

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

Ф

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог
4/2020



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

2020
Том (3) №4

ISSN 2658-5413

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru

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

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

Редакция

Главный редактор

Владимир Карлович Кантор

Заместитель главного редактора

Марина Сергеевна Киселева

Ответственный секретарь

Анна Александровна Доронина

Шеф-редактор

Сергей Максимович Малков

Научный редактор

Ольга Анатольевна Жукова

Редакторы

Юлия Валериевна Клепикова, Даниил Антонович Морозов

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

2020
Vol. (3) №4

ISSN 2658-5413

Mail: philletters@hse.ru

Web-site: phillet.hse.ru

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

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

Editors

Editor-in-Chief

Vladimir Kantor

Deputy Editor-in-Chief

Marina Kiseleva

Executive secretary

Anna Doronina

Chief Editor

Sergey Malkov

Scientific Editor

Olga Zhukova

Editors

Julija Klepikova, Daniil Morozov

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 НИУ ВШЭ

Марина Сергеевна Киселева,

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

Анна Александровна Доронина,

стажер-исследователь МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, 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., к. ист. 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

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

Татьяна Витаутасовна Чумакова,

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

Татьяна Геннадьевна Щедрина,

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

О журнале

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

Цель

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

Тематические рубрики

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

Наша аудитория

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

Подписка

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

Editorial Board

Vladimir Kantor,

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

Marina Kiseleva,

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

Anna Doronina,

postgraduate student in School of Philosophy of Faculty of Humanities of National Research University “Higher School of Economics”, research assistant at the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue

Benamí Barros García,

PhD, associate Professor, postdoctoral researcher at the 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 at the University of Kent, Great Britain

Igor Volgin,

Doctor of Philology, Candidate of Historical Sciences, 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 at the University of Warsaw

Olga Zhukova,

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of the National Research University “Higher School of Economics”

Cornelia Ichin,

PhD, Professor at Faculty of Philology of the 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

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 at the Saint-Petersburg University

Nicoletta Marcialis,

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

Fedor Polyakov,

PhD, Professor at 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 Chumakova,

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

Tatyana Shchedrina,

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

About the Journal

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

Aims

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

Scope and Topics

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

Our Audience

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

Subscription

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

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

Кантор В. К. —

Иван Алексеевич Бунин, или Завершение русской классики..... 12

Россия как часть Европы

Козырев А. П. —

Отец Сергей Булгаков: два года в Праге 30

Колеров М. А. —

Русский монархический вождь по итальянскому фашистскому образцу:
идейные усилия П. Б. Струве и И. А. Ильина в 1925–1926 годах..... 48

Гачева А. Г. —

«Славянство лишь первое собрание» (Ф. М. Достоевский):
идея славянского единства в контексте христианского универсализма..... 81

Темпест Р. —

Страна родственных умов: русские эмигранты в Болгарии.
Первые послереволюционные годы 113

Добешевский Я. —

Славянство польскими глазами: pro et contra 124

Литература. Философия. Религия

Васильева М. А. —

Русско-украинские отношения в исторической концепции П. М. Бицилли 133

Щербина Ю. И. —

Обращение русской эмиграции в Чехии
к творчеству Ф. М. Достоевского: А. Л. Бем и психоаналитический метод
интерпретации художественного произведения 146

Доронина А. А. —

Вячеслав Иванов о славянской идее..... 158

Щедрина И. О. —

Возвращение к своей культуре: интеллектуальное наследие Г. П. Федотова..... 167

Память культуры

Колязин В. Ф. —

Свободный художник в крепких объятиях власти (1928–2020)..... 175

Разумов А. Е. —

Человек во времени: Россия — последнее столетие 203

Архивные материалы. Из неопубликованного

Оболевич Т. —

«Лосский обязан Флоровскому весьма многим...» 219

Письма В. Н. Лосского отцу Г. Флоровскому (1948–1957)

(Подготовка текста и примечания Т. Оболевич)..... 230

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

Ильин И. Ю. —

Международная научная конференция

«Славянство как проблема в текстах славянских и российских интеллектуалов

XVII–XX веков» 25–26 сентября 2020 года. Обзор 241

Никушина А. А. —

Русская литература XIX века в рассмотрении Е. А. Соловьева (Андреевича).

О книге Е. А. Соловьева (Андреевича) «Опыт философии русской литературы.

Избранные труды». М.: Модест Колеров, 2020. 576 с.

(Исследования по истории русской мысли. Т. 25) 250

Шиков А. А. —

Картина творческой и духовной жизни целого поколения.

О книге М. А. Колерова «От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927).

Исследования. Материалы. Указатели».

М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2017. 368 с. 254

Зеркало Гутенберга 258

Указатель статей, опубликованных в 2020 году..... 261

CONTENTS

From the Editor

- V. Kantor* —
Ivan Alexeevich Bunin, or the Completion of the Russian Classics 12

Russia as a part of Europe

- A. Kozyrev* —
Father Sergiy Bulgakov: Two Years in Prague 30
- M. Kolerov* —
Russian Monarchical Leader according to Italian Fascist Model:
Ideal Efforts of P. B. Struve and I. A. Ilyin in 1925–1926 48
- A. Gacheva* —
“Slavdom is just the outset of alliance” (F. M. Dostoevsky):
The Idea of slavic Unity in the Context of christian Universalism 81
- R. Tempest* —
A Land of Kindred Intellects: Russian Émigrés in Bulgaria during
the Early Post-Revolutionary Years..... 113
- J. Dobieszewski* —
Slavdom by Polish Eyes: pro et contra 124

Literature. Philosophy. Religion

- M. Vasilyeva* —
Russian-Ukrainian Relations in the Historical Concept of P. M. Bicilli..... 133
- Y. Shcherbina* —
Appeal to the Work of F. M. Dostoevsky by Russian Emigration in Chekhia:
A. L. Bem and the Psychoanalytic Method of Interpreting a Work of Art 146
- A. Doronina* —
Vyacheslav Ivanov on Slavic Idea 158
- I. Shchedrina* —
Returning to Own Culture: the Intellectual Heritage of G. P. Fedotov 167

Memory of Culture

- V. Kolyazin* —
Free Artist in the Strong Arms of Power (1928–2020)..... 175
- A. Razumov* —
Man in Time: Russia — the Last Century 203

Archival Materials. Unpublished Papers

- T. Obolevitch* —
“Lossky Owes a Lot to Florovsky...” 219
- Letters of V. N. Lossky to Fr. G. Florovsky (1948–1957)
(Preparation of the Text and the Notes by T. Obolevitch) 230

Academic Life. Reviews

I. Ilin —

International Scientific Conference “Slavism as a Problem in the Texts of Slavic and Russian Intellectuals of the XVII–XX Centuries”. Overview 241

A. Nikushina —

Russian Literature of the 19th Century Considered by E. A. Solovyov (Andreevich).

Review on Eugene A. Soloviev (Andreevich)

“Essays on philosophy of Russian literature. Selected works”. Moscow:

Modest Kolerov, 2020. 576 p. (Studies on the history of Russian thought. Vol. 25)..... 250

A. Shikov —

A Picture of Creative and Spiritual Life of a Whole Generation.

Review on Modest A. Kolerov “From Marxism to Idealism and the Church.

Researches. Materials. Pointers”. Moscow: Publishing of the bookstore “Tsiolkovsky”,

2017. 368 p..... 254

In a Gutenberg’s Mirror 258

The index of the articles published in 2020..... 261

ИВАН АЛЕКСЕЕВИЧ БУНИН, ИЛИ ЗАВЕРШЕНИЕ РУССКОЙ КЛАССИКИ*

Владимир Карлович Кантор

Доктор философских наук, ординарный профессор, заведующий лабораторией, главный научный сотрудник.

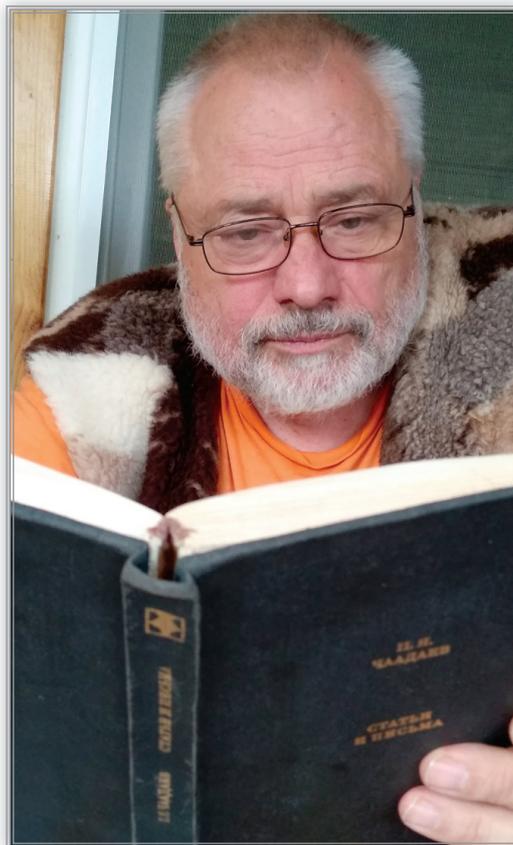
Международная лаборатория русско-европейского интеллектуального диалога. Главный редактор журнала «Философические письма.

Русско-европейский диалог».

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, каб. 215.

E-mail: vlkantor@mail.ru



Аннотация. Автор показывает, что почти с первых самостоятельных своих текстов Бунин пытается постичь суть мироздания. Кажется, он просто рассказывает. Но так же просто рассказывает и Библия. Не случайно его прозу называли Священным писанием. Его творчество можно назвать завершением русского христианского реализма.

Ключевые слова: Россия, Европа, А. С. Пушкин, И. А. Бунин, просвещение, Бог как основная составляющая общечеловеческого бытия, свобода, государство

Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Иван Алексеевич Бунин, или Завершение русской классики // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 12–29.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-12-29

В этом году мы отмечаем 150-летие со дня рождения Ивана Алексеевича Бунина (1870–1953). Редко бывает, чтобы даты жизни писателя захватили практически целый исторический век. Учитывая эпоху, в которой жил и творил великий русский писатель, можно понять родословную Бунина как внутренний пафос его восприятия русской культуры.

* Статья подготовлена в ходе проведения работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

Иван Алексеевич родился 10 октября 1870 года по старому стилю в Воронеже. Через три года его отец вместе с семьей переехал в свое поместье — на хутор Бутырки Елецкого уезда Орловской губернии. Через 9 лет, в 1882 году, Алексей Николаевич Бунин продал свой дом крестьянам и переселился в соседние Озёрки, где находилась усадьба, доставшаяся семье по наследству от бабушки писателя по материнской линии — Анны Ивановны Чубаровой. «Самому мне, кажется, и в голову не приходило быть меньше Пушкина, Лермонтова, — благо лермонтовское Кропотово было в двадцати пяти верстах от нас, да и вообще чуть не все большие писатели родились поблизости» (Бунин, 2006а: 14).



Иван Алексеевич Бунин.
Фотопортрет. 1915



Дом, где родился будущий писатель. По иронии судьбы, сегодня он стоит на центральной улице Воронежа, которая носит название проспект Революции



Воссозданный в 2005 году дом Буниных
в деревне Озёрки Становлянского района Липецкой области



В «Гербовнике дворянских родов» сказано, что существует несколько старинных дворянских родов Буниных, происходящих, по преданию, от Симеона Буниковского (Бунковского), имевшего знатное происхождение и выехавшего из Польши в XV веке к великому князю Василию Васильевичу. К роду Буниных принадлежали поэтесса Анна Петровна Бунина (1775–1828), поэт В. А. Жуковский, незаконнорожденный сын Афанасия Ивановича Бунина (1727–1791?).

Первое образование Иван Бунин получил у своего домашнего воспитателя — сына предводителя дворянства, учившегося когда-то в Лазаревском институте восточных языков, преподававшего в не-

скольких городах, но затем порвавшего все родственные связи и превратившегося в скитальца по усадьбам. Он владел тремя языками, играл на скрипке, рисовал акварелью, писал стихи. Первое стихотворение Бунин написал в восемь лет. В 1881 году он поступил в гимназию в Ельце, но проучился там всего пять лет,

так как на образование младшего сына у семьи не было средств.

Его дальнейшее обучение проходило в домашних условиях: полностью освоить программу гимназии, а затем и университета Ивану Бунину помог старший брат Юлий, к тому времени уже окончивший университет, пробывший год в тюрьме по политическим мотивам и высланный на три года домой.

Критика не раз замечала, что Бунин не оставил нам, как Гоголь, Толстой, Достоевский, Гончаров, героев, которые были бы могучими образами и характерами. Нет Хлестакова, Манилова, Плюшкина, Обломова, Болконского и Безухова, Раскольникова и Карамазовых... Однако почти с первых самостоятельных текстов он пытается постичь суть мироздания, те энергии, которые им управляют. Кажется, он просто рассказывает. Но так же просто рассказывает и Библия. Не случайно один из глубочайших аналитиков Федор Августович Степун назвал прозу Бунина Священным писанием. Она помогает понять темные и светлые силы, существующие в человеческом мироустройстве.

Бунин был верующим человеком. Об этом и ранние его рассказы, и стихи: над миром для Бунина постоянно существует тема Бога. Приведу наиболее выразительное:

Во имя Бога, вечно всеблагого!
Он, давший для писания тростник,
Сказал: блюди написанное слово
И делай то, что обещал язык.

Приняв закон, прими его вериги.
Иль оттолкни — иль всей душою чти:
Не будь ослом, который носит книги
Лишь потому, что их велят нести.
Закон, <1906–1907> (Там же: 216)

Эти вериги сам Бунин носил всю жизнь. Вера его была удивительно естественная. Она не закрывала ему глаза — он видел реальность. Ибо не был идеологом в вере.



Иван Бунин.
Фото. 1891

«Года за два до поступления в гимназию (поступил я туда на одиннадцатом году) я испытал <...> страсть — к житиям святых, и начал поститься, молиться. Страсть эта, вначале сладостная, превратилась затем, благодаря смерти моей маленькой сестры Нади, в мучительную, в тоску, длившуюся целую зиму, в постоянную мысль о том, что там за гробом. Излечила меня, помню, весна. Отзвуком этого осталось то упоение, с каким отдавался я иногда печали всеобщих бдений в елецких церквях, куда водило нас, гимназистов, наше начальство, хотя вообще церковных служб я не любил. (Теперь люблю — в древних русских церквях и иноверческие, то есть католические, мусульманские, буддийские — хотя никакой ортодоксальной веры не держусь.)» (Там же: 12–13).

Он увидел Бога как основную составляющую общечеловеческого бытия. Бог, любовь и смерть — не просто предмет описания в его творчестве, он прозревает в мире эти три сущности в разных обликах.

И еще одно составляющее его художественной устойчивости — вера в слово. Державин говорил, что не уцелеет и слово. Стоя перед гробницей Эсхила, Бунин думает о протекших тысячелетиях и оставшемся слове:

<...> ты,
Незримый в мире двадцать пять столетий,
Незримо в нем присутствуешь донныне,
И пред твоею славой легендарной
Бессильно Время. — Рок неотвратим.
Эсхил, <1906–1907> (Там же: 171)

Подытоживая свои наблюдения над провалом в революции безумных иллюзий народолюбцев, монархистов, Бунин восклицал: «Вся беда (и страшная), что никто даже малейшего подлинного понятия о “русской истории” не имел» (Бунин, 2006е: 306). А ведь именно история воспитала у нас определенный тип отношения к жизни, который действует и ныне.

Именно чувства меры, индивидуального, собственного умения самоограничиваться не возникло, не сложилось в историческом воспитании народа. Вся его судьба была соткана из перемежавшихся типов насилия и произвола, где для проявления индивидуальной самодеятельности не было ни времени, ни возможностей. В результате преобладание в нашей ментальности получила *прихоть*, свойственная скорее детям, не имеющим представления о мире и обществе как сложном организме, подчиненном определенным законам. Взросление народа происходит через развитие чувства личностной ответственности за свои поступки. Пока этого чувства нет — господствует *карамазовский безудерж*.



Иван Бунин.
23 декабря 1902 года

«Прадеда Красовых, прозванного на дворне Цыганом, затравил борзыми барин Дурново. Цыган отбил у него, у своего господина, любовницу. Дурново приказал вывести Цыгана в поле, за Дурновку, и посадить на бугре. Сам же выехал со сворой и крикнул: “Ату его!” Цыган, сидевший в оцепенении, кинулся бежать. А бегать от борзых не следует» (Бунин, 2006а: 279).

Как видим, «Деревня» (1909) начинается почти с цитаты из «Братьев Карамазовых». Я имею в виду рассказ Ивана Карамазова о генерале, затравившем мальчика борзыми. Бунинская деревня как бы подводит итоги русских тем. Достоевский с одной стороны, призывал позвать «серые зипуны», чтоб они сказали настоящую правду», с другой — рисовал

«карамазовский безудерж», который и разворачивается в Дурновке. Как раз такой, охваченной безудержем и безоглядностью, увидел и показал постреволюционную Россию в «Окаянных днях» Иван Бунин, уже не веривший — в отличие от автора «Братьев Карамазовых» — в якобы глубоко хранимый русским мужиком идеал христианской жизни:

«Нет никого материальной нашего народа. Все сады срубят. Даже едя и пья, не преследуют вкуса — лишь бы нажраться... Попробуй-ка введи обязательное обучение! С револьвером у виска надо ими править. А как пользуются всяким стихийным бедствием, когда все сходит с рук, — сейчас убивать докторов (холерные бунты), хотя не настолько идиоты, чтобы вполне верить, что отравляют колодцы. <...> Участвовать в общественной жизни, управлении государством — не могут, *не хотят* за всю историю» (Бунин, 2017: 123).

Именно эта позиция — отстаивания базовых ценностей в стране, которая так или иначе связана генетически с христианством, рождала стоический характер русских европейцев, помогая им не потерять себя в хаосе и разброде XX столетия. В материковой России, как писал Бердяев, происходил в тот момент от-



Иван Алексеевич Бунин.
1912 год

каз от наследия Петра и Пушкина, что означало решительную антиевропеизацию России¹. И эта духовная стойкость позволила им сохранить понимание России как европейской страны, просто волею обстоятельств, течением событий оказавшейся временно по ту сторону Европы, как и другие чуть позже — западноевропейские страны (Германия, Италия). В своем выступлении «Миссия русской эмиграции» (Париж, 16 февраля 1924) Бунин сформулировал кредо возникшей русской диаспоры:

«Нас, рассеянных по миру, около трех миллионов. <...> Но численность наша еще далеко не все. Есть еще нечто, что присваивает нам некое на-

значение. Ибо это не что заключается в том, что поистине мы некий грозный знак миру и посильные борцы за вечные, божественные основы человеческого существования, ныне не только в России, но и всюду пошатнувшиеся. <...> В чем наша миссия, чьи мы делегаты? От чьего имени дано нам действовать и представлять? Поистине действовали мы, несмотря на все наши человеческие падения и слабости, от имени нашего Божеского образа и подобия. И еще — от имени России: не той, что предала Христа за тридцать сребреников, за разрешение на грабеж и убийство и погрязла в мерзости всяческих злодеяний и всяческой нравственной проказы, а России другой, подъяремной, страждущей... <...> А кроме того есть еще нечто, что гораздо больше даже и России, и особенно ее материальных интересов. Это — мой Бог и моя душа. “Ради самого Иерусалима не отрекусь от Господа!” Верный еврей ни для каких благ не отступится от веры отцов. Святой Князь Михаил Черниговский шел в Орду для России; но и для нее не согласился он поклониться идолам в ханской ставке, а избрал мученическую смерть» (Бунин, 2006f: 389–395).

Но об этом же пишет и великий русский философ Вл. Соловьев:

«Религия запрещает нам почитать ограниченные предметы вместо бесконечного Божества; такие обожествленные предметы она осуждает как идолы и служение им

¹ Позже, правда, стало понятно, что можно и вернуться к Пушкину, объявив его «сталинским» поэтом.

как идолопоклонство. Точно так же в нравственной и социально-политической жизни, если частные интересы какой бы то ни было группы людей ставятся на место общего блага и преходящие факты идеализируются и выдаются за вечные принципы, то получают не настоящие идеалы, а только идолы. И служение этим сословным, национальным и прочим идолам, как и идолам языческих религий, непременно перейдет в безнравственные и кровожадные оргии» (Соловьев, 2007: 466–467).

Мы помним у Тютчева:

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа —
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа!

<...>

Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил, благословляя.
«Эти бедные селенья,..» (1855)

А вот ответ Бунина Тютчеву:

Я не люблю, о Русь, твоей несмелой
Тысячелетней, рабской нищеты.
«В лесу, в горе, родник, живой и звонкий...» (1905)

Бунин много путешествовал по миру. Интересно, что одновременно со страшной «Деревней» он пишет цикл зарисовок об Иудее «Тень Птицы», прикасаясь к библейским истокам культуры. После бунинской «Деревни» изображать крестьян в тоне народнической идеализации стало невозможно. А взгляд на русскую деревню выработался у писателя отчасти под влиянием путешествий. Художник П. А. Нилус считал, что зарубежные путешествия воспитали его дух, привели к отказу от идеализации народа, что протрезвление по поводу собственной культуры пришло «*после резкой заграничной оплеухи*». Бунин весь антимифологичен, что в эпоху тоталитарных мифов было заслугой и стойкостью. Свой этический идеал он выработал под влиянием Сократа, выступившего против (мифологических) воззрений своих соплеменников и казненного за это народом. Воззрения Сократа изложены в сочинениях его учеников Ксенофонта и Платона, которые читал русский писатель. Бунина восставший народ не казнил, но изгнал. Стоит, однако, подчеркнуть, что, споря с мифологами XIX и XX веков, он превосходил их подлинностью своей человеческой личности.

Но при этом он никогда не ставил себе задач подменить собой, скажем, Христа, как Толстой. У Бунина в «Освобождении Толстого» есть одно очень важное соображение. Рассуждая о судьбе Толстого, он вспоминает знаменитое место в Евангелии о дьяволовом искушении Христа славой мира сего. Христос отказывается. Но в связи с этим невольно напрашивается сравнение двух смертей — Христа и Толстого. Первый умер в неизвестности на кресте, сопровождаемый горсткой напуганных учеников. Второй умирает в сиянии славы, весь мир следит за каждым его вздохом, толстовство исповедуется тысячами людей, о нем пишут ученые как о грандиозном религиозном явлении. И Бунин задается вопросом: результат смерти Христа нам известен. А каков будет результат учения Толстого? Бунин, как Сократ, прежде всего был верен своему гению, который сидел в нем.



Бунин. Фотопортрет.
Париж, 1928

* * *

Как писал Степун, «та свобода и самостоятельность, с которыми Бунин прошел и мимо всех эстетических нарочитостей декадентства, и мимо всех политических утробностей общественности, представляются поэтому мне поистине замечательными. Этой царственной свободе, укорененной в твердом, инстинктивном знании того, что ему, т. е. его таланту, нужно и что не нужно, он прежде всего и обязан всем тем, чего он достиг. А достиг Бунин, в известном смысле, абсолютного, ибо он достиг, по-своему, непреложного» (Степун, 2000: 682).

Хотелось бы лишь мимоходом указать на один очень интересный формальный прием, которым Бунин часто пользуется в своих рассказах и который весьма убедительно подтверждает мою мысль о его художественной скупости. Дело в том, что целый ряд бунинских рассказов («Петлистые уши», «Преображение», «Чаша жизни» и т. д.) построен по одному и тому же принципу: там, действительно, рассказаны лишь начало и конец. Середина же, словно лощина меж двух холмов, скрыта от читательского глаза. Благодаря такому расположению сюжет-

но-эмоционального центра рассказа Бунин достигает, во-первых, очень большой емкости своих, в общем, очень коротких вещей, а во-вторых, освещения их плоскостей и линий каким-то своеобразно иррациональным светом, льющимся из укрытого от читательских глаз источника.

У Бунина любовь и смерть связаны не в нетленности, а в тленности, объединены не Воскресением, а смертью, не ликом, а безликостью. И это страшное объединение метафизически глубоко верно: ведь Бунин соединяет в памяти героя и его муке («Митина любовь») совсем не любовь и смерть, но пол и смерть.

В романе «Жизнь Арсеньева» Бунин писал:

«У нас нет чувства своего начала и конца. И очень жаль, что мне сказали, когда именно я родился. Если бы не сказали, я бы теперь и понятия не имел о своем возрасте, — тем более, что я еще совсем не ощущаю его бремени, — и, значит, был бы избавлен от мысли, что мне будто бы полагается лет через десять или двадцать умереть. <...> Да и правда ли, что не подозревал бы? Не рождаемся ли мы с чувством смерти? А если нет, если бы не подозревал, любил ли бы я жизнь так, как люблю и любил?» (Бунин, 2006d: 7).

И ближайший друг Бунина прекрасный писатель Марк Алданов, заметил, что

«тема нашего знаменитого писателя, увенчанного теперь Нобелевской премией, главная его тема — смерть. Гольбейну какой-то художник заказал рисунки для дорогого шрифта — художник вместо заглавных букв, концовок, заставок, нарисовал скелеты, гробы, могильные кресты. Этим гольбейновским Алфавитом смерти написаны многие книги Бунина» (Алданов, 1996: 523).

* * *

Пушкин чувствовал, что через него говорит европейская культура, об этом напомнил Достоевский, назвав его всеевропейцем, именно это усвоение позволило ему остаться истинно русским писателем, родоначальником русской культуры, абсолютным художником Возрождения в смелости решения основных тем — любви, смерти, народа. Бунин, завершающий великую русскую литературу, равен Пушкину своей возрожденческой сутью. На первый взгляд, он меньше обращается к Европе, чем Пушкин. Но это не так: он перевел из Лонгфелло «Песнь о Гайавате» и четыре фрагмента «Золотой легенды», «Годиву» Теннисона, три мистерии Байрона («Каин», «Манфред», «Небо и Земля»). Он столь много ездил по всему миру, чего был лишен Пушкин, и это позволило ему напрямую черпать из сокровищницы (впитать самый сок) мировой культуры.

Известно, что Бунин не очень любил Достоевского. Не любил его мифологический строй ума. Но ужасы, увиденные, услышанные, угаданные Достоевским

как предупреждение современникам, как пророческое заклинание не идти этим путем, Бунин вдруг увидел в стихии русской жизни. Пророк говорит, как не надо жить, а то Бог проклянет. Об этом в «Бесах» пророчит Достоевский. В «Окаянных днях» нет пророчеств, но есть проклятия, когда земной ад и ужас воцарились на Земле, а мир был превращен в «преисподнюю небытия» (Степун). Поразительно, что именно Бунин-завершитель подхватывает исходную линию пушкинской гениальной поэмы «Медный всадник»: злые волны, как шайка разбойников, губят начало русской цивилизации.

Тут же возникает и тема Платона Каратаева: а возможен ли он в русской деревне, или это идеологический миф? Скажем, многие пытались противопоставить мифу большевизма или нацизма — миф святой русской деревни, соборности, миф русского народа, готового к перестройке мира и т.п. Все тексты Бунина, просветленные, духовные, направлены против мифов общественного сознания.

Бунин был человеком, предчувствующим надвигающуюся жизнь. Летом 1916 года он написал:

Вот рожь горит, зерно течет,
Да кто же будет жать, вязать?
Вот дым валит, набат гудет,
Да кто ж решится заливать?
Вот встанет бесноватых рать
И, как Мамай, всю Русь пройдет...

Канун (Бунин, 2006b: 88)

Надвигались окаянные дни. Окаянными называли на Руси бандитов. Окаянный Ванька Каин. Главным бандитом Бунин увидел Ленина, заметив при этом, что бандитизм не состоялся, если бы с ума не сошла вся Европа. Чтобы достигнуть огромной власти, писал Бунин, нужна

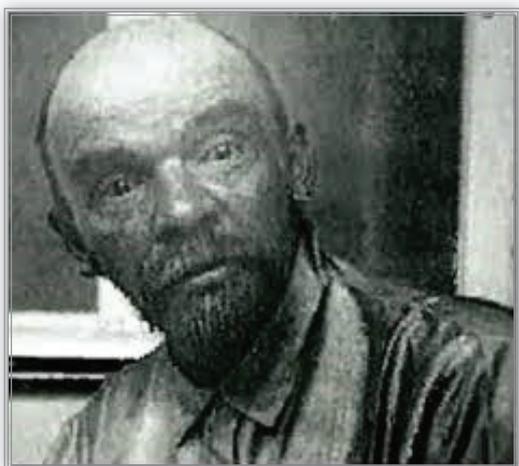
«великая ложь, великое угодничество, устройство волнений, революций, надо от времени до времени по колено ходить в крови. Главное же надо лишить толпу “опиума религии”, дать вместо Бога идола в виде тельца, то есть, проще говоря, скота. Пугачев! Что мог сделать Пугачев? Вот “планетарный” скот — другое дело. Выродок, нравственный идиот от рождения, Ленин явил миру как раз в самый разгар своей деятельности нечто чудовищное, потрясающее; он разорил величайшую в мире страну и убил несколько миллионов человек — и все-таки мир уже настолько сошел с ума, что среди дня спорят, благодетель он человечества или нет? На своем кровавом престоле он стоял уже на четвереньках; когда английские фотографы снимали его, он поминутно высовывал язык: ничего не значит, спорят! Сам Семашко брякнул



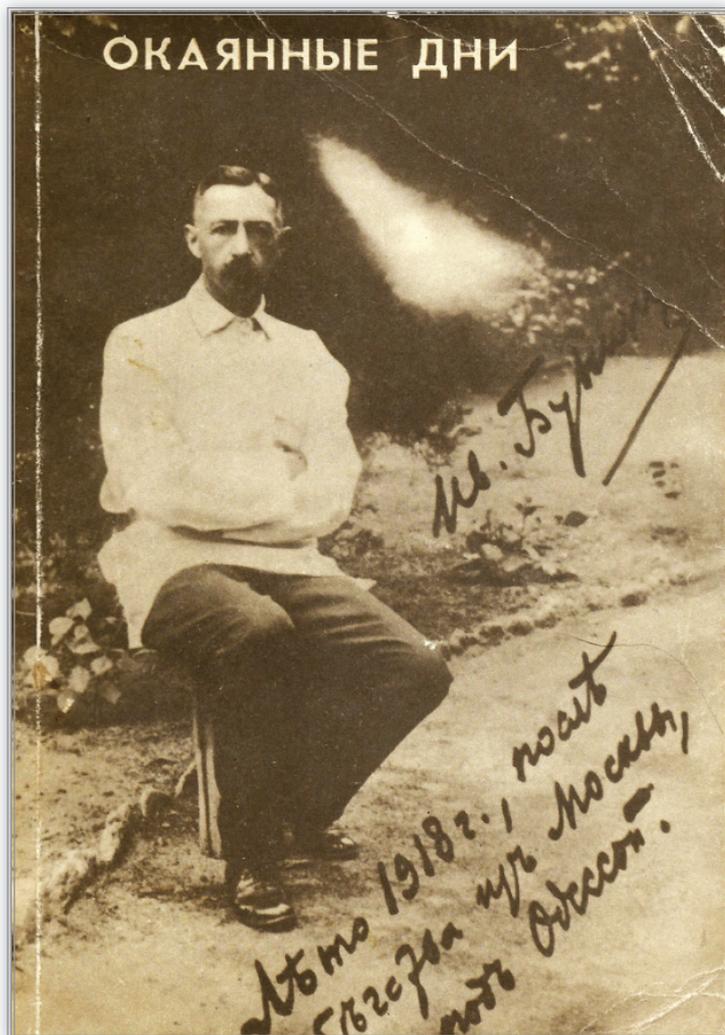
И. А. Бунин. 1936

сдуру во всеуслышание, что в черепе этого нового Навуходоносора нашли зеленую жижу вместо мозга; на смертном столе, в своем красном гробу, он лежал, как пишут в газетах, с ужаснейшей гримасой на серо-желтом лице: ничего не значит, спорят! Соратники его, так те прямо пишут: “Умер новый бог, создатель Нового Мира, Демиург!”» (Бунин, 2006f: 393).

Как написал Алданов, «Ленин, вероятно, не претендует на литературное бессмертие, а ведь такие “цельные” натуры довольно редки за пределами сумасшедших домов, подобная цельность даже сообщает им определенную силу, как свидетельствует о том его пример» (Алданов, 2007: 465). Бунин — один из наиболее страстных наших писателей. То, что при-



В. И. Ленин.
Последняя фотография



Окаянные дни.
Собрание сочинений
И. А. Бунина.
ПЕТРОПОЛИСЬ. Т. X. 1935.
Воспроизводится по обложке
репринтного издания:
Бунин И. А. Окаянные дни.
М.: Советский писатель, 1990

нимают в нем за холодность, — не холодность, а сдержанность. Человек, говорящий спокойно, с руками, заложенными за спину, естественно должен казаться менее страстным, чем громогласный и выразительно жестикулирующий. Но достаточно внимательно заглянуть в глаза обоим, чтобы сразу понять, насколько в сдержанности больше страстности, чем в распушенности.

* * *

В 1915 году в разгар Первой мировой Бунин увидел, почувствовал и показал в своем маленьком шедевре — рассказе «Господин из Сан-Франциско» (с подзаголовком «Апокалипсис») — наступавшее крушение Западной Европы. В каком-то смысле это парафраз новеллы Томаса Манна «Смерть в Венеции» (1912) и предчувствие будущего России: сложной коллизии изгнанничества и невозможности возвращения на родину для русских интеллектуалов. И опять здесь звучит подмеченная Марком Алдановым тема смерти...

«Тело же мертвого старика из Сан-Франциско возвращалось домой, в могилу, на берега Нового Света. Испытав много унижений, много человеческого невнимания, с неделю пространствовал из одного портового пакгауза в другой, оно снова попало, наконец, на тот же самый знаменитый корабль, на котором так еще недавно, с таким почетом везли его в Старый Свет. Но теперь уже скрывали его от живых — глубоко спустили в просмоленном гробе в черный трюм. И опять, опять пошел корабль в свой далекий морской путь. Ночью плыл он мимо острова Капри, и печальны были его огни, медленно скрывавшиеся в темном море, для того, кто смотрел на них с острова. Но там, на корабле, в светлых, сияющих люстрами и мрамором залах, был, как обычно, людный бал в эту ночь.

Был он и на другую и на третью ночь — опять среди бешеной вьюги, проносившейся над гудевшим, как погребальная месса, и ходившим траурными от серебряной пены горами океаном. Бесчисленные огненные глаза корабля были за снегом едва видны Дьяволу, следившему со скал Гибралтара, с каменистых ворот двух миров, за уходившим в ночь и вьюгу кораблем. Дьявол был громаден, как утес, но еще громаднее его был корабль, многоярусный, многотрубный, созданный гордыней Нового Человека со старым сердцем. Вьюга билась в его снасти и широкогорлые трубы, побелевшие от снега, но он был стоек, тверд, величав и страшен. На самой верхней крыше его одиноко высились среди снежных вихрей те уютные, слабо освещенные покои, где, погруженные в чуткую и тревожную дремоту, надо всем кораблем восседал его грузный водитель, похожий на языческого идола. Он слышал тяжкие завывания и яростные взвизгивания сирены, удушаемой бурей, но успокаивал себя близостью того, в конечном итоге для него самого непонятного, что было за его стеною той большой как бы бронированной каюты, что то и дело наполнялась таинствен-

ным гулом, трепетом и сухим треском синих огней, вспыхивавших и разрывавшихся вокруг бледнолицего телеграфиста с металлическим полуобручем на голове. В самом низу, в подводной утробе “Атлантиды”, тускло блистали сталью, сипели паром и сочились кипятком и маслом тысячепудовые громады котлов и всяческих других машин, той кухни, раскаляемой исподу адскими топками, в которой варилось движение корабля, — клокотали страшные в своей сосредоточенности силы, передававшиеся в самый киль его, в бесконечно длинное подземелье, в круглый туннель, слабо озаренный электричеством, где медленно, с подавляющей человеческую душу неукоснительностью, вращался в своем масленистом ложе исполинский вал, точно живое чудовище, протянувшееся в этом туннеле, похожем на жерло. А середина “Атлантиды”, столовые и бальные залы ее изливали свет и радость, гудели говором нарядной толпы, благоухали свежими цветами, пели струнным оркестром. И опять мучительно извивалось и порою судорожно сталкивалась среди этой толпы, среди блеска огней, шелков, бриллиантов и обнаженных женских плеч, тонкая и гибкая пара нанятых влюбленных: грешно скромная, хорошенькая девушка с опущенными ресницами, с невинной прической рослый молодой человек с черными, как бы приклеенными волосами, бледный от пудры, в изящнейшей лакированной обуви, в узком, с длинными фалдами, фраке — красавец, похожий на огромную пиявку. И никто не знал ни того, что уже давно наскучило этой паре притворно мучиться своей блаженной мукой под бесстыдно-грустную музыку, ни того, что стоит гроб глубоко, глубоко под ними, на дне темного трюма, в соседстве с мрачными и знойными недрами корабля, тяжело одолевающего мрак, океан, вьюгу...» (Бунин, 2006с: 91–93).

Васильевское. 10. 1915

* * *

«Жизнь Арсеньева» — роман-освобождение от идеологических догм XX века, противоядие, которое дается свободному человеку, чтоб он мог сохранить свою душу. Эту книгу можно назвать исповеданием веры последнего великого русского писателя:

«Когда и как приобрел я веру в Бога, понятие о нем, ощущение Его? Думаю, что вместе с понятием о смерти. <...> Соединено с Ним было и бессмертие. Бог — в небе, в непостижимой высоте и силе, в том непонятном синем, что вверху, над нами, безгранично далеко от земли: это вошло в меня с самых первых дней моих, равно, как и то, что невзирая на смерть, у каждого из нас где-то в груди душа, и что душа эта бессмертна» (Бунин, 2006d: 24).

За роман была получена Нобелевская премия. Многие называли его «феноменологическим романом», о самой сути сознания, но решенном удивительно



И. А. Бунин после вручения Нобелевской премии на торжественном приеме по случаю праздника Святой Люсии (Люции) 13 декабря 1933 года

просто: через биографию некоего Арсеньева, напоминающую биографию Бунина. Романом, решающим не биографические, не мемуарные задачи, а проблему судьбы человека, который живет в обществе, подвержен многим его грехам, но потихоньку шаг за шагом выходит в пространство мирового бытия.

Официальная советская пресса объяснила решение Нобелевского комитета про-исками империализма. В 1939 году, после начала Второй мировой войны, Бунины поселились на юге Франции, в Грассе, на вилле “Жаннет”, где и провели всю войну. Бунин отказывался от любых форм сотрудничества с нацистскими оккупантами и старался постоянно следить за событиями в России. В 1945 году Бунины вернулись в Париж. Иван Алексеевич Бунин думал о возврате в Россию, “великодушной мерой” назвал в 1946 году указ советского правительства “О восстановлении в гражданстве СССР подданных бывшей Российской империи...”, но постановление Жданова о журналах “Звезда” и “Ленинград” (1946), растоптавшее А. Ахматову и М. Зощенко, привело к тому, что Бунин навсегда отказался от намерения вернуться на Родину.

Надо понять эпоху, когда писалось это великое произведение. Десятки, сотни идеологий пытались доказать свою правоту и взять власть над миром — нацизм, большевизм, фашизм, евразийство и т. д. Бунин словно не видит их.



Дом, где в 1933 году Федор Степун встречал в Дрездене Ивана Бунина после присуждения ему Нобелевской премии



Бунин И. А.
Фото. Париж, 1937 год

Последние годы писателя прошли в нищете. Умер Иван Алексеевич Бунин в Париже. В ночь с 7 на 8 ноября 1953 года, через два часа после полуночи Бунина не стало: он умер тихо и спокойно, во сне. На его постели лежал роман Л. Н. Толстого «Воскресение». Похоронен Иван Алексеевич Бунин на русском кладбище Сен-Женевьев-де-Буа, под Парижем. Посмертная судьба его удивительна. Он был признан на Родине, стал князем от князей русской литературы. Потом и в Советском Союзе. Мировой классик.

И все же стоит завершить текст о Бунине, процитировав кредо, не раз высказанное писателем:



Молчат гробницы, мумии и кости, —
Лишь слову жизнь дана:
Из древней тьмы, на мировом погосте,
Звучат лишь Письмена.

И нет у нас иного достоянья!
Умейте же беречь
Хоть в меру сил, в дни злобы и страданья,
Наш дар бессмертный — речь.
Слово, 1915 (Бунин, 2006b: 34–35)

Литература

- Алданов, 1996 — *Алданов М. А. Ульмская ночь*. М.: Новости, 1996. 610 с.
- Алданов, 2007 — *Алданов М. А. Ленин. Политическая биография // Алданов М. А. Собр. соч. в 8 т. Т. 7*. М.: ТЕРРА, 2007. С. 453–605.
- Бунин, 2006а — *Бунин И. А. Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 1. Стихотворения (1888–1911); Рассказы (1892–1901)*. М.: Воскресенье, 2006. 576 с.
- Бунин, 2006b — *Бунин И. А. Деревня // Бунин И. А. Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 2*. М.: Воскресенье, 2006. С. 279–388.
- Бунин, 2006с — *Бунин И. А. Господин из Сан-Франциско // Бунин И. А. Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 4*. М.: Воскресенье, 2006. С. 75–93.
- Бунин, 2006d — *Бунин И. А. Жизнь Арсеньева // Бунин И. А. Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 5*. М.: Воскресенье, 2006. С. 5–249.
- Бунин, 2006е — *Бунин И. А. Окаянные дни // Бунин И. А. Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 6*. М.: Воскресенье, 2006. С. 275–382.
- Бунин, 2006f — *Бунин И. А. Миссия русской эмиграции // Бунин И. А. Полн. собр. соч. в 13 т. Т. 8*. М.: Воскресенье, 2006. С. 388–398.
- Бунин, 2017 — *Бунин И. А. Дневники 1881–1953 / под ред. Л. М. Суриса*. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2017. 338 с.
- Соловьев, 2007 — *Соловьев В. С. Национальный вопрос в России*. М.: АСТ, Хранитель, 2007. 506 с.
- Степун, 2000 — *Степун Ф. А. Иван Бунин // Степун Ф. А. Соч. М.: РОССПЭН, 2000. С. 680–690*.

IVAN ALEXEEVICH BUNIN,
OR THE COMPLETION OF THE RUSSIAN CLASSICS*

Vladimir K. Kantor

DSc in Philosophy, Tenured Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities,
Laboratory Head. International Laboratory for the Study of Russian and European
Intellectual Dialogue. Editor-in-Chief of the journal “Philosophical Letters. Russian and
European Dialogue”. National Research University “Higher School of Economics”.
215, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.
E-mail: vlkantor@mail.ru

Abstract. The article substantiates the general conclusion that a retreat in the field of mind is fraught with the death of the state. That was Pushkin and Bunin, as noted by the post-revolutionary Russian thinkers-exiles, following Lomonosov and Derzhavin, and to an infinitely greater degree than they, continued the work of Europeanizing Russia, the work of Peter I and Catherine the Great.

Keywords: Russia, Europe, A. Pushkin, I. A. Bunin, enlightenment, God as the main component of human existence, freedom, the state

For citation: Kantor, V. K., 2020. Ivan Alexeevich Bunin, or the Completion of the Russian Classics. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 12–29.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-12-29

References

- Aldanov, M., 2007. Lenin. Politicheskaya biografiya [Lenin. Political biography]. In: Aldanov, M., *Sobranie sochinenii* [Collected works], 8 vols. Vol. 7. Moscow: TERRA. 453–605.
- Aldanov, M., 1996. *Ul'mskaya noch'* [Ulm night]. Moscow: Novosti.
- Bunin, I. A., 2006a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 13 vols. Vol. 1. Poems (1888–1911); Stories (1892–1901)]. Moscow: Voskresen'e.
- Bunin, I. A., 2006b. Derevnya [Village]. In: Bunin, I. A. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 13 vols. Vol. 2. Moscow: Voskresen'e. 279–388.
- Bunin, I. A., 2006c. Gospodin iz San-Frantsisko [Mister from San Francisco]. In: Bunin, I. A. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 13 vols. Vol. 4. Moscow: Voskresen'e. 75–93.
- Bunin, I. A., 2006d. Zhizn' Arsen'eva [Arseniev's life]. In: Bunin, I. A. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 13 vols. Vol. 5. Moscow: Voskresen'e. 5–249.
- Bunin, I. A., 2006e. Okayannye dni [Cursed days]. In: Bunin, I. A. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 13 vols. Vol. 6. Moscow: Voskresen'e. 275–382.
- Bunin, I. A., 2006f. Missiya russkoi emigratsii [Mission of the Russian emigration]. In: Bunin, I. A. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 13 vols. Vol. 8. Moscow: Voskresen'e. 388–398.
- Bunin, I. A., 2017. *Dnevnik 1881–1953* [Diaries 1881–1953], ed. by L. M. Suris. Moscow; Berlin: Direkt-Media.
- Solov'ev, V. S., 2007. *Natsional'nyi vopros v Rossii* [The national question in Russia]. Moscow: AST, Khranitel'.
- Stepun, F. A., 2000. Ivan Bunin [Ivan Bunin]. In: Stepun, F. A. *Sochineniya* [Works]. Moscow: ROSSPEN. 680–690.

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University and funded by the Russian Academic Excellence Project “5-100”.

ОТЕЦ СЕРГИЙ БУЛГАКОВ: ДВА ГОДА В ПРАГЕ

Козырев Алексей Павлович

Кандидат философских наук,
и. о. декана философского факультета,
доцент кафедры истории русской философии философского факультета.
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова.
Российская Федерация, 119991, Москва, Ленинские горы, д. 1.
E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Аннотация. В статье на основе дневников, писем и других документальных свидетельств рассматривается пражский период жизни протоиерея С. Н. Булгакова в эмиграции: с мая 1923 по июнь 1925 года, события, связанные с жизнью в Праге, — чтение лекций на Русском юридическом факультете, участие в съездах Русского студенческого христианского движения (РСХД) и в Братстве святой Софии, встречи с представителями католического духовенства и постепенное преодоление «католического соблазна», поездки по Европе с целью сбора средств для создаваемого в Париже Богословского института, полемика с евразийцами, первые столкновения с епископатом, вызванные учением Булгакова о Софии, дружба с Ю. Н. Рейтлингер и другие личные обстоятельства. Показывается, что пребывание в Праге было важным этапом для осмысления жизненного пути после изгнания из России и формирования творческого кредо на новом, богословском, этапе творчества.

Ключевые слова: дневники Булгакова, евразийство, учение о Софии, Русский юридический факультет, Братство святой Софии, Русское студенческое христианское движение, католичество, семья С. Н. Булгакова, Ю. Н. Рейтлингер

Ссылка для цитирования: Козырев А. П. Отец Сергей Булгаков: два года в Праге // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 30–47.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-30-47

Два с небольшим года, проведенные в Праге протоиреем Сергеем Николаевичем Булгаковым, выдающимся философом, богословом, экономистом и общественным деятелем, еще со времен первой русской революции 1905 года прочно занявшим место в общественно-политической и религиозной среде своего времени, только теперь могут получить достаточное освещение. Дело в том, что главные материалы, связанные с пребыванием Булгакова в Че-

хословакии, получили известность в последние пять лет. Прежде всего к ним нужно отнести три дневника, которые отец Сергей вел в Праге. Первый — это тетрадь, озаглавленная им «Из памяти сердца», начатая 24 мая 1923 года, менее двух недель спустя после переезда в Прагу, и оконченная 30 апреля 1924 года, то есть когда был отмерян первый год пражского жития (Козырев, Голубкова, 1998). Эту тетрадь мне посчастливилось обнаружить в архиве Свято-Сергиевского богословского института в Париже, в папке с материалами к богословским сочинениям отца Сергея в 1997 году, во время занятий в библиотеке института. Второй — «Дневник духовный», начатый 21 марта 1924 года в Праге, предназначенный для пастырских, медитативных и нравоучительных размышлений и практически лишенный конкретно-бытового фона (Булгаков, 2003). Этот дневник продолжался отцом Сергием и в Париже после его переезда туда в июле 1925 года. И, наконец, третий, самый поздний по времени публикации дневник — «Пражская записная книжка», хранившаяся у духовной дочери философа сестры Иоанны Рейтлингер и опубликованная в 2011 году Б. Поповой (Попова, сост., 2011). Этот дневник начинается записью конца апреля 1924 года и по сути продолжает окончившуюся «черную тетрадь» «Из памяти сердца» (в него вложена и более ранняя запись 1923 года о студенческой конференции в Штерберке из предыдущего дневника «Из памяти сердца»). Отец Сергей ведет этот дневник до своего расставания с Прагой и переезда в Париж, последняя запись сделана 19/26 июня 1925 года. К сожалению, не все листы этого дневника сохранились. То тут, то там мы встречаем публикаторскую пометку «вырвана страница», в некоторых местах карандаш отца Сергея обведен синими чернилами сестры Иоанны. Эти бесценные материалы должны быть дополнены рядом значительных публикаций, осуществленных М. А. Колеровым. Упомянем здесь материалы, освещающие историю Братства святой Софии, возобновленного в Праге при непосредственном участии и под руководством протоиерея Сергея Булгакова (Колеров, 1997; 1994).

С. Н. Булгаков был выслан по постановлению ГПУ из России 30 декабря 1922 года вместе с семьей (женой Еленой Ивановной, дочерью Марией (Муной) и младшим сыном Сергеем; старший сын Федор был оставлен в Советской России как лицо призывного возраста, то есть фактически в заложниках). На итальянском пароходе «Jeanne» они переправляются в Константинополь, где проводят первые месяцы своего изгнания. Пребывание в Константинополе связано с травмой жены: она ломает себе ногу, которая неудачно срастется. О переезде в Прагу Булгаков извещает оставшегося в России А. С. Глинку-Волжского: «Я еду на Прагу, там буду читать лекции и служить. Пока адрес там: Tchechoslovaquie. Praha. Bubeneč. Navličkova. 36/IV, prof. G. Vernadsky, для меня. Здесь, думаю, найдется работы больше, чем хватит надорванных сил. Так что слава Богу» (Колеров, 2018: 334).

Покинув Константинополь 25 апреля того же года, через Софию и Вену Булгаковы отправляются в Прагу, куда прибывают не позже 12 мая. 12 мая П. Б. Струве писал жене: «Сейчас был у меня с Ю. Н. [Рейтлингер] Серг. Ник. Булгаков. Вид у него утомленный и он значительно постарел. Завтра буду у него в Свободарне». (Колеров, 2004: 603). Временно они поселяются в одном из пражских студенческих общежитий, где проживало около 4,5 тысячи студентов-славян, беженцев из России. 24 мая Булгаков запишет в дневнике: «Вот мы уже вторую неделю в долгожданной, “златоверхой” Праге. Сидим в каменной клетке “Свободарни” и вспоминаем как Царство Небесное матушку Россию и как сказку пленительный Стамбул. Трудно и неприветливо встречает Прага своих изгнанников, и трудную, мутную долю сулит будущее. И над всем царит какая-то придавленность и теснота, — безрадостность. И невольно спрашиваешь себя: неужели здесь судил Бог окончить многогрешные дни? Перед глазами лес труб, которые усиленно дымят, и как-то ничто не манится, несмотря на приветливость чехов» (Козырев, Голубкова, 1998: 112).

Наплыв эмигрантов из России был очень большой, поэтому и вопрос с жильем решался сложно. Вот как об этом вспоминает А. Б. Евреинов, сын историка и поэта Бориса Евреинова, видного деятеля антибольшевистского движения в Чехословакии, прибывшего в Прагу также весной 1923 года и работавшего, как и протоиерей Сергей Булгаков, в качестве доцента Русского юридического факультета Пражского университета:

«В начале двадцатых годов жилищный вопрос в Праге стоял очень остро. Превратившись из тихого провинциального города Австро-Венгерской империи в столицу вновь образовавшейся Чехословацкой республики, Прага привлекала массу народа, устремившегося в город, притягивавший открывшимися экономическими возможностями, в поисках работы. Вновь созданные министерства и прочие правительственные органы и частные организации и предприятия нуждались в большом количестве людей. Жилищное строительство не поспевало за бурным ростом населения столицы, квартир было мало, и они были дорогие. На первых порах эмигранты находили временный приют в Гранд Пансионе в Бубенче. Здание пансиона было одним из первых в новом Бубенче, и в начале двадцатых годов, еще были пустыри, где в скором времени развернулось большое строительство. Улицы не были проложены, и до стоявшего на расстоянии примерно километра профессорского дома нужно было идти по тропинке через незастроенное поле. Но комнаты в Гранд Пансионе были сравнительно дорогие, и приехавшим русским эмигрантам приходилось искать жилье за пределами Праги, в небольших окрестных поселках и местечках, где квартиры были дешевле, и можно было снять комнату от хозяев. Сообщение с городом было удобное, поезда ходили часто, и месячные проездные билеты были

дешевые. Наиболее популярными среди русских эмигрантов местечками близ Праги были Черношице, Вшеноры и Мокропсы, расположенные в живописной долине в нижнем течении реки Бороунки (приток Влтавы) по пильзенской железной дороге. Здесь поселились Чириковы, Харламовы, Изюмовы, Лапшин, Марина Цветаева, доктора Альтшелеры, отец и сын, на восток от Праги популярными местами были Уезд и Йирны-Клановице, к югу — Радошовице и Ржичаны, где до переезда в Прагу жили Окуневы и Васнецовы; в Збраславе вверх по течению Влтавы жили Бемы и Булгаковы (В. Ф. Булгаков — секретарь Толстого)... Жившие в названных поселках эмигранты организовывали кружки и клубы, проводили культурные мероприятия, устраивали доклады и лекции. Наиболее известными были збраславские «пятницы», приобретшие большую популярность среди русского населения Праги и окрестностей. Студенты получили возможность жить в городе в студенческом общежитии на Альбертове и в так называемой «Свободарне» в Либни (часть города), где одно время жили Н. О. Лосский с семьей, социолог П. С. Тимашев, философ и впоследствии священник С. Н. Булгаков» (Евреинов, 2005).

Свободарня была не единственным местопребыванием Булгаковых в Праге. Другой булгаковский адрес — упомянутые Евреиновым «гостеприимные и уютные» Вшеноры, где семья отца Сергия квартирует летом 1924 года (до 20 сентября / 3 октября). Мокропцы, Збраслав — тоже топонимы мест, где служил отец Сергей. Но именно с русским студенчеством будет связана основная педагогическая и пастырская деятельность отца Сергия в Праге, не только в качестве профессора церковного права и догматического богословия на Русском юридическом факультете Пражского университета, но и в качестве священника, окормляющего в том числе студентов. Уже 30 мая 1923 года отец С. Булгаков читает первую лекцию по церковному праву. Даты его священнической хиротонии будут связаны со студенческими общежитиями Праги: в Свободарне он отметит пятую годовщину своего священства, которую будет праздновать в Духов день, следующий за праздником Святой Троицы, шестую будет праздновать за богослужением в Ржичанах, в студенческом общежитии под Прагой, седьмую отметит в Збраславе, среди близких ему людей. Он стоит у истоков первого съезда русской студенческой христианской молодежи в Пшибраме, на котором будет образовано РСХД, регулярно публикует статьи в издаваемом в Праге по-русски журнале «Духовный мир студенчества». Одна из таких статей, опубликованная в 1925 году, будет называться «Аскетизм в условиях студенческой жизни»¹. Вот, например, одна из дневниковых записей (от 9 ноября 1923 года) о богослужении в студенческом общежитии Страшнице, оборудованном для русских студентов, в доме, специально закупленном чешским правительством для этих целей:

¹ Опубликована в журнале «Духовный мир студенчества». 1925. № 8.

«Вчера и сегодня я служил в студенческом общежитии Страшнице. Уже несколько месяцев дождался возможности прорваться в это тяжелое и трудное место, где наша молодежь скучена, как сельди в бочке, и духовно дичают. Господь благословил, и я чувствовал себя за богослужением вчера и сегодня в молитвенном восторге, потому что слышал сердцем, что я здесь был нужен. У меня даже вчера за всенощной сорвалось в проповеди смелое до дерзости, но как-то непроизвольно вырвавшееся слово: Христос в Страшнице! Однако мои восторги были омрачены, а частью и посрамлены дальнейшими рассказами о том, что на днях несколько десятков “зайцев” выселяются из Страшницы, которую они переполняют [Речь идет о студентах, не имеющих вида на жительство. — А. К.]» (Козырев, Голубкова, 1998: 151).

Богослужения отец Сергей ездит совершать в Брно и Пшибрам. Бедственное положение русского студенчества и духовная пустота и уныние в их среде (не они ли стали одной из причин русской катастрофы 1917 года?) переполняют его грустными мыслями и заставляют задуматься о том, «не происходит ли в эмиграции новое поражение добровольческой армии на духовном и решающем фронте, после того, как она уже однажды потерпела поражение» (Там же: 211). Спасение видится в создании «духовного скита», «высшей богословской школы». Мысль, лелеемая еще в Константинополе, но реализованная уже в Париже созданием в 1925 году Богословского института.

Первые летние месяцы в Чехии Булгаковы проводят в деревне под Прагой, затем поселяются в начале августа в самой Праге на улице Гавличкова, 36. 16–22 июля отец Сергей принимает участие в студенческой конференции в Штернберге под Прагой, организованной по инициативе студенческих христианских кружков в Чехословакии. В ней приняли участие около 70 студентов и профессоров, в их числе П. И. Новгородцев, П. Б. Струве, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский, Г. В. Вернадский и дочь Т. Масарика Алиса Масарик.

«Эта конференция симптоматически была необыкновенно знаменательна: христианская православная интеллигенция, это то, к чему я звал русскую интеллигенцию всю жизнь. Был крестный ход из дома на поле, где под крытым помещением была всенощная: шел я, а иконы несли П. И. Новгородцев, П. Б. Струве, Вас. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский, студенты. Вот прямо для Нестерова. И на самой конференции были дорогие и святые моменты: русская душа рождается и ширится и сознает себя и светится своею красотой», — замечает отец Сергей в своем дневнике (Там же: 136–137).

На этой конференции отец Сергей прочел доклад «Первоверховные Апостолы Христовы Петр и Иоанн», который выльется потом в значимую для Булгакова

брошюру (Булгаков, 1926). Еще в Крыму перед высылкой отец Сергей начинает переживать острое увлечение католичеством, вылившееся в его посмертно опубликованных диалогах «У стен Херсониса». Доклад о двух первоапостолах был первой критической ревизией своих католических симпатий. Отец Сергей стремился оспорить католическое учение об исключительном примате апостола Петра, на котором основано первосвященство римского епископа, и утверждал, что если и можно говорить о примате, то применительно к двум любимым ученикам Христа — апостолам Иоанну и Петру.

О причинах этого увлечения следовало бы говорить подробно, но отметим, что не последнюю роль тут играло наследие Владимира Соловьева, адептом и пропагандистом которого Булгаков был на протяжении всего его российского периода, после прощания с марксизмом и перехода к идеализму. Однако сомнение в правоте своих униональных стремлений Булгаков начинает ощущать уже в Константинополе. В Праге же этот драйв в обратную сторону усилится. Не последнюю роль тут сыграет и реальное соприкосновение с католиками. 5 сентября 1923 года он запишет в дневнике:

«Сегодня католический день: утром был о<тец> Глеб В<ерховский>, неожиданно появившийся, вечером р<ater> Omez. Целый день разговоры. Нельзя сказать, чтобы я обрадовался о. Глебу, п<отому> ч<то> приехал он сюда ведь для душехватства. Странное впечатление он производит. После полугода в Риме он в раже: ругает папу дураком, самоуверенным, ничего не понимающим, а «камарилью» — нет слов, и дураками, и бездарностью. Называет болотом, где полно лягушек и плавает кард<инальская> шляпа. А в то же время приехал сюда от вост<очной> конгрегации, уловлять... Я не могу понять, как не могу и верить этому ч<елове>ку» (Козырев, Голубкова, 1998: 149).

С первым он встречался еще в России, в пору написания «Света Невечернего», потом Верховский ходил к нему в Константинополе: «инстинктивно сжимаюсь перед ним, как перед змеей, чувствуется какая-то лживость, задняя мысль, лукавство, “иезуитизм” во всей его повадке» (Булгаков, 1998: 132), отмечал он еще в Константинопольском дневнике. Выпускник Академии художеств и один из основателей «Мира искусства», Верховский под влиянием идей Владимира Соловьева принял католичество восточного обряда, учился в католических институтах во Львове, затем в Бельгии, а потом был рукоположен в священника в Болгарии в 1915 году. Он сотрудничал с экзархом католиков восточного обряда в России отцом Леонидом Федоровым, служил среди русских униатов в Санкт-Петербурге, жил во Львове и Киеве. Женился, вопреки каноническим нормам, и стал отцом двоих детей, оставив затем жену и детей в Югославии.

В Прагу он попал из Константинополя в результате критики миссионерского подхода иезуитов, практиковавшегося Римской курией, два года был настоятелем русского католического прихода, а затем переехал в США для служения среди украинских греко-католиков (Голованов, 2015: 26). Его пражский портрет в книге диакона Василия фон Бурмана подтверждает булгаковские впечатления.

«О. Глеб был высокого роста, носил рясу с наперстным крестом, на голове — меловую скуфью; небольшая борода была подстрижена, как он говорил, *à la Innocent X*. Все в его внешности говорило о принадлежности к восточному обряду. Несомненно, о. Глеб был человеком весьма одаренным, прекрасным портретистом, иконописцем, легко и быстро писавшим стихи, прекрасно знавшим несколько языков, особенно латинский, на котором мог говорить совершенно свободно. Он был настроен мистически, был убежденным католиком “восточного благочестия”. К сожалению, “восточность” о. Глеба имела нехороший оттенок, доводивший его до ненависти к латинянам и всему латинскому. В этом отношении играл роль не только чуждый о. Глебу юридически-канонический порядок латинян, но и, если так выразиться, их порядок мышления. О. Глеб, несмотря на священнический сан, оставался внутренне свободным художником и всякое стеснение извне клеймил латинством... Будучи исключительно интересным собеседником, о. Глеб совершенно разочаровал бы того, кто стал бы искать у него глубоких духовных познаний и подлинного аскетизма. Сидеть часами в табачном дыму за пивом и беседовать несколько часов подряд на разные, даже религиозные темы, было еще слишком мало, чтобы показать на себе пример восточного благочестия и отрешенности от мира. Засиживаясь поздно по вечерам, о. Глеб с трудом вставал в положенный час, вынужден был торопиться и едва поспевал к литургии; случалось нередко, что он приходил с опозданием несмотря на такси, к которому он прибегал в таких случаях. Много народа перебивало на квартире, которую о. Глеб занимал в старом дворце, принадлежащем графам Коловрат... Когда кто-нибудь приходил неожиданно, о. Глеб имел обыкновение сметать одним движением руки все, что лежало в этот миг на столе, прямо в ящик, где был поистине неопиcуемый хаос, составленный из самых разнообразных предметов. Говоря о беспорядке в квартире о. Глеба, нужно учитывать и то, что он очень много курил и поэтому пепел в довершение к прочему, был у него разбросан повсюду...» (Василий ЧСВ, 1966: 741–742).

Другой посетитель Булгакова — тоже священник восточного обряда Жан Омез. Поступив в доминиканский орден и уже приняв первые монашеские обеты, молодой монах отправился на фронт Первой мировой, был тяжело ранен, попал в немецкий плен, где познакомился с русскими солдатами. Они пробудили в нем интерес к русской духовности и православному обряду. Он был рукополо-

жен во священника в 1922 году, учил русский язык в семинарии в Лилле. Потом его судьба сложилась достаточно пестро. Он был основателем доминиканского центра «Истина», в 1931 году посетил СССР, служил в Каире, Алжире, Берлине. Был комбатантом Второй мировой и дожил до 1968 года. Впечатления о нем Булгакова были более благоприятны: «Он кажется мне чист, благочестив, хотя и здесь недоверие остается: зачем ему понадобились русские и русский язык? Много и интересно рассказывает про чудеса Лурда, про почитание Богоматери во Франции и под» (Козырев, Голубкова, 1998: 151).

Духовная эволюция и постепенный отход от «католического соблазна» видны и в мучительных колебаниях Булгакова относительно судьбы его крымских диалогов «У стен Херсониса». 15 декабря он записал в дневнике:

«Я читаю “У стен Херсониса”, читаю с отвращением и мукой, по внешнему принуждению, но ничего, кроме соблазна, не жду. Господь смирил меня. Я выезжал год назад, везя это как триумф выстраданного, как проповедь, пред которою все должны склониться. И началась линияя, выцветшая мука. Я многое узнал и прозрел, во многом отказался и разочаровался, но спрашиваю себя: не испугался ли я, не струсил ли? <...> Помню, что ехал в Прагу с мыслью все повернуть на свой лад, а кончил приспособлением. Это меня мучает. А вместе мучает и то, что я не устоял, совершил измену православию в сердце своем, молился за папу, как главу церкви, вообще уже недостойн называться сыном... И вот теперь это чтение с подмалевками, измененное против замысла до неузнаваемости, снабженное совсем другим концом и выводом, что это такое за мерзость? А вместе с тем я чувствую здесь нечто нужное и дорогое, надо было это так выстрадать и почувствовать, как я тогда, чтобы это ожило и для других. И не хочу я обывательщины, хотя и благочестивой, в которую я погружаюсь, не хочу я пошлости...» (Там же: 209–210).

Сомневаясь, стоит ли вообще сохранять диалоги, которые он интеллектуально и духовно перерос, отец Сергей все-таки решает вынести на публичный суд русской аудитории первый диалог, озаглавленный «Чаадаевское». Если следовать датировке дневника, то чтение состоялось 17 декабря 1923 года в Русском юридическом институте, где Булгаков занимал кафедру церковного права. Эти чтения отмечены и в обзоре деятельности института в сборнике «Русские в Праге»: «На лекциях по гуманитарному отделу присутствовало в среднем от 80 до 50 слушателей, но некоторые лекции, особенно проф. А. А. Кизеветтера о русском театре и отца Сергея Булгакова “У стен Херсониса” (философские диалоги) собрали свыше 150 слушателей» (Постников, ред., 1928: 232–233). Исторический характер диалога, по своей тональности так соответствующий мрачно-тревожным строкам псалма «У рек Вавилонских...» и созвучный гневным филиппикам Ча-

адаева, обращенным к России и русской истории, не мог не привлечь широкую публику, однако реакция на чтения была далеко не однозначная. Вот как описывает свои непосредственные впечатления от чтений отец Сергей:

«4-го [17 декабря по н. ст. — А. К.] я читал публично диалоги “У стен Херсониса” с новоиспеченным концом. Публики собралось пропасть, большинство, конечно, недоумевало, а остальные не сочувствовали, более или менее активно. Я остался один, окруженный жданным недоумением, и — не вслушиваюсь, но доносятся враждебные голоса, как при расхождении после “Ревизора”. Здесь слишком дорожат покоем, самодовольством, ушли и не хотят трагедии, которой проникнуто мое *de profundis*» (Козырев, Голубкова, 1998: 213).

С преодолением католического «соблазна» к отцу Сергию возвращается тема Софии Премудрости Божией, вернее, возвращается живое и церковное ощущение той реальности, которую соловьевская ветвь русской мысли именовала Софией. Можно с уверенностью утверждать, что мощный всплеск софиологических интуиций не в последнюю очередь вызван посещением константинопольской Айя-Софии, тогда, как, впрочем, и теперь обращенной в мечеть. В Константинополе он запишет в дневнике:

«Вчера я имел счастье посетить Св. Софию, Бог явил мне эту милость — не умереть, не увидев Св. Софии, и благодарю Бога моего. Я испытал такое неземное блаженство, в котором потонули как незначачие все мои скорби и туги, прошлые и будущие. Душе открылось нечто абсолютное, непререкаемое и очевидное... Это, действительно, София, актуальное единство мира в логосе, связь всего со всем, мир божественных идей, *κόσμος νοητός* [умный космос, греч. — А. К.]» (Булгаков, 1998: 124–125).

В Праге софиологическая тема, которой отмечены лучшие дореволюционные книги философа «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний», вновь станет центром богословско-философской рефлексии. В Русском юридическом институте отец Сергей начинает вести семинар со студентами, «элементарно-педагогический, “уроки закона Божия”», как сам он определил проблематику семинара в дневнике. 3 ноября 1923 года он запишет: «Читаю лекции — о Софии. Не чувствую людей, как будто слова мои возвращаются ко мне назад. А они — вернее не они, а Она — должны жечь сердца. Отчего?» (Козырев, Голубкова, 1998: 193). И вскоре после этого, 12 ноября, поразительное по своей силе и резкости признание:

«У меня сейчас — вполне неожиданно, но властно и закономерно — в душе стоит как антитеза: София или папство, горизонталь или вертикаль? Для меня ясно, что церковь — София не склонится под папу, а потерявшая это чувство становится папской неизбежно, или же протестантски-идеалистической. Теперь для меня становится понятно, почему я ранее — с удивлением — за последние годы потерял конкретное чувство Софии и стал сам считать ее за то, за что почитают большинство представителей семинарского (т. е. в сущности плохого католического) богословия в православии, — за философский вымысел и ненужность. И на почве этого софийного нечувствия и внутреннего испуга перед большевизмом явился папизм» (Там же: 197–198).

В Праге создается или, вернее, воссоздается образованное в 1918 году в России по инициативе А. В. Карташева православное Братство святой Софии. Председателем вновь созданного братства стал отец С. Булгаков. Решение об этом было принято в Праге на квартире у отца Сергия 28 сентября 1923 года:

«Вчера у нас было маленькое по числу (П. И. Новгородцев, В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский и я) совещание, но очень важное по значению: порешили немедленно приступить к образованию православного братства во имя Пресвятой Богородицы, — из церковной интеллигенции, это “орден”, к которому уже давно влечется мысль разных и с разных сторон. Если благословит Господь, это может иметь очень большое значение для Церкви. Как милостив Господь, я так излечился от своего заболевания католичеством, что могу с чистой совестью и спокойно стать во главе (ибо так естественно намечается мое положение как духовного лица) православного братства» (Там же: 156–157).

Имя святой Софии появилось в названии братства по инициативе А. В. Карташева, Булгаков же предлагал назвать братство Успенским во имя главной московской святыни — Успенского собора Московского Кремля. Учредительное собрание Братства состоялось сразу после Первой русской студенческой христианской конференции в Пшерове, на которой было создано Русское студенческое христианское движение за рубежом 8 октября 1923 года. Заметим, что на самой конференции, организованной по инициативе лидеров протестантского студенческого движения дореволюционной России, А. В. Карташев читал доклад «О новых организационных формах православной жизни», а отец С. Булгаков — «О путях и формах христианской активности», то есть, по сути, это было публичным обоснованием необходимости создания братства. Братство святой Софии просуществовало до начала 1930-х годов, однако нельзя сказать, что отцу Сергию удалось консолидировать вокруг него всю православную обществен-

ность эмиграции. Евразийцы не сочли возможным войти в братство, увидев в нем не свойственный православной церковности институт, сходный с католическим орденом. Г. В. Флоровский, состоявший в числе основателей братства и относившийся в то время к евразийской группе, фактически устранился от него. Н. А. Бердяев вышел из братства в силу его разногласий с П. Б. Струве. П. И. Новгородцев скончался вскоре после его основания. Прав исследователь творчества Булгакова М. А. Колеров, рассматривающий противостояние сторонников и противников братства как оппозицию веховцев, олицетворяющих интеллигенцию, обратившуюся к христианству и пытающуюся построить общественность на принципах христианского социализма, и интеллигентов нового, послереволюционного «призыва», видящих в православии скрепу духовно-культурного традиционализма, определенную форму идеологии, выражающейся в «бытовом исповедничестве». Вот как сформулировал эту оппозицию в эпистолярной полемике с отцом Сергием А. В. Ставровский (письмо от 4 сентября 1924 года):

«У “софийцев” <...> наличествует стремление к твердости духовной установки, зрению в заочных областях, благодатному проникновению в область Божественной мудрости; у евразийцев — жажда ограждения, защиты, жертвенного подвига, проникновения Православием вселенной и в первую очередь России, поставления в правильный иерархический ряд ценностей имматериальных и матерьяльных, и то же проникновение в недра Православного бытия» (Колеров, 1994: 160).

Стоит заметить, что этот вежливый обмен мнениями между двумя людьми из разных лагерей перерастет в Париже в открытую вражду между начальником Фотиевского братства А. В. Ставровским и профессором священником С. Булгаковым. Именно Ставровский напишет «записку» митрополиту Сергию (Страгородскому), заместителю Местоблюстителя Патриаршего престола Русской православной церкви, в которой уличит первую книгу «большой трилогии» Булгакова «Агнец Божий» (1933) в неправославии и гностической ереси. Позиция отца Сергия останется неизменной со времен Праги. Отвечая Ставровскому, он выразит ее так: «Мне чужда духовная элементаризация и оскудение того духа свободы, без которого Православие неизбежно переходит в православизм...» (Там же: 161). Этому принципу веховец Булгаков остался верен до конца жизни.

Пражские два года были временем нового знакомства с Европой (прежнее относилось к юношескому ученичеству). Отец Сергий неоднократно выезжает за пределы Чехословакии. Он читает лекции в Берлине, а по пути останавливается в Дрездене и созерцает «Сикстинскую Мадонну» в галерее Zwinger. Краткая

дневниковая запись разрастается в очерк «Две встречи»², может быть, один из самых личных и биографически значимых текстов отца Сергия. Конец апреля 1924 года — снова поездка: Сремски Карловцы — Белград, а оттуда на корабле по Дунаю в Будапешт и Вену. Булгаков вежливо отказывается от протокольного визита к обитающему в Карловцах барону П. Н. Врангелю, сетует на религиозное запустение у сербов, надеется на приезд старшего сына и ждет новых религиозных откровений. В Вене он запишет в дневник 2/15 мая 1924 года:

«Здесь я был с год тому назад, в растерзанном и растерянном виде, раздираемый католицизмом внутри. И как изменился за год: я постиг и преодолел и пережил изнутри это искушение. Как никогда раньше, я творчески люблю и постигаю православие, и, каюсь в грехе, я вместе с тем постигаю творческое значение этого испытания и благодарю за него Господа моего» (Попова, сост., 2011: 99).

Однако антиномия «София или Папа» тоже властно встает в душе Булгакова именно в пражский период. Для того чтобы Папа отошел и снова уступил место Софии в булгаковском творчестве. В зарубежной церкви зреют и первые «гроздь гнева» относительно софиологического учения Булгакова — митрополит Антоний (Храповицкий) и архиепископ Феофан (Быстров) станут его первыми церковными обличителями. Булгаков намекает в дневнике на «епископские дразги... из-за моих ересей» (Там же: 102) именно после поездки в Белград и Сербию, где находится Высшее церковное управление. Именно там и в этот пражский период в белградском «Новом времени» выйдет первая антисофиологическая публикация митрополита Антония — фельетон «Когда это кончится?»³. Это беспокоит отца Сергия: упреки в церковном вольномыслии и недовольство епископов могут стать препятствием к его приглашению в духовную школу, создать которую подвизается С. С. Безобразов по поручению митрополита Евлогия. Однако митрополит Евлогий (Георгиевский), в юрисдикции которого находится отец Сергий, благоволит к нему, и приобретение немецкой кирхи в 19 районе Парижа, будущего Сергиевского подворья, по сути, предопределяет и место школы, и переезд Булгакова в Париж. В конце июля он впервые после изгнания из России посещает Париж и проводит там неделю. Туда уже перебрался А. В. Карташев и некоторые другие члены Братства святой Софии, поэтому заседание братства проходит в Париже. Навещает преподающего в Сорбонне В. И. Вернадского, с которым общался во время своего преподавания в Крыму: в конце 1920 года Вернадский был ректором Таврического университета. Описание посещения собора Нотр-Дам очень напоминает «Две встречи»: 25 лет назад «несчастный

² Опубликована в журнале «Русская мысль». 1923. № 9/10.

³ «Новое время». № 1005. 1924. 4 сентября.

марксист, отупевший и обыдиотивший... ради этого чуда из камня забыл свой родной Сергиевский храм в Ливнах и все родные храмы, которые прекраснее, роднее, ближе к Богу, чем этот, из католических храмов все-таки самый прекрасный и молитвенный» (Там же: 109). «В христианском храме самое сильное — демоны» (Там же), — констатирует он, поднявшись к химерам. С 8 по 14 сентября 1924 года отец Сергей участвует во II съезде РСХД, который, как и год назад, проходит в Пшерове, служит, молится о спасении России по своему чину, читает доклад «Пути совершенствования», однако не испытывает уже того духовного подъема, который сопровождал первый съезд, ссылаясь на состав участников. Возможно, речь идет как раз о тех епископах, которые в штыки восприняли возвращение софийной темы в булгаковских докладах. В декабре (с 10 числа по конец месяца) снова поездка в Париж по делам будущей Богословской академии, так первоначально планировалось назвать Богословский институт. Переезд в Париж уже становится надвигающейся реальностью, и Булгаков страшится его, не хочет покидать обжитую уже Прагу. Из Парижа для чтения лекций в пользу созидающейся Богословской академии и наведения мостов с англиканами, которые потом сыграют столь важную роль в становлении парижского института, он едет в Лондон, где жил марксистом 25 лет назад и который теперь станет для него городом христианского диалога и экуменизма. Он посещает Кентерберийское аббатство, наносит визит Кентерберийскому епископу, читает лекции для англикан и для русских.

В Праге Булгаков пишет статью «Ипостась и Ипостасность (Scholia к Свету Невечернему)» (Булгаков, 1925), которая намечает переход от навеянной Соловьевым и гнозисом софиологии российского периода к новому софиологическому синтезу, который Булгаков осуществит в Париже в «большой» трилогии «О Богочеловечестве» (1933–1946). Эта статья стала камнем преткновения для ревнителей строго догматического православия, в частности, на некоторые ее положения остро отреагировал один из редакторов сборника евразиец П. Н. Савицкий, обративший внимание в личном письме Булгакову на то, что в именовании Софии «Вечной женственностью» и в сходном с этим круге определений «не совсем, или вовсе не преодолены эротические соблазны, присущие человеческому» (Колеров, 1994: 163). В канун 1925 года Булгаков запишет в дневнике: «Кончается год... Кончаю его в смятении и растерянности. Внешний повод — неудачная статья и столкновение на почве ее с Савицким, которого я не могу не признать известной правоты...» (Попова, сост., 2011: 125). Расхождение с Г. В. Флоровским, защитившем в Русском университете в Праге диссертацию об «Исторической философии А. И. Герцена» (1923), тоже намечается в Праге, и тоже на евразийской почве. «Внутренний панмонголизм» евразийцев отталкивает его, и он мыслит свое противостояние с ними как «роковую рознь», основанную на поколен-

ческой изолированности, которую он не приемлет, чувствуя себя «не связанным поколением».

В конце января и в марте 1925 года отец Сергей посещает Пильзен, служит среди русских инженеров, работающих на чешских заводах. В Великий пост он вступает с мыслью о возможных церковных гонениях, которые его ожидают. В начале апреля — снова краткая поездка в Париж и первое богослужение на Сергиевском подворье, среди «своих» снова подвергается острым нападкам за софиологическую статью — со стороны «братчиков», в частности Н. С. Арсеньева и Г. Н. Трубецкого. Предстоящий переезд в Париж мыслится им как предоставление собственной судьбы в распоряжение преподобному Сергию, своему небесному покровителю. Богослужения Великого поста, Страстной седмицы и Пасхи 1925 года Булгаков проводит в Свободарне, потом отправляется отдохнуть во Вшеноры. Здесь он встречает известие о кончине патриарха Тихона. «Заграничной церкви предстоит, очевидно, изоляция, вообще целое Русской церкви распалось уже, или скоро распадется» (Там же: 133), — запишет он в дневнике.

Вспоминая этот событийный ряд пражского двухлетия, долженствующего лечь в канву летописи жизни, которая когда-нибудь будет написана, надо сказать, что на него накладывается и сложная палитра внутренних переживаний. Булгаков вспоминает об отце Павле, предчувствуя вечную разлуку и с грустью провожая уходящую в даль времен дружбу, и оценивает себя и своего дальнего друга как «священника-интеллигента». Он переживает и растущую симпатию к духовной дочери Юле Рейтлингер, которая, начиная с Праги, поселяется в семье Булгаковых и помогает его супруге, и в то же время начинает совершать первые серьезные шаги на пути иконописания. Именно она становится отныне тем Другом с большой буквы, которым до эмиграции он считал отца Павла Флоренского. Переживания касаются семьи — оставшейся в Крыму «бабушки» Варвары Ивановны Токмаковой Токмаковой⁴, мамы жены Булгакова Елены Ивановны, которая болеет и в конце концов лишится своего дома в Олеизе под Ялтой (дом был передан санаторию, а теперь и вовсе ушел в частные руки, судьба токмаковского владения, с которым связана жизнь стольких ярких представителей рус-

⁴ Ее правнучка Майя Водовозова вспоминает: «В 1929 году Варвару Ивановну “раскулачили”, выбросили из собственного дома и посадили в Симферопольскую тюрьму. Невероятными хлопотами детей, через Москву и Совнарком, ее удалось оттуда выволить. Последние шесть лет она уютилась в московской квартире дочери, не имея даже собственной комнаты. Я помню этот отгороженный шкафами уголок, где помещалась узенькая железная койка, крохотная тумбочка со створчатой иконой. На тумбочке всегда стояла чашка с чаем. Бабусичка — так звали ее внуки и правнуки — знала толк в чае, никогда не клала сахар и ни в коем случае — лимон. Она была маленького роста, худенькая с прелестными чертами лица, лучистыми глазами и коротко стриженными седыми волосами. Голову непременно украшала черная кружевная чеплашечка какого-то необыкновенно замысловатого фасона. Говорила тихим голосом с легким сибирским выговором. Вообще отличалась особой добротой и вниманием к людям, хотя в ту пору сама нуждалась в заботе, а ведь когда-то была очень энергичной и деятельной, любила окружать себя слабыми и больными. Умерла 29 сентября 1936 года. Похоронили ее на Введенских горах (в Лефортово)» (Водовозова, 2019: 317–318).

ской культуры, дома, где играл Рахманинов, теперь тонет в полной неопределенности), сына Федора, удержанного большевиками в России, которого он больше никогда не увидит, дочери Муны (Марии), у которой неудачно складываются отношения в Константином Родзевичем (брак с ним, заключенный в Париже, будет недолгим), младшего сына Сережи, который, как ему кажется, слишком вял и отстает в развитии.

«Сюда ехал с горячечными мечтами о соединении с католиками, от которых здесь исцелился, но на этой именно почве встретился с самолюбиями, закоренелыми предрассудками и реакционностью здешнего общества, которое раз навсегда меня заподозрило и осталось ко мне сдержанно, недоверчиво. С этим я уезжаю» (Там же: 134–135), — запишет он в «Пражской записной книжке» 14/27 июня 1925 года.

Мы остановились лишь на некоторых аспектах деятельности отца Сергия Булгакова в Праге, городе, который для многих русских эмигрантов стал отправной точкой их бытия «по ту сторону» России. Именно отсюда, из центра Европы расходились пути, которые в июле 1925 года привели отца Сергия на Сергиевскую горку в Париже, где прошли последние 19 лет его жизни. Именно Прага позволила ему собрать интеллектуальные и духовные силы, превозмочь потерю Родины и перейти к новому плодотворному творческому периоду.

Литература

- Антоний (Храповицкий), 1924 — *Антоний (Храповицкий), митр.* Когда это кончится? // Новое время. 1924. № 1005. 4 сентября. Белград.
- Булгаков, 2003 — *Булгаков С., прот.* Дневник духовный. М.: Общедоступный православный университет, основанный прот. Александром Менем, 2003.
- Булгаков, 1925 — *Булгаков С., прот.* Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности. 1890–1925. Прага: Пламя, 1925. С. 353–372.
- Булгаков, 1998 — *Булгаков С. Н.* Константинопольский дневник // *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел: Изд-во Орл. гос. телерадиовещат. ко., 1998. С. 113–172.
- Булгаков, 1926 — *Булгаков С., прот.* Святые Петр и Иоанн. Два первоапостола. Paris: YMCA-Press, 1926.
- Василий ЧСВ, 1966 — *Василий ЧСВ [фон Бурман], диакон.* Леонид Федоров. Жизнь и деятельность. Рим, 1966.
- Водовозова, 2019 — *Водовозова М.* Благословенный Олеиз // *Галиченко А.* Старинные усадьбы Крыма. Симферополь: Бизнес-Информ, 2019. С. 310–328.
- Голованов, 2015 — *Голованов С. В.* Русское католическое дело. Римско-католическая церковь и русская эмиграция в 1917–1991 годы. Омск: Амфора, 2015.

- Евреинов, 2005 — *Евреинов А. Б.* Между двумя эмиграциями. Торонто; СПб.: Сударыня, 2005.
- Козырев, 2019 — *Козырев А. П.* Сергей Булгаков и Ю. Н. Рейтлингер: к истории духовного романа // *Философские эманации любви* / сост. и отв. ред. Ю. В. Синеокая. М.: ЯСК, 2019. С. 148–170.
- Козырев, Голубкова, 1998 — *Козырев А., Голубкова Н.* Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] (Из архива Свято-Сергиевского богословского института в Париже) // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год* / под ред. М. А. Колерова. М.: О.Г.И., 1998. С. 105–256.
- Колеров, 2018 — *Колеров М. А.* Археология русского политического идеализма: 1900–1927. Очерки и документы. М.: Common place, 2018.
- Колеров, 1994 — *Колеров М. А.* Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // *Вопр. философии*. 1994. № 10. С. 143–166.
- Колеров, 1997 — *Колеров М. А.* Братство святой Софии: документы (1918–1927) // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 г.* СПб.: Алетейя, 1997. С. 99–133.
- Колеров, 2004 — *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 год* [6] / под ред. М. А. Колерова. М.: Модест Колеров, 2004. С. 598–604.
- Попова, сост., 2011 — *Булгаков Сергей, отец.* Пражская записная книжка. 1924–1925 гг. // *Ю. Н. Рейтлингер (сестра Иоанна) и о. Сергей Булгаков. Диалог художника и богослова: дневники, записные книжки, письма* / сост., подгот. текста, предисл., коммент., примеч. Брониславы Поповой. М.: Никея, 2011. С. 95–135.
- Постников, ред., 1928 — *Русские в Праге 1918–1928 гг.* (К десятилетию Чехословацкой республики) / ред.-изд. С. П. Постников. Прага, 1928.

FATHER SERGIY BULGAKOV: TWO YEARS IN PRAGUE*Alexey P. Kozyrev*

Acting Dean of the Faculty of Philosophy,
Associate Professor at the Department of History of Russian Philosophy,
Faculty of Philosophy.
Lomonosov Moscow State University.
1 Lenin Hills, Moscow, 119991, Russian Federation.
E-mail: a.kozyrev@bk.ru

Abstract. Based on diaries, letters and other documentary evidence, the article examines the Prague period in the life of Fr. S. N. Bulgakov in exile: from May 1923 to June 1925, events related to life in Prague — lecturing at the Russian Faculty of Law, participation in the congresses of the Russian Student Christian Movement (RSHD) and the Brotherhood of St. Sophia, meetings with representatives of Catholic clergy and the gradual overcoming of the “Catholic temptation”, travels to Europe to raise funds for the Theological Institute being created in Paris, polemics with the Eurasians, the first clashes with the episcopate caused by Bulgakov’s teaching about Sofia, friendship with Yu. N. Reitlinger and other personal circumstances. It is shown that staying in Prague was an important stage in comprehending the life path after expulsion from Russia and the formation of a creative credo at a new, theological stage of creativity.

Keywords: Bulgakov’s diaries, Eurasianism, the doctrine of Sophia, Russian Faculty of Law, Brotherhood of St. Sofia, Russian student Christian movement, Catholicism, family of S. N. Bulgakov, Yu. N. Reitlinger

For citation: Kozyrev, A. P., 2020. Father Sergiy Bulgakov: Two Years in Prague. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 30–47.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-30-47

References

- Antonii (Khrapovitskii), mitr., 1924. Kogda eto konchitsya? [When will it end?]. *Novoe vremya*, 1005, 4 September, Belgrad.
- Bulgakov, S., prot., 2003. *Dnevnik dukhovnyi* [Diary of spirituality]. Moscow: Obshchedostupnyi pravoslavnyi universitet, osnovannyi prot. Aleksandrom Menem.
- Bulgakov, S., prot., 1925. Ipostas’ i ipostasnost’ [Hypostasis and hypostatic]. In: *Sbornik statei, posvyashchennykh Petru Berngardovichu Struve ko dnyu tridtsatipyatiletiya ego nauchno-publitsisticheskoi deyatel’nosti. 1890–1925* [Collection of articles dedicated to Pyotr Berngardovich Struve on the day of the thirty-fifth anniversary of his scientific and journalistic activity. 1890–1925]. Praga: Plamya. 353–372.

- Bulgakov, S. N., 1998. Konstantinopol'skii dnevnik [Constantinople diary]. In: Bulgakov, S. N. *Avtobiograficheskie zametki. Dnevnik. Stat'i* [Autobiographical notes. Diaries. Articles]. Orel: Orl. gos. teleradioveshchat. ko. Publ. 113–172.
- Bulgakov, S., prot., 1926. *Svyatye Petr i Ioann. Dva pervoapostola* [Saints Peter and John. Two Chief Apostles]. Paris: YMCA-Press.
- Evreinov, A. B., 2005. *Mezhdv dvumya emigratsiyami* [Between two emigrations]. Toronto; St. Petersburg: Sudarynya.
- Golovanov, S. V., 2015. *Russkoe katolicheskoe delo. Rimsko-katolicheskaya tserkov' i russkaya emigratsiya v 1917–1991 gody* [Russian Catholic matter. The Roman Catholic Church and Russian emigration in 1917–1991]. Omsk: Amfora.
- Kolerov, M. A., 2018. *Arkheologiya russkogo politicheskogo idealizma: 1900–1927. Ocherki i dokumenty* [Archeology of Russian Political Idealism: 1900–1927. Essays and documents]. Moscow: Common place.
- Kolerov, M. A., 1994. Bratstvo sv. Sofii: “vekhovtsy” i evraziitsy (1921–1925) [Brotherhood of St. Sofia: “Vekhinianists” and Eurasianists (1921–1925)]. *Voprosy filosofii*, 10, 143–166.
- Kolerov, M. A., 1997. Bratstvo svyatoi Sofii: dokumenty (1918–1927) [The Brotherhood of St. Sophia: Documents (1918–1927)]. In: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 1997 g.* [Researches on the History of Russian Thought: Yearbook for 1997]. St. Petersburg: Aleteiya. 99–133.
- Kolerov, M. A., 2004. S. N. Bulgakov v 1923 godu: iz Konstantinopolya v Pragu [S. N. Bulgakov in 1923: from Constantinople to Prague]. In: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2003 god [6]* [Studies in the history of Russian thought: Yearbook for 2003 [6]], ed. by M. A. Kolerov. Moscow: Modest Kolerov. 598–604.
- Kozyrev, A. P., 2019. Sergii Bulgakov i Yu. N. Reitlinger: k istorii dukhovnogo romana [Sergiy Bulgakov and Yu. N. Reitlinger: on the history of the spiritual novel]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical emanations of love], comp., ed. by Yu. V. Sineokaya. Moscow: YaSK. 148–170.
- Kozyrev, A. and Golubkova, N., 1998. Prot. S. Bulgakov. Iz pamyati serdtsa. Praga [1923–1924] (Iz arkhiva Svyato-Sergievskogo bogoslovskogo instituta v Parizhe) [Prot. S. Bulgakov. From the memory of the heart. Prague [1923–1924] (From the archive of the St. Sergius Theological Institute in Paris)]. In: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 1998 god* [Studies in the history of Russian thought: Yearbook for 1998], ed. by M. A. Kolerov. Moscow: O.G.I. 105–256.
- Bulgakov, S., otets, 2011. Prazhskaya zapisnaya knizhka. 1924–1925 gg. [Prague notebook. 1924–1925]. In: *Yu. N. Reitlinger (sestra Ioanna) i o. Sergii Bulgakov. Dialog khudozhnika i bogoslova: dnevnik, zapisnye knizhki, pis'ma* [Yu. N. Reitlinger (sister Johnna) and Fr. Sergiy Bulgakov. Dialogue between artist and theologian: diaries, notebooks, letters], comp. by Bronislava Popova. Moscow: Nikeya. 95–135.
- Postnikov, S. P., ed., 1928. *Russkie v Prage 1918–1928 gg. (K desyatiletiiu Chekhoslovatskoi respubliki)* [Russians in Prague 1918–1928 (To the tenth anniversary of the Czechoslovak Republic)]. Praga. Vasilii, ChSV [fon Burman], daikon, 1966. *Leonid Fedorov. Zhizn' i deyatel'nost'* [Leonid Fedorov. Life and work]. Rome.
- Vodovozova, M., 2019. Blagoslovennyi Oleiz [Oleiz the Blessed]. In: Galichenko A. *Starinnye usad'by Kryma* [Ancient estates of Crimea]. Simferopol': Biznes-Inform. 310–328.

**РУССКИЙ МОНАРХИЧЕСКИЙ ВОЖДЬ
ПО ИТАЛЬЯНСКОМУ ФАШИСТСКОМУ ОБРАЗЦУ:
ИДЕЙНЫЕ УСИЛИЯ П. Б. СТРУВЕ
И И. А. ИЛЬИНА В 1925–1926 ГОДАХ**

Модест Алексеевич Колеров

Кандидат исторических наук,
главный редактор информационного агентства REGNUM.
Российская Федерация, 119072, Москва,
Берсеневский пер., д. 2, стр. 1.
E-mail: kolerovm@gmail.com

Аннотация. 1924–1926 годы оказались насыщенными в жизни русской эмиграции: на это время приходится создание газеты «Возрождение», споры о возможном правопреемстве русской императорской власти, подготовка и проведение Российского зарубежного съезда, долженствовавшего консолидировать российских изгнанников, снять партийные противоречия и политические разногласия для борьбы с коммунизмом. В идеологии эмигрантских кругов того времени появилось новое звено — это тема итальянского фашизма, его легитимности и перспективности с точки зрения победы над советской властью. Основными авторами, выступившими с апологией фашизма, стали И. А. Ильин и П. Б. Струве. Анализ их публикаций на страницах «Возрождения» позволяет видеть, как отечественные мыслители изыскивали все возможные ресурсы для достижения основной цели. Подлинная эмигрантская «первая любовь» к фашизму Муссолини — исторический факт. Контекст, специфика и мотивы этой «первой любви» служат предметом настоящих заметок.

Ключевые слова: Б. Муссолини, итальянский фашизм, диктатура, И. А. Ильин, П. Б. Струве, династия Романовых, газета «Возрождение», Российский зарубежный съезд

Ссылка для цитирования: Колеров М. А. Русский монархический вождь по итальянскому фашистскому образцу: идейные усилия П. Б. Струве и И. А. Ильина в 1925–1926 годах // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2020. Т. 3, № 4. С. 48–80.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-48-80

В начале 1920–1930-х годов на европейской сцене появились многочисленные крайне националистические движения, которые в аграрных странах привели к установлению диктатур или авторитарных формальных демократий как принципа устройства *национальных государств* (сообразно с масштабами стран, вдохновленных империалистическими целями). Так произошло в Польше, Румынии, Венгрии, Финляндии, Литве, Латвии, Эстонии, Португалии, Австрии и т. п. Причем итальянский фашизм и германский национал-социализм были проникнуты высшим мессианством и империализмом. Государственная риторика повсеместно была ориентирована на истребительную войну против мирового коммунизма. И поэтому в русской антикоммунистической эмиграции вплоть до начала Второй мировой войны (русские интеллектуалы, сотрудники воюющего Третьего рейха, — отдельная тема) подобные идеологемы *всегда* находили солидное количество поклонников и последователей. Известны симпатии Д. С. Мережковского к Б. Муссолини, известны симпатии русской политической эмиграции к Ю. Пилсудскому, не являются секретом профашистские симпатии И. А. Ильина и П. Б. Струве. Их причина, однако, затмевается зримыми и значимыми фактами прямого сочувствия фашизму и нацизму, детально документированными, например, в подготовленном Ю. Т. Лисицей собрании сочинений И. А. Ильина (1883–1954) и в авторизованном Н. А. Струве переиздании «Дневника политика» (1925–1935) П. Б. Струве (1870–1944). Внук Петра Струве Никита Алексеевич, в подростковом возрасте заставший его, вспоминал, желая объяснить увлечение деда фашизмом: «...я не помню, чтоб он так же непосредственно [как победам англичан в Африке. — М. К.] радовался победам советских войск, так как предчувствовал, что они укрепят коммунизм. Дед имел обыкновение повторять: “...Большевизм и его порождение гитлеризм в один мешок” — и даже считал, что взятие немцами Москвы может сокрушить режим, но не помешает конечному разгрому нацистской Германии. <...> П. Б. Струве <...> слава Богу, не дожил до окончательного крушения Гитлера. Ялтинский договор, наивность Рузвельта, бессилие его героя, Черчилля, распространение большевизма на всю Восточную Европу повергли бы его в уныние» (Струве Н. А., 2004: 6).

Похоже, что именно враждебность столь антикоммунистически полезного Гитлера к Западу (Англии и Франции) и служила главной причиной недоверия к нему со стороны Петра Струве (однако этого не скажешь об отношении к фашизму в Италии). Авторитетнейший исследователь Струве Ричард Пайпс далеко не реабилитирует пронацистские высказывания своего героя, когда цитирует письма Струве 1939 года к В. А. Маклакову и Н. А. Цурикову соответственно 5 сентября и 7 декабря. То есть письма, написанные не после Мюнхенского соглашения Запада с Гитлером осенью 1938-го и не после одобренных Западом аншлюса Австрии и уничтожения Чехословакии гитлеровской Германией весной 1939-го,

а лишь после нежелательного для Запада мирного договора Германии и СССР и начала Второй мировой войны: «Идеологически, т. е. социально и политически, Ленин и Сталин с их большевистским режимом и Гитлер и Муссолини с их режимами, несмотря на различие тактики и даже видимых политических целей, представляют не только родственные, но и прямо тождественные по основному смыслу явления. Ленин родил Гитлера и гитлеризированного Муссолини» (Пайпс, 2001: 535–536).

Генетически пронацистские симпатии, более явные у Ильина и менее явные, но существовавшие у П. Струве, прямо восходят к их увлечению итальянским фашизмом (хронологически еще не союзным гитлеровскому нацизму) и потому не являются случайными, ситуативными, недолговечными. Подлинная эмигрантская «первая любовь» к фашизму Муссолини — исторический факт. Ее контекст, специфика и мотивы служат предметом настоящих заметок.

Монархизм и программа диктатуры

Русские монархисты в 1920-х пережили принципиальный раскол, повлиявший на процесс консолидации правомонархических сил: освободилось пространство для идеи нового объединения, обозначилась программа антикоммунистической реставрации. Усилия правой части эмиграции — самое ценное в их идейно-политическом наследии.

Ситуация возникла из-за того, что 31 августа 1924 года склонный к нарциссизму и авантюризму двоюродный брат Николая II великий князь Кирилл Владимирович (1876–1938), незадолго до этого создавший Корпус Императорской армии и флота, объявил себя Императором Всероссийским Кириллом I. На следующий же день, 1 сентября 1924 года, на основе русской армии, эвакуированной из Крыма, был создан Русский общевоинский союз (РОВС) с главнокомандующим П. Н. Врангелем. Врангель напрямую отверг притязания Кирилла Владимировича. Решение великого князя не получило поддержки и среди Романовых, включая внука Николая I, бывшего верховного главнокомандующего в 1914–1915 годах, великого князя Николая Николаевича (младшего) (1856–1929). Врангель признал верховенство Николая Николаевича, и тот вскоре, 16 ноября 1924 года, формально возглавил РОВС. В отличие от Кирилла Владимировича, он в публичных действиях отличался рациональностью и вниманием к практике, не спешил участвовать в династических интригах и оставлял вопрос о восстановлении монархии на решение народа будущей, посткоммунистической России.

При этом еще до выступления Кирилла Владимировича представители военных, монархистов и правых либералов (из основанного в июне 1921 года Русского национального комитета (РНК) во главе с А. В. Карташевым и с руководящим участием П. Б. Струве, С. С. Ольденбурга и Ю. Ф. Семенова) в 1923–1924 годах

и собственно монархистов в 1925 году провели интенсивные совещания по формированию единой политической платформы, ориентированной на лидерство Николая Николаевича (Котенко, Домнин, сост., 2006: 15–200, 213–246).

По итогам правомонархических совещаний на Пасху 1924 года Николай Николаевич выступил с декларацией, показавшей его государственным деятелем, стоящим выше партийных различий и пропагандистских лозунгов. Выраженные в ней принципы остались неизменными до конца его жизни. Он изложил в своем первом в жизни интервью целостную программу:

«Мы не должны здесь, на чужбине, предрешать за русский народ коренных вопросов его государственного устройства. Они могут получить разрешение только на русской земле в согласии с чаяниями русского народа. <...> Сейчас Россией правит партия во имя интересов классовых и интернациональных. На смену ей должна прийти власть национальная, внеклассовая и внепартийная. Эта власть должна быть твердой и сильной и в то же время справедливой и просвещенной. Она должна стать на охрану священных прав личной и гражданской свободы, собственности, правопорядка. Прекращение классово- и национально-ненависти, предотвращение насилия одних над другими и всякого рода самоуправства, предоставление народам, входящим в состав Российского государства, права свободного развития их национальной жизни — вот главные начала, которые должны быть положены в основу возрождения России. <...> Взыскивать с крестьян то, что погибло или расхищено было в начале революции, невозможно. На прошлом надо поставить крест, но с минуты водворения новой власти всякое новое посягательство на чужую собственность, на чужие права, всякое насилие должно быть пресекаемо самыми решительными мерами» (Романов Н. Н., 1924: 201–203)¹.

Николай Николаевич детализировал ряд тезисов, а именно — аграрный, рабочий вопросы и перспективу антисоветской интервенции:

«Развитие аграрного вопроса предусматривается в новой форме, которая вполне учитывает тяжелый опыт Гражданской войны и неудачи белых движений, не желавших считаться с этим опытом. <...> Новая власть поставит своею задачею улучшение положения рабочих и ограждение их интересов самым действительным образом —

¹ Эта декларация, несомненно, была плодом большой коллективной работы, поэтому оказалась революционной для монархистов в части аграрного вопроса, решение которого восходило к правительству Врангеля и позиции Струве и Карташева. При этом «император» Кирилл Владимирович высказывался на этот счет невнятно, оставляя простор для ревизии и реставрации дореволюционных порядков: «В настоящее время крестьяне владеют землею в большем размере, чем они могут обрабатывать. <...> Может быть, земельный вопрос можно было разрешить таким образом, что каждый крестьянин получит столько земли, сколько он и его земля смогут обработать» (Романов К. В., 2006: 269).

законом, и притом надежнее, чем это сделано теперь в “рабоче-крестьянской” республике. Великий князь не верит в возможность изменить существующее в России положение путем новых внешних выступлений и интервенций» (Андогский, 2006: 206–207)².

Программа Николая Николаевича и стала консенсуальной платформой, с которой выступили монархические и правые круги, поставившие целью политическое объединение консервативной части антисоветской русской эмиграции и для этого начавшие в 1924 году подготовку Российского зарубежного съезда.

При этом с 1922 года русские правые и консервативные политические деятели эмиграции, одновременно с советскими идеологами (Мещеряков, ред., 1923), обратили внимание на ситуацию в Италии, где победил фашизм. Известный правый деятель В. В. Шульгин писал знаменитому либералу, бывшему российскому послу в Париже и тайному масону В. А. Маклакову 10 декабря 1924 года, делая мечтой о диктатуре, которая соединила бы принципы фашизма и монархии:

«Вы изволили несколько сурово и даже односторонне отозваться о так называемых “революционерах справа”. Вы правильно изволили сравнить некогда существовавший “Союз Русского Народа” с нынешними фашистами. <...> К сожалению, не нашлось в нашей русской действительности лица, подобного итальянскому Муссолини. А Петр Аркадьевич Столыпин, во многих отношениях его напоминавший, всецело занялся упорядочением аппарата правительственного и посему, конечно, не успел создать контрфорса, если смею так выразиться, справа, который развил бы в политической борьбе ту же свирепую лютость, каковую обнаружили революционеры слева» (Будницкий, публ., 2012: 211–212).

Шульгин, в 1917 году непосредственный участник отречения Николая II, также вел речь о единстве личной власти и свержении монархии в России. Описывая отречение брата Николая II Михаила Александровича после отречения императора, он провел последовательность общего отречения династической очереди Романовых от престола, *если бы оно стало на деле вопросом повестки дня*, в частности — предполагаемого отречения Кирилла Владимировича и т. д., после чего очередь дошла бы до великого князя Николая Николаевича... Это значит,

² Ср.: «Освобождение русского народа от власти большевиков может прийти только от самого Русского народа, хотя иностранная интервенция могла бы легко низвергнуть большевистское правительство, но это дорого обошлось бы Русскому Народу» (Романов Н. Н., 1925: 1). При этом, при всех оговорках, Струве в то время был сторонником интервенции, лишь бы она помогла свергнуть большевиков. Отступал от идеи интервенции Струве медленно: «Освобождение России <...> не может быть осуществлено извне, а должно быть делом соединенных усилий всех активных патриотов как Внутренней, так и Зарубежной России. Оно должно быть совершено под водительством сильной Правительствующей Власти» (Струве П. Б., 1925с).

что в монархические расчеты почти с самого начала не входила прямая аналогия между правящим Муссолини и изгнанником Николаем Николаевичем. Но, как мы увидим далее, далеко не всем различие было понятно. Вернее, не все правые деятели русской эмиграции дали себе труд различить переворотчика при короле (Муссолини) и потенциального монарха (Николая Николаевича). Первыми и главными, кто начал фактически настаивать на аналогии между Муссолини и великим князем, были Струве и Ильин. Неофитский монархизм Струве и Ильина носил скорее вождистский и диктаториальный характер, и потому соединение монархизма с вождизмом на фоне итальянского фашизма неизбежно подчиняло политический образ Николая Николаевича образу Муссолини, лишь отчасти подвергнувшись критике у Струве³ и совершенно апологетическому и иконописному у Ильина. Старые монархисты этого не могли не видеть, и аналогия Струве и Ильина была политически тщетна.

Газета «Возрождение»: монархическая задача и апология фашизма

Видный предприниматель и благодетель русской эмиграции на протяжении длительного времени, член руководства эмигрантского Российского торгово-промышленного и финансового союза А. О. Гукасов (1872–1969) 3 июня 1925 года начал издание крупной русской ежедневной газеты в Париже. Ее назвали «Возрождение», а в качестве первого главного редактора Гукасов нанял Струве, предоставив ему практически полную независимость. Собственно, в главном и не могло быть разногласий. Нет сомнений, что главной и ближайшей политической задачей стало объединение правой части политической эмиграции, подготовка и проведение Зарубежного съезда. В этом контексте совершенно определенно решался вопрос, что официальным вождем должен стать великий князь Николай Николаевич. Еще 26 декабря 1923 года Карташев, за два года до этого придя к монархизму (Котенко, Домнин, сост., 2006: 112), высказался определенно: «Самый съезд предназначен для определенной цели — подкрепить и выявить единение эмиграции около великого князя» (Там же: 121). А Струве еще весной 1923 года гневно опровергал утверждение о его монархизме: «Я никогда не ставил “знака равенства” ни между отечеством и собственностью, ни между отечеством и монархией. <...> Для таких же “черносотенцев”, как пишущий эти строки, ни монархия, ни республика не являются “отечеством”, и для них отечество было и будет при всех политических условиях, ибо носим его в своих душах и в своей воле»⁴.

³ Струве, в отличие от Ильина, полностью зачарованного Муссолини, вполне понимал угрозу фашизма. Он неоднократно говорил, что если итальянская монархия окажется неудобна фашистской диктатуре, та без сожаления от нее избавится. Указание самого Струве на то, что именно он был автором передовиц «Возрождения», см.: (Струве П. Б., 2004: 25).

⁴ ГАРФ. Ф. 5912. Оп. 1. Ед. хр. 5. Л.: 6, 99об.

Однако вскоре РНК ради союза с монархистами осуществил резкий политический крен: уже в сентябре 1924 года, выступая на конференции Русского национального союза в Париже, Струве сформулировал, что республиканская идея в России «лишена национального смысла», и, кажется, впервые публично присягнул монархизму (Струве П. Б., 1924: 63), но, очевидно, не получил в РНК достаточной поддержки, кроме как у Карташева⁵. Надо признать, что и для самого Струве такой крен был, очевидно, искусственным, «головным». Так, поступив в 1920 году в белое правительство генерала Врангеля в Крыму на должность главы дипломатии, он объявил, что «будущее государственное устройство» будет установлено по «свободному и правомерному волеизъявлению народа» Учредительным собранием, основано на «признании федеративного начала как начала объединения и устройства России», а аграрный вопрос надо «решить в пользу крестьянства на основе легализации фактических отношений, созданных аграрной революцией» — «утверждение частной собственности мелких земледельцев» (Струве Г. П., публ., 1971: 109–111). Готовность признать итоги аграрной революции звучала и в выступлении Карташева на правомонархическом совещании 19 января 1924 года, которое воспроизводило программу правительства Врангеля и в протоколе было зафиксировано так:

«*Карташев* говорит, что неизбежность оставления в руках крестьян обрабатываемой ими земли понимается эмиграцией и эту мысль надо высказать громко, как залог примирения сословий в аграрном вопросе. Это заявление нужно ради политических и агитационных целей. Поэтому надо или вовсе умолчать о земле, что очень трудно, ибо крестьянин боится еще, что вернувшийся барин будет отбирать землю, или сказать открыто, что насильственного отбирания не будет» (Котенко, Домнин, сост., 2006: 155).

В ходе упомянутых правомонархических совещаний стала предметом консенсуса уже существовавшая идея присвоения Николаю Николаевичу неформального политического титула Верховного Вождя (Там же: 215). Вокруг фигуры потенциального главы постбольшевистского государства планировалось создать протогосударственную инфраструктуру с максимально возможными средствами и полномочиями «правительства России в изгнании». Утопичность надежд обнаружилась вскоре. Проблема политического объединения и политического лидерства становилась все острее (Черемухин, 2018: 153–184).

⁵ Более того: исследователь детально установил, что еще в 1921 году, выступая в лагере эвакуированной белой армии в турецком Галлиполи и совершая лекционный обезд мест расселения русских эмигрантов, Карташев фиксировал отсутствие у себя монархических настроений, а у военных — настроения «непредрешения» в деле государственного устройства в будущей России: «Никто не поет “Боже, царя храни”. Нет проклятий ни революции, ни народу. Нет мстительности. Господствующее настроение — с совершившимся фактом. В основе же всеми признается воля народа. Никто не намеревается ее предвосхищать» (Самовер, 1998: 353–354).

Пользуясь реальной редакторской свободой, Струве приложил усилия, чтобы подкрепить идею вождизма апелляцией к опыту итальянского фашизма, которая, как выше было сказано, уже в 1923 году стала специфической чертой политики РНК. Надо сказать, что в ходе правомонархических совещаний 1923–1925 годов тема фашистского опыта практически отсутствовала, и единственный, кто поставил ее *ad hoc*, был близкий к Карташеву и Струве Г. Н. Трубецкой (Там же: 83; Котенко, Домнин, сост., 2006: 199). И вот Струве поднял и повел в газете тему фашизма, сосредоточив на его прославлении все идейно близкие силы. Особенно выделялся Ильин: ему Струве заказал серию тематических статей. Ильин сделал фашизм в период подготовки Зарубежного съезда ядром своей проповеди. Видимо, он всерьез полагал, что лидер фашизма Муссолини должен стать образцом вождя для русских.

Последовательная и навязчивая (в сравнении с равнодушием русских монархистов) увлеченность Струве фашизмом была в исторической перспективе столь неумеренна, что ее не смог разделить даже биограф Струве, фактически замолчавший фашистское лицо газеты. Пайпс так писал о пропаганде Струве — и можно видеть, насколько далеко от реальности его признание:

«В период редакторства Струве [то есть в 1925–1927 годах. — М. К.] “Возрождение” занимало осторожную, но в целом довольно дружественную позицию по отношению к итальянскому фашизму. Со страниц газеты Шульгин защищал фашизм как единственное эффективное средство противодействия коммунистическим “преступникам”, а в редакционных статьях превозносились достижения Муссолини. Но наряду с этим появлялись и другие статьи, к примеру, материалы Зайцева, предостерегавшие от некритического восхваления Муссолини и фашизма в целом. <...> Сам Струве был более осторожен в данном отношении. Он не сомневался в том, что фашизм способен эффективно противодействовать коммунизму и в этом качестве весьма полезен. Но одновременно он подмечал скрытое сходство двух течений: каждое стремилось к предельной “рационализации” жизни» (Пайпс, 2001: 510–511).

Однако сотрудник редакции газеты, выступавший под псевдонимом *Обозреватель* (С. С. Ольденбург), известный, напротив, горячим монархизмом, прямо писал, что сотрудники редакции всегда открыто и недвусмысленно, без демократических предрассудков, выражали симпатии фашизму с его пафосом сильной национальной власти. Лицемерие биографа по поводу пропаганды (вовсе не «осторожной»!) фашизма в газете, инициированной, несомненно, *лично* Струве, более чем красноречиво.

Апология (с ничтожными оговорками) фашизма в газете Струве разворачивалась на историческом фоне многочисленных фашистских переворотов в Ев-

ропе, ряда коммунистических восстаний 1923–1924 годов, подавленных в Германии, Эстонии, Болгарии и др., установления в 1920–1930-х годах целой вереницы этно- и националистических диктатур. Перед глазами русской эмиграции были аналогии вождизма: после октября 1922 года, когда Муссолини пришел к власти в Италии, его примеру последовал в сентябре 1923 года М. Примо де Ривера в Испании, а в июне-июле 1926 года, вдохновившись образцами Италии и Испании, — М. ди Оливейра Гомиш да Кошта в Португалии. К 1922 году сложилась автократия М. Хорти в Венгрии, в 1926 году были установлены диктатура Пилсудского в Польше и А. Сметоны в Литве и т. п. Струве писал об этом как о проявлениях «кризиса парламентарной демократии» (по-видимому, освобождающего от демократических институтов): «Еще раз исход из спора за власть находится путем прямого действия: после Италии, Испании, Греции, Турции Кемаль-паши, после диктатуры Стамболийского и его низвержения, после “красной Венгрии” и регентства Хорти» (Струве П. Б., 1926b: 1). И поэтому приветствовал репрессивное антикоммунистическое и фашистское правительство Александра Цанкова (1923–1926) в Болгарии как главный оплот против коммунизма на Балканах. Струве торопился найти долгосрочные основания для правой диктатуры: «на Западе <...> неуклонно происходит здоровый возврат к консервативным» (Струве П. Б., 1925b: 1). Так же легко, одним риторическим усилием, он снимал проблему важнейшей для него либеральной ценности *свободы лица* при правящем фашизме:

«Проблема диктатуры стоит сейчас в центре современных политических событий и политических размышлений. Русские доктринеры демократии считают диктатуру злоумышленной выдумкой реставрационных кругов, прикрывающих до времени этим фиговым листком свою “монархическую” сущность, и склонны признавать Муссолини и Примо де Ривера насильниками, принципиально мало чем отличающимися от большевиков. <...> В таких условиях парламентаризм должен быть устранен. Не потому что он плох, а потому что он в данное время не справляется с задачей *самосохранения буржуазной государственности*. <...> Парламентаризмом приходится жертвовать в условиях, когда только диктатура способна охранить основную и вечную устою либерального мировоззрения — *свободу лица*. Муссолини и Примо де Ривера, поскольку они так ставят свою задачу, могут быть названы не разрушителями, а охранителями современного правового государства» (Струве Петр, 1925j: 1).

Однако Струве ни здесь, ни позже ни единым примером или словом так и не указал: *как именно эти диктатуры защищают свободу лица?*

Когда изнутри редакции «Возрождения» зазвучали растущие сомнения в образцовости режима Муссолини, Струве не мог не реагировать. Между правой

русской критикой фашизма и равнодушием монархистов Струве со своей апологетикой оставался наедине с яркой профашистской позицией Ильина, цену которой Струве, несмотря на публичные комплименты, хорошо знал. Еще недавно он самодовольно отмахивался от критики фашизма. Но ситуация изменилась. Среди его собственных ближайших сотрудников появились сомнения, так ли уж хорош фашизм в исторической перспективе. Активный участник Гражданской войны в рядах белых, яркий публицист Н. А. Цуриков писал: «Мне страшно, что увлечение фашизмом приведет к забвению и небрежению ценностями правового строя, я должен прежде всего <...> осознать <...> причины того, что в представлении большинства из демократического тупика, не спасающего от коммунизма и социальной пропасти, выход один — фашизм» (Цуриков, 1925: 2).

Еще более близкий сотрудник Струве, К. И. Зайцев, на главном месте в газете — в левом верхнем углу первой страницы, выступил, осветив разногласия в самой газете вокруг фашизма, оперируя формулой *зла коммунизма* (в формулировке узнавался Ильин):

«В замысле и практике фашизма заключен опасный уклон и роковые возможности <...> Когда внутренне оправдан прорыв или даже взрыв легального демократического режима? Когда это нужно во имя охранения основ гражданственности. Под этим углом зрения надлежит относиться и к фашизму. <...> Может быть, это неизбежно в целях ухода от зла худшего и неизбежного, зла абсолютного — от зла коммунизма, но не нужно тогда утопических розовых стилизаций этого явного ущемления гражданской жизни. В чем же это умерщвление выражается? Фашизм, прежде всего, есть правление меньшинства. <...> Правление меньшинства вызывает к жизни и делает нормальным иной порядок смены власти — гражданскую войну и государственный переворот. <...> Может быть, с точки зрения некоторых, и это необходимо, чтобы избежать коммунизма. Но нельзя же не признавать, что тут налицо огромное ущемление личной свободы и личного равенства, знаменующее сумерки культуры права [sic]» (Зайцев, 1925b: 1).

Иван Ильин услышал косвенно обращенные к нему слова Зайцева и разразился апологетической статьей, демонстрируя совершенно не критическую зачарованность Муссолини. Теперь он выступил в защиту правления *меньшинства*, забыв об общенациональном и антипартийном мифе фашизма и о собственной, буквально вчера произнесенной в том же «Возрождении» проповеди «общенародности», упакованной в специально для того изобретенный (и также забытый) «младомонархизм» (Ильин И. А., 1925с: 1): «Русская интеллигенция девятнадцатого и двадцатого века <...> мечтала о “революции”, о “свободе”, о “равенстве” <...> Вы не думали, что революция означает буйство, свирепость и кровь? Что

свобода поведет через разнуздание к небывалому рабству? Что равенство нужно только тем, кто хочет неравенства в свою пользу? <...> Что правление большинства — это унижение и разорение России?» (Ильин И. А., 1925b: 2).

Ильин продолжал в том же духе, по ходу дела превращая монархическую власть лишь в регистратора воли Муссолини, что не могло не дезавуировать усилия газеты по прославлению Николая Николаевича, который был носителем монархического начала и вовсе не претендовал на роль Муссолини: «Италия переживает период революции и гражданской войны. <...> Надо это усвоить и помнить: резня остановлена диктатурой, а диктатура санкционирована королем. <...> Властной рукой Муссолини сдерживает гражданскую резню; следовательно — надо ждать осиных нападений» (Ивер, 1925a: 2).

Масонская тема не только прямо затрагивала итальянские события, но и касалась такого значительного деятеля правых, как Карташев, масона и создателя орденового Братства святой Софии, куда с 1918 года (с возобновлением в 1923-м) входили все веховские политики и мыслители, включая Струве и С. Н. Булгакова (Колеров, 1994, 1997, 2020b, 2020d), но не был приглашен Ильин. Он же, нащупав эту тему, впадал в особый публицистический раж: становился адвокатом, оправдывал, воспевал, приписывал моральное содержание фашизму, указывал на «масонский» характер тех, кто выступал против итальянского фашизма и за демократию, отвергал соблюдение «форм», буквально учил Струве политике, при этом не имея ни единого дня собственного политического опыта:

«Политика имеет свое, особое мерло: спасительны или гибельны для Италии возвышение фашистов и диктатура Муссолини? И, может быть, было бы умнее и глубже судить о государственном человеке не по размеру тех политических компромиссов, через которые он перешагнул на своем пути, а по искренности его патриотизма, по силе его воли, по зоркости его политического взгляда и, главное, по национально-государственным последствиям его правления. Во всяком случае перед нами столкновение двух стихий: фашистской, подобной огню, и масонской, подобной воде. Фашизм есть стихия национального каления, патриотической страсти и исключительности, он горит, шумит, бурно распространяется и зажигает огни на алтарях. Он, как лава Везувия, вытекает за пределы, многое сжигает и во время извержения не блюдет граней и форм. <...> Напрасно было бы думать, что фашизм “аристократичен”, а масонство “демократично”... Нет, оба течения, организуясь каждое по-своему, стремятся создать свою, особую, новую “элиту”, новый отбор, как бы слой людей, своих людей и поставить их же к власти» (Ивер, 1925b: 2).

Именно так: «горит, шумит и бурно распространяется». Именно так: еще не забытый от недавнего многолетнего заискивающего общения с евразийцами —

«отбор». Но Зайцев, тонко почувствовавший невротический характер проповеди Ильина, продолжал говорить в защиту главной ценности, на что поклоннику фашизма Ильину нечего было ответить: «За разговорами и спорами о *чужом* фашизме вздымается во весь рост огромный *русский* вопрос: — Как мы, белые, относимся к *личной* свободе и к возвращенной на западноевропейской почве *культуре* права? Что это — *ценность* или *ненужность*?» (Зайцев, 1925а: 2).

Итак, когда мировая пресса (допустим, сплошь социалистическая, либеральная и масонская, как указывал Иван Ильин) наполнилась свидетельствами, что *свобода лица* точно так же уничтожается при фашизме и капиталистической диктатуре, как и при коммунистической, Струве ни словом не напомнил о своих публицистических злоупотреблениях и не раскаялся в них. Напротив, он ступил на путь адвоката Муссолини, хотя о свободе лица в фашистской Италии уже можно было только молчать. Новости о фашистских репрессиях в Италии он прокомментировал так: «Фашистская власть, поднявшая Италию из маразма политической и социальной смуты, имеет и право, и долг защищать себя *против всех действительных опасностей*. И в этой защите она вправе рассчитывать на полное сочувствие всех государственно-мыслящих людей» (Струве Петр, 1925е: 1).

Лишь репрессии Муссолини против прессы, административное и финансовое подавление оппозиционной печати в Италии заставили Струве робко возроптать: «Фашисты вступили в борьбу с могущественной силой — отчасти международной — “профессионального” журнализма. <...> предпринятая фашистами борьба имеет весьма опасные стороны. Она слишком легко может вылиться в попытку регламентации мысли, стремления рассматривать печать как орудие перевоспитания народа в определенном духе» (Струве Петр, 1925s: 1). *Может вылиться* — то есть *не вылилась*... Опытнейший, смелый, всегда шедший против течения публицист Струве неузнаваем.

Да и в его политической публицистике стало сразу видно, что столь тщательно прописанная антипарламентская доктрина была создана *ad hoc* — и тут же с легкостью отброшена, когда перестала быть нужна (пример — Болгария под властью Цанкова): «Мы познакомили наших читателей с особенностями итальянской и испанской контрреволюции, принявшей различные формы диктатуры. Своеобразие болгарской контрреволюции заключается в том, что она осуществляется в формах парламентарного режима» (Струве Петр, 1925k: 1).

Пафос Струве прямо сводился к задаче оправдания *правильной диктатуры* и *правильной революции* на фоне того, что большевизм заявил о себе как о «диктатуре пролетариата»: «Революцией против парламентаризма явился фашизм. <...> Попытками революции были восстания Каппа и Хитлера в Германии. <...> Надо отрешиться от предвзятого представления о том, что революция (в практическом смысле слова) есть понятие левое, что диктатура — понятие пра-

вое. Революция — *против кого?* Диктатура — *ради какой цели?* Вот те вопросы, от ответа на которые следует ставить в зависимость отношение к каждой данной революции, к каждой *данной диктатуре*» (Струве Петр, 1925t: 1).

Прямо приветствовал Струве переворот Примо де Риверы в Испании в сентябре 1923 года. Он писал:

«Фашизм известен гораздо более широко, чем испанская директория. Между тем, из двух типов диктатуры — испанская, несомненно, представляет более чистый, беспримесный и, мы бы сказали, открытый и прямолинейный вид диктатуры. <...> Она является своеобразным, но чистым типом *диктатуры устроющей* и не порывает при этом с исторической королевской властью» (Струве Петр, 1925h: 1).

В полемике с резко полевевшим в эмиграции бывшим лидером и конкурентом Струве в кадетской партии П. Н. Милюковым и его газетой «Последние новости», выступавшей против фашизма в защиту демократии, Струве настойчиво стремился интегрировать фашизм в историю русского *государственного* опыта. Некорректно сравнивая вполне развитую до 1917 года Российскую империю с отсталой и разоренной Италией начала 1920-х годов, он писал: «Мы не думаем, чтобы диктатура Муссолини и диктатура Примо де Ривера были “скверной реакцией”», упоминая изменение избирательного закона П. А. Столыпиным 3 июня 1907 года, когда оказалась распущена I Государственная дума. Струве посрамлял столь дорогое социал-либеральной русской антибольшевистской эмиграции Учредительное собрание, прославляя *антикоммунистическую диктатуру, одновременно антилиберальную и антидемократическую*:

«Такое грандиозное явление нашего времени, как опирающаяся на народное сочувствие и во имя борьбы с разрушительными тенденциями осуществляемая диктатура Муссолини. Неужели <...> разумное правительство могло бы действительно работать с таким народным представительством, как русское учредительное собрание 1917–1918 гг. с его большевистски-эсеровским большинством? <...> формальная легальность есть великая вещь, но за нею нельзя забывать, что конечное обоснование права не в его происхождении, а в его жизненном смысле и, таким образом, в его — *правоте*» (Струве Петр, 1925p: 1).

У читателей Струве создавалось обоснованное убеждение, что он гораздо больше пропагандирует антикоммунистическую диктатуру и итальянский фашизм, чем утверждает протомонархический вождизм великого князя Николая Николаевича: о первых он писал живо, со страстью, разнообразно, хоть и лицемерно, а о втором — риторично, сусально и поверхностно.

Итак, газета Гукасова «Возрождение» во главе со Струве появилась в начале июня 1925 года. Немедленно открылся главный замысел, который любовь к фашизму должна была гарнировать: строительство политического объединения эмиграции вокруг вождистской фигуры Николая Николаевича. Надо сразу сказать, что Струве, на страницах газеты громко присягнув монархической идее, с большим трудом сумел обеспечить редакционное единство в решении задачи объединения вокруг криптомонарха. Слишком велик был разнобой в писаниях разноголосых апологетов вождизма и диктатуры — они внутренне не были согласны с фигурой Николая Николаевича и продолжали перебирать все диктаториальное и генеральское, что оставалось в их памяти. Например, появились апологии Л. Г. Корнилова (Ильин И., 1925а: 2), Врангеля (Питерский, 1925: 1), А. И. Деникина (Струве Петр, 1925а: 1). Струве с усилием перенастраивался: «Народ и Армия сливаются» в образах «Верховного Вождя» Николая Николаевича и «его ближайшего помощника по Армии Главнокомандующего» Врангеля. И присягал на верность «трехцветному знамени и Георгиевскому штандарту» (Струве Петр, 1926а: 2).

Иван Ильин во время Гражданской войны ни дня не пробыл ни в военных, ни в гражданских, ни в политических, ни даже в газетных рядах белой армии, не побывал даже на контролируемой ею территории, а лояльно, рука об руку с коммунистическими пропагандистами, служил советской власти в Московском университете, пока она сама не выслала его в эмиграцию, где он долго искал союза с просоветскими евразийцами (Колеров, 2020а: 422), с которыми весной 1925 года прекратил отношения. Однако современными апологетами Ильин именуем идеологом белой армии, с прославления которой начал деятельность в газете. Политически это относится в первую очередь к главной фигуре — Врангелю и к военным сторонникам «императора» Кирилла I и лишь в последнюю очередь к политическому покровителю РОВС Николаю Николаевичу:

«Близится час, когда нам надо будет проявить нашу политическую зрелость в акте отдачи, самоотречения, повиновения и дисциплины; когда необходимо будет приступить к собиранию разлетевшейся в пыль государственной власти; когда, выражаясь в духе Гоббса и Руссо, нам надо будет “отсудить” наши “естественные права” без властного самовластия и создать общественным договором единый пункт ведущего изволения...» (Ильин И., 1925с: 2).

Но вряд ли военная масса могла понять, что этот риторический пир имел целью проповедь единовластия. Накануне Ильин, точно понимая свою историческую *непричастность* к белой армии, пытался найти и в собственной биографии пример подвига:

«Пять лет, сидя в Москве при большевиках, следил я за тем, как выкипала и перегорала в человеческих душах отравя анархии, самовластия и разнуздания; как люди начинали голодать по порядку, по власти, по дисциплине; как добровольное, беспрекословное повиновение (только бы не сумасшедшему! только бы не злодею!) становилось желанным предметом, мечтой. И я думал с тревогою: дострадаются ли до понимания этого голода и его благотворности — эмигранты, избежавшие нашей сатанинской плавильни? И что делать, если не дострадаются и не поймут? Если по-прежнему будут проповедовать идеалы беглого холопа?» (Ильин И., 1925b: 1).

Ильин утопил главную идею «диктатора-патриота» в риторике самооправдания. Вспоминая о работе и жизни в Советской России, он не видел морального преступления перед белой борьбой в том, что служил в коммунистическом коллективе Московского университета, но видел его в действиях тех, кто, памятуя о борьбе с голодом в 1891 году, в 1921-м бросились собирать средства для голодающих, за что поплатились арестами и высылками (Колеров, 2004). Ильин издевался над ними, придумав себе героическую легенду:

«Одни обновлялись, крепили и создавали в душе неодолимый упор; другие примыкали к революции и поглощались ею; третьи утверждали свои интеллигентские догматы и именно вследствие этого искали точек соприкосновения с революцией, “общих задач” (например “кормить голодающих” в 1921 году), возможности сотрудничества» (Ильин И. А., 1925e: 2).

Причисляя себя к определенной общности — «мы, писатели Белого лагеря», — Ильин, однако, не мог ничего сказать по сути проблем и задач этого лагеря и потому посвящал себя не разъяснению их содержания, а политической поэзии дурного вкуса: «В излучающем центре Белой души и Белого характера — заключена, завернута, скрыта та *идея Белого движения*, которую надо извлечь, поднять и утвердить на общее осознание и признание. <...> добытая нами в живом опыте *волевая верность* и *волевая сила* станут *идеєю*» (Ильин И. А., 1925a: 2).

Хорошо видно, что, кроме художественно-риторических заклинаний, Ильину по сути нечего сказать. Думаю, он понимал фальшь своей проповеди и, видимо, сам себе задавал естественный вопрос: если ты такой белый, то почему тебя не было ни в белой армии, ни в белой политике? И отвечал так: «В России и сейчас немало честных, способных и умудрившихся людей. Но они *молчат*, не плавают на поверхности и не “шмыгают” по России с “дьявольской энергией”» (Ильин И. А., 1925d: 2) — цитаты из статьи И. С. Шмелева, опубликованной в «Возрождении» в ноябре 1925 года. Налицо явное снижение учительских претензий Ильина.

В исторической реальности белое дело, пусть и закончившееся неудачей, отнюдь не было риторическим, а наполнялось практикой государственной жизни, вершина которой — «левая политика правыми руками» Врангеля в Крыму и Таврии в 1920 году (идеологически восходившая к идейной работе антикоммунистов-либералов еще в 1918–1919 годах, в том числе П. И. Новгородцева). Лично не зная ничего об этом, Ильин удовлетворялся риторикой: говоря о времени после будущей победы над большевиками, он печатно и публично задавался вопросом: «Где идейные — духовные, политические и социальные — основы этого строительства?» — и сам себе отвечал только одно: «Белая идея есть бесценное достояние нашей борьбы» (Ильин И. А., 1926а: 2). Таков единственный ответ на вопрос о практических основах и горизонт практической политической мысли Ильина. Именно от бедности политического опыта⁶ он с такой вдохновенной страстью погрузился в практику итальянского фашизма.

В прославлении его на страницах «Возрождения» Ильин пользовался поддержкой Струве. Апология фашизма происходила параллельно с апологией Николая Николаевича как «национального вождя». Но он оказался в тени Муссолини, чего монархисты и другие сторонники великого князя не ожидали.

Струве был упорен. Увлечение итальянским фашизмом носило глобальный характер, превращаясь в его сознании в сценарий для всего цивилизованного мира. На таком фоне проблема России уходила на второй план даже при угрозе мировой коммунистической революции. Неумеренное увлечение Струве *придуманным им самим* образом фашизма Муссолини привело его даже к мысли, что фашизм должен оздоровить консервативное наследие и надклассовое буржуазное государство, а те, возрожденные, в свою очередь, придадут новое дыхание либерализму. В этой перспективе фашизм вырос до спасителя западной цивилизации. Струве писал:

«Страшен не коммунизм, страшно то, что буржуазия изверилась в себя и что религиозные корни и истоки ее “становления”, в наше время вскрытые исторической наукой с такой ясностью, как бы высохли и отмерли. <...> и тут намечается, можно сказать, историческая задача русской контрреволюции <...> — быть застрельщиком *нового духовного самоутверждения буржуазного общества*, его возрождения на стародавних и вечных корнях христианской веры» (Струве Петр, 1925g: 1).

В центре мирового оздоравливающего фашизма Струве ставил белую русскую эмиграцию, вмняя ей как минимум идейное лидерство: «Мы, русские, имеем свой

⁶ Вскоре после этого Ильин, не имевший ни дня практической политической работы, взял себе псевдоним Старый политик. Это явно рифмовалось с известной публицистической серией «Дневник политика» Струве (1925–1935), который начал (еще в антисамодержавном и марксистском подполье) свою действительную практическую политическую работу в 1890 году.

жизненный опыт, равного которому не имеет никто. Мы, в известном смысле, старшие братья в европейской семье» (Струве Петр, 1925и: 1). «Мы стоим за объединение национальных и патриотических сил внутренней и зарубежной России, идущее рука об руку с объединением консервативных сил во всем мире», — писал Струве (Струве Петр, 1925г: 1) в явной надежде на создание Консервативного интернационала, противостоящего Коммунистическому интернационалу. В этом контексте Струве, лично никогда не бывший антисемитом и даже проповедовавший отказ от этнической оценки (асемитизм⁷), пошел на эксплуатацию еврейского измерения коммунистического движения, говоря, что кроме земельного устройства евреев в СССР — «еще более существенно для большевистской власти — создание политической заинтересованности мирового еврейства в сохранении советской власти» (Струве Петр, 1925н: 1). Впоследствии, защищая в 1933 году правящий гитлеризм, Струве уже легко отмахнулся от его антиеврейской политики.

Но на пути к мировому призванию русского белого дела как-то погасла и замерла общенациональная задача России и сам номинированный в ее вожди великий князь Николай Николаевич. По крайней мере, не погибла задача Зарубежного съезда, хотя глобальный риторический и даже истерический восторг с самого начала готовил ему безвыходную ловушку неисполняемых ожиданий.

Монархизм в глазах поклонников Муссолини

С самого начала работы газеты «Возрождение» Струве стремился проявить себя как монархист, давно преодолевший революционные заблуждения молодости⁸. Он посвятил первые же номера газеты Николаю Николаевичу, вплоть до публикации на первой полосе выпуска от 9 июля 1925 года его крупного (как будто настенного или настольного) фотопортрета с подписью: «Его Императорское Высочество великий князь Николай Николаевич». Публикуя свое интервью с ним, Струве переходил в отдающий фальшью архаичный регистр: «Уже давно русские патриоты <...> обращают свои взоры к естественному избраннику своих мыслей и чувств. Все неотразимо указывает на Него» (Струве Петр, 1925v: 1).

Согласно замыслу, план состоял в том, что «добровольно признанные за рубежом авторитеты смогут стать принудительной властью на родине» (Струве

⁷ См. обширную полемику 1909 года вокруг лозунга «асемитизма», выдвинутого Струве и его единомышленником и другом В. С. Голубевым: (Колеров, сост., 2015: 19–176).

⁸ Это заметили его коллеги по правомонархической коалиции, готовящей Зарубежный съезд, и в полной мере учли его деятельное покаяние. 5 октября 1925 года предсъездовское совещание решило, «что на должность председателя [Съезда] следует всемерно поддержать кандидатуру П. Б. Струве как лица политически чистого, сознавшего ошибки своей молодости и вполне раскаявшегося в прежних заблуждениях» (Котенко, Домнин, сост., 2006: 199).

Петр, 1925f: 1) (видимо, «принудительной» в результате интервенции⁹). Затем Струве сообщил, что получил лично дарованную «Государем Императором Николаем II» амнистию как государственный преступник 17–19 октября 1905 года (Струве П., 1925: 2). А вскоре отметил очередную годовщину расстрела большевиками Николая II и его семьи риторической апологией (Струве Петр, 1925b: 1). Примечательно, что в конце 1917 года Струве большевистскую революцию по отношению к Февральской назвал «контрреволюцией» (Струве П., 1917), то есть *реакцией* по отношению к полной политической и экономической свободе, наступившей после свержения монархии. А теперь, вопреки собственным убеждениям до 1917 года, с усилием подбираясь к апологии монархии, перенес акцент на *саму предреволюционную монархию*: «Поскольку слово “реакция” имеет какой-то дурной смысл, русская революция есть подлинная реакция, смявшая и отчасти загубившая великие культурные достижения эпохи т. н. “царизма” <...>» (Струве Петр, 1925o: 1). Получалось, что и либеральный Февраль — *реакция* по отношению к еще более либеральной монархии.

Малобудительно в контексте ожесточенной фашистской пропаганды на страницах «Возрождения» звучал призыв Струве к читателям — ему надо было бы адресовать эти слова себе самому: «Необходимо выработать какой-то минимум руководящих и основополагающих идей, который должен быть на самом деле железным и от которого немислимы отступления ни в какую сторону. <...> к ним прежде всего относится решение — принять и всячески поддерживать водительство Вождя» (Струве Петр, 1925c: 1). Неомонархическая проповедь Струве была риторически слабой. Напротив, апология фашизма, даже с оговорками, — убедительной, ибо очевидно диктовалась велением сердца. Струве все громче выражал любовь к Муссолини и его делам, лишь крайне осторожно (чего он опасался?) рекомендуя предмету восторга уважать «свободу лица». Струве писал: «В лице фашизма перед нами явление если не абсолютно новое по форме, то во всяком случае новое по содержанию и в своей новизне <...> *всемирно-исторически значительное*». Он сравнивал Муссолини с Бисмарком как борцом против социализма и Наполеоном как создателем сильной власти на месте парламентской. При этом был уверен:

«Муссолини гораздо “демократичнее” и демагогичнее не только Бисмарка, но и Наполеона <...> в защиту начал государственности и национальности <...> мобилизовал народные (демотические) силы и стихии нашего времени. <...> Судьбы фашизма зависят от того, сумеет ли он дозу социализма, подобно

⁹ Интервенции против СССР Струве придавал смысл борьбы против мировой революции: «Мы признаем перед лицом зреющей [коммунистической] революции законность превентивной контрреволюции» (Струве Петр, 1925q: 1).

Бисмарку, удержать в пределах социальной реформы, а синдикализм¹⁰ свести к пределам разумного и свободного профессионального самоуправления, не разрушающего ни единства государственной власти, ни хозяйственной свободы лица <...> великий *творческий подвиг сильной правительствующей власти*» (Струве Петр, 1925w: 1).

Отечество и собственность без свободы лица

Центральный пункт в программе Струве, реализации которой должны были служить «национальный вождь» Николай Николаевич и вдохновение итальянского фашизма, — давно найденная формула протекционистского патриотизма, основанного на массовой частной (то есть в условиях России — крестьянской) собственности: *отечество и собственность*. Что удивительно для признанного даже в леволиберальной среде (Колеров, 2020с: 167–175) специалиста по рабочему вопросу, Струве в 1920-е годы (в отличие от Николая Николаевича) при анализе положения в СССР и при формировании программы посткоммунистической России абсолютно игнорировал положение и интересы рабочего класса, городского населения, промышленности и перспективы индустриализации в целом. Он писал: «...крестьянская Россия рано или поздно преодолет внедрившийся в ее организм коммунистический яд и изблует засевших в нем “социалистически-пролетарских” паразитов» (Струве П. Б., 2004: 363).

Это следует признать психологически точным выбором Струве: опора на опыт итальянского фашизма (очищенного от синдикализма) и диктатур Южной и Восточной Европы неизбежно обуславливала акцент на их *преобладающе крестьянскую* социальную реальность, формально близкую Советской России. Но это обрекало освобожденную от коммунизма Россию на положение государства второго сорта — без промышленности, современной армии и защиты национальных интересов от колониальных притязаний Запада и иных соседей. Обнажался сугубо риторический характер чаемого *Отечества* — основанного на крестьянской *собственности* (Колеров, 2017)¹¹, но без городской *индустриальной* культуры.

¹⁰ Ср.: «Синдикализм завоевывает все новые позиции, делается фактом и тем самым навязывает известные методы поведения своим противникам. <...> В этом разгадка т. н. фашизма. Фашизм не только образ или метод внепартийной диктатуры, вызываемой к жизни обнаружившейся неспособностью нормально действующего парламентского правительства — бороться с активным коммунизмом. Фашизм имеет более глубокие корни и более широкие задачи. Фашизм есть использование профессиональных и партийных организационных возможностей для утверждения и защиты надпрофессиональных и надпартийных ценностей в противовес партийному и профессиональному захватничеству и эгоизму. <...> Фашизм есть добровольческая организация для спасения правового государства от коммунизма и синдикализма» (Струве Петр, 1925i: 1).

¹¹ Струве искренне верил (и многословно и многократно описывал свои надежды) в антикоммунистическую сущность и перспективу массового крестьянского хозяйства. Ему не приходило в голову, что новую крестьянскую реальность создали большевики и, управляя ею, начали быстро ликвидировать массовую аграрную мелкую и среднюю частную крестьянскую собственность — в ходе всеобщей коллективизации, начатой вскоре после этих проповедей Струве, в 1928–1929 годах (Струве Петр, 1925l: 1; 1925d: 1).

Логично, что вне *такой* культуры Струве так легко отказывался от *свободы лица*: «Демократия, в смысле системы учреждений, может прочно держаться и нормально функционировать лишь там, где консервативен сам народ. Что же означает консерватизм самого народа? <...> *отечество и собственность*» (Струве П. Б., 1925b: 1). Струве понимал, что массовая собственность — уже *факт*, но требовал от большевиков, уже решивших аграрный вопрос: «<...> не реставрация, а инставрация собственности <...> окончательное превращение всех русских граждан в личных землевладельцев, а потому и превращение русских крестьян из государственных (советских) поселян в личных собственников и свободных хозяев, в собственников-граждан» (Струве Петр, 1925m: 1).

В преддверии Съезда Струве и Ильин сформировали профашистский завет, выразивший их личную убежденность, скрытую под протокольной лояльностью. Струве писал:

«Фашизм есть реакция государственности на разлагающую силу и работу демократического социализма. В этом отношении Муссолини идет и отрицательно, в порядке репрессий, и положительно, в порядке социального реформаторства, по стопам Бисмарка. <...> Поскольку Муссолини создает на месте либерально-демократического парламентаризма строй, основанный на сильной правительствующей власти, как-то независимой от большинства и голосований, он идет по стопам Наполеона I, первого консула и императора. <...> фашизм находится в искушении — воспринять идею [“социализма” как “сплошной начальственной рационализации и всецелого государственного управления хозяйственной жизнью”. — М. К.], объективно несостоятельную и неосуществимую, и ею — отравиться. Идея социализма, в точном смысле — исчерпывающего регулирования хозяйственной жизни какой-либо единой волей» (Струве Петр, 1925w).

Ильин же предлагал апологию Муссолини, поэтически характеризую фашизм, что сводилось к перечню образов: «живое чувство реальности», «духовный аристократизм», «активная и властная воля», «историческая гражданственность Рима», «патриотическая традиция гарибальдийства» (гарибальдийства! — не только объединения, но и социального освобождения Италии... гарибальдийства! — равно дорогого русскому революционному движению и советской коммунистической пропаганде). И здесь Ильин, не называя имени, вступил в открытую полемику со Струве о месте фашизма между либерализмом и социализмом. Он говорил, что Муссолини «...никогда не видел в социализме догмата, и никогда социализм не был для него окаменевшим теоретическим построением», и продолжал, иронизируя над масонским либерализмом:

«...то, что теперь осталось в <...> душе [Муссолини] от социализма — это *воля к социальной справедливости* и глубокое понимание той опасности, которую таит в себе *хозяйственная и социальная анархия*. <...> Муссолини ищет новых решений для старых проблем. Найдет ли? История покажет. <...> идолопоклонники отвергнутых им мнимых решений (“парламентаризм”, “социализм”) — ненавидят его всеми силами своих ожесточившихся в идолопоклонстве душ? и добро бы он отвечал им теоретически. <...> А то — волею, актом, волевым поступком, устранением с поля битвы <...> взял и выполол, как сорную траву и коммунистический чертополох, и либеральный лопух, и масонскую повелику...» (Ивер, 1926: 2).

То есть — если Струве возлюбил фашизм, чтобы тот помог ему уничтожить социализм и вернуться через консерватизм к либерализму, то Ильин — чтобы тот уничтожил либерализм и социализм.

Зарубежный съезд: уклончивый монархизм и настойчивый фашизм

Избрание организационного Комитета по созыву Зарубежного съезда состоялось 8 октября 1925 года: его председателем стал Струве, товарищами (заместителями) председателя А. Н. Крупенский, С. Н. Третьяков, М. М. Федоров. В исполнительное бюро вошел в том числе Карташев. Организационные усилия, преодоление разногласий с промышленниками увенчались успехом лично Гукасова, «Возрождения» и Струве. Съезд прошел в Париже в апреле 1926 года. Наибольшее число делегатов на съезд прибыло из стран, где находилось наибольшее количество эмигрантов: Франции, Сербии, Германии, Болгарии, Чехословакии, Дальнего Востока, США, Бельгии (Черемухин, 2018: 236–237) — и таким образом съезд, не будучи политически представительным, стал подлинно всемирным. Подготовка и проведение съезда в качестве председателя стали вершиной политической карьеры Струве в эмиграции и финалом его политической жизни. Накануне съезда он вновь озвучил монархическую задачу в контексте собственной консервативной доктрины, лукаво, сменовеховски и национал-большевистски опираясь на *факт большевистского решения* аграрного вопроса, выданного за самопроизвольное сопротивление России коммунизму:

«Россия отвергла социализм и коммунизм. В тяжких страданиях Россия творит в своем жизненном обиходе и обобщает начало частной собственности. <...> *Отечество и Собственность*. Без утверждения частной или личной собственности, которая есть твердое основание всякого свободного и достойного человеческого существования, невозможно восстановление и возрождение Национальной России. Но мы должны ясно и твердо, без недомолвок и колебаний, сказать Внутренней России: мы за установление собственности, но не за восстановление или возврат собственности» (Струве Петр, 1926b: 1).

В первый день съезда председательствующий Струве выступил с общими формулировками, риторически оркеструющими монархический замысел: «Зарубежный Съезд должен быть внушительным доказательством *Согласия*: 1) патриотического; 2) действенного; 3) дисциплинированного; 4) собранно и сомкнуто действующего, а потому 5) приемлющего единое водительство и 6) готового без колебаний последовать зову единого Вождя» (Струве П. Б., 1926d: 3). В декларации, финальный текст которой, несомненно, вышел из-под пера того же Струве: «Имя Великого Князя есть <...> символ великого прошлого и светлого будущего <...> оно <...> воплощение Российской Государственной идеи» (Струве Петр, 1926e: 1). Трудность состояла в том, что русский криптомонархический вождь для всех читателей Струве и его газеты неизбежно стоял в тени дуче Муссолини. Струве и Ильин в дни съезда, несмотря на неоднократно высказанные профашистские идеи, удалили их из своих речей. Ильин оперативно перестроился на монархический лад, но не без язвительного сравнения Николая Николаевича с неназванным Муссолини: «в будущем цвести нашей родине только под Царем и мучиться и чахнуть ей в интригах республиканской партийности. <...> Нет у нашего вождя еще ни территории, ни власти, ни правительственного аппарата. <...> И мудр и прав наш вождь, что не объявляет себя диктатором, обреченным на бессилие» (Ильин И. А., 1926b: 1). Демонстративное указание, что Муссолини имеет под собой территорию страны, а русский «вождь» — нет, давал тогда же и Струве, упрекая русскую монархию, что она имеет на Западе плохую репутацию: «В Европе русский “старый порядок” имеет плохую прессу. Те немногие, которые сумели оценить достижения императорской России, не могут этого изменить» (Струве Петр, 1926d: 1).

Итоги съезда оказались двусмысленными; вполне возможно, что иначе и быть не могло. Открывшись 4 апреля и продлившись неделю, съезд 10 апреля 1926 года не смог собрать по главному вопросу абсолютного большинства и потому принял решение не учреждать правительство в изгнании. В итоге было создано в подчинении Николая Николаевича — как «национального вождя» — Российское национальное объединение во главе с Гукасовым и Центральный комитет в Париже во главе местных комитетов в странах пребывания эмигрантов (Черемухин, 2018: 176–178). Гукасов, потратившийся на съезд и на газету «Возрождение», получил политический результат, но есть сомнения, что он подразумевал апологию фашизма, хоровую, звучащую со страниц его газеты до, во время и с трибуны съезда.

Хор на страницах «Возрождения» не умолк и после съезда. По свежим следам, формально одоблив его итоги в передовой статье, давний пропагандист фашизма Г. Н. Трубецкой твердил о *задачах русских фашистов*, словно они прямо вытекали из итогов съезда¹². Переданное Струве право на написание передовой

¹² См.: «Возрождение». 18 и 22 апреля 1926 года.

статьи «Возрождения» близкому автору, но не члену редакции, конечно, должно было отвести лично от Струве обвинения в злоупотреблении редакционной властью в целях перетолкования итогов съезда. Газета опубликовала красноречивую карикатуру, высмеивающую надежды на победный марш на Москву, подобный маршу Муссолини на Рим: под названием «Европа на распутье: Фашизм или большевизм» изображались соответствующие дорожные указатели: «Рим», «Москва». И под ними подпись: «Осторожно, не все дороги ведут в Рим!»¹³.

Не стоит думать, будто это кого-то обмануло: прикрывшись «национальным вождем» Николаем Николаевичем, Струве продолжал агитировать за фашистский образец, к которому Николай Николаевич и его монархические сторонники на деле не имели никакого отношения. Тем свободней проповедовали Струве и Ильин. Сразу после съезда, закончившегося бесплодным компромиссом, Струве по поводу рядового события с участием «диктатора Италии» Муссолини сделал громкий вывод: «...в фашистской Италии бьет источник нерастраченных сил. <...> Итальянский империализм — Итальянская Империя — Муссолини отнюдь не зарекается от этих слов. Он решается говорить то, от чего отпираются представители всех остальных стран <...>» (Струве Петр, 1926с: 1). Струве писал вскоре после съезда, глубоко сопереживая Муссолини и принижая Николая Николаевича:

«В Италии именно обнаруженное государством бессилие в борьбе с разлагающими началами привело к росту и победе фашизма. <...> Объединение надо строить новое, органически спаянное, не на старых дрожжах партийных делений или бытовых интересах, а на основах некоторых самых общих начал, диктуемых любовью к родине и здравым смыслом. Так создавался фашизм в Италии и так должен создаваться русский фашизм, без рабского подражания иностранному образцу, с полным учетом особенностей наших задач и нашей обстановки и устраняя те опасности, которые, к сожалению, грозят этому движению в Италии, несмотря на кажущийся его апофеоз. <...> Муссолини рождаются в действии и обстоятельства их создают. Не все, однако, требует копии с итальянского образца. Муссолини блестяще начал, но мы еще не знаем, как он кончит. <...> В этом отношении историческая власть, органически выросшая на родной почве, имеет преимущество, ибо она не нуждается в таких подхлестываниях толпы к демагогии. И еще раз, благо Съезду, что в этом отношении, по доброй воле, или нет, он не вступил на путь авантюры и охранил авторитет Вождя от связывания его с повседневной злобой дня» (Струве Петр, 1926f: 1).

¹³ См.: «Возрождение». 30 мая 1926 года. С. 3.

Эпилог

Нет сомнений, что хозяин газеты «Возрождение» Гукасов видел игру Струве и Ильина в монархизм и «национального вождя» на фоне искреннего увлечения фашизмом. Через год после съезда, летом 1927 года, Гукасов удалил Струве из газеты, передав редакционное управление его бывшему единомышленнику и также некогда поклоннику фашизма Ю. Ф. Семенову. Никто, кажется, так и не увидел профашистских корней давно зревших разногласий, возложив вину либо на вздорность Гукасова, либо на редакционную манию величия Струве, либо на его же редакторский нарциссизм (Будницкий, публ., 2012: 316, 318–319).

Когда Муссолини уже признал СССР и перестал быть боевой новостью, движение Гитлера к власти в Германии вновь исторически актуализировало тему итальянского фашизма для русских правых. Это высветило проповеди Струве и Ильина в 1925–1926 годах и то, насколько естественны были их профашистские настроения. Увлечение Струве итальянским фашизмом прошло, а гитлеровским нацизмом — колебательно, но уверенно росло по мере движения А. Гитлера к власти. Гитлер начисто вытеснил из сознания Струве своего предшественника и теперь младшего союзника Муссолини. Струве громко приветствовал Гитлера, но все же удерживался от апологетики, находя ряд недостатков в политике Гитлера, в его горячо приветствуемой борьбе против коммунизма. Сквозь зубы заявив, что антисемитская политика не помогает Гитлеру, Струве больше не стал останавливать на ней внимание.

Но зато Гитлера и гитлеровский антисемитизм подробно адвокатировал Ильин — и цепко помня и поминая свою любовь к Муссолини. Он писал:

«Европа не понимает национал-социалистического движения. Не понимает и боится. <...> Прежде всего я категорически отказываюсь расценивать события последних трех месяцев в Германии с точки зрения немецких евреев, урезанных в их публичной правоспособности, в связи с этим пострадавших материально или даже покинувших страну. Я понимаю их душевное состояние; но не могу превратить его в критерий добра и зла, особенно при оценке и изучении таких явлений мирового значения, как германский национал-социализм. <...> Германский национал-социализм решительно не исчерпывается ограничением немецких евреев в правах. <...> То, что происходит в Германии, есть огромный политический и социальный переворот; сами вожди его характеризуют постоянно словом “революция”. <...> Пока Муссолини ведет Италию, а Гитлер ведет Германию — европейской культуре дается отсрочка. <...> Гитлер взял эту отсрочку прежде всего для Германии. Он и его друзья сделают все, чтобы использовать ее для национально-духовного и социального обновления страны. Но взяв эту отсрочку, он дал ее и Европе. <...> То, что совершается, есть великое социальное переслоение <...> Удаляется все, причастное к марксизму, социал-демокра-

тии и коммунизму; удаляются все интернационалисты и большевизаны; удаляется множество евреев, иногда (как, например, в профессуре) подавляющее большинство их, но отнюдь не все. <...> Дух национал-социализма не сводится к “расизму”. Он не сводится и к отрицанию. Он выдвигает положительные и творческие задачи. И эти творческие задачи стоят перед всеми народами» (Евлампиев, подгот., 2004: 482–484).

На этом можно закончить. Монархисты в русской эмиграции отвергли политическое подчинение своего лидера великого князя Николая Николаевича образу Муссолини, которое им навязывали Струве и Ильин в 1925–1926 годах. И Струве и Ильин пошли дальше своей дорогой, находя новый объект для политической (критической или некритической) любви в Гитлере и его делах.

Литература

- Андогорский, 1926 — *Андогорский А. И.* Государственная программа великого князя Николая Николаевича (Согласно беседе директора Ассошиэйтед Пресс с Великим Князем) // Российский Зарубежный съезд. 1926. Париж. Документы и материалы. М.: Русский путь, 2006. С. 204–208.
- Будницкий, публ., 2012 — Спор о России: В. А. Маклаков — В. В. Шульгин. Переписка, 1919–1939 / публ., вступ. ст. и примеч. О. В. Будницкого. М.: РОССПЭН, 2012.
- Евлампиев, подгот., 2004 — *И. А. Ильин: pro et contra.* Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей. Антология / подгот. И. И. Евлампиев. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2004.
- Зайцев, 1925a — *Зайцев К. И.* На разные темы. Ценность или ненужность? // Возрождение. 1925. 24 декабря. С. 2.
- Зайцев, 1925b — *Зайцев К. И.* Некритическим поклонникам фашизма // Возрождение. 1925. 1 декабря. С. 1.
- Ивер, 1925a — *Ивер [Ильин И. А.].* Письма о фашизме. 2. Месяц спустя // Возрождение. 1925. 13 декабря. С. 2.
- Ивер, 1925b — *Ивер [Ильин И. А.].* Письма о фашизме. 3. Борьба с масонами // Возрождение. 1925. 20 декабря. С. 2.
- Ивер, 1926 — *Ивер [Ильин И. А.].* Письма о фашизме. 8. Муссолини-социалист // Возрождение. 1926. 16 марта. С. 2.
- Ильин И., 1925a — *Ильин И.* Идея Корнилова // Возрождение. 1925. 17 июня. С. 2.
- Ильин И., 1925b — *Ильин И.* Самообуздание и самообладание // Возрождение. 1925. 20 июля. С. 1.
- Ильин И., 1925c — *Ильин И.* Подвиг патриотического объединения // Возрождение. 1925. 21 июля. С. 2.
- Ильин И. А., 1925a — *Ильин И. А.* Зачем нам идеология? // Возрождение. 1925. 3 ноября. С. 2.
- Ильин И. А., 1925b — *Ильин И. А.* Идеиные развалины // Возрождение. 1925. 11 декабря. С. 2.
- Ильин И. А., 1925c — *Ильин И. А.* Направо // Возрождение. 1925. 28 ноября. С. 1.
- Ильин И. А., 1925d — *Ильин И. А.* Новые люди // Возрождение. 1925. 26 декабря. С. 2.

- Ильин И. А., 1925е — *Ильин И. А.* Пересмотр идеологии // Возрождение. 1925. 11 сентября. С. 2.
- Ильин И. А., 1926а — *Ильин И. А.* Идеология и борьба // Возрождение. 1926. 15 мая. С. 2.
- Ильин, 2000 — *Ильин И. А.* Письмо И. С. Шмелеву. 29 января 1948 г. // Ильин И. А. Собр. соч.: Переписка двух Иванов (1947–1950) / сост. и коммент. Ю. Т. Лисицы. М.: Русская книга, 2000.
- Ильин И. А., 1926б — *Ильин И. А.* Речь И. А. Ильина // Возрождение. 1926. 10 апреля. С. 1.
- Колеров, 1994 — *Колеров М. А.* Братство св. Софии: «веховцы» и евразийцы (1921–1925) // Вопр. философии. 1994. № 10. С. 143–166.
- Колеров, 1997 — *Колеров М. А.* Братство святой Софии: документы (1918–1927) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год / отв. ред. М. А. Колеров. СПб.: Алетейя, 1997. С. 99–133.
- Колеров, 2020а — *Колеров М. А.* Как и зачем Иван Ильин искал союза с евразийцами в 1922–1925 годах // *Колеров М. А.* Манифесты русского политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918) и их наследники. Мн.: Лимариус, 2020.
- Колеров, 2020б — *Колеров М. А.* Котляревский, Новгородцев, Шпет и Иван Ильин в фокусе советского просвещения и цензуры в 1919 году // *Колеров М. А.* Манифесты русского политического идеализма: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918) и их наследники. Мн.: Лимариус, 2020.
- Колеров, 2020с — *Колеров М. А.* Петр Струве: революционер без масс, 1870–1918. М.: Изд-во книжного магазина «Циолковский», 2020. С. 167–175.
- Колеров, 2020d — *Колеров М. А.* Сборник «Из глубины», Братство св. Софии и примирение с большевистской диктатурой без Гражданской войны (1918) // Русский Сборник: Исследования по истории России. Т. XXVIII. Гражданская война и интервенция в России. М.: Модест Колеров, 2020. С. 100–121.
- Колеров, сост., 2015 — Национализм. Полемика 1909–1917 / сост. М. А. Колеров. 2-е изд. М.: Модест Колеров, 2015. С. 19–176.
- Колеров, 2004 — *Колеров М. А.* Политическое дежавю оппозиции: голод 1921-го как голод 1891 года // Русский Сборник: Исследования по истории России XIX–XX вв. Т. I. М.: Модест Колеров, 2004.
- Колеров, 2017 — *Колеров М. А.* Фихте, Лист, Витте, Сталин: изолированное государство, протекционизм, первоначальное социалистическое накопление и «социализм в одной стране» // *Колеров М. А.* Сталин: от Фихте к Берия. Очерки по истории языка сталинского коммунизма. М.: Модест Колеров, 2017. С. 109–311.
- Котенко М. А., Домнин И. В., сост., 2006 — Российский Зарубежный съезд. 1926. Париж. Документы и материалы. М.: Русский путь, 2006.
- Мещеряков, ред., 1923 — *Мещеряков Н. (ред.)* Мировой фашизм / сб. статей. М.–Пг.: Государственное издательство, 1923.
- Пайпс, 2001 — *Пайпс Р.* Струве. Биография: В 2 т. Т. 2. Струве: правый либерал. 1905–1944. М.: Московская школа политических исследований, 2001. 680 с.
- Питерский, 1925 — *Питерский А. [Карташев А. В.?] Две встречи* // Возрождение. 1925. 19 июля. С. 1.
- Самовер, 1998 — *Самовер Н. В.* Галлиполийская мистика А. В. Карташева // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1998 год / под ред. М. А. Колерова. М.: ОГИ, 1998. С. 334–368.

- Струве, публ., 1971 — Из архива П. Б. Струве / публ. Г. П. Струве // Возрождение. № 231. 1971. Апрель. С. 109–111.
- Струве Н. А., 2004 — *Струве Н. А.* Мой дед П. Б. Струве // *Струве П. Б.* Дневник политика (1925–1935) / подг. текста А. Н. Шаханова. М.; Париж: Русский путь; YMCA-Press, 2004.
- Струве П., 1917 — *Струве П.* В чем революция и контрреволюция? // Русская Мысль. 1917. Кн. XI–XII. II о.
- Струве П., 1925 — *Струве П.* Дневник политика. Тем, кто «Возрождение» помыслил побить «Освобождением» // Возрождение. 1925. 27 июня. С. 2.
- Струве П. Б., 2004 — *Струве П. Б.* Дневник политика (1925–1935) / подгот. текста, коммент., указ. А. Н. Шаханова. М.; Париж: Русский путь; YMCA-Press, 2004.
- Струве П. Б., 1924 — *Струве П. Б.* Об основных течениях мысли в русской зарубежной среде // Вестник Русского Национального Комитета. 1924. 1 декабря. № 10. С. 63.
- Струве Петр, 1926a — *Струве Петр.* Армия // Возрождение. 1926. 13 мая. С. 2.
- Струве Петр, 1925a — *Струве Петр.* Белая вера и белая идея // Возрождение. 1925. 29 июня. С. 1.
- Струве Петр, 1925b — *Струве Петр.* Неувядаемая красота // Возрождение. 1925. 17 июля. С. 1.
- Струве Петр, 1925c — *Струве Петр.* Сосредоточение. Несколько мыслей и два вопроса // Возрождение. 1925. 17 октября. С. 1.
- Струве Петр, 1925d — *Струве Петр.* Стоптаные туфли, которые нельзя выбросить на помойку // Возрождение. 1925. 27 июня. С. 1.
- Струве Петр, 1926b — *Струве Петр.* Условия и задачи зарубежного объединения. Речь, произнесенная на открытом собрании Национального Объединения Русской Молодежи 28-го марта 1926 года // Возрождение. 1926. 16 марта. С. 1.
- Цуриков, 1925 — *Цуриков Н. А.* Нелогичная действительность. Демократия и фашизм // Возрождение. 1925. 17 декабря. С. 2.
- Черемухин, 2018 — *Черемухин В.* Кирилловцы vs Николаевцы: Борьба за власть под знаком «Национального Единства». М.: Буки-Веди, 2018.
- Романов К. В., 2006 — [*Романов К. В.*] Беседа Государя Императора с английским корреспондентом [середина 1925 г.] // Российский Зарубежный съезд. 1926. Париж. Документы и материалы. М.: Русский путь, 2006. С. 265–271.
- Романов Н. Н., 1924 — [*Романов Н. Н.*] Беседа бывшего Верховного Главнокомандующего его императорского высочества великого князя Николая Николаевича с представителем американской печати на Пасхе 1924 г. // Российский Зарубежный съезд. 1926. Париж. Документы и материалы. М.: Русский путь, 2006. С. 200–204.
- Романов Н. Н., 1925 — [*Романов Н. Н.*] Заявление Великого Князя Николая Николаевича в американских газетах // Возрождение. 1925. С. 1.
- Струве П. Б., 1926a — [*Струве П. Б.*] 14 мая 1926 г. События в Польше // Возрождение. 1926. 14 мая.
- Струве П. Б., 1926b — [*Струве П. Б.*] 18 мая 1926 г. Польский переворот // Возрождение. 1926. 18 мая.
- Струве П. Б., 1925a — [*Струве П. Б.*] 3 сентября 1925 г. // Возрождение. 1925. 3 сентября.
- Струве П. Б., 1926b — [*Струве П. Б.*] 3 января 1926. Фашистский дух // Возрождение. 1926. 3 января. С. 1.

- Струве П. Б., 1925b — [Струве П. Б.] Демократия и консерватизм // Возрождение. 1925. 16 июля.
- Струве П. Б., 1925c — [Струве П. Б.] Основы национальной платформы // Возрождение. 1925. 28 августа.
- Струве П. Б., 1925d — [Струве П. Б.] Открытие Российского Зарубежного Съезда. Первое заседание. Речь // Возрождение. 1926. 5 апреля. С. 3.
- Струве Петр, 1925e — [Струве Петр] 10-го ноября 1925 г. // Возрождение. 1925. 10 ноября. С. 1.
- Струве Петр, 1925f — [Струве Петр] 12-го августа 1925 года // Возрождение. 1925. 12 августа. С. 1.
- Струве Петр, 1925g — [Струве Петр] 12-го июня 1925 г. // Возрождение. 1925. 12 июня. С. 1.
- Струве Петр, 1925h — [Струве Петр] 12-го сентября 1925 г. // Возрождение. 1925. 12 сентября. С. 1.
- Струве Петр, 1925i — [Струве Петр] 14 августа 1925 г. // Возрождение. 1925. 14 августа. С. 1.
- Струве Петр, 1926c — [Струве Петр] 14 апреля 1926 года. Муссолини в Триполи // Возрождение. 1926. 14 апреля. С. 1.
- Струве Петр, 1926d — [Струве Петр] 17 апреля 1926 г. Зарубежный Съезд и внешний мир // Возрождение. 1926. 17 апреля. С. 1.
- Струве Петр, 1925j — [Струве Петр] 18 июня 1925 г. // Возрождение. 1925. 18 июня. С. 1.
- Струве Петр, 1925k — [Струве Петр] 18-го сентября 1925 г. // Возрождение. 1925. 18 сентября. С. 1.
- Струве Петр, 1925l — [Струве Петр] 19-го августа 1925 г. // Возрождение. 1925. 19 августа. С. 1.
- Струве Петр, 1925m — [Струве Петр] 21-го августа 1925 г. // Возрождение. 1925. 21 августа. С. 1.
- Струве Петр, 1925n — [Струве Петр] 21-го октября 1925 г.: Еврейская колонизация России // Возрождение. 1925. 21 октября. С. 1.
- Струве Петр, 1925o — [Струве Петр] 23 июня 1925 г. // Возрождение. 1925. 23 июня. С. 1.
- Струве Петр, 1925p — [Струве Петр] 27 июля 1925 г. // Возрождение. 1925. 27 июля. С. 1.
- Струве Петр, 1925q — [Струве Петр] 29 июля 1925 г. // Возрождение. 1925. 29 июля. С. 1.
- Струве Петр, 1925r — [Струве Петр] 30-го июля 1925 г. // Возрождение. 1925. 30 июля. С. 1.
- Струве Петр, 1925s — [Струве Петр] 31-го декабря 1925 г. Фашисты и печать // Возрождение. 1925. 31 декабря. С. 1.
- Струве Петр, 1925t — [Струве Петр] 4-го июля 1925 г. // Возрождение. 1925. 4 июля. С. 1.
- Струве Петр, 1925u — [Струве Петр] 6 августа 1925 г. // Возрождение. 1925. 6 августа. С. 1.
- Струве Петр, 1926e — [Струве Петр] 7 апреля 1926. Приветствие [Зарубежного Съезда] вел. кн. Николаю Николаевичу // Возрождение. 1926. 7 апреля. С. 1.
- Струве Петр, 1926f — [Струве Петр] 7 мая 1926 г. Суд и улица // Возрождение. 1926. 13 мая. С. 1.
- Струве Петр, 1925v — [Струве Петр] Беседа вел. кн. Николая Николаевича с редактором «Возрождения» // Возрождение. 1925. 20 июня. С. 1.
- Струве Петр, 1925w — [Струве Петр] Дневник политика. 35. Значение и значительность Муссолини и фашизма // Возрождение. 1925. 19 декабря. С. 1.

Архивы

ГАРФ. Ф. 5912. Оп. 1. Ед. хр. 15.

**RUSSIAN MONARCHICAL LEADER ACCORDING
TO ITALIAN FASCIST MODEL:
IDEAL EFFORTS OF P. B. STRUVE
AND I. A. ILYIN IN 1925–1926**

Modest A. Kolerov

PhD in History,

Editor-in-chief of the REGNUM news Agency.

2/1 Bersenevsky Lane, Moscow, 119072, Russian Federation.

E-mail: kolerovm@gmail.com

Abstract. The years 1924–1926 turned out to be rich in the life of the Russian emigration: at this time, the *Vozrozhdenie* newspaper was created, disputes about the possible succession of the Russian imperial power, the preparation and holding of the Russian Foreign Congress, which was supposed to consolidate Russian exiles, remove party contradictions and political differences in order to combat communism. A new link appeared in the ideology of the emigre circles of that time — this is the theme of Italian fascism, its legitimacy and prospects from the point of view of victory over Soviet power. The main authors who apologized for fascism were I. A. Ilyin and P. B. Struve. An analysis of their publications on the pages of the *Renaissance* allows us to see how Russian thinkers sought all possible resources to achieve their main goal. Genuine émigré “first love” for Mussolini’s fascism is a historical fact. The context, specificity and motives of this “first love” are the subject of these notes.

Keywords: B. Mussolini, Italian fascism, dictatorship, I. A. Ilyin, P. B. Struve, the Romanov dynasty, the ‘*Vozrozhdenie*’ newspaper, the Russian Foreign Congress

For citation: Kolerov M. A. Russian Monarchical Leader according to Italian Fascist Model: Ideal Efforts of P. B. Struve and I. A. Ilyin in 1925–1926. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 48–80.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-48-80

References

- Andogskii, A. I., 2006. Gosudarstvennaya programma velikogo knyazya Nikolaya Nikolaevicha (Soglasno besede direktora Assoshieited Press s Velikim Knyazem) [State program of the Grand Duke Nikolai Nikolaevich (According to the conversation of the Director of the Associated Press in the Grand Duke)]. In: *Rossiiskii Zarubezhnyi s'zd. 1926. Parizh. Dokumenty i materialy* [Russian Congress Abroad. 1926. Paris. Documents and materials]. Moscow: Russkii put'. 204–208.
- Budnitskii, O. V., publ., 2012. *Spor o Rossii: V. A. Maklakov — V. V. Shul'gin. Perepiska, 1919–1939* [Dispute about Russia: V. A. Maklakov — V. V. Shulgin. Correspondence, 1919–1939]. Moscow: ROSSPEN.
- Cheremukhin, V., 2018. *Kirillovtsy vs Nikolaevtsy: Bor'ba za vlast' pod znakom "Natsional'nogo Edinstva"* [Kirillovtsy vs Nikolaevtsy: Struggle for Power under the Sign of "National Unity"]. Moscow: Buki-Vedi.
- Evlampiev, I. I., ed., 2004. *I. A. Il'in: pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Ivana Il'ina v vospominaniyakh, dokumentakh i otsenkakh russkikh myslitelei i issledovatelei. Antologiya* [I. A. Ilyin: pro et contra. The personality and work of Ivan Ilyin in memoirs, documents and assessments of Russian thinkers and researchers. Anthology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta.
- Iver [Il'in, I. A.], 1925a. Pis'ma o fashizme. 2. Mesyats spustya [Letters on Fascism. 2. A month later]. *Vozrozhdenie*, December 13, 2.
- Iver [Il'in, I. A.], 1925b. Pis'ma o fashizme. 3. Bor'ba s masonami [Letters on Fascism. 3. The fight against the Freemasons]. *Vozrozhdenie*, December 20, 2.
- Iver [Il'in, I. A.], 1926. Pis'ma o fashizme. 8. Mussolini-sotsialist [Letters about fascism. 8. Mussolini the Socialist]. *Vozrozhdenie*, March 16, 2.
- Il'in, I., 1925a. Ideya Kornilova [Kornilov's idea]. *Vozrozhdenie*, June 17, 2.
- Il'in, I., 1925b. Samoobuzdanie i samoobladanie [Self-restraint and self-control]. *Vozrozhdenie*, July 20, 1.
- Il'in, I., 1925c. Podvig patrioticheskogo ob'edineniya [The feat of patriotic association] *Vozrozhdenie*, July 21, 2.
- Il'in, I. A., 1925a. Zachem nam ideologiya? [Why do we need ideology?]. *Vozrozhdenie*, November 3, 2.
- Il'in, I. A., 1925b. Ideinye razvaliny [Ideological ruins]. *Vozrozhdenie*, December 11, 2.
- Il'in, I. A., 1925c. Napravo [To the right]. *Vozrozhdenie*, November 28, 1.
- Il'in, I. A., 1925d. Novye lyudi [New people]. *Vozrozhdenie*, December 26, 2.
- Il'in, I. A., 1925e. Peresmotr ideologii [Revision of ideology]. *Vozrozhdenie*, September 11, 2.
- Il'in, I. A., 1926a. Ideologiya i bor'ba [Ideology and struggle]. *Vozrozhdenie*, May 15, 2.
- Il'in, I. A., 2000. Pis'mo I. S. Shmelevu. 29 yanvarya 1948 g. [Letter to I. S. Shmelev. January 29, 1948]. In: Il'in, I. A. *Sobr. soch.: Perepiska dvukh Ivanov (1947–1950)* [Correspondence of two Ivans (1947–1950)], ed. Yu. T. Lisitsa. Moscow: Russkaya kniga.
- Il'in, I. A., 1926b. Rech' I. A. Il'ina [Speech of I. A. Ilyin]. *Vozrozhdenie*, April 10, 1.
- Kolerov, M. A., 1994. Bratstvo sv. Sofii: "vekhovtsy" i evraziitsy (1921–1925) [Brotherhood of St. Sofia: "Vekhi" and Eurasianists (1921–1925)]. *Voprosy filosofii*, 10, 143–166.
- Kolerov, M. A., 1997. Bratstvo Svyatoi Sofii: dokumenty (1918–1927) [Brotherhood of Saint Sophia: documents (1918–1927)]. In: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 1997 god* [Research on the history of Russian thought], ed. by M. A. Kolerov. St. Petersburg: Aleteiya. 99–133.

- Kolerov, M. A., 2020a. Kak i zachem Ivan Il'in iskal soyuza s evraziitsami v 1922–1925 godakh [How and why Ivan Ilyin sought an alliance with the Eurasians in 1922–1925]. In: Kolerov, M. A. *Manifesty russkogo politicheskogo idealizma: "Problemy idealizma" (1902), "Vekhi" (1909), "Iz glubiny" (1918) i ikh nasledniki* [Manifestos of Russian political idealism: "Problems of idealism" (1902), "Milestones" (1909), "From the Depths" (1918) and their successors]. Minsk: Limarius.
- Kolerov, M. A., 2020b. Kotlyarevskii, Novgorodtsev, Shpet i Ivan Il'in v fokuse sovetskogo prosveshcheniya i tsenzury v 1919 godu [Kotlyarevsky, Novgorodtsev, Shpet and Ivan Ilyin in the focus of Soviet education and censorship in 1919]. In: Kolerov, M. A. *Manifesty russkogo politicheskogo idealizma: "Problemy idealizma" (1902), "Vekhi" (1909), "Iz glubiny" (1918) i ikh nasledniki* [Manifestos of Russian political idealism: "Problems of idealism" (1902), "Milestones" (1909), "From the Depths" (1918) and their successors]. Minsk: Limarius.
- Kolerov, M. A., 2020c. *Petr Struve: revolyutsioner bez mass, 1870–1918* [Peter Struve: revolutionary without masses]. Moscow: Izdatel'stvo knizhnogo magazina "Tsiolkovskii". 167–175.
- Kolerov, M. A., 2020d. Sbornik "Iz glubiny", Bratstvo sv. Sofii i primirenje s bol'shevistskoi diktaturoi bez Grazhdanskoi voyny (1918) [Collection "From the Depths", Brotherhood of St. Sophia and reconciliation with the Bolshevik dictatorship without the Civil War]. In: *Russkii Sbornik: Issledovaniya po istorii Rossii* [Russian Collection: Research on the history of Russia]. Vol. XXVIII. Moscow: Modest Kolerov. 100–121.
- Kolerov, M. A., 2004. Politicheskoe dezhavyu oppozitsii: golod 1921-go kak golod 1891 goda [Political déjà vu of the opposition: the famine of 1921 as the famine of 1891]. In: *Russkii Sbornik: Issledovaniya po istorii Rossii XIX–XX vv.* [Russian Collection: Research on the history of Russia in the XIX–XX centuries]. Vol. I. Moscow: Modest Kolerov.
- Kolerov, M. A., 2017. Fikhte, List, Vitte, Stalin: izolirovannoe gosudarstvo, protektsionizm, pervonachal'noe sotsialisticheskoe nakoplenie i "sotsializm v odnoi strane" [Fichte, List, Witte, Stalin: an isolated state, protectionism, initial socialist accumulation and "socialism in one country"]. In: Kolerov, M. A. *Stalin: ot Fikhte k Beriia. Ocherki po istorii yazyka stalinskogo kommunizma* [Stalin: from Fichte to Beria. Essays on the history of the language of Stalinist communism]. Moscow: Modest Kolerov. 109–311.
- Meshcheryakov, N., ed., 1923. *Mirovoi fashizm* [World fascism]. Sb. statei. Moscow-Petrograd: Gosudarstvennoe Publ..
- Kolerov, M. A., ed., 2015. *Natsionalizm. Polemika 1909–1917* [Nationalism. Polemics 1909–1917], 2nd ed. Moscow: Modest Kolerov. 19–176.
- Paips, R., 2001. *Struve. Biografiya* [Struve. Biography]. 2 vols. Vol. 2.: Struve: a right-wing liberal. 1905–1944. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy.
- Piterskii, A. [Kartashev A. V.], 1925. Dve vstrechi [Two meetings]. *Vozrozhdenie*, July 19, 1.
- Kotenko, M. A., Domnin, I. V., select., 2006. *Rossiiskii Zarubezhnyi s'ezd. 1926. Parizh. Dokumenty i materialy* [Russian Foreign Congress. 1926. Paris. Documents and materials]. Moscow: Russkii put'.
- Samover, N. V., 1998. Gallipoliiskaya mistika A. V. Kartasheva [Gallipoli mysticism A. V. Kartashev]. In: *Issledovaniya po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 1998 god* [Research on the history of Russian thought: Yearbook for 1998], ed. by M. A. Kolerov. M.: OGI. 334–368.
- Struve, G. P., publ., 1971. Iz arkhiva P. B. Struve [From the archive of P. B. Struve]. *Vozrozhdenie*, 231, April, 109–111.

- Struve, N. A., 2004. Moi ded P. B. Struve [My grandfather P. B. Struve]. In: Struve, P. B. *Dnevnik politika (1925–1935)* [Diary of a politician (1925–1935)], text prepared by A. N. Shakhanov. Moscow; Parizh: Russkii put'; YMCA-Press.
- Struve, P., 1917. V chem revolyutsiya i kontrrevolyutsiya? [What are revolution and counter-revolution?]. *Russkaya Mysl'*, XI–XII, II o.
- Struve, P., 1925. Dnevnik politika. Tem, kto “Vozrozhdenie” pomyslil pobit’ “Osvobozhdeniem” [Diary of a Politician. Those who thought to beat the “Renaissance” with “Liberation”]. *Vozrozhdenie*, June 27, 2.
- Struve, P. B., 2004. *Dnevnik politika (1925–1935)* [Diary of a politician (1925–1935)], text prepared, comment. by A. N. Shakhanov. Moscow; Parizh: Russkii put'; YMCA-Press, 2004.
- Struve, P. B., 1924. Ob osnovnykh techeniyakh mysli v russkoi zarubezhnoi srede [About the main trends of thought in the Russian foreign environment]. *Vestnik Russkogo Natsional'nogo Komiteta*, 10, December 1, 63.
- Struve, Petr, 1926a. Armiya [Army]. *Vozrozhdenie*, May 13, 2.
- Struve, Petr, 1925a. Belaya vera i belaya ideya [White faith and white idea]. *Vozrozhdenie*, June 29, 1.
- Struve, Petr, 1925b. Neuvyadaemaya krasota [Unfading beauty]. *Vozrozhdenie*, July 17, 1.
- Struve, Petr, 1925c. Sosredotochenie. Neskol'ko myslei i dva voprosa [Concentration. A few thoughts and two questions]. *Vozrozhdenie*, October 17, 1.
- Struve, Petr, 1925d. Stoptannye tufli, kotorye nel'zya vybrosit' na pomoiku [Trampled shoes that cannot be thrown into the trash]. *Vozrozhdenie*, June 27, 1.
- Struve, Petr, 1926b. Usloviya i zadachi zarubezhnogo ob"edineniya. Rech', proiznesennaya na otkrytom sobranii Natsional'nogo Ob"edineniya Russkoi Molodezhi 28-go marta 1926 goda [Conditions and objectives of a foreign association. Speech delivered at an open meeting of the National Association of Russian Youth on March 28, 1926]. *Vozrozhdenie*, March 16, 1.
- Tsurikov, N. A., 1925. Nelogichnaya deistvitel'nost'. Demokratiya i fashizm [Illogical reality. Democracy and Fascism]. *Vozrozhdenie*, December 17, 2.
- Zaitsev, K. I., 1925a. Na raznye temy. Tsennost' ili nenuzhnost'? [On various topics. Value or uselessness?]. *Vozrozhdenie*, December 24, 2.
- Zaitsev, K. I., 1925b. Nekriticheskim poklonnikam fashizma [To uncritical fans of fascism]. *Vozrozhdenie*, December 1, 1.
- [Romanov, K. V.], 2006. Beseda Gosudarya Imperatora s angliiskim korrespondentom [seredina 1925 g.] [Conversation of the Sovereign Emperor with an English correspondent [mid-1925]]. In: Kotenko, M. A., Domnin, I. V., select. *Rossiiskii Zarubezhnyi s"ezd. 1926. Parizh. Dokumenty i materialy* [Russian Foreign Congress. 1926. Paris. Documents and materials]. Moscow: Russkii put'. 265–271.
- [Romanov, N. N.], 1924. Beseda byvshego Verkhovnogo Glavnokomanduyushchego ego imperatorskogo vysochestva velikogo knyazya Nikolaya Nikolaevicha s predstavitelem amerikanskoi pechati na Paskhe 1924 g. [Conversation of the former Supreme Commander-in-Chief His Imperial Highness Grand Duke Nikolai Nikolaevich with a representative of the American press at Easter 1924]. In: Kotenko, M. A., Domnin, I. V., select., 2006. *Rossiiskii Zarubezhnyi s"ezd. 1926. Parizh. Dokumenty i materialy* [Russian Foreign Congress. 1926. Paris. Documents and materials]. Moscow: Russkii put'. 200–204.
- [Romanov, N. N.], 1925. Zayavlenie Velikogo Knyazya Nikolaya Nikolaevicha v amerikanskikh gazetakh [Statement of the Grand Duke Nikolai Nikolaevich in American newspapers]. *Vozrozhdenie*, 1.

- [Struve, P. B.], 1926a. 14 maya 1926 g. Sobytiya v Pol'she [May 14, 1926 Events in Poland]. *Vozrozhdenie*, May 14.
- [Struve, P. B.], 1926b. 18 maya 1926 g. Pol'skii perevorot [May 18, 1926 Polish coup]. *Vozrozhdenie*, May 18.
- [Struve, P. B.], 1925a. 3 sentyabrya 1925 g. [September 3, 1925]. *Vozrozhdenie*, September 3.
- [Struve, P. B.], 1926c. 3 yanvaryaya 1926. Fashistskii dukh [January 3, 1926. Fascist spirit]. *Vozrozhdenie*, January 3, 1.
- [Struve, P. B.], 1925b. Demokratiya i konservatizm [Democracy and conservatism]. *Vozrozhdenie*, July 16.
- [Struve, P. B.], 1925c. Osnovy national'noi platform [Fundamentals of the national platform]. *Vozrozhdenie*, August 28.
- [Struve, P. B.], 1926d. Otkrytie Rossiiskogo Zarubezhnogo S"ezda. Pervoe zasedanie. Rech' [Opening of the Russian Foreign Congress. First meeting. Speech]. *Vozrozhdenie*, April 5, 3.
- [Struve, Petr], 1925e. 10-go noyabrya 1925 g. [November 10, 1925]. *Vozrozhdenie*, November 10, 1.
- [Struve, Petr], 1925f. 12-go avgusta 1925 goda [August 12, 1925]. *Vozrozhdenie*, August 12, 1.
- [Struve, Petr], 1925g. 12-go iyunya 1925 g. [June 12, 1925]. *Vozrozhdenie*, June 12, 1.
- [Struve, Petr], 1925h. 12-go sentyabrya 1925 g. [September 12, 1925]. *Vozrozhdenie*, September 12, 1.
- [Struve, Petr], 1925i. 14 avgusta 1925 g. [August 14, 1925]. *Vozrozhdenie*, August 14, 1.
- [Struve, Petr], 1926c. 14 aprelya 1926 goda. Mussolini v Tripoli [April 14, 1926. Mussolini in Tripoli]. *Vozrozhdenie*, April 14, 1.
- [Struve, Petr], 1926d. 17 aprelya 1926 g. Zarubezhnyi S"ezd i vneshnii mir [April 17, 1926. Foreign Congress and the outside world]. *Vozrozhdenie*, April 17, 1.
- [Struve, Petr], 1925j. 18 iyunya 1925 g. [June 18, 1925]. *Vozrozhdenie*, June 18, 1.
- [Struve, Petr], 1925k. 18-go sentyabrya 1925 g. [September 18, 1925]. *Vozrozhdenie*, September 18, 1.
- [Struve, Petr], 1925l. 19-go avgusta 1925 g. [August 19, 1925]. *Vozrozhdenie*, August 19, 1.
- [Struve, Petr], 1925m. 21-go avgusta 1925 g. [August 21, 1925]. *Vozrozhdenie*, August 21, 1.
- [Struve, Petr], 1925n. 21-go oktyabrya 1925 g.: Evreiskaya kolonizatsiya Rossii [October 21, 1925: Jewish colonization of Russia]. *Vozrozhdenie*, October 21, 1.
- [Struve, Petr], 1925o. 23 iyunya 1925 g. [June 23, 1925]. *Vozrozhdenie*, June 23, 1.
- [Struve, Petr], 1925p. 27 iyulya 1925 g. [July 27, 1925]. *Vozrozhdenie*, July 27, 1.
- [Struve, Petr], 1925q. 29 iyulya 1925 g. [July 29, 1925]. *Vozrozhdenie*, July 29, 1.
- [Struve, Petr], 1925r. 30-go iyulya 1925 g. [July 30, 1925]. *Vozrozhdenie*, July 30, 1.
- [Struve, Petr], 1925s. 31-go dekabrya 1925 g. Fashisty i pechat' [December 31, 1925 Fascists and the press]. *Vozrozhdenie*, December 31, 1.
- [Struve, Petr], 1925t. 4-go iyulya 1925 g. [4th July 1925]. *Vozrozhdenie*, July 4, 1.
- [Struve, Petr], 1925u. 6 avgusta 1925 g. [August 6, 1925]. *Vozrozhdenie*, August 6, 1.
- [Struve, Petr], 1926e. 7 aprelya 1926. Privetstvie [Zarubezhnogo S"ezda] vel. kn. Nikolayu Nikolaevichu [April 7, 1926. Greetings from the [Foreign Congress] to Grand Duke Nikolai Nikolaevich]. *Vozrozhdenie*, April 7, 1.
- [Struve, Petr], 1926f. 7 maya 1926 g. Sud i ulitsa [May 7, 1926. Court and street]. *Vozrozhdenie*, May 13, 1.
- [Struve, Petr], 1925v. Beseda vel. kn. Nikolaya Nikolaevicha s redaktorom "Vozrozhdeniya" [The Talk of Grand Duke Nikolai Nikolaevich with the editor of "Renaissance"]. *Vozrozhdenie*, June 20, 1.
- [Struve, Petr], 1925w. Dnevnik politika. 35. Znachenie i znachitel'nost' Mussolini i fashizma [Diary of a politician. 35. Meaning and significance of Mussolini and fascism]. *Vozrozhdenie*, December 19, 1.

**«СЛАВЯНСТВО ЛИШЬ ПЕРВОЕ СОБИРАНИЕ»
(Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ):
ИДЕЯ СЛАВЯНСКОГО ЕДИНСТВА
В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАНСКОГО УНИВЕРСАЛИЗМА**

Анастасия Георгиевна Гачева

Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник
отдела новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья.

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН.
Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а.

E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Аннотация. В статье рассматривается трактовка славянского вопроса в той линии русской мысли XIX века, которая связана с идеей оправдания истории, с верой в возможность ее поворота на благие пути, с темой «Царства Божия на земле». Показано, что славянское единство интерпретировалось А. С. Хомяковым, Ф. И. Тютчевым, И. С. Аксаковым, Ф. М. Достоевским, Н. Ф. Федоровым, В. С. Соловьевым в контексте христианского универсализма. Русские писатели и мыслители выводили славянский вопрос за национальные, политические и конфессиональные рамки. Они полагали, что Россия в союзе со славянством призвана воплотить идеал новой всечеловеческой общности, которая будет держаться не «кровью и железом», а любовью и верой. Славянство, по их убеждению, должно утвердить в международных отношениях идеи христианской политики, противопоставив национальному и государственному эгоизму принцип «всеслужения», братства, бескорыстия, жертвенности, а атомарности и раздробленности человечества — модель соборного целого, органически сочетающего личность и общность, национальное и универсальное.

Ключевые слова: славянский вопрос, русская философия и литература, философия истории, славянское единство, христианский универсализм, всечеловечность.

Ссылка для цитирования: Гачева А. Г. «Славянство лишь первое собрание» (Ф. М. Достоевский): идея славянского единства в контексте христианского универсализма // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 81–112.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-81-112

Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 17-18-01432-П.

Научный электронный журнал. Философические письма. Русско-европейский диалог. Том (3) №4—2020

В записных книжках Ф. М. Достоевского 1876–1877 годов, отражающих реакцию писателя на балканский кризис и вызванный им новый виток общественно-политических и историософских споров о судьбах славянства, есть одна запись, которая, несмотря на всю свою лаконичность, указывает на ту версию решения славянского вопроса, к которой двигалась русская мысль, начиная с хомяковского «Послания к сербам» и завершая спорами о славянстве в среде русской эмиграции 1920–1930-х годов: «...Славянство лишь первое собрание. Оно расширится на всю Европу и мир как христианство» (Достоевский, 1982: 214). Славянский вопрос принципиально выводится здесь за пределы политического, национального и даже конфессионального дискурса, в рамках которого протекали в два предшествующих столетия и протекают сейчас острые споры о судьбах славянства. Он рассматривается в контексте христианского универсализма, подчиняющего национальное вселенскому, помнящего о том, что во Христе «нет эллина и иудея» (Кол. 3: 11), обращающего заповедь о совершенстве — «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5: 48) — ко всем людям земли.

Будучи поставлено в этот контекст, поднято, как любил говорить Достоевский, «на высшую ногу», единение славянских народов проектируется на совершенно иных основаниях, нежели те, на которых строились донныне в истории политические и государственные союзы. Оно не может быть ни унитарным, ни федеративным, не может иметь своей подоплекой торгово-промышленные или военно-стратегические задачи, обслуживать то, что Достоевский едко называет «интересами цивилизации» (Достоевский, 1983: 48). И тем паче не может использовать для обеспечения единства тот арсенал методов принуждения, который эффективно применяют как политические элиты держав, так и силы, противостоящие этим элитам. Все эти методы имеют дело с «ветхим человеком», который действует в социуме по закону «око за око, зуб за зуб» (Лев. 24: 20) и легко переносит живущий в нем закон греха — «гнев, ярость, злобу, злоречие, сквернословие» (Кол. 3: 8) — на внешнюю жизнь, руководствуясь соблазнительным принципом: «Цель оправдывает средства». Единство же, о котором применительно к славянству говорят русские религиозные философы и Достоевский, утверждает иной — евангельский — принцип отношения внутри социального целого, в основе которого заповедь «Да любите друг друга» (Ин. 13: 34). Исполнение этой заповеди открывает путь к преодолению национальных обособленностей, враждебности и глухоты между народами, этнического и государственного эгоизма и в конечном итоге ведет к созиданию уже не только всеславянской, но всечеловеческой общности, к обновленному состоянию рода людского, где станут «все как Христы» (Достоевский, 1974: 193). «Все будут воистину новые люди, Христовы дети, а прежнее животное будет побеждено» (Достоевский, 1984: 164).

Вектор восхождения от всеславянства к всечеловечности настойчиво звучит в «Дневнике писателя» 1876–1877 годов. Происходящее на Балканах — антитурецкие восстания в Герцеговине, Боснии и Болгарии, война сербов и черногорцев против Турции, в которой принимали участие тысячи российских добровольцев, выступления России в защиту славян, объявление Русско-турецкой войны и вызванные этими событиями споры о судьбах славянского мира после освобождения из-под ига Турции, этого «больного человека» Европы, — становится поводом для разговора о религиозно-этических принципах решения славянского вопроса, об основаниях бытия славянского мира и месте в нем России. Обращает на себя внимание то, что Достоевский, держа руку на пульсе событий, радикально расширяет их смысловой горизонт, выступая, по справедливому замечанию исследователей, как «“метаполитик”, “метаисторик”, прозревающий в мире настоящего вечность, стоящую за временем» (Касаткина, 1997: 167), устанавливающий линии связи «между фактами современной ему действительности и “мировыми идеями”» (Волгин, 1971: 320). События текущей истории писатель выводит из эмпирического в метафизический план, рассматривает их как вехи движения мира от состояния эгоистической разъединенности ко вселенскому братству, от «великого Вавилона» цивилизации к тысячелетнему Царству Христову, той совершенной эпохе, которая описана в двадцатой главе «Откровения Иоанна Богослова» и о которой он размышляет то прямо, то образно-иносказательно и в романах «великого пятикнижия», и в публицистике, и в записных тетрадах, и в письмах (Гачева, 2005).

Подъем в русском обществе, вызванный всплеском освободительного движения в славянском мире, который охватил все слои и сословия — от дворянина-офицера до мужика-солдата, от «старушки Божией», подающей «свою копеечку на славян», до девушки-курсистки, ставшей сестрой милосердия, горячий порыв «положить душу свою за други своя», — Достоевский осмысляет как первый росток нового, братски-любовного строя мира и одновременно как проявление подлинной сущности христианства в его восточно-православном изводе. Оно не есть «какая-нибудь лишь обрядная церковность» или «*fanatisme religieux*», но подлинный «прогресс человеческий и всечеловечение человеческое» (Достоевский, 1981b: 102), не имеющий при этом ничего общего с ложным, мишурным прогрессом цивилизации, ставящей торгово-промышленную выгоду и материальный комфорт выше братства, которое меряется не толщиной мошны, но полнотой сердца.

Споря с политическими реалистами, считавшими жертву России за славян неосмотрительным донкихотством, критиковавшими русских добровольцев в Сербии и генерала М. Г. Черняева, возглавившего сербскую армию в ее противостоянии с турками («даром пролилась русская кровь, без выгоды для России»),

писатель призывает смотреть на политику сквозь призму евангельского идеала и не соблазняться голым стремлением к территориальной экспансии:

«Такой высокий организм, как Россия, должен сиять и огромным духовным значением. Выгода России не в захвате славянских провинций, а в искренней и горячей заботе о них и покровительстве им, в братском единстве с ними и в сообщении им духа и взгляда нашего на воссоединение славянского мира. Одной материальной выгодой, одним “хлебом” — такой высокий организм, как Россия, не может удовлетвориться» (Достоевский, 1981b: 150).

«Бессмысленная» с точки зрения политического утилитаризма жертва России «за угнетенных и брошенных всеми в Европе» славян (Достоевский, 1983: 50) вырастает для него в эмблему подлинного поведения на международной арене, той христианской политики, которая должна сменить господствующий в межгосударственных отношениях «бентамовский принцип утилитарности». Этот принцип современник писателя, автор книги «Россия и Европа» Н. Я. Данилевский считал незыблемым «законом внешней политики, законом отношений государства к государству» (Данилевский, 1991: 34). Однако для Достоевского следование этому принципу запирает историю в аду обособления и противоборства, превращает пространство земли в арену «войны всех против всех», в то время как только политическое бескорыстие и братский долг, только христианский принцип любви и жертвы, утверждаемый в сфере международной, позволит народам преодолеть взаимную рознь, установить на земле Царствие Божие, в котором обновится человечество.

В свете идеи миллениума и рассматривает Достоевский перспективы славянского единства и роль в этом единстве России. Ее роль — не политическая, но апостольская. Историческая задача России — собирание земель и народов в союз, который будет держаться внутренней правдой, «не политическим насилием, не мечом, а убеждением, примером, любовью, бескорыстием, светом» (Достоевский, 1984а: 81). В главе «Утопическое понимание истории», входящей в июньский выпуск «Дневника писателя» 1876 года, писатель так обозначает ведущий нравственный принцип, которым должна руководиться Россия в международных делах: «Кто хочет быть выше всех в царствии Божиим — стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение в его идеале» (Достоевский, 1981b: 47). Русская идея трактуется здесь Достоевским как идея евангельской любви и жертвы, русское предназначение — как утверждение Христова закона в истории. Тем самым национальная идея перестает быть национальной, она становится универсальной, обращенной к каждому народу и к каждому человеку, проходящему свой путь на земле. В подвиге всеслужения, который на себя возлагает

Россия, Достоевский видит путь «к окончательному единению человечества» (Там же). И та же трансформация происходит у писателя со славянской идеей. Она окончательно утрачивает племенные черты, как то было у Данилевского, для которого славянство и его особая роль в человечестве определялась не этически, а этнически, была задана его принадлежностью к высшему, четырехосновному культурно-историческому типу. У Достоевского наоборот: будущее единство славян не племенное, но религиозное, а ведущая роль России в славянстве заключается в том, чтобы раскрыть своим славянским братьям духовные основы объединения, так чтобы достигнутая ими свобода не извратилась в обособление, чтобы освободившись от исламского ига, они не подпали под иго безверной, торгашеской цивилизации, но создаваемое ими единство стало первым шагом на пути к «братству людей», ко «всемирному примирению народов», к «обновлению людей на истинных началах Христовых» (Там же: 50).

«Утопия», которую рисует Достоевский, для него самого отнюдь не является невоплотимой. Такова она лишь с точки зрения плоского и трусливого «эвклидова ума», не дерзающего выйти за границы трех измерений реальности, и самостного, жестокого сердца. Для Достоевского же представленный им образ «единения всечеловеческого» — это идеал, устремляющий к своему воплощению. «Идеал ведь есть тоже действительность, такая же законная, как и текущая действительность» (Достоевский, 1980b: 76), — утверждает он еще в 1873 году, в первый год издания «Дневника писателя». И в этой фразе — ключ к религиозно-философской трактовке славянского вопроса, неразрывно связанного с идеей преображения мира в Царство Христово, центральной как для самого Достоевского, так и для той плеяды мыслителей, от А. С. Хомякова до Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и др., которая утверждала идею истории как «работы спасения» (Гачева, 2019), сотрудничества человечества в «труде восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (Федоров, 1995a: 401). Это восстановление требует совершенно иной социальной модели, нежели те, к коим привык разъединенный мир, элементы которого (страны, регионы, этнические группы, политические партии, сословия, религиозные общины и т. д.) пребывают в состоянии взаимного противоборства. Н. Ф. Федоров, современник Достоевского, видел «образец совершеннейшего общества» в единстве Лиц Пресвятой Троицы. Это «единство без слияния, различие без розни» (Там же: 96). Не раз вспоминал философ всеобщего дела «Первосвященническую молитву» Спасителя за оставляемых учеников — с ее молитвенным призывом: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в нас едино» (Ин. 17: 21). Этот призыв, будучи обращен ко всем людям, в корне перестраивает саму социальную логику. Исходя из завета о любви и единстве, все разделения — национальные, классовые, религиозные —

это ложь против Бога, Который в Самом Себе являет человечеству, каким оно должно быть. Недаром, подчеркивал Федоров, «мирные и союзные договора», заключаемые государствами, начинались с формулы «Во Имя Святой, Единосущной и Нераздельной Троицы», в то время как «при объявлении войны и при совершении актов юридического и экономического свойства» «воздерживались от употребления этого Святейшего Имени» (Там же: 88).

Достоевский, который был глубоко близок Федорову в своем понимании целей и перспектив христианства в истории, еще в первой половине 1860-х годов в набросках статьи «Социализм и христианство», размышляя об основаниях совершенного общежития, возводил их к идеалу Троичности: «Бог есть идея человечества собирательного, массы, всех» (Достоевский, 1980а: 191). Именно по этому идеалу, подчеркивал он, должно устроиться человечество, прошедшее в своей истории и первобытную стадию нерасчлененно-родового единства, и атомарность этапа цивилизации, где индивидуум противопоставляет себя «авторитетному закону масс и всех» (Там же: 192). Обе отрицающие друг друга версии устроения мира примиряются в высшем единстве, личности перестают быть друг с другом в отношениях противоборства, образуют новую целостность, которая зиждется на любви, взаимной жертве и творческом взаимодействии. А спустя пятнадцать лет образ многоединого, соборного человечества возникает в «Дневнике писателя» уже в связи с темой славянства. Отвечая на упреки в имперских намерениях России, стремящейся «захватить славян» и установить политическое доминирование на Балканах, Достоевский переводит разговор о России и судьбе славянского мира из политического в этический план и прямо указывает, что будущий всечеловеческий организм вырастает из славянского братства:

«...Не чрез подавление личностей хотим мы достигнуть собственного преуспевания, а напротив, видим его лишь в свободнейшем и самостоятельнейшем развитии всех других наций и в братском единении с ними, восполняясь одна другою, прививая к себе их органические особенности и уделяя им и от себя ветви для прививки, сообщаясь с ними душою и духом, учась у них и уча их; и так до тех пор, когда человечество, восполняясь мировым общением народов до всеобщего единства, как великое и великолепное древо, осенит собою счастливую землю» (Достоевский, 1983: 100).

Этот образ полноты человечества, ставшего соборным целым, предваряет знаменитое *profession de foi* «Пушкинской речи» (1880), где прямо звучит мысль о том, что миссия России в истории носит христианский характер и, хотя и начинается с отдельных народов или регионов, в конечном итоге обращена ко всем земным племенам:

«Стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братской любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского, окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» (Достоевский, 1984а: 148).

Утверждая свое поистине вселенское чаяние, Достоевский доводит до полноты мысль, выраженную в записи, которую мы приводили в начале данной статьи, — о славянстве, которое должно «расшириться на всю Европу и мир как христианство».

Вот на такую всечеловеческую высоту поднимался в русской мысли славянский вопрос. И хотя — что также надо признать — время от времени его идеологи с этой вершины срывались, редуцируя пафос вселенскости, подобно Н. Я. Данилевскому настаивая на славянской автаркии и подчас оказываясь на одном уровне с панславизмом, та линия мысли, которая шла от А. С. Хомякова, Ф. И. Тютчева, И. С. Аксакова, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева к деятелям русского возрождения начала XX века, опиралась на идею христианского универсализма, заменяя этатизм всецерковностью, а оппозиции национализм/космополитизм, индивидуализм/коллективизм — соборностью, воплощающей в социальном бытии принцип Троицы.

Сказанное, на первый взгляд, противоречит настойчиво акцентированной Хомяковым, Аксаковым, Тютчевым, Достоевским антитезе России и Запада, православия и католичества, заостряющейся в резкую критику «противохристианских» начал «западного общества» (Тютчев, 1913: 314), римского папства, соблазнившегося «земным владычеством», в призывы не забывать о «стихийной враждебности Запада как целого в отношении к нам», так что «не союза с ним должны мы искать, а его внутреннего разъединения» (Тютчев, 1988: 351). Однако следует задуматься о сущности указанной антитезы и о смысле этих призывов, коль скоро звучат они из уст таких *универсально* образованных русских людей, как А. С. Хомяков и тем более Ф. И. Тютчев, за которым устойчиво закрепилось определение «русский европеец».

В русской метафизике истории Россия и Запад противопоставлялись не как конкретные геополитические образования, но как символы двух путей человечества, двух радикально противоположных идеалов развития, двух принципов, одушевляющих историческую и социальную жизнь. Идеал освящения жизни — и идеал ее всецелого преображения; апология материократии, человекобожеского возведения царства земного — и богочеловеческое творчество, созидающее Царствие Божие; предельная эмансипация индивида — и апология

любви как «самоотрицающегося эгоизма» (Хомяков, 1988: 284); «бесспорный общий и согласный муравейник» (Достоевский, 1976а: 235) — и мир, становящийся Церковью, выстраивающийся на основах соборности, где правда личности примирена с правдой целого и одна без другой невозможны. Обе модели развития прочитывались русскими мыслителями сквозь призму эсхатологии, возводились к вопросу о конечных судьбах мира, о том, на чьей стороне оказывается человечество — Антихриста или Христа, соработает ли оно антагонисту Творца или Творцу, содействует торжеству «великого Вавилона» или тысячелетнего Царства Христова. Вот характерная цитата из Достоевского:

«Мы несем миру единственно, что можем дать, а вместе с тем единственно нужное: православие, правое и славное вечное исповедание Христа и полное обновление нравственное его именем. Мы несем 1-й рай 1000 лет, и от нас выйдут Энох и Илия, чтоб сразиться с антихристом, т. е. с духом Запада, который воплотится на Западе» (Достоевский, 1974: 167–168).

Политический дискурс отступает перед этическим и религиозным, точнее, радикально перерождается, арена истории предстает столкновением двух непримиримых начал — антихристианского, начала гордыни и безверия, личного и коллективного эгоизма, побуждающего ко внешней экспансии, к тому, чтобы завоевывать новые и новые территории, множа военную и державную мощь, и христианства, выдвигающего на первый план не задачу внешнего доминирования, а задачу спасения, не принцип насилия, а принцип любовной самоотдачи: «Не в накоплении вещей у себя по ревнивому праву личности, а в отдании всех прав добровольно мое счастье. Это не рабство, ибо, во-1-х) отдает добровольно, следовательно, проявление личности, а во-вторых, и те взаимно мне все отдают» (Достоевский, 1980а: 186). Панэтатизму, полагающему в основу человеческого устройства формальный закон, «юридико-экономические начала», которые, как не раз подчеркивал Н. Ф. Федоров, являются воплощенным «небратством» (Федоров, 1995а: 37), огосударствляющего даже и церковь, противопоставляется идеал *всецерковности*, свободное братство верующих в духе христианской любви, равенство всех перед Богом и ответственность перед лицом высшей, Божественной правды.

О двух этих моделях устройства всечеловеческой жизни, о двух фундаментальных выборах мира, эмблемами которых предстают в славянофильской и почвенной мысли Россия в союзе со славянством и Запад, о двух радикально противоположных принципах соединения людей и народов, афористично и четко высказался Ф. И. Тютчев в знаменитом стихотворении «Два единства» (1870):

Из переполненной Господним гневом чаши
Кровь льется через край, и Запад тонет в ней.
Кровь хлынет и на вас, друзья и братья наши! —
Славянский мир, сомкнись тесней...

«Единство, — возвестил оракул наших дней, —
Быть может спаяно железом лишь и кровью...»
Но мы попробуем спаять его любовью, —
А там увидим, что прочней...

Эта поэтическая и одновременно историософская декларация, подобно словам Достоевского о славянстве как «первом собрании», — ключ к решению славянского вопроса в контексте христианской аксиологии. Да, единство «железом и кровью», о котором заявлял канцлер объединенной Германии Отто Бисмарк, — это самый реальнейший факт. И не только для Европы, а для всего человечества, в том числе для России, внутреннюю шаткость которой и славянофилы, и Тютчев, и Достоевский критиковали неоднократно. Единство любовью с точки зрения трезвого, прагматического сознания — лишь благопожелание, *мечта поэта*. Однако для вышеперечисленных писателей и мыслителей, исповедовавших то, что Достоевский называл «реализмом в высшем смысле» (Достоевский, 1984b: 65), именно единство, имеющее в своей основе любовь, по-настоящему реально и прочно, именно оно способно выправить историю, повернуть ее на Божьи пути, перевести от «истории как факта», которая есть «взаимное истребление друг друга и самих себя» (Федоров, 1995a: 65), к «истории как акту», в которой осуществляется соработничество человечества Богу, создается Царство Христово.

В контексте христианского универсализма обретает полноту своего смысла один из ключевых текстов славянофильства — знаменитое послание «К сербам» (1860), написанное А. С. Хомяковым и подписанное старшими славянофилами А. И. Кошелевым, Ю. Ф. Самариним, К. С. и И. С. Аксаковыми, Ф. В. Чижовым и близкими им по духу М. П. Погодиным, И. Д. Беляевым, Н. В. Елагиным, П. А. Бессоновым. Стержневая тема этого текста — тема не национального единства и государственной суверенности славянских племен, а христианского обновления жизни, пример которого должны явить в своей исторической жизни братья-славяне. Приветствуя свободу как «величайшее благо для народов», Хомяков предостерегает сербов от греха гордыни — «гордости духовной, гордости умственной и гордости внешних успехов и славы», подчеркивая, что она «может быть причиною совершенного падения человека или гибели народной» (Хомяков, 1988: 343). Именно дух национальной гордыни провоцирует одни народы на превозношение над другими, желание доминировать и поработать. И сербам, подчеркивает автор послания, нужно особенно беречься этого соблазна, воз-

растая и укрепляясь в человечестве не как славянский только, но прежде всего как христианский народ, заботясь не столько о материальном достатке, сколько о «развитии высших начал нравственных и духовных», ибо приобретение «высшего нравственного развития есть высшая задача для человека» (Там же: с. 351).

Увещевая сербов сохранять в своем народе евангельское, братское равенство, предостерегая их от ложного выбора, призывая не допускать «никаких законов, никаких мер правительственных, никаких обычаев, которые могли бы разрывать братство» (Там же: 350), Хомяков фактически демонстрирует ту систему религиозно-этических принципов, на которых должно строиться бытие *всякого* народа, всецелое бытие не только славянства, но человечества. И за отступление от этих принципов он критикует не только Европу, но и Россию. Не одному папскому Западу, но и православному Востоку в лице России и греков адресует упреки в гордыне и превозношении, в рабствовании духу цивилизации. Философ-славянофил с горечью пишет о высокомерной «вражде греков против славян» — старейших в православии по отношению к более молодым — и прямо указывает, что «духовной гордости греков соответствует умственная гордость всех западных народов» (Там же: 344). Он произносит настоящую филиппику в адрес современной России, политически свободной, но подпавшей под иго ложных принципов жизни:

«Умножать войска, усиливать доходы, устрашать другие народы, распространять свои области, иногда не без неправды — таково было наше стремление; вводить суд и правду, укрощать насилие сильных, защищать слабых и беззащитных, очищать нравы, возвышать дух — казалось нам бесполезным. О духовном усовершенствовании мы не думали, нравственность народную развращали; на самые науки смотрели мы не как на развитие Богом данного разума, но единственно как на средство к увеличению внешней силы государственной и никак не помышляли о том, что только духовная сила может быть надежным источником даже сил вещественных» (Там же: 345).

Подобные же упреки будут адресовать современной ему России и Ф. И. Тютчев, и Ф. М. Достоевский, обвиняя власть в безнародности, общество — в рабствовании идеалам цивилизации, зараженности духом нигилизма, рушащим веру в душе человека, личность — в обособленности и эгоизме.

Славянство в лице сербов, по мысли Хомякова, должно явить миру пример иного устройства и иных отношений между народами. Каких? Об этом он пишет в своем наставлении: «Не оскорбляйте братьев презрением», «но помните, что они вам равны». «Пусть всякий славянин, из какого бы края они ни был, видя вашу к нему братскую любовь, будет готов вас подкреплять доброжелательством,

сердечным сочувствием и союзом на деле» (Там же: 347). Философ утверждает, что не внешним юридико-экономическим требованием, а любовью выправится человечество. «Бог устроил современные нам судьбы мира так, что лучшая из человеческих добродетелей — братолюбие — есть в то же время единственное спасение для славян и единственная сила, могущая освободить их от врагов и утеснителей» (Там же). Хомяков призывает славянских братьев уважать «всякую свободу совести и веры», подчеркивает, что подлинная вера «побеждает мир, а не просит меча мирского», и рисует перед молодым сербским народом образ «здорового гражданского общества», которое «основывается на понятии его членов о братстве, правде, суде и милосердии» (Там же: 348).

«Послание к сербам» — своего рода славянофильская Нагорная проповедь. Это этика человечества, строящего жизнь по Христу, обращенная не только к славянским, но и ко всем христианским народам, а в пределе — долженствующая охватить собой мир. Да, Хомяков настаивает на том, что сущность христианства с наибольшей полнотой выразилась именно в православии, проникнутом духом соборности, милосердия, воспитывающем в человеке чувство братства. Да, он критикует «западные вероисповедания» за рационалистический подход к христианству, за следование внешней законности и мертвой схеме в ущерб живому религиозному духу и противопоставляет им цельность сознания и жизни в восточно-христианской традиции (Хомяков, 1994b: 25–195). Но при этом философ и богослов настаивает на том, что «Церковь — одна», «единая, святая, соборная и апостольская» и когда будут преодолены «ложные учения» и внутрехристианские споры, ее уже не нужно будет называть «православною», равно как тогда, «когда распространится Церковь или войдет в нее полнота народов», не нужны будут особые названия для поместных церквей, ибо «один Бог и одна Церковь, и нет в ней ни раздора, ни разногласия» (Там же: 23). И рисуя в «Послании к сербам» идеал совершенного социального устройства, построенный на «единстве веры», «чувстве братского равенства» и «цельности жизни», философ употребляет не конфессиональное слово «православие», а внеконфессиональное слово «вера», подчеркивая, что она есть начало преображения, коренного изменения внутренней жизни личности, отношения человека к человеку, а главное — всего строя общественных связей людей: «Она есть как будто лучший воздух, претворяющий и изменяющий в нем всякое земное начало, или как бы совершеннейший свет, озаряющий все его нравственные понятия и все его взгляды на других людей и на внутренние законы, связующие его с ними» (Хомяков, 1988: 348).

О том, что мысль Хомякова устремлялась к идеалу соборного единства рода людского, свидетельствует и «Семирамида», эта величественная панорама всемирной истории в многоцветии народов, культур, исповеданий. Христианство,

ныне являющееся одной из вер в пантеоне мировых религий, мыслилось им той высшей формой религиозного отношения, опираясь на которую единство народов земли не только созиждется, но и будет по-настоящему прочным, причем для его укрепления формы внешнего подавления уже не будут нужны. Философ выражал надежду на то, что «придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины» (Хомяков, 1994а: 31), и славянство, сохранившее в своей духовной и общественной жизни правду соборности, станет тем семенем, из которого вырастет и разовьется затем вселенский организм человечества.

В контексте темы славянского братства как завязи Царствия Божия во всей полноте раскрывается и философия истории Ф. И. Тютчева, отлившаяся в его творчестве в самых разных жанровых формах — от философско-политических статей и незавершенного трактата «Россия и Запад» (1848–1849) до наполненных историософскими сюжетами писем и историософской поэзии. «Первый русский поэт-мыслитель», как называл Тютчева Достоевский, смотрел на историю сквозь призму видения пророка Даниила о «пятом царстве», которое сменит четыре «ветхие» империи человечества, само же «будет стоять вечно» (Дан. 2: 44). Человеческая история для него есть созидание Христианской Империи, осуществляющей в социальной жизни Божий закон и тем самым преобразующейся в Царство Христово. Эта Империя, зародившаяся в Византии и завещанная России как ее политической и духовной преемнице, синтезирует идею всемирной монархии, на которой стоял Древний Рим, и христианства, одушевившего эту идею высшим религиозным идеалом, дополнившего внешнее, формальное единство единством веры и духа. Россия, по мысли Тютчева, призвана осуществить новое собрание земных племен. Взору поэта и дипломата предносится образ будущей Восточной империи, объединяющей в религиозно-державное целое Россию, славянство и греческий мир. При этом «вопрос племенной» сознательно подчиняется Тютчевым вопросу религиозному, единство материальное — единству «в духе и истине». Принципом, на основе которого совершается объединение частей Империи, является «православная традиция». «Славянское племя» составляет тело Империи, душа же ее лежит в Православии (Тютчев, 1988b: 222, 223). Тютчев воспринимает Империю не как политическое, а прежде всего как религиозное единство, на что указывает само расширение ее границ за пределы славянства, включение в нее греческого мира, чуждого славянам этнически, но родственного им по вере. И роль России как водительницы славянских народов Тютчев оправдывает прежде всего тем, что «Россия гораздо более православная, нежели славянская» и, «как православная, она является залогохранительницей Империи» (Там же: 222). Церковь служит в ней «высшим выражением духа нации, целого племени, целого мира» (Тютчев, 1992: 109).

Не политическая, панславистская экспансия на Восток является плодом внимания Тютчева, а «подвиг просвещения», на который Россия должна повести освобожденных славян во имя воплощения христианского идеала в истории. Как писал первый биограф Тютчева И. С. Аксаков, «будущая империя», образ которой предносился взору поэта, держится «духовным началом», «исключающим понятие о завоевании и порабощении» (Аксаков, 1997: 230). «Славяно-Греко-Российская Империя» — это не сверхгосударство. Точное ее определение — теократия. Это начало восстановления «Вселенской монархии», а значит «Вселенской Церкви» (Тютчев, 1988b: 225).

В историософской лирике Тютчева тема «всеславянства», расширяющегося до «всеправославия», побеждающего «вражды безумной семя», распространяющего братски-любовный строй на весь мир, звучит в целом ряде программных стихотворений. Знаменитый «Рассвет» (1849) призывает к духовному восстанию и священному подвигу:

Вставай же, Русь! Уж близок час!
Вставай Христовой службы ради!
Уж не пора ль, перекрестясь,
Ударить в колокол в Царьграде.

Но это подвиг не во имя земного владычества, а во имя обновления жизни, торжества новой всечеловеческой эры: «О Русь, велик грядущий день, / Вселенский день и православный!» Идущая от христианской литургической поэзии символика Дня, сменяющего ночь заблуждения, образы Света с Востока и Пасхи Христовой («День православного Востока, / Светись, светись, великий день») переводят тему славянского единства из исторического в эсхатологический план. В стихотворении «Молчит сомнительно Восток» (1865) картина солнечного восхода предстает развернутой метафорой религиозного обновления, охватывающего всю землю:

Еще минута, и во всей
Неизмеримости эфирной
Раздастся благовест всемирный
Победных солнечных лучей...

В «Послании к Ганке» (1841), обращенном к знаменитому деятелю чешского национального возрождения, образ перекликающихся городов, говор которых сливается с говором славянских наречий, внезапно ставших друг другу понятными, напоминает о чуде Пятидесятницы, когда осиянные Духом апостолы стали понимать языки мира и заговорили на них, дабы нести Благоую Весть всем народам земли:

Рассветает над Варшавой,
Киев очи отворил,
И с Москвой золотоглавой
Вышеград заговорил!

И наречий братских звуки
Вновь понятны стали нам, —
Наяву увидят внуки
То, что снилось отцам!

Примечательно, что в братской переключке городов участвуют у Тютчева не только столицы православного славянства, но и столицы тех славянских народностей (Варшава и Вышеград (Прага)), которые вероисповедно примыкают к католицизму. Одним художественным штрихом поэт рушит стену между православными и неправославными братьями. А спустя три десятилетия в программном послании «Чехам от московских славян» (1869), написанном в год 500-летия со дня рождения Яна Гуса, он рисует образ Чаши причастия, которую Россия с любовью протягивает чехам-католикам, призывая их «с надеждой, верой и любовью» к общему Таинству.

Причастная Чаша, пить из которой, по завету Христову, призываются все, символизирует единство веры. Восстановление этого единства для христианства, распавшегося на конфессии, возможно только через возвращение к духу Вселенской Церкви, дух же этот, по убеждению Тютчева, в максимальной полноте сохранен именно в православии. В политико-философских статьях, трактате «Россия и Запад», многочисленных письмах Тютчев пишет об искажении церковного идеала в римском католицизме, соблазнившемся земной, светской властью. Церковь «перестала быть среди великого человеческого общества, обществом верующих, свободно соединенных в духе и истине под Христовым законом: она сделалась политическим учреждением, политической силою, государством в государстве» (Тютчев, 1913: 310), оказалась вовлеченной в водоворот политических страстей, борьбы и соперничества. И эта аксиологическая деформация в конечном итоге стала одной из главных причин секуляризации, Реформации, приведшей к новому дроблению Церкви, усилению атеизма и революционных потрясений в Европе. Искажение христианского идеала привело к искажению жизни, к ложным моделям социального устройства, к ложному направлению цивилизации, движущейся не к Царству Христову, а в объятья «князя века сего». «Самовластье человеческого я», желающего «зависеть лишь от самого себя, не признавая и не принимая другого закона, кроме собственного изволения» (Там же: 296), заменило дух соборности Вселенской церкви, где личность связана неразрывно со всеми другими личностями и с Богом. Проявлением этого самовластья, искажающего

образ подлинной власти, которая утверждается и дается человеку лишь Богом, ее подлинным, а не мнимым Источником («Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28: 18)), Тютчев считал и декларации Великой французской революции, объявившей свободу человека и гражданина, а затем скатившейся к кровавому террору, и знаковый жест Наполеона Бонапарта, который в кульминационный момент коронации вырвал королевский венец из рук первосвященника и самолично возложил его себе на голову, манифестируя *urbi et orbi* торжественное пришествие «во имя свое», и провозглашенный папой Пием IX в 1870 году догмат о папской непогрешимости, в котором поэт увидел прямую декларацию человекобожия: «Был день суда и осужденья / — Тот роковой, бесповоротный день <...> Когда чужим страстям послушный, / Игралище и жертва темных сил, / Так богохульно-добродушно / Он божеством себя провозгласил...» («Ватиканская годовщина», 1871).

Искаженность веры и идеала в римском католицизме ведет к искажению образа человека, калечит социальную жизнь, уводит историю на противобожеские пути. Византийское и затем русское православие, по мысли Тютчева, возвращая к заветам Нераздельной Церкви, к идеалу христианского царства, собирающего народы земли во Имя Христово, выправляет историю. И потому путь к славянскому единству, неразрывному с единством в вере, призванному в перспективе времен расширяться во всемирное, всечеловеческое единство, поэт полагал в возвращении западных славян к православию, в обращении поляков и чехов к «славянским церковным, т. е. восточным или вселенским преданиям», в «восстановлении единства и общения церковного со всем православным Востоком» — так комментирует мысль поэта-философа его первый биограф И. С. Аксаков (Аксаков, 1997: 215). Ту же мысль проводит и сам Аксаков в программных статьях по церковному и славянскому вопросам в газетах «День» (1861–1865) и «Москва» (1867–1868), одновременно наследуя и А. С. Хомякову, критиковавшему рационализм западной церкви, и Тютчеву, упрекавшему ее в соблазне земной власти, в том, что Царство Христово строилось ею как «царство мира сего» (Тютчев, 1913: 310). Аксаков подчеркивает, что именно искажение христианства в лоне римского католицизма, фактическое его перерождение в папство является глубинной причиной торжества антирелигиозного начала в истории Запада, и возлагает надежды на «торжество православия» как среди славянских, так и среди европейских народов.

Проектируя грядущие пути истории в контексте идеи вселенскости, Тютчев не ограничивается проповедью единства Православного Востока, но, подобно А. С. Хомякову и Ф. М. Достоевскому, уповает на то, что светящийся с Востока идеал Христова братства и Христова дела в перспективе истории обновит и Запад. Если с антихристианским духом современной цивилизации, построенной

на атомарности, на «самовластьи человеческого я, возведенного в политическое и общественное право» (Там же: 196), сделки для России и собираемого ею славянства нет и не может быть, то с западноевропейскими народами возможно сближение на почве вселенского христианства. Не случайно трактат «Россия и Запад» Тютчев намеревался завершить проектом грядущего схождения Востока и Запада и «воссоединения обеих церквей» (Тютчев, 1988b: 225).

Тютчевская идея Христианской Империи предвдвряет теократический проект В. С. Соловьева. Подобно славянофилам, Тютчеву, Достоевскому, Соловьев выстраивает свою теократию на понимании христианства как силы, одушевляющей историю, ведущей к осуществлению Царствия Божия, превращающей общественные и государственные союзы в Церковь, которая есть совершенный союз. В книге «История и будущность теократии» (1885–1887), представляющей прошлое и будущее человечества сквозь призму становления теократической идеи, Соловьев апеллирует и к А. С. Хомякову, и к Ю. Ф. Самарину, утверждая, что именно славянофильство поняло Церковь как «богочеловеческий организм», преображающий и высветляющий все формы связи людей, превращающий земную, языческую социальность в Христову, земно-небесную. Цитируя предисловие Ю. Ф. Самарина к богословским сочинениям А. С. Хомякова, где подчеркивалось, что церковь не есть «доктрина», «система» или «учреждение», но «живой организм, организм истины и любви» (Самарин, 1867: XXVIII), Соловьев так выражает идеал всецерковности: «Церковь там, где люди, соединенные взаимною братскою любовью и свободным единомыслием, становятся достойным вместилищем единой благодати Божией, которая и есть истинная сущность и жизненное начало церкви, образующее ее в один духовный организм» (Соловьев, 1914: 253).

Выдвигая теократический идеал в качестве верховного типа единства, В. С. Соловьев, подобно славянофилам, Тютчеву и Достоевскому уходит от панэтатизма. Он опирается на образ Церкви как «братского союза народов в преображенном всечеловечестве», подчеркивая, что только так может исполниться идея вселенскости: «только собирая в себе целые народы, христианство может достигнуть полноты своего социального и универсального значения» (Соловьев, 1989: 283). При этом, солидаризируясь с представителями славянофильско-почвенной мысли в признании Церкви как основы целостного, а не оскопленного объединения, Соловьев восстает против их утверждения, что полнота Церкви содержится лишь в православии, против характерной как для старших, так и для младших славянофилов, как для Тютчева, так и для Достоевского резкой критики католицизма и особенно папства, искажающего идеал Вселенской церкви, против убежденности в том, что соединение церквей возможно лишь при условии принятия католическим и протестантским регионами восточно-христианского исповедания. В работе «Великий спор и христианская политика» (1883) философ

выдвигает свою версию соединения Церквей, подчеркивая, что ни православие, ни католичество не могут быть каждая в отдельности названы Вселенской Церковью, что необходимо их свободное, равноправное и сознательное движение навстречу друг другу.

Идея вселенскости звучит и в многочисленных высказываниях Соловьева на тему славянства. В серии статей по национальному вопросу, писавшихся в период острой полемики вокруг работы «Великий спор и христианская политика», он, вступая в спор с поздним славянофильством в лице Н. Я. Данилевского, акцентировал христианские и всечеловеческие основания темы славянского единства. Мыслитель подчеркивал, что перспективы славянства лежат не в автаркии, не в ожидании скорейшей гибели Запада, дабы «сменить Европу на исторической сцене, а в том, чтобы исцелить ее и воздвигнуть к новой, более полной жизни» (Там же: 318). Рассматривая религиозные судьбы славянства в перспективе воссоединения церквей, философ подчеркивал, что разноконфессиональные славянские народности должны воссоединиться соборно, не требуя друг от друга отречься от веры отцов, но взаимно обогащая и просветляя друг друга и — что главное для Соловьева — соучаствуя в «деле всемирного спасения» (Там же: 271), созидания Царства Христова.

Как известно, «Великий спор...» и статьи В. С. Соловьева о национальном вопросе вызвали резкое несогласие И. С. Аксакова. Это противостояние двух мыслителей часто трактуется как свидетельство разрыва Соловьева со славянофильской традицией. Однако если не упускать из виду тот факт, что в славянофильстве, как и у философа всеединства, присутствовала идея всечеловечности, хотя и трактовалась с существенным креном в пользу славянства и православия, то станет понятным, что внешний спор не должен закрывать внутреннего схождения Соловьева и славянофилов. Более того, Соловьев выдвигал против славянофилов ту идею христианской политики, которая была выражена не только в тютчевском стихотворении «Два единства» и «Дневнике писателя» Достоевского, но и, как мы показали выше, в «Послании к сербам», подписанном идеологами славянофильства, вплоть до главного соловьевского оппонента И. Аксакова. Последний, хотя в 1880-е годы и спорил с Соловьевым, критикуя его за выражение «национальный эгоизм» и за симпатии к католицизму, ранее в 1860-е годы в серии статей в газете «День», где присутствовал особый «Славянский отдел», не раз подчеркивал опасность националистической замкнутости, «племенного эгоизма», утверждая, что в славянстве «родство духовное ценится выше плотского». Духовным же элементом единства является вера — «религиозные и нравственные идеалы, отношение племени к вечному и абсолютному, к Истине, к Правде — к Богу»¹.

¹ Аксаков И. С. [Переодовая статья] // День. 1865. № 43. 11 ноября.

Более того, даже в «римском вопросе», который, казалось бы, непримиримо разводил Соловьева со славянофильской и почвенной мыслью, обнаруживается... его глубинное схождение с ней. Прежде всего в самом взгляде на соотношения религии и истории, в понимании глубинной взаимообусловленности религиозных и социальных путей человечества, в стремлении сделать христианство зиждущей силой будущего. Кроме того, И. С. Аксаков, Ф. И. Тютчев, Ф. М. Достоевский критиковали не столько само католичество, сколько исторические его деформации: идею светской власти папы, из которой, по их убеждению, возникал соблазн «земного владычества», догмат о папской непогрешимости, принятый в 1870 году, энциклику 1864 года против свободы совести, заигрывания с социалистами и представителями левых движений. К католичеству же первых восьми веков христианства, твердо державшемуся духа вселенской Церкви, духовно вскормившему младенческую Европу, заложившему основу ее дальнейшего культурного развития и расцвета, они относились совершенно иначе. Не случайно в письме И. С. Аксакову от 29 сентября 1868 года Тютчев прямо заявлял, что «в среде католичества есть два начала, из которых в данную минуту одно задушило другое: христианское и папское», и «христианскому началу в католичестве, если ему удастся ожить, Россия и весь православный мир не только не враждебны, но вполне сочувственны» (Тютчев, 1988: 343). Главной предпосылкой к воссоединению церковей поэт считал оживление христианского духа в западной церкви. Именно поэтому так поддержал он движение старокатоликов, выступавших против догмата о папской непогрешимости, и в 1871 году, спустя год после появления программного стихотворения «Два единства», писал по поводу движения старокатоликов об открывающейся «для русского дела» возможности «не по одному, а *по всем* вопросам войти в мирное духовное общение с Германиею», подчеркивая всю важность такого общения: «Тут зарождается такое поистине примирительное начало, до того преобладающее над всею племенной рознью и политическими соображениями, что оно одно вполне определяет настоящее призвание России» (Там же: 369). А Достоевский в «Дневнике писателя», настаивая на разнице между духом христианства и духом папства, которое он считал не просто разрушающим Церковь, а прямо антихристианским явлением, со всей твердостью заявлял, что «вера и образ Христов и поныне продолжают еще жить в сердцах множества католиков в своей прежней чистоте» (Достоевский, 1881а: 88).

Спор Соловьева со славянофилами при всей его политической остроте и явственном смешении планов — религиозно-метафизического и конкретно-политического — обнаруживает глубинную близость спорящих именно в сфере метафизики истории, где обе стороны сходятся в утверждении Церкви как становящегося Царствия Божия. То же схождение обнаруживается у философа с Н. Ф. Федоро-

вым, идеи которого существенно повлияли на теократическую концепцию Соловьева в части определения теократии как соединения человечества на «общее вселенское дело Божие» (Соловьев, 1989: 327). Правда, в отличие от Соловьева, декларировавшего необходимость «вселенского дела», но предпочитавшего не вдаваться в «неудобные подробности», Федоров демонстрировал предельную конкретность формулировок, прямо ставя задачей вселенского человечества исполнение Христовой заповеди: «Мертвых воскрешайте!» (Мф. 10: 8).

«В чем наша задача?» — таким было название четвертой части главного сочинения Федорова «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства». Этот текст был начат как ответ Достоевскому на его вопросы о воскресительном долге, заданные в письме ученику мыслителя Н. П. Петерсону, а первая его редакция создавалась летом 1878 года, через несколько месяцев после окончания Русско-турецкой войны, в разгар Берлинского конгресса, на котором условия Сан-Стефанского мирного договора были пересмотрены не в пользу России. В центре размышлений философа — вопрос об исламе и христианстве. Тысячелетнюю историю России мыслитель рассматривает под знаком ее противостояния мусульманскому Востоку, стремится раскрыть религиозный смысл этого противостояния, тем самым дополняя и углубляя мысль Достоевского, выраженную в «Дневнике писателя» 1876–1877 годов о том, что, выступая на стороне славян против турок, Россия защищает не панславизм, а идеал всечеловеческого, всемирного братства. Философ сравнивает ислам и христианство по предмету их веры, понимая веру в духе апостола Павла как «осуществление чаемого» (Евр. 1: 11), и задается вопросом о том, какой идеал выдвигают обе мировые религии перед человеческим родом, как видят они человека и его место в истории. Ислам утверждает образ Бога-монады, «одинокого владыки», который не нуждается в равном себе, полагает непреодолимую пропасть между собой и человеком-рабом. Христианство приходит с образом Бога-Троицы, «Бога объединения и согласия» (Федоров, 1995а: 301), сотворившего человека по Своему образу и подобию как сотворца и соделателя, дающего ему идеал совершенного общежития и ждущего от него не слепой покорности, а зрячей, сыновней любви. Ислам подчиняет себя «слепой силе природы», христианство не смешивает «Бога с миром, в котором царствует слепота и смерть», а требует от людей в их совокупности «самую природу, силы природы, обратить в орудие всеобщего воскрешения и чрез всеобщее воскрешение стать союзом бессмертных существ» (Там же: 87). Выдвигая идеал активного христианства, Федоров распространяет задачу умиротворения и братотворения не только на социальную жизнь, как это было в славянофильско-почвенной мысли, но и на всю природу. Человеческий род, соработая Богу, объединяясь в деле регуляции и воскрешения, преображает в Царство Христово все бытие.

Отталкиваясь от событий Русско-турецкой войны, выдвинувшей в центр политической жизни восточный вопрос, а вместе с ним и славянский, Федоров трактует его расширительно, подобно Достоевскому, Тютчеву, И. Аксакову, выводит его в метафизику истории, ставит под софиты христианской идеи. При этом само христианство понимается им дерзновенно — как религия, требующая от человеческого рода максимальной активности, предельно расширяющая его задание в мире. «История есть “Восточный Вопрос”, вопрос об ополчении Востока на Запад или Запада на Восток, есть борьба между Востоком и Западом не на живот, а на смерть; разрешение же Восточного Вопроса будет примирением Востока с Западом, объединением их и уже не на смерть, а на воскрешение и живот» (Там же: 147). Рассматривая всемирную историю как тяжбу Востока и Запада, не раз принимавшую характер «ополчения Запада на Восток», Федоров призывает к радикальной умперемене, к движению от истории «взаимного истребления» к истории как «работе спасения». Последняя состоит в возвращении жизни всем жертвам прошедшего, «ибо истинный вечный мир возможен только при возвращении всех потерь, в чем и состоит общее дело человеческого рода» (Там же). Противостояние Запада и Востока, латино-германского и греко-славянского племени должно смениться их примирением в общем воскресительном деле. И от того, произойдет ли примирение, зависит или «умиротворение всего мира» или, напротив, его ниспадение в ужас Армагеддона, грядущей «сциентифичной» битвы, в которой противоборствующие страны и регионы будут участвовать во всеоружии новейших истребительных средств.

Одним из центральных в славянофильско-почвенной публицистике конца 1860-х — 1870-х годов был вопрос о статусе Константинополя, о том, какому из христианских народов должна после освобождения от турецкого владычества принадлежать колыбель восточного христианства. Н. Я. Данилевский в книге «Россия и Европа» (1869) и серии статей, появившихся в 1877 году в газете «Русский мир», заявлял, что «Константинополь должен быть городом общим всему православному и всему славянскому миру, центром восточно-христианского союза» (Данилевский, 1877). Достоевский, споря с ним в ноябрьском номере «Дневника писателя» за 1877 год, утверждал, что федеративное владение Константинополем вызовет споры и ссоры в славяно-греческом мире, приведет к внутренним нестроениям и раздорам, ибо каждая из славянских народностей руководится прежде всего логикой национального суверенитета-приоритета. По Достоевскому, «Константинополь должен быть наш» (Достоевский, 1984b: 82), поскольку Россия мыслит сверхнациональными категориями, видит в христианстве одушевляющую силу истории, несет в человечество образ совершенного строя мира, противостоящий той искаженной модели, которую воздвигли на своих знаменах буржуазная материократия и атеистический социализм. Федоров, откликаясь на

этот спор, идет дальше Достоевского, утверждая, что Константинополь не может быть столицей ни славянства, ни греко-славянства или России, ибо это значит суживать значение Константинополя. Константинополь является не местным, но всемирным, всечеловеческим городом. Он имеет не конфессиональное, но универсальное значение, является центром всемирной истории. Ведь именно в Византии в эпоху нераздельной Церкви были выработаны стержневые истины веры — такие как догмат Троичности Божества, дающий модель совершенного устройства жизни, и догмат о двух природах и двух волях во Христе, оправдывающий человеческую активность в деле воскрешения и регуляции. А они, подчеркивает мыслитель, имеют характер всеобщности, обращены не только к греко-славянским, но и к латино-германским народам, и не только к христианам, но ко всем людям земли: «Константинополь, бесспорно, может принадлежать только *всем* народам, *миру всего мира*, той истине, которую Византия знала лишь в виде догмата» (Федоров, 1995а: 182). Одной из причин падения Константинополя под натиском турок-османов Федоров считал то, что истины неслиянно-нераздельного единства в любви и благой активности человека в истории остались здесь лишь теоретическим знанием, но не стали правилом жизни. Освобожденный и возрожденный Константинополь видится философу центром вселенского дела, будущей воскресительной истории, «внехрамовой литургии».

В историософской системе Федорова образ Константинополя тесно соединен с образом Памира. Философ выдвигал гипотезу о том, что именно в районе Памира располагается могила праотца человеческого рода. Он размышлял о двух векторах всемирной истории, один из которых связан с цивилизацией «блудных сынов», отдавших идеалу комфорта, забывших отцов и память о них, а другой — с печалованием об умерших, стремлением отыскать дом и могилу отца, с потребностью, которую в романе «Братья Карамазовы» прямо и просто выражает Коля Красоткин: «И если б только можно было его воскресить, то я бы отдал все на свете!» (Достоевский, 1976b: 194). Константинополь, по Федорову, «всемирно только в связи с Памиром» (Федоров, 1995а: 167), ибо именно могилы отцов напоминают живущим об их долге перед умершими. И его задача состоит в том, чтобы начать собрание не только славянства, но всего человечества на общее дело возвращения жизни.

Ту же «вселенскую» точку зрения на решение славянского и шире — восточного — вопроса Федоров отстаивал и в 1890-е годы, в период работы над статьей «Проект соединения церквей» (1893), ставшей его реакцией на многолетнюю полемику общественного деятеля, публициста, представителя позднего славнофильства А. А. Киреева с В. С. Соловьевым о славянофильской идее и путях преодоления раскола Вселенской церкви. В отличие от Соловьева, ставившего вопрос о соединении прежде всего перед православным Востоком и призывав-

шего признать безусловное первенство римского престола в христианском мире, Киреев обращал призыв о соединении к западному христианству, которое он, подобно другим представителям славянофильско-почвенной мысли, считал исказившим вероучение Вселенской церкви, подчеркивая, что объединение должно совершиться на догматической почве при сохранении разницы в обрядовой жизни. Критически оценивая позиции обоих полемистов, Федоров называл примирение в догмате недостаточным и неполным, указывал на глубокую смысловую значимость обряда, видя в нем особое эстетическое богословие, и подчеркивал, что для преодоления разделения церквей, свидетельствующего о «религиозном несовершенности человеческого рода» (Там же: 371), нужен не спор о догматах, а исполнение заложенного в догмате. Нужно общее дело, в котором должны примириться верующие с неверующими, знание с верой, наука с христианством.

Размышляя о славянстве и его месте в истории, Федоров, подобно А. С. Хомякову, Ф. И. Тютчеву, Ф. М. Достоевскому, утверждал, что в самом его первоначальном быте и обрядах содержались предпосылки не просто принятия православной веры, но и будущего действия по этой вере, чаемого общего дела. Обыгрывая этимологию слова «славяне», философ отмечал, что в нем «заключается понятие не славных, а славящих Бога отцов» (Федоров, 1999: 122), тем самым акцентируя, что главным в славянстве является принцип веры. Обращаясь к дохристианской истории восточных славян, он выдвинул гипотезу, что Перун, верховное божество славянского языческого пантеона, «был отец Богов и людей, т. е. бог отцов и предков» (Там же). И через это предположение он перекидывал смысловой мост от древнеславянского культа предков к традиции православного поминовения усопших. Говоря о Пасхе как о главном христианском празднике восточнославянского мира, философ подчеркивал, что этот день приходится на время зимне-весеннего солнцеворота, символизирующего торжество жизни над смертью. Он вспоминал распространенный у славян (а также у литовцев и немцев) обычай в день летнего солнцеворота, который, в соотнесении с православным календарем, падает на праздник Рождества Иоанна Предтечи, разжигать костры, именовавшиеся «кресами» (от «кресало» — кремень, которым высекали огонь) и символизовавшими обновление и торжество жизни. Важность «кресения» в жизни славян, по мысли Федорова, подчеркивает и язык, в котором множество слов с корнем «крес». И что особенно важно, «греческое слово “анастасис”, имеющее отвлеченный смысл “восстание”, у нас при принятии христианства переведено словом *воскресение*» (Федоров, 1995а: 304).

Вся история славянства, двигавшегося от язычества к христианству, представляла у Федорова не как отречение от традиции, но как ее преобразование, как раскрытие тех потенций, которые еще непроясненно и смутно выражались в древних верованиях и обрядах, а в христианстве с его литургическим поминовением

и пасхальным ликованием обрели настоящую полноту смысла. «В возжигании огня, кресении, предполагалась сила оживляющая, составляющая существенное религиозное действие, жертвоприношение» (Там же). Христианство придало ему всеобъемлющее значение утверждением веры в Воскресение Христово и неразрывно с ним связанное «всеобщее воскресение», которое Федоров настойчиво пишет с заменой буквы «с» на букву «ш», акцентируя тем самым момент активности самого человечества в осуществлении главного христианского чаяния.

Эти и подобные им экскурсы в историю славянства, в глубь его генетической памяти, направлялись стремлением раскрыть «родство всех народов славянского племени» (Там же: 235). Однако Федоров сразу же расширял эту задачу, подчеркивая необходимость раскрыть не просто всеславянское, но всечеловеческое родство. Общность источных, корневых верований, связанных с культом предков и темой «кресения», он видел не только у славян, но и у других индоевропейцев, тем самым подчеркивая их исконную родственность, раскрывая его через язык, в котором термины родства являются общими для самых различных народов (Козловская, 2018). Обособляющий племенной принцип здесь уступал место объединяющему принципу братства. Все человечество представало огромной семьей, разошедшейся по пространству земли, утратившей свое родство и всякую память о нем.

«Нет вражды вечной, устранение же вражды временной составляет нашу задачу» (Федоров, 1995а: 239). Собрать отчужденные друг от друга, пребывающие в спорах и вражде племена — в этом задание христианства, понятого активно, а значит, требующего от рода людского полноты соучастия в воскресительном деле. Через труд воскрешения, разматывающий клубок рода людского поколения за поколением, разрозненное человечество восстановит забытое братство, а вернув к жизни всех, в том числе прародителей, обретет полноту родства и единства. Философ выводит на страницах своих сочинений образ новой Пятидесятницы, которая в активно-христианской модели истории предстает уже не чудом, но плодом объединения в общем деле, требующем взаимопонимания, а значит, единства в языке. Это «трудовая пятидесятница», творимая усилиями всех людей, ставшая точкой приложения сил лингвистов, которым предстоит создать единый вселенский язык, используя при этом не искусственные конструкции воляпюка, а достижения «всеобщего сравнительного языкознания» (Там же: 234). В новой глоссолатии участвуют люди всех специальностей и всех профессий, объединенные общим заданием — преодолением не только языкового непонимания, но и его глубинной причины — смерти, которая есть «самое крайнее выражение невежества и слепоты, т. е. неродственности» (Там же: 239).

Выдвигая перед Россией задачу собирания русской земли, которое должно «расшириться в собирание целого славянского племени», а затем и в собирание

целого мира, причем так, что «узы, соединяющие свободные народы с нами, будут теснее, глубже; исчезнет все принудительное, все насилие в этом новом собрании» (Там же: 234–235), Федоров указывает на предпосылки, открывающие возможность России исполнить эту задачу, видя их, подобно А. С. Пушкину и Ф. М. Достоевскому, в самом складе русского народного характера, которому свойственно «чувство родства всех со всеми» (Там же: 233). Это родственное, братское чувство, по мысли философа, обусловлено тем, что русский народ дольше европейских народов жил в формах «родового быта». То, что, с точки зрения просвещенного европейца, виделось дремучестью и отсталостью, в перспективе идеала «восстановления всемирного родства» оказалось предпосылкой к соединению. Трактую родовую форму, бывшую основой существования человеческого рода на заре его истории, Федоров истолковывает ее как предтечу соборности. «Родовая форма в идеальном, т. е. проективном, смысле есть такой союз, который держится внутреннею силою (чувством), не употребляя внешнего принуждения, насилия, она тот союз, образ которого дан нам в Троице» (Там же). Да, на первоначальной стадии человечества этот союз не мог еще явить «такого идеального совершенства, какой дан в Троице», ибо родовое чувство в порядке природы, основанном на смене рождений/смертей, на вытеснении и пожирании, амбивалентно, темно и непросветленно. Но в перспективе общего дела, предполагающего регуляцию природных процессов и психики человека, родовая связь раскроется во всей своей полноте, перерастая в совершенный, соборный союз.

По убеждению Федорова, именно «славянскому племени принадлежит раскрытие мысли о всеобщем соединении и принятие ее как руководства, как плана, проекта деятельности, жизни» (Там же: 237). Именно славянство должно показать народам земли их общее родство, требующее полноты воплощения. Именно оно своей деятельностью должно дать толчок к переходу от истории как факта, субъектами которой являются обособленные, ощерившиеся друг на друга национальные организмы, к истории как проекту, где эти народы станут соратниками-воскресителями.

Выйти из плена падшей, апостасийной истории, забывшей о культе предков, видящей единство лишь в формах «внешнего принуждения», прочно стоящей на юридико-экономических основаниях, можно, по Федорову, лишь вмести в идеал нового, совершенного единения — «не по типу организма», предложенному Г. Спенсером, полагавшим в основе социального развития законы, перенесенные из биологии, а «по образцу Троицевого Бога» (Там же). В 1892–1895 годах философ начинает целое движение за собирание сведений о древнерусском обычае построения обыденных храмов совокупным, бескорыстным трудом, видя в нем зримый образ истинного единения людей, воплощенную молитву и благодаре-

ние, а главное — общее дело, результатом которого фактически было чудо (храм, воздвигнутый в один день). Самый обычай создания таких храмов представлялся мыслителю как характерная черта духа русского и — шире — славянского племени, отличительным свойством которого философ считал общинность и стремление к действию. Впрочем, инициировав соби́рание сведений об обыденных храмах в русском и славянском мире, Федоров так и не обнаружил подобного обычая у западных славян, ограничивавшихся лишь установкой придорожных крестов. И тогда он выступил с проектом строительства сначала в России, а затем и на славянских землях обыденных храмов, посвященных Пресвятой Троице как «образцу единодушия и согласия» (Федоров, 1997: 5). Строиться должны были эти храмы как храмы-школы. Такие, как мы бы сейчас выразились, многофункциональные здания, соединяющие в себе храм и школу, строились в эпоху Александра III преимущественно в сельской местности, где не было возможности построить и то и другое. Однако Федоров полагал, что сози́дание школ-храмов не должно привязываться только к глухим, сельским местам, ибо само понятие «школа-храм» выражает иную направленность образования, целостную модель просвещения, где неразрывны разум и этика, а вера и знание являются не соперниками, а соработниками. Это строительство он понимал как своего рода пролог к общему делу: сози́дая школы-храмы Троицы, христианский люд прославит Трои́единого Бога не только едиными устами и единым сердцем, но и единодействием, явит собою многоединство, одушевленное верой, надеждой, любовью.

Строительство обыденных храмов совокупным, добровольным трудом представало у Федорова как образ того, как должны действовать в истории русское и славянские племена, выросло в метафору общего дела, соработничества человечества Богу в исполнении обетования воскрешения умерших и преображения мира в Царствие Божие. В процессе этого строительства созидалась общность людей, соединенных неслиянно и нераздельно, рождалась та совершенная форма общественности, где правда личности примирена с правдой целого. И эту соборную правду, лежащую в основу общего дела, Федоров противопоставлял тем теориям и моделям личности и общности, которые выдвигались в европейской философии и социологии, звучали в литературе: концепции преступной толпы Г. Тарда и С. Сигеле, «иммориализму Макса Штирнера и Ницше» (Федоров, 1995а: 411). В заметке «Две мечты: немецкая и славянская», откликаясь на стихотворение французского философа-позитивиста, драматурга, поэта Ж.-М. Гюйо, лирический герой которого, не смиряющийся с необходимостью, утверждает свою свободу через формулу немецкого философа А. Шопенгауэра «Мир есть мое представление»:

Весь мир — моей души великой порожденье,
 И неизбежность, рок — создание моей
 Свободной воли к ним! Пускай судьба над ней
 В явленьях празднует победу роковую:
 Я отвергаю их — и вечно торжествую...

— Федоров называет эту позицию проявлением эгоистической «спеси», жалкой гордыни, прикрывающей свое рабство слепой силе природы декларацией ментального господства над ней, и противопоставляет ей иную — всечеловеческую — мечту, рожденную в лоне славянства: «Мечта дать благополучие не всему лишь живущему, но <и> всем умершим, страданиями доведенным до смерти. Мечта дать власть умерщвленным поколениям над умертвившею их силою. Эта мечта вызвана тягостью зависимости от чудовищной бездушной силы и горечью утрат» (Федоров, 1997: 150). «Славянская, глубоко нравственная мечта» не бежит от реальности в философскую и художественную игру. Сознавая свое «сиротство, свою зависимость от чудовищной слепой силы вселенной», она устремлена к регуляции, к тому, чтобы «обратить господствующую над нами слепую силу в силу, правимую союзом воскрешенных поколений, считая себя орудиями благого Существа» (Там же).

Для славянофилов, Тютчева, Достоевского эмблемами двух путей человечества — ко Христу и от Христа — были Россия и Запад. Федоров в 1890-е годы персонифицирует эти пути в образах России и Германии. Объединенная Германия, стремящаяся к гегемонии в Европе, видится Федорову носителем индивидуалистического, гордынного выбора, ставящего свою нацию над всеми прочими, утверждающего право ее мирового господства. Выразителем германского духа является Ницше, работа которого «Происхождение трагедии из духа музыки» писалась в 1869–1871 годы, как раз тогда, когда в результате Франко-прусской войны и слагалась Германская империя. В статьях, письмах, заметках 1890-х годов Федоров разворачивает свою критику Ницше (Семенова, 2004), утверждая, что ницшевский имморализм и германский империализм — явления одного порядка. «Черный пророк» сверхчеловечества, апологет «воли к власти», «философ борьбы, истребления всего слабого для выработки нового типа “сверхчеловека”» (Федоров, 1995b: 118), пропевший осанну Антихристу, приуготовляет путь «Черному Царю» — именно так Федоров называет германского императора Вильгельма II, который явился «как бы уже исполнителем проекта своего предтечи» (Там же: 122). Комментируя знаменитое путешествие Вильгельма II летом 1898 года по святым местам, во время которого император, представлявший себя покровителем католицизма и протестантизма, выразил публичную поддержку турецкому султану, заявив: «Да будут уверены султан и 300.000.000 мусульман,

что германский император на все времена останется их другом»², — Федоров подчеркивал опасность альянса «пангерманизма» с «панисламизмом»: «Новый Антихрист пробуждает магометанский фанатизм на всем Востоке и готовит будущему веку новые нашествия, которые он сам предсказывал, и новые погромы» (Федоров, 1995b: 123). А спустя два года обрушился с резкой критикой на поведение Германии и европейских держав во время боксерского восстания 1900 года в Китае, когда, руководясь воинственным призывом Вильгельма II к крестовому походу против «желтой опасности», цивилизованные и культурные нации варварски расправлялись со «Старейшим Царством земли» (Федоров, 1999: 426).

Достоевский в 1870-е годы протестовал против «бентамовского принципа утилитарности» во взаимоотношениях государств и народов. Федоров, говоря в 1890-х годах о Германии, в свою очередь, восстает против модели внешней политики, построенной на беспринципности, лжи, вероломстве, презрении к слабым, «нецивилизованным» или цивилизованным недостаточно, на навязывании им собственного, далеко не совершенного выбора, на желании стереть их с политической карты мира и приверженности принципу двойных стандартов. На новом витке он утверждает идею «христианской политики» как основы взаимодействия государств и народов, ведущей к преодолению розни, к «умиротворению» и «братотворению», примером чего считает инициативу России, обратившейся 12 (24) августа 1898 года к мировым державам с призывом созвать конференцию по разоружению. И в ряде статей, посвященных Конференции мира, философ представляет собственную программу ее работы, считая, что она должна состоять не в ограничении вооружений, которое не уменьшит враждебности и не снимет противоречий между людьми и народами, а в «переоружении», в обращении военных сил и научно-технических ресурсов, задействованных в военной отрасли, на созидание — помощь в стихийных природных бедствиях, исследование природных процессов, борьбу с болезнями и самой смертью. Подлинная цель конференции — «в замене взаимного истребления действительным возвращением жизни жертвам борьбы» (Федоров, 1995b: 305).

Россия с ее чаянием миропреображения, с ее «всеславянской философией», пронизанной духом прощения и любви, состраданием ко всем забвенным и пропадающим, жаждой всемирного счастья и спасения всем, призвана у Федорова к апостольской миссии. Против человекобожеского, апостасийного вектора развития мира она утверждает активно-христианский, богочеловеческий — новый ценностный выбор истории, согласно которому человечество, «признавая себя орудием благого Творца» (Федоров, 1999: 150), должно стать Его соратником. Если Вильгельм II, исчадие германского милитаризма, «стремится к всемирно-

² Вожин [Журнал] // Новое время. 1898. № 8144. 29 октября.

му обладанию, хочет быть угнетателем всего мира» (Там же: 377) и тем самым неуклонно движет мир к катастрофе, то Николай II, «Белый Царь», предстает вестником истории как работы спасения. Само самодержавие Федоров истолковывает проективно: «не Царь для народа, ни народ для Царя, а Царь вместе с народом делается исполнителем дела Божия; дело же Божие и состоит в постепенном переходе от власти над себе подобными к власти вместе со всеми над слепую, темную силу» (Федоров, 1995b: 5).

В своей последней работе «Супраморализм, или Всеобщий синтез (т. е. всеобщее объединение)» (1902), излагая учение всеобщего дела в виде двенадцати «пасхальных вопросов», демонстрирующих две противоположные модели жизни, мысли и действия, выбор между которыми остается за человеком, Федоров называет супраморализм «выражением духа славянства». Именно славянство, опирающееся на Христов Закон, на заповедь «Жить не для себя, ни для других, а со всеми и для всех» (Федоров, 1995a: 429), способно, по мысли философа, привлечь к исполнению этой заповеди и западное христианство. Более того, сердце милующее, стремящееся к преодолению ада, по Федорову, сумеет простить всех, даже тех людей и народы, зверствами которых переполнена чаша истории. Обращаясь к традиции несториан – сиро-халдейцев, присоединившихся в 1898 году к православию, он упоминает их «Молитву за угнетателей»: «Испрашиваем Твоего милосердия для всех наших врагов... Не о суде и мщении молимся Тебе, Г<оспо>ди Боже, но о сострадании и спасении... ибо Ты хочешь всем людям спастися и в разум истины *идти*» — и подчеркивает, что на ее основании «можно молиться о спасении Антихриста и Чер<ного> Царя Немецкого», который не только по жестокосердию, но и по отчаянию в спасении, «признавая безусловность кончины мира, отвергает возможность умиротворения» (Федоров, 1999: 377).

К такому же всечеловеческому, вселенскому пониманию славянского вопроса выходили русские мыслители в первой половине XX века. Споры о славянстве и судьбах славянства в контексте русской идеи вновь обрели актуальность сначала в эпоху Первой Балканской войны 1912–1913 годов, затем — в Первую мировую войну, и наконец — в послереволюционные годы, когда славянский вопрос стал не только вопросом о политическом и духовном самоопределении славянских народов, но и вопросом о судьбе русских эмигрантов в Восточной Европе. Но об этом речь пойдет в следующей нашей статье.

Литература

- Аксаков, 1997 — Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. Репринтное воспроизведение издания 1886 года. М.: Книга и бизнес, 1997. 327 с.
- Волгин, 1971 — Волгин И. Л. Нравственные основы публицистики Достоевского (Восточный вопрос в «Дневнике писателя») // Известия АН СССР. Сер. литературы и языка. 1971. Т. XXX. Вып. 4. С. 312–324.
- Гачева, 2019 — Гачева А. Г. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. М.: Академический проект, 2019. 734 с.
- Данилевский, 1991 — Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 573 с.
- Достоевский, 1974 — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 11. Л.: Наука, 1974. 412 с.
- Достоевский, 1976а — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 510 с.
- Достоевский, 1976б — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. 623 с.
- Достоевский, 1980а — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. 432 с.
- Достоевский, 1980б — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 21. Л.: Наука, 1980. 551 с.
- Достоевский, 1981а — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 22. Л.: Наука, 1981. 407 с.
- Достоевский, 1981б — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. 423 с.
- Достоевский, 1982 — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 24. Л.: Наука, 1982. 518 с.
- Достоевский, 1983 — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. 470 с.
- Достоевский, 1984а — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л.: Наука, 1984. 518 с.
- Достоевский, 1984б — Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. 463 с.
- Касаткина, 1997 — Касаткина Т. Философские и политические взгляды Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах № 8. М.: Классика плюс, 1997. С. 167–178.
- Козловская, 2018 — Козловская Н. В. Н. Ф. Федоров о роли языка в будущем человечества: лингвистический аспект // Московский Сократ: Николай Федорович Федоров (1829–1903). Сб. науч. ст. / сост. А. Г. Гачева, М. М. Панфилов; отв. ред. А. Г. Гачева. М.: Академический проект, 2018. С. 249–256.
- Самарин, 1867 — Самарин Ю. Ф. [Предисловие к богословским сочинениям А. С. Хомякова] // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. Соч. богословские. Прага, 1867. С. I–VI.
- Семенова, 2004 — Семенова С. Г. Николай Федоров и Фридрих Ницше // Н. Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: РХГИ, 2004. С. 937–963.
- Соловьев, 1914 — Соловьев В. С. Собр. соч.: В 10 т. Изд. 2-е. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1914. 658 с.
- Тютчев, 1988а — Тютчев Ф. И. Письма к Московским публицистам // Литературное наследство. Федор Иванович Тютчев: В 2 кн. Кн. 1. М.: Наука, 1988. С. 258–430.
- Тютчев, 1988б — Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. Федор Иванович Тютчев: В 2 кн. М.: Наука. Кн. 1. С. 183–230.
- Тютчев, 1992 — Тютчев Ф. И. [Докладная записка императору Николаю I. 1845 г.] / публ. и примеч. А. Л. Осповата; пер. с фр. В. А. Мильчиной // Новое литературное обозрение. 1992. № 1. С. 98–115.
- Федоров, 1995а — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 518 с.
- Федоров, 1995б — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. 544 с.
- Федоров, 1997 — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М.: Традиция, 1997. 744 с.
- Федоров, 1999 — Федоров Н. Ф. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М.: Традиция, 1999. 689 с.
- Хомяков, 1988 — Хомяков А. С. О старом и новом: Статьи и очерки. М.: Современник, 1988. 462 с.
- Хомяков, 1994а — Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. Работы по историософии. М.: Московский философский фонд; Издательство «Медиум», журнал «Вопросы философии», 1994. 590 с.
- Хомяков, 1994б — Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. Работы по богословию. М.: Московский философский фонд; Издательство «Медиум», журнал «Вопросы философии», 1994. 476 с.

**“SLAVDOM IS JUST THE OUTSET OF ALLIANCE”
(F. M. DOSTOEVSKY):
THE IDEA OF SLAVIC UNITY
IN THE CONTEXT OF CHRISTIAN UNIVERSALISM**

Anastasia G. Gacheva

DSc in Philology, Leading Research Fellow
at the Department of Contemporary Russian Literature
and Literature of Russian Abroad.

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences.
25A Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation.
E-mail: a-gacheva@yandex.ru

Abstract. The article considers the interpretation of the Slavic question in the context of Russian thought of the 19th century that is connected with the idea of justifying history, with the belief in the possibility of its turning to good ways, with the theme of “The God Kingdom on earth”. It is shown that the Slavic unity was interpreted within the context of Christian universalism by A. S. Khomyakov, F. I. Tyutchev, I. S. Aksakov, F. M. Dostoevsky, N. F. Fedorov, V. S. Solovyov. Russian writers and thinkers expanded the Slavic question beyond national, political and confessional boundaries. They believed that Russia, in alliance with the Slavs, was summoned to embody the ideal of a new universal community that would be bound not by “blood and iron”, but by love and faith. The Slavdom, in their opinion, should establish the ideas of Christian politics in international relations, contrasting the principles of ‘vsesluzhenie’, brotherhood, selflessness, sacrifice to national and governmental egoism, whereas the model of ‘sobornost’ — where personality and universality, national and individual are in balance — ought to take over atomicity and disunity of the humanity.

Keywords: Slavic question, Russian philosophy, philosophy of history, Slavic unity, Christian universalism, universal community

For citation: Gacheva, A. G., 2020. “Slavdom is just the outset of alliance” (F. M. Dostoevsky): The Idea of Slavic Unity in the Context of Christian Universalism. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 81–112.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-81-112

This research was supported by the Russian Science Foundation (RSF) grant to the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (project No 17-18-01432-II).

References

- Aksakov, I. S., 1997. *Biografiya Fedora Ivanovicha Tyutcheva. Reprintnoe vosproizvedenie izdaniya 1886 goda* [Biography of Fyodor Ivanovich Tyutchev. Reprint reproduction of the 1886 edition]. Moscow: Kniga i biznes.
- Danilevskij, N. Ya., 1991. *Rossiya i Evropa* [Russia and Europe]. Moscow: Kniga.
- Dostoevskij, F. M., 1974. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 11. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1976a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 14. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1976b. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 15. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1980a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 20. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1980b. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 21. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1981a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 22. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1981b. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 23. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1982. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 24. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1983. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 25. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1984a. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 26. Leningrad: Nauka.
- Dostoevskij, F. M., 1984b. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], 30 vols. Vol. 27. Leningrad: Nauka.
- Fedorov, N. F., 1995a. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 4 vols. Vol. 1. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".
- Fedorov, N. F., 1995b. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 4 vols. Vol. 2. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".
- Fedorov, N. F., 1997. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 4 vols. Vol. 3. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".
- Fedorov, N. F., 1999. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 4 vols. Vol. 4. Moscow: Izdatel'skaya gruppa "Progress".
- Gacheva, A. G., 2019. "Ideal ved' tozhe dejstvitel'nost'..." *Russkaya filosofiya i literatura. literatura* ["The ideal is also a reality..." Russian philosophy and literature]. Moscow: Akademicheskij proekt.
- Homyakov, A. S., 1988. *O starom i novom: Stat'i i ocherki* [About the old and the new. Articles and essays]. Moscow: Sovremennik.
- Homyakov, A. S., 1994a. *Sochineniya* [Works], 2 vols. Vol. 1. Works on the philosophy of history. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; Izdatel'stvo "Medium", zhurnal "Voprosy filosofii".
- Homyakov, A. S., 1994b. *Sochineniya* [Works], 2 vols. Vol. 2. Works on theology. Moscow: Moskovskij filosofskij fond; Izdatel'stvo "Medium", zhurnal "Voprosy filosofii".

- Kasatkina, T. A., 1997. Filosofskie i politicheskie vzglyady Dostoevskogo [Dostoevsky's philosophical and political views]. In: *Dostoevskij i mirovaya kul'tura. Al'manah № 8* [Dostoevsky and world culture. Almanac No 8]. Moscow: Klassika plyus. 167–178.
- Kozlovskaya, N. V., 2018. N. F. Fedorov o roli yazyka v budushchem chelovechestva: lingvisticheskij aspekt [N. F. Fedorov on the role of language in the future of mankind: linguistic aspect]. In: *Moskovskij Sokrat: Nikolaj Fedorovich Fedorov (1829–1903). Sb. nauch. st.* [Moscow Socrates: Nikolay Fedorov (1829–1903). The Collection of academic articles], sost. A. G. Gacheva, M. M. Panfilov; otv. red. A. G. Gacheva [comp. by Gacheva A. G., Panfilov M. M.; ed. by Gacheva A. G.]. Moscow: Akademicheskij proekt. 249–256.
- Samarin, Yu. F., 1867. [Predislovie k bogoslovskim sochineniyam A. S. Homyakova] [[Preface to the theological works of A. S. Khomyakov]]. In: Homyakov A. S. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works], Vol. 2. Theological Works. Praga. I–VI.
- Semenova, S. G., 2004. Nikolaj Fedorov i Fridrih Nicshe [Nikolai Fedorov and Friedrich Nietzsche]. In: *N. F. Fedorov: pro et contra* [N. F. Fedorov: pro et contra], in 2 books. Book 1. St. Petersburg.: RHGI. 937–963.
- Solov'ev, V. S., 1914. *Sobranie sochinenij* [Collected works], 10 vols. Ed. 2. Vol. 4. St. Petersburg: Prosveshchenie.
- Tyutchev, F. I., 1988a. Pis'ma k Moskovskim publicistam [Letters to the Moscow journalists]. In: *Literaturnoe nasledstvo. Fedor Ivanovich Tyutchev* [Literary heritage: Fyodor Ivanovich Tyutchev], in 2 books. Book 1. Moscow: Nauka. 258–430.
- Tyutchev, F. I., 1988b. Nezavershennyj traktat “Rossiya i Zapad” [Unfinished treatise “Russia and the West”]. In: *Literaturnoe nasledstvo. Fedor Ivanovich Tyutchev* [Literary heritage: Fyodor Ivanovich Tyutchev], in 2 books. Book 1. Moscow: Nauka. 183–230.
- Tyutchev, F. I., 1992. [Dokladnaya zapiska imperatoru Nikolayu I. 1845 g.] [Report to Emperor Nicholas I. 1845]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary review], 1, 98–115.
- Volgin, I. L., 1971. Nравstvennyye osnovy publicistiki Dostoevskogo (Vostochnyj vopros v “Dnevnikе pisatelya”) [Moral foundations of Dostoevsky's journalism (The Eastern question in the “Writer's Diary”)]. *Izvestiya AN SSSR. Seriya literatury i yazyka*, XXX(4), 312–324.

СТРАНА РОДСТВЕННЫХ УМОВ:
РУССКИЕ ЭМИГРАНТЫ В БОЛГАРИИ.
ПЕРВЫЕ ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫЕ ГОДЫ

Ричард Темпест

Профессор департамента славянских языков и литературы.
Университет Иллинойса в Урбана-Шампейне, США.
2090 Foreign Languages Building, MC-173
707 South Mathews Avenue
Urbana, IL 61801, USA.
E-mail: rtempest@illinois.edu

Аннотация. После окончания Гражданской войны в европейской части бывшей Российской империи десятки тысяч беженцев нашли убежище в Болгарии, где они составили неформальное этническое меньшинство, пользовавшееся поддержкой политических сил страны, за исключением коммунистов. Присутствие русской эмиграции на территории Болгарии, которая только что пережила поражение в Первой мировой войне, привело к наложению двух национальных травм.

Ключевые слова: Первая мировая война, Вторая национальная катастрофа, российская революция, белая эмиграция, Александр Стамболийский, национальные травмы

Ссылка для цитирования: Темпест Р. Страна родственных умов: русские эмигранты в Болгарии. Первые послереволюционные годы // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 113–123.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-113-123

Характер взаимодействия между болгарским обществом и культурой и беженцами из России в первые годы после большевистского переворота можно прояснить посредством концептуальных соображений и статистических выкладок. Эмиграция представляет собой тип демографически (физически) обусловленного интеллектуального трансфера. При добровольном или вынужденном перемещении через границы и географические барьеры носители некоего комплекса языковых и этнических практик и некоей исторической памяти переносят их в новое национальное пространство, где при благоприятных обстоятельствах эти устои и условности способны вызвать положительный резонанс, а иногда даже пустить культурные корни. Так, на-

пример, случилось, когда переселенцы из постреволюционной России оказались в Болгарии.

Из-за вынужденного присутствия в этой балканской стране ее интеллектуальную жизнь обогатили такие выдающиеся имена, как П. М. Бицилли, Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий и Г. В. Флоровский. Благодаря трем последним Болгария стала родиной евразийской школы. Исследователь русской эмиграции В. Георгиева подчеркивает значение в 1920-е годы «смешанных русско-болгарских литературных и периодических изданий, которые становятся идейным и культурным центром русского сообщества в [Болгарии]» (Георгиева, 2017). Менее известен вклад, внесенный русскими врачами в болгарскую медицину, и инженерами и техническими специалистами — в болгарскую экономику. В разных ее отраслях после 1923 года тысячи нижних чинов бывшей белой армии стали шахтерами, фабричными рабочими и даже сельскими батраками.

Русские эмигранты нашли убежище в стране, где лишь недавно завершился этап формирования и форсированного развития национальной культуры, сопряженный с процессом становления секулярной болгарской идентичности. Позволю себе процитировать классическое определение нации, предложенное Б. Андерсоном: «...это воображенное политическое сообщество, и воображается оно как что-то неизбежно ограниченное, но в то же время суверенное. Оно *воображенное* [курсив автора. — Р. Т.], поскольку члены даже самой маленькой нации никогда не будут знать большинства своих братьев-по-нации, встречаться с ними или даже слышать о них, в то время как в умах каждого из них живет образ их общности» (Андерсон, 2016: 47).

Начало болгарской нации как *воображенного сообщества* положили два исторических фактора двух разных порядков. Речь идет о Болгарском национальном возрождении (середина XVIII — конец XIX веков), когда стараниями нескольких поколений патриотически настроенных просветителей был создан литературный язык и возникла светская культура, а Болгарская православная церковь получила статус автокефальной; и об освобождении страны от османского владычества в результате Русско-турецкой войны 1877–1878 годов.

В становлении болгарской культуры и государственности ключевую роль сыграло физическое пребывание на территории Российской империи виднейших деятелей национального возрождения и революционного движения против османского господства. Среди них следует назвать революционера-патриота Георгия Раковского (1821–1867), жившего в Бессарабии и Одессе; молодого Христо Ботева (1847–1876), поэта и национального героя Болгарии, учившегося во 2-й Одесской гимназии; и поэта, писателя и просветителя Любена Каравелова (1834–1879), который был вольнослушателем на историко-филологическом отделении Московского университета. Уже после Освобождения в Россию переезжа-

ет Димитр Благоев (1856–1924), будущий основатель Болгарской рабочей социал-демократической партии, предшественницы Болгарской коммунистической партии (БКП), который в 1880 году окончил Одесское реальное училище, поступил в Санкт-Петербургский университет и создал одну из первых марксистских организаций в России; выслан царскими властями из страны в 1885 году. А когда первая волна русских изгнанников пересекла границу Болгарии, был еще жив Иван Вазов (1850–1921), поэт и патриарх болгарской литературы, сравнимый по национальному статусу с Александром Пушкиным и Львом Толстым в одном лице.

Скажу так: в 1920-е годы лишь недавно вообразенная болгарская нация гостеприимно встретила трагический осколок другой, ранее вообразенной нации — русской, которая в момент прибытия белых эмигрантов на болгарскую территорию уже начала подвергаться brutальному революционному переосмыслению, реформатированию и перелому. Замечу, что коммунисты, придя к власти в Болгарии в 1944–1946 годах, не сумели организовать национальную метаморфозу такого же эпохального порядка, хотя первые годы коммунистического режима характеризовались упразднением прав и свобод, массовыми казнями и политическими репрессиями и, конечно, созданием административно-командной экономики.

Следует отметить, что болгары переселялись в Россию, а русские люди жили в Болгарии задолго до Освобождения. Во время и особенно после окончания Русско-турецкой войны 1768–1775 годов в Российскую империю переместились несколько тысяч болгар, потомки которых до сих пор населяют области в Молдавии и Украине. В начале XIX века произошла миграция в обратном направлении казаков-старообрядцев, потомки которых ныне компактно проживают в двух селах около Варны и Силистры. А уже после изгнания османов некоторое количество ветеранов императорской армии осело в Болгарии (Krasteva, 2010).

Итак, с середины XIX века культурно-политические трансферы между Болгарией и Россией, в том числе связанные с временной или постоянной, индивидуальной или массовой иммиграцией в ту или другую из этих двух стран, представляли собой важный, иногда определяющий фактор болгарской и сопутствующий фактор русской истории.

В «Блоге активной гражданственности и инновационных политологических исследований» исследователь Анна Крастева приводит таблицу, иллюстрирующую русское демографическое присутствие в Болгарии в 1881–2001 годах (Там же).

Русское демографическое присутствие в Болгарии

Год	Общая численность населения	Количество русских	%-ное соотношение русских
1881	2 007 919	1 124	0,06
1888	3 154 375	5 768*	0,04
1893	3 079 379	928	0,03
1900	3 744 283	1 685	0,05
1905	4 035 575	3 245	0,08
1910	4 337 513	2 505	0,06
1920	4 846 971	9 080	0,19
1926	5 478 741	19 706	0,36
1934	6 077 939	11 928	0,2
1946	7 029 349	13 200	0,19
1956	7 613 709	10 551	0,14
1965	8 227 966	10 815	0,13
1992	8 487 371	17 139	0,2
2001	7 928 901	15 595	0,2

* Русские и другие славяноязычные.

Другой ученый, Цветана Кисьова, характеризует 1923–1930 годы, когда Болгарией управляли правительства правой партии «Демократический сговор», как «золотой век» русской эмиграции (Цит. по: Там же). В то время, по ее словам, «русские оказались самым благодетельствованным меньшинством» (Цит. по: Там же) страны. Если в Советской России в течение этих семи лет на смену нэпу пришла индустриализация и коллективизация, то есть радикальная, сопряженная с колоссальными человеческими жертвами трансформация социальных и экономических структур страны, то для Болгарии данный период непосредственно следует за событиями, известными как Вторая национальная катастрофа¹. Этим термином обозначают поражение в Первой мировой войне и Нейский мирный договор со странами Антанты, в результате которого страна потеряла 1/10 терри-

¹ Первая национальная катастрофа — поражение во Второй Балканской войне (1913), Третья национальная катастрофа — поражение во Второй мировой войне, оккупация Болгарии советскими войсками и установление коммунистического режима (1944–1946).

тории и $\frac{1}{7}$ населения и обязалась выплатить репарации размером в 2 250 000 000 золотых франков. В процентном отношении данная сумма превышала контрибуцию, наложенную на Германию Версальским договором.

Напомним ключевые события Второй национальной катастрофы и последующего периода:

- разгром болгарской армии в сражении у Добро-поле (Македония) и Владайское солдатское восстание (сентябрь 1918 года);
- отречение царя Фердинанда I и восхождение на престол его сына, Бориса III (03.10.1918);
- назначение руководителя аграрно-социалистического Болгарского земледельческого народного союза (БЗНС) Александра Стамболийского премьер-министром коалиционного правительства (06.10.1919) и подписание Нейиского договора (27.11.1919), что привело к вынужденному переселению с аннексированных Антантой территорий сотен тысяч болгар;
- победа на выборах 1920 года БЗНС, который установил полуавторитарный режим, осуществлял аграрную реформу, ввел прогрессивный подоходный налог и всеобщее среднее образование, а также ежегодную трудовую повинность для мужчин призывного возраста вместо службы в армии (в согласии с Нейиским договором она теперь комплектовалась по добровольному принципу);
- военный переворот, приведший к власти лидера партии «Демократический сговор», крайне правого националиста Александра Цанкова (09.06.1923), и убийство Стамболийского (14.06.1923);
- организованное Болгарской коммунистической партией (БКП) и поддержанное аграриями Сентябрьское восстание 1923 года и его подавление правительством Цанкова, развернувшим «белый террор» против левых партий;
- ответный «красный террор» со стороны коммунистов, кульминацией которого стал террористический акт в соборе Святой Недели (16.04.1925), в результате которого погибли более ста человек;
- отставка Цанкова (4.01.1926) и последующее правление ряда кабинетов, представлявших умеренное крыло «Демократического сговора»; глубокий экономический кризис, порожденный Великой депрессией; и, наконец, военный переворот и установление так называемого беспартийного режима, то есть личной диктатуры Бориса III (19.05.1934).

Итак, с осени 1918 года Болгария вошла в полосу затяжного кризиса, характеризующегося антиконституционным поведением левых и правых кабинетов, военными переворотами и рутинным использованием методов политического террора аграриями, националистами, проболгарскими македонскими сепаратистами и коммунистами. Искавшие спасения от революционного катаклизма русские люди оказались на территории родственной по языку и культуре страны, толь-

ко что пережившей национальный коллапс и постоянно находящейся на грани гражданской войны. По сравнению с другими центрами постреволюционной диаспоры — Харбином, Парижем, Прагой, Белградом и даже Берлином — болгарские города, в которых поселились русские беженцы, и в первую очередь София, были сценой ожесточенной политической борьбы. Ее следует рассматривать как вариант идеологических и культурных конфликтов, обусловивших российскую революцию и Гражданскую войну, а в некотором смысле и прямо распространившихся на территорию Болгарии. Недаром Димитр Благоев стал одним из основателей российской революционной социал-демократии.

Так на болгарской земле произошло взаимное наложение двух народных травм.

После разгрома армии П. Н. Врангеля и эвакуации в Стамбул 150 000 военных и гражданских лиц правительство БЗНС, стремившееся вывести страну из дипломатической изоляции, уступило давлению Франции, которая требовала, чтобы оно согласилось принять часть беженцев. Хотя в 1919–1921 годах в пределы Царства Болгария прибыло около 50 000 подданных бывшей Российской империи, к 1923 году число русских эмигрантов в стране сократилось и составляло немногим более 35 000 человек (Георгиева, 2017). Значительная часть переселенцев выехала в Королевство сербов, хорватов и словенцев (КСХС), или далее на север — в Чехословакию и Германию, или на северо-запад — во Францию.

Тем не менее приблизительно две трети русских эмигрантов решили остаться в Болгарии. Как отмечает В. Георгиева со слов А. Крастевой, не последнюю роль здесь сыграл «психологический комфорт, испытываемый русскими в нашей стране» (Там же), — фактор, продолжающий действовать и в начале XXI века. При этом 97% беженцев исповедовали православие, тогда как католики, протестанты, армяне-григорианцы, мусульмане и иудеи составляли менее 1% (Там же). Русское эмигрантское население было, по меркам эпохи, высокообразованным: 6,6% имели высшее образование, 65% — среднее, 26,7% — начальное или домашнее, и лишь 1,7% вообще никогда не учились (Там же).

Большинство политических сил страны, в том числе БЗНС, придерживались антикоммунистической ориентации и воспринимали помощь, оказываемую российским изгнанникам, как акт противостояния большевистскому режиму и его местному филиалу — БКП. Не следует забывать, что в начале 1920-х годов БКП — вторая после БЗНС левая политическая сила страны — в соответствии с курсом Коминтерна ставила целью захват полноты власти, причем в случае необходимости — путем революционного насилия.

Важной причиной радушного приема, оказанного белоэмигрантам, было традиционное русофильство болгар, продолжавших помнить о решающей роли России в обретении их страной независимости. В этой связи показательным событием стало освящение 12–14 сентября 1924 года кафедрального собора

Св. Александра Невского в Софии, в то время самого большого храма на территории Балкан, воздвигнутого в честь освобождения Болгарии.

Поскольку главные решения болгарской стороны относительно приема и пребывания на национальной территории русских беженцев относятся к периоду правления БЗНС, уместно было бы объяснить принципы, определявшие эти решения. В сфере международной политики приоритетом для Стамболийского был выход страны из дипломатической изоляции, что стало возможным благодаря подписанию Нейиского договора и готовности Болгарии принять волну крымских беженцев. Вождь аграриев был противником распространенных в болгарском обществе ирредентистских стремлений, приведших к поражению во Второй Балканской и Первой мировой войнах. Вместо этого правительство БЗНС пыталось установить добрососедские отношения со вновь созданным КСХС за счет признания статус-кво в Македонии, часть которой была утрачена Болгарией по Нейискому договору. В начале 1920-х годов дипломатические интересы страны совпадали с интересами двух других государств-изгоев — России и Германии, о чем свидетельствовали действия возглавляемой премьер-министром Стамболийским делегации на Генуэзской конференции в апреле–мае 1922 года. Однако в отличие от Советской России, которая благодаря заключению Рапальского договора с Германией (16.04.1922) прорвала международный бойкот и сформировала де-факто союз двух главных проигравших мировую войну держав, правительство БЗНС оказалось не в состоянии решить стоявшие перед ним внешнеполитические задачи.

Стамболийский был незаурядной личностью и жестким, даже жестоким политиком харизматического типа. Он ставил целью установление фактической диктатуры крестьянства в лице БЗНС. Что касается исповедуемого премьер-министром мировоззрения, то Н. А. Катаев характеризует его как «болгарский вариант крестьянской идеологии конца XIX — начала XX» (Катаев, 2004). «Эта идеология [Стамболийского. — Р. Т.] отображает локальную модель развития общества, в которой преломляются отдельные принципы некапиталистического развития и общие, наиболее характерные черты мелкобуржуазного радикализма сквозь призму местных, болгарских условий. <...> Взгляды А. Стамболийского во многом сродни воззрениям российских эсеров, также являвшихся идеологами крестьянства, но не сумевших в отличие от него реализовать свои программные идеи в практике государственного строительства» (Там же). Вместо классового взгляда на исторический процесс и структуру общества БЗНС придерживался сословной интерпретации, согласно которой крестьянство, включая среднюю и зажиточную прослойку, должно играть господствующую политическую роль в стране, будучи ее самой передовой и нравственно чистой политической силой. В качестве правящей партии аграрии были по-большевистски решительны

и беспощадны, систематически нарушая конституционные нормы и используя методы насилия против оппозиции, и не в последнюю очередь против самой БКП.

Значительная часть городского населения и интеллигенции, политические и экономические элиты, а также царский двор были противниками режима БЗНС как по причине его радикальной социалистической ориентации и диктаторских замашек, так и из-за преследуемой им политики примирения с Антантой и КСХС, что в глазах многих ассоциировалось с национальным унижением и даже предательством. В свою очередь, БКП смотрела на аграриев как на главных противников слева: во время переворота 9 июня 1923 года коммунисты заявили, что будут придерживаться нейтралитета, таким образом продемонстрировав, причем не в последний раз в период между двумя мировыми войнами, политическую близорукость своего руководства.

21 августа 1921 года начштаба болгарской армии генерал Н. Топалджиков и представитель главнокомандующего барона Врангеля генерал В. Е. Вязмитинов подписали секретное соглашение о размещении соединений белой армии на территории Болгарии. Согласно этому документу, Первый корпус генерала А. П. Кутепова дислоцировался в древнюю столицу Велико-Тырново, а Донской корпус — в город Стара-Загора. Белогвардейские части были расквартированы в пустовавших вследствие сокращения болгарской армии казармах. Русские войска пользовались правом экстерриториальности, продолжая оставаться при знаменах и оружии. Числом и организацией белогвардейцы значительно превосходили болгарскую армию, размер которой, согласно Нейискому договору, не мог превышать 20 000 военнослужащих.

Присутствие армии Врангеля в Болгарии вызвало беспокойство Советской России. Через болгарскую агентуру она стремилась спровоцировать конфликт между русскими военными и правительством БЗНС, политический профиль которого был чужд массе белого офицерства и тем более генералитета. Следуя указаниям Москвы, БКП развернула пропагандистскую кампанию против пребывания армии Врангеля в Болгарии. В свете этих фактов неудивительно, что, «хотя и сдержанные, контакты между представителями русской армии и представителями оппозиционных партий имели место» (Тачев, 2019). Речь идет о правых партиях, находившихся в оппозиции к режиму БЗНС.

Русские военные оказались вовлечены в сложную дипломатическую и закулисную игру, подробности которой и по сей день скрыты завесой тайны. В конечном итоге они стали жертвой политической комбинации, к которой приложили руку чекисты. 9 мая 1922 года болгарские власти арестовали начальника контрразведки армии Врангеля полковника П. Т. Самохвалова, в бумагах которого были найдены документы, якобы свидетельствующие о готовящемся перевороте.

«На самом деле они были сфабрикованы советской военной разведкой и подброшены при совершении ареста <...>» (Там же). Между белым командованием и правительством БЗНС возник конфликт, разрешившийся в пользу последнего: болгарские власти выслали генералов А. П. Кутепова, П. Н. Шатилова, В. Е. Вязмитинова, а также ряд старших офицеров. Дислоцированные в стране русские войска были лишены экстерриториальности и переведены на режим самообеспечения в форме рабочих артелей. Хотя эти меры привели к «угасанию» (Самсонов, 2012) армии Врангеля и побудили многих солдат и офицеров покинуть Болгарию, они способствовали интеграции в болгарское общество тысяч оставшихся там русских военных, а со временем и ассимиляции многих из них.

После этих событий русское демографическое и культурное присутствие в Болгарии стало носить спонтанный и зачастую локализованный характер. Тем не менее, согласно данным, собранным Ц. Кьосовой, в период правления «Демократического сговора» государство ассигнует по 11–12 миллионов левов в год на содержание нуждающихся русских эмигрантов. Русские школы находились в «цветущем состоянии» (Krasteva, 2010), причем их выпускники имели равное с болгарскими сверстниками право на поступление в университет. «Государство настроено по отношению к русской общине чрезвычайно положительно и относится к ней почти как к национальному меньшинству, обеспечивая ей широкую национальную и культурную автономию <...>» (Там же).

После переворота 1934 года помощь государства беженцам из России была свернута. «Золотой век» белой эмиграции в Болгарии пришел к концу, хотя правительство и значительная часть общества продолжали рассматривать пребывание русских переселенцев на территории страны как положительное явление. Установление в 1944–1946 годах коммунистического режима, враждебно настроенного по отношению к «белогвардейцам», многие из которых были депортированы в Советский Союз, а также потеря языковой идентичности лицами русского происхождения во втором и третьем поколениях привели к тому, что к середине XX века эмигранты из России и их потомки утратили неформальный статус отдельного национального сообщества. Болгария перестала быть страной родственных умов — вплоть до распада СССР и начала новой волны русскоязычной иммиграции.

Литература

- Андерсон, 2016 — *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.
- Георгиева, 2017 — *Георгиева В.* Бялата емиграция: защо хиляди руснаци избират България? URL: <https://bg.rbth.com/history/325528-бялата-емиграция-защо-хиляди-руснаци-избират-българия> (дата обращения: 30.07.2020).
- Катаев, 2004 — *Катаев Н. А.* Политика, власть и право в воззрениях Александра Стамболийского: Автореф. дис. ... д-ра юридич. наук. Саратов: Саратовская государственная академия права, 2004. URL: <https://www.dissercat.com/content/politika-vlast-i-pravo-v-vozzreniyakh-aleksandra-stamboliiskogo/read> (дата обращения: 31.07.2020).
- Самсонов, 2012 — *Самсонов А. М.* Армия Врангеля на Балканах. URL: <https://topwar.ru/21277-armiya-vrangelya-na-balkanah.html> (дата обращения: 02.08.2020).
- Тачев, 2019 — *Тачев С.* Кои са белогвардейците и как се озоваха в България. URL: <https://bulgarianhistory.org/belogvardeici-bulgaria/> (дата обращения: 31.07.2020).
- Krasteva, 2010 — *Krasteva A.* Руски идентичности в България. URL: https://annakrasteva.wordpress.com/2010/01/03/russian_identities_in_bg/ (дата обращения: 29.07.2020).

A LAND OF KINDRED INTELLECTS: RUSSIAN ÉMIGRÉS IN BULGARIA DURING THE EARLY POST-REVOLUTIONARY YEARS

Richard Tempest

Professor, Department of Slavic Languages and Literatures,
University of Illinois at Urbana-Champaign, USA.
2090 Foreign Languages Building, MC-173
707 South Mathews Avenue
Urbana, IL 61801, USA.
E-mail: rtempest@illinois.edu

Abstract. As the civil war in the European part of the former Russian Empire was ending tens of thousands of refugees fled to Bulgaria where they constituted an informal national minority that enjoyed the support of most of the host country's political factions with the exception of the communists. The Russian émigré presence in Bulgaria, which had just experienced its Second National Catastrophe, i.e., defeat in World War I, led to the merging of two national traumas.

Keywords: World War I, The Second National Catastrophe, the Russian Revolution, White Russian émigrés, Aleksandar Stamboliyski, national traumas

For citation: Tempest, R. A., 2020. Land of Kindred Intellectuals: Russian Émigrés in Bulgaria during the Early Post-Revolutionary Years. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 113–123.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-113-123

References

- Anderson, B., 2016. *Voobrazhaemye soobshhestva. Razmyshleniya ob istokax i rasprostranении nacionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism]. Moscow: Kuchkovo pole.
- Georgieva, V., 2017. *Byalata emigraciya: zashho xilyadi rusnaci izbirat B"lgariya?* [White emigration: why do thousands of Russians choose Bulgaria?] Available at: URL: [https://bg.rbth.com/history/325528-byalata-emigraciya-zashho-xilyadi-rusnaci-izbirat-b"lgariya](https://bg.rbth.com/history/325528-byalata-emigraciya-zashho-xilyadi-rusnaci-izbirat-b) (Accessed 30.07.2020).
- Kataev, N. A., 2004. *Politika, vlast' i pravo v vozzreniyax Aleksandra Stambolijskogo: Avtoref. dis. ... d-ra yuridich. nauk* [Politics, Power and Law in the Views of Alexander Stamboliyski: Autoref. Dis. ... Doctor of Law]. Saratov: Saratovskaya gosudarstvennaya akademiya prava. Available at: URL: <https://www.dissercat.com/content/politika-vlast-i-pravo-v-vozzreniyakh-aleksandra-stambolijskogo/read> (Accessed 31.07.2020).
- Krasteva, A., 2010. *Ruski identichnosti v B"lgariya* [Russian identity in Bulgaria]. Available at: URL: https://annakrasteva.wordpress.com/2010/01/03/russian_identities_in_bg/ (Accessed 29.07.2020).
- Samsonov, A. M., 2012. *Armiya Vrangelya na Balkanax* [Wrangel's army in the Balkans]. Available at: URL: <https://topwar.ru/21277-armiya-vrangelya-na-balkanah.html> (Accessed 02.08.2020).
- Tachev, S., 2019. *Koi sa belogvardejcite i kak se ozovaxa v B"lgariya* [Who are the white guards and how did they end up in Bulgaria]. Available at: URL: <https://bulgarianhistory.org/belogvardeici-bulgaria/> (Accessed 31.07.2020).

СЛАВЯНСТВО ПОЛЬСКИМИ ГЛАЗАМИ: PRO ET CONTRA*Януш Добешевский*

Dr hab., профессор, преподаватель Института философии.

Варшавский университет.

Rzeczpospolita Polska, 00-927, Warszawa,

ul. Krakowskie Przedmieście, 26/28.

E-mail: dobieszewski@uw.edu.pl

Аннотация. Статья посвящена анализу так называемой славянской идеи, которая сыграла существенную роль в истории польской мысли. Фоном для нее выступали польско-российские отношения, которые определялись политическим, историческим и культурным соперничеством. Последнее можно было понимать как борьбу за первенство в славянском мире, которая неизмеримо усиливалась решающим участием России в разделе Польши. Однако интегративность, лежавшая в основе славянской идеи, в XX веке довольно быстро подверглась разложению. Наиболее значимые славяне латинской традиции, то есть поляки, освобождались от славянских корней, оставляя их России, вытесняя ее (из-за славянства) — навсегда и фаталистически (этнографически, натуралистически, генетически) — за пределы Европы.

Ключевые слова: славянская идея, панславизм, польское славянофильство, Адам Мицкевич, Польша, Россия, славянский союз

Ссылка для цитирования: Добешевский Я. Славянство польскими глазами: pro et contra // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2020. Т. 3, № 4. С. 124–132.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-124-132

Идея славянского родства и братства сыграла важную роль в польской мысли (и даже шире — в польской культуре), но одновременно роль спорную, дискуссионную, противоречивую и в своем коротком, но довольно интенсивном историческом развитии уменьшающуюся. И сегодня она сводится, как кажется, только к нейтральному этнографическому факту и красочному, но смущающему воспоминанию, которое все же до сих пор остается привлекательным объектом исторических, идейных и культурных исследований.

Славянский вопрос возникает в польском сознании на рубеже XVIII и XIX веков, на переходном этапе между Просвещением и романтизмом, параллельно

с формированием современного национального сознания. В случае с Польшей он чрезвычайно усиливается утратой национального суверенитета, сопровождавшейся перманентными военными действиями, реформами общественного устройства и переосмыслением отношений с Россией. Это приводило к исключительно интенсивным дискуссиям и размышлениям о национальном вопросе и его исторической, идеологической и культурной перспективах. Одной из наиболее важных и обсуждаемых здесь проблем — как укрепляющей, так и по-своему дезорганизирующей для польского национального процесса — была именно славянская идея, особенно ее отношение к польскому вопросу. Последний рассматривался как в научном, так и в политическом измерении, и в этом последнем отношении — инструментально, цинично, тактически узко¹.

Конечно, в польском подходе к славянскому вопросу фоном выступали польско-российские отношения, которые определялись политическим, историческим и культурным соперничеством. Последнее можно было понимать как борьбу за первенство в славянском мире, которая неизмеримо усиливалась решающим участием России в разделе Польши. Таким образом, славянская проблема — даже если изначально подход к ней был нейтральным и научным — быстро обрела политическую форму и смысл. Встал вопрос о выгодах и потерях, которые могут возникнуть в результате того, что поляки поднимут славянский вопрос в условиях напряженных польско-русских отношений, и о том, каков в нем потенциал для восстановления независимости Польши. Это сразу же представило польское восхваление славянства (то есть польское славянофильство, так как оно существовало, и весьма успешно) в совершенно ином свете по сравнению с русским славянофильством, построенным на радикальном противопоставлении России и Европы. Польское славянофильство было в то время довольно проевропейским (независимо от критических оценок, особенно капиталистической Европы) и становилось, хотя и не всегда, антирусским. Но прежде всего оно было полоноцентричным и только на этой основе определяло любой возможный союз с Россией, уменьшая в то же время значение других славянских народов (Tanty, 1970: 21, 23).

Полоноцентризм польского славянофильства был выражением чувства собственного достоинства, убежденности в исторических преимуществах Польши и, наконец, альтернативой для центрального, с точки зрения русских, положения России в славянском кругу. Имперское отношение к политическому окружению и прорусское толкование славянофильства в России опирались на панславистические позиции, отождествляемые со стремлением к насильственному объединению славян под царской властью. В польских славянофильских

¹ Прекрасным исследованием польских дебатов по национальным и славянским вопросам в эпоху позднего Просвещения и романтизма является книга (Kurczak, 2000).

проектах только российским антицарским и антипанславистическим силам было «разрешено» участвовать в будущем свободном федеративном славянском единстве под руководством Польши, состоящем прежде всего из меньших славянских народов.

Польские славянофилы пытались поместить свою страну в более широкое, а именно славянское, национально-этническое, или общинное измерение. Они показывали, что эта исходная славянская «стихия» (подкрепляющая польскую) имеет автономный, оригинальный характер. Она отличается как от рационалистической, формально-юридической, односторонней и поверхностной западной цивилизации, так и от русской, пропитанной деспотическими, примитивными, враждебными свободе и личности «миазмами» Азии. Чистое славянство, и особенно польская нация, характеризуется в этом подходе более широкой, настоящей универсальной культурно-цивилизационной силой. Она обладает ассимиляционной и синтетической способностью по отношению к другим культурам. Надлежащей сферой ее деятельности, конечно, является не русский мир, который отпал от славянской культуры и подвергся азиатизации, но заблудившийся в своем историческом развитии Запад, нуждающийся в возрождении. Адам Мицкевич даже указывал здесь на необходимость польско-французского мессианского союза, спасительного для будущей истории человечества (Kurczak, 2000: 50).

Славянство, противопоставленное России, наделяется здесь цивилизационными чертами, радикально отличающимися как от иерархичного феодализма, так и от капиталистического индустриализма. К ним относятся свобода, самоуправление, общинное правление, любовь, мудрость, благоразумие, умеренность, гармония, превосходство сердца над разумом и морали над законом, баланс общинности и личности. Фактически славянская культура в представлениях польских славянофилов должна была завершить и, так сказать, увенчать культуру европейскую: освободить ее от слепых дорожек иерархизма, утилитаризма, рационализма и формализма. Обе культуры — славянской Польши и Европы — находятся здесь в потенциальных и постулированных историей симбиотических отношениях.

Интересно, что, в отличие от христианско-религиозного и даже церковного славянофильства русских, польские славянофилы — по крайней мере до определенной степени и до определенного момента — видели негативные последствия церковного вмешательства в общественную жизнь. Они не доверяли христианской церкви (Ibid.: 72) и часто искали вдохновения в славянской дохристианской религиозности. И это недоверие касалось в первую очередь католической, западной церкви. Католицизм феодализировал средневековые общества, вытеснял (естественное и спонтанное) общинное правление, распространял пра-

вовой формализм и догматизм мысли и вводил иерархичность почти во все сферы жизни. Католическая церковь просто уничтожала славянский дух (Ibid.: 93). Как писал Зориан Доленга-Ходаковский, один из важнейших представителей польского славянофильства XIX века, христианство с его представителями «склонило нас быть папской провинцией» и лишило «духа радости и национальных обычаев» (Ibid.: 131). В то же время хорошо известно, что на протяжении десятилетий католицизм воспринимался как одна из важнейших детерминант польской национальной идентичности, свидетельствующая о принадлежности к Западу и отделенности от России. Так обстоит дело и сегодня, а польские романтико-славянофильские критики католицизма почти забыты. Слишком сильно усложняли они для поляков прозрачную схематичность и однозначность антирусского варианта национального сознания. Кроме того, они были опасным для русских осложнением их миссии и первенства в славянском мире. В значительной степени именно русские — к примеру, Федор Тютчев с лозунгом «Польша — предатель славянского мира» или Александр Герцен со стереотипом поляка-католика — во имя собственной выдающейся роли в славянском кругу и во всемирной истории продвигали и укрепляли в своих историософских изысканиях эту быстро набирающую популярность католическую парадигму польскости (Walicki, 2002: 99, 447).

В польском славянофильстве, как, впрочем, и в русском, экономическую и политическую отсталость славянских обществ пытались объяснить их приверженностью высшим, «неподкупным» ценностям, отказом уступить блеску и поверхностности капитализма, сохранением славянами ценностей, которые становятся спасением и избавлением для всего мира (Kurczak, 2000: 84). Здесь мы явно имеем дело с популярной потом в XX веке теорией привилегии отсталости, которая ставила исторически отсталые страны в более выгодное положение, чем страны доминирующие. Находящиеся на более низком уровне развития страны — как бы это ни дискредитировало их цивилизационный статус — могут представлять собой альтернативную, дополняющую экономику и способ организации общественной жизни, спасительный в ситуации кризиса и исчерпания западной цивилизационной модели. Об этом на протяжении XIX и XX веков охотно заявляли в историософских и социокультурных концепциях и западные мыслители.

С самого начала было трудно освободить славянскую идею от политических и геополитических эмоций и предубеждений. Однако даже под давлением этих обстоятельств исследователи пытались проанализировать ее с научной точки зрения, что могло быть успешным только в том случае, если бы она была значительно отодвинута во времени от сегодняшнего дня. С другой стороны, с точки зрения живого и современного общественного сознания в XX веке славянская идея постоянно терпела неудачи и уходила на задний план. Конечно, советская

пропаганда после Второй мировой войны охотно использовала, как мы знаем, славянскую фразеологию и лозунги о ценности славянского братства, чтобы убедить общество закрепить социально-политическую систему, введенную в странах, освобожденных от фашизма Красной армией. Однако нет сомнений в том, что это привело к обесцениванию славянской идеи, особенно после вторжения войск Варшавского договора в Чехословакию в 1968 году. Сегодня ценность славянской идеи и славянского родства народов Восточной и Южной Европы кажется минимальной или даже нулевой. Таким образом, можно говорить о ее регрессе, показательным примером которого является распад Чехословакии и Югославии и современное полное отождествление данной идеи с интересами России и российской точкой зрения, которая вдобавок воспринимается как противоположная или даже враждебная европейской цивилизации. Сегодня славянские узы полностью определены зависимостями, союзами и родством экономического, политического, геополитического, правового и религиозного характера. Возможно, остается определенное родственное чувство или настроение, связанное со сходством славянских культур и языков. Однако трудно в нем найти живую историческую силу.

Если в первой половине XIX века, в эпоху расцвета славянофильства и деятельности Адама Мицкевича, Польша явно претендовала на роль двигателя и лидера славянской идеи, то вторая половина века — это период, когда Россия получает решающее преимущество в этом вопросе. Вдобавок сами поляки отказываются от своих амбиций и концентрируются на национальной идее и собственной независимости и лишь в утилитарных и прагматических целях ссылаются на славянскую идею, на славянское братство, родство, федерализм или на культурные и духовные связи. Все это, конечно, результат неудачного Январского восстания 1863 года и последовавшей за ним русификации, а также осложнения международной ситуации и в этом контексте — славянского вопроса из-за поражения сначала Австрии в битве при Садове с Пруссией в 1866 году, а затем Франции в войне с Германией в 1870-м. Особенно первое событие — битва при Садове — изменило шансы и надежды славянского дела в Европе. Все это сопровождалось широкими движениями «индивидуального» национального возрождения, национальными устремлениями народов, которыми до сих пор управляли великие европейские монархии.

В интересующем нас вопросе важным, даже поворотным моментом стал, пожалуй, Славянский съезд в Москве в 1867 году. Поляки в нем не участвовали, расценив его как очередной акт преследования Польши после подавления Январского восстания. При этом делегации австро-венгерских и балканских славян видели в нем значимую и подлинную возможность укрепить свои национальные устремления, гарантом или хотя бы действительно важным союзником которых будет Россия как представитель славянского дела в целом. Такому настрою не препят-

ствовал довольно изменчивый характер защиты Россией устремлений славян, находящихся под австро-венгерским и турецким владычеством. Этот съезд не был, как подчеркивали и русские, и славяне, стремлением к государственному единству или же к некоторым более значительным политическим действиям. Он был скорее символическим событием, элементом политической игры на тогдашней арене Европы, а его результаты касались образовательного, культурного и духовного сотрудничества славян. Польша в конце концов сама отказалась и от значительных, и даже от более слабых связей с общим делом славянского мира. Славянский вопрос полностью перешел в плоскость национального интереса и собственной, индивидуальной цели — независимости. То же самое произошло и с другими славянскими народами, особенно с чехами и сербами, которые были активными в этом стремлении. Они, однако, воспринимали Россию как незаменимого союзника в своем национальном деле. И это придавало их целям какой-то наднациональный, универсальный или даже духовный аспект.

Применительно к Польше можно было говорить о волне всеобщего отвращения к славянофильству и русскому панславизму, которые отождествлялись с неизбежными угрозами, исходившими со стороны царской России. Для других славянских народов — особенно в связи с очевидной сдержанностью русских в приписываемых им (особенно со стороны Польши) имперских намерениях — славянская идея была, пожалуй, единственным шансом на национальное возрождение и защиту от германизации (Tanty, 1970: 66, 70). «Это противостояние взглядов привело к тому, — писал видный польский эксперт по данной проблеме Мечислав Танти, — что в 1867 году пути поляков и других славянских народов разошлись» (Ibid.: 73). Остальные славяне (или, точнее, их элиты) выступили против холодного и радикального национального сепаратизма поляков. Они с энтузиазмом поддались «славянской волне» в атмосфере дружеского приема на съезде в Москве (Ibid.: 85). Там преобладало стремление не к политической консолидации, а к духовному сотрудничеству, выражением которого должно было стать признание русского языка «общекультурным языком славян» (Ibid.: 99). Поляки это воспринимали как имперскую позицию, выражавшуюся в тотальной русификации. Однако другие участники съезда отнеслись к данному призыву, провозглашаемому на удивление часто и даже навязчиво, скорее как к договорному, символическому, связанному с литературным или научным языком и способствующему обмену идеями. Но в более широком масштабе в период возрождения национальных устремлений, связанных с целями независимости и именно с языковым пробуждением, он выглядел нереалистично. Перспектива всеобщей славянской монархии под руководством России, даже если она тогда и появлялась, отодвигалась в утопическое будущее или рассматривалась как ни к чему не обязывающий лозунг (Ibid.: 102).

Россия была прочно связана со славянской идеей, по крайней мере с ее культурным и общественно-политическим аспектами, независимо от шансов на реализацию. Помимо потенциально имперского лозунга «Вся сила славян — в России!» был выдвинут и другой: «Вся сила России — в славянстве!» (Ibid.: 98), лозунг славянского универсализма и демократизма. Славянская идея настолько прочно ассоциировалась с ведущей и заботливой ролью России, что польское славянофильство, казалось, принадлежало уже к минувшему и далекому прошлому. Формирующая общественное мнение польская пресса писала тогда следующее: «...кто бы из нас сказал, что мы славяне, тот совершает государственную измену, — мы поляки» (Ibid.: 166). Славянская солидарность означала бы только идентификацию с русско-царским панславизмом, с которым Польша не могла себя идентифицировать. По сути, она добровольно положила ее на алтарь индивидуальной (на языке славянской идеи: эгоистичной) независимости. Но повторим, однако, что и среди других славянских народов съезд 1867 года укрепил не столько стремление к интеграции с широко признанным защитником славянства в лице России, сколько стремления к национальной независимости (Ibid.: 246).

Сегодня славянская идея вызывает в Польше скорее подозрительность, а то и негодование, чем чувство солидарности с этническими братьями. Это точно выразила Мария Янион в книге «Удивительное славянство», вышедшей относительно недавно (даже если сама автор пытается опровергнуть представляемый стереотип): «...отнесение к славянству может вызвать обвинение в “славянофильстве” или “панславизме”, понимаемых как подчинение русскому империализму, который всегда маскировался под лозунгом “Славянское единство” и действовал под знаменем “Мы братья-славяне”. Проблема Польша — Россия здесь проявляется во всей своей раздражающей полноте» (Janion, 2006: 22). Хотя в Польше существуют маргинальные идеологии, пытающиеся возродить славянский миф и делающие это с пророссийских позиций, тем не менее они являются объектом довольно распространенной и легкой — прежде всего в политическом измерении — критики. Их уличают в антихристианстве (потому что они предпочитают языческую религиозность), антиевропеизме, раболепии перед Россией, национализме и даже фашистских тенденциях (Ibid.: 23)².

Интегративность или хотя бы солидарность, которые должны лежать в основе славянской идеи, в XX веке быстро подверглись разложению. И хотя они сохранялись довольно долго под тонким покровом объединяющего славянского мифа, но «славяне латинской традиции, обратившись к Западу, навязали полное уединение восточным славянам» (Ibid.: 166). Более того, самые значимые славя-

² В качестве примера такой идеологии автор указывает на национально-славянскую концепцию Яна Стахнюка (Jan Stachniuk).

не латинской традиции, то есть поляки, освобождались от славянских корней, оставляя их России, таким образом вытесняя ее (из-за славянства) — навсегда и фаталистически (этнографически, натуралистически, генетически) — за пределы Европы (Ibid.: 227). Славянство, судя по всему, считается необходимой, «справедливой» и исключительно выгодной платой за завершённую и необратимую европеизацию Центральной Европы.

Концом дезинтеграции и распада универсальной славянской идеи, как кажется, стала в XX веке разрушающая Югославию война на Балканах.

Литература

- Janion, 2006 — *Janion M.* Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury. Kraków, 2006.
- Kola, 2004 — *Kola A.* Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym. Łódź, 2004.
- Kurczak, 2000 — *Kurczak J.* Historiozofia nadziei. Romantyczne słowianofilstwo polskie. Łódź, 2000.
- Tanty, 1970 — *Tanty M.* Panslawizm, carat, Polacy. Zjazd Słowiański w Moskwie 1867 roku. Warszawa, 1970.
- Walicki, 2002 — *Walicki A.* Rosja, katolicyzm i sprawa polska. Warszawa, 2002.

SLAVDOM BY POLISH EYES: PRO ET CONTRA

Janusz Dobieszewski

Dr hab., Professor, Institute of Philosophy.

University of Warsaw.

26/28 Krakowskie Przedmieście Str., Warsaw, 00-927, Poland;

E-mail: dobieszewski@uw.edu.pl

Abstract. The article is devoted to the analysis of the so-called Slavic idea, which played a significant role in the history of Polish thought. The background was the Polish-Russian relations, which were determined by political, historical and cultural rivalry. That rivalry could be understood as a struggle for primacy in the Slavic world, which was immeasurably intensified by the decisive participation of Russia in the partition of Poland. However, the integrativity as the basis of the Slavic idea, in the 20th century, rather quickly underwent decomposition. The most significant Latin Slavs — the Poles, freed themselves from their Slavic roots, leaving them to Russia, displacing it (because of Slavism) — forever and fatalistically (ethnographically, naturalistically, genetically) — outside Europe.

Keywords: Slavic idea, Pan-Slavism, Polish Slavophilism, Adam Mickiewicz, Poland, Russia, Slavic Union

For citation: Dobieszewski, J., 2020. Slavdom by Polish Eyes: pro et contra. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 124–132.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-124-132

References

- Janion, M., 2006. *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury* [Amazing Slavic language. Phantasms of Literature]. Krakow.
- Kola, A., 2004. *Słowianofilstwo czeskie i rosyjskie w ujęciu porównawczym* [Czech and Russian Slavophilism in a comparative approach]. Lodz.
- Kurczak, J., 2000. *Historiozofia nadziei. Romantyczne słowianofilstwo polskie* [The history philosophy of hope. Romantic Polish Slavophilism]. Lodz.
- Tanty, M., 1970. *Panslawizm, carat, Polacy. Zjazd Słowiański w Moskwie 1867 roku* [Pan-Slavism, tsarism, Poles. The Slavic Congress in Moscow in 1867]. Warsaw.
- Walicki, A., 2002. *Rosja, katolicyzm i sprawa polska* [Russia, Catholicism and the Polish cause]. Warsaw.

РУССКО-УКРАИНСКИЕ ОТНОШЕНИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ П. М. БИЦИЛЛИ

Мария Анатольевна Васильева

Кандидат филологических наук, ученый секретарь.

Дом русского зарубежья им. А. Солженицына.

Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2.

E-mail: marijavasil@mail.ru

Аннотация. В статье рассматривается цикл работ историка, медиевиста и филолога П. М. Бицилли, посвященных национальному вопросу. Проблема русско-украинских отношений, освещаемая им, анализируется как часть много-сложного культурологического дискурса в контексте других исследований выдающегося гуманитария-энциклопедиста.

Ключевые слова: П. М. Бицилли, русское зарубежье, национальный вопрос, русско-украинские отношения, единство Европы, межвоенный период

Ссылка для цитирования: Васильева М. А. Русско-украинские отношения в исторической концепции П. М. Бицилли // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2020. Т. 3, № 4. С. 133–145.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-133-145

Проблеме русско-украинских отношений П. М. Бицилли посвятил ряд исследований. Самым крупным из них стала брошюра «Проблема русско-украинских отношений в свете истории», вышедшая в пражском издательстве общества «Единство» в 1930 году. Одна из последних знаковых работ на ту же тему — статья «Урок истории», опубликованная в парижском журнале «Новый Град» (Бицилли, 1939). За эти девять лет осмысление означенной *проблемы* претерпевает у Бицилли эволюцию, которую во многом определил политический и духовный климат стремительно меняющейся межвоенной эпохи.

Примечательно в издании 1930 года вступительное слово «От автора» — лапидарное определение диалогической парадигмы исследования:

«Моя настоящая статья обращена к тем русским и к тем украинцам, которые еще не потеряли надежды на возможность сговориться друг с другом и которые не думают, что то, что их разъединяет, есть исключительно результат злой воли, нежелания понять противника, взглянуть на вещи с его, противника, точки зрения. Я старался,

насколько было в моих силах, вскрыть существо так называемого украинского вопроса. Я хотел бы, чтобы мои статьи прочли те из украинцев, для которых этот вопрос является культурно-исторической проблемой, а не только и просто очередным заданием “реальной” политики, и чтобы они ответили мне: или попытались опровергнуть меня по существу, или — признали, что я прав» (Бицилли, 1930: 4).

В эмигрантской библиографии Бицилли брошюру предваряет свод статей, посвященных национальному вопросу, которые большей частью появились на страницах авторитетного эмигрантского парижского журнала «Современные записки»: «Фашизм и душа Италии» (1927), «Наследие Империи» (1927), «Нация и народ» (1928), «Нация и государство» (1929), «Нация и язык» (1929). К этому циклу примыкает работа «Нация и гражданство в средневековой коммуне», опубликованная в Загребе в «Buljčev zbornik» (1929).

Между тем «идея нации» как культурно-историческая проблема в творческом наследии Бицилли помещена в куда более широкий контекст и присутствует в той или иной степени сразу в нескольких парадигмах — от трудов по медиевистике до евразийского сюжета, от анализа упадка Римской империи до статей, посвященных злободневным вопросам XX века. Тема русско-украинских отношений вплетена в этот многосложный дискурс и является его неотъемлемой частью. Пожалуй, в этом одна из весомых заслуг Бицилли в его рецепции одной из самых животрепещущих проблем славянского мира.

Петр Михайлович Бицилли (1879–1953) — выдающийся мыслитель, историк, медиевист, филолог; уроженец Одессы, выпускник и преподаватель ИНУ (Императорского Новороссийского университета); эмигрант, оказавшийся в изгнании именно на славянской земле — сперва в 1920 году в Королевстве сербов, хорватов и словенцев, затем с 1924 года и до конца своей жизни связавший судьбу с Болгарией; профессор Софийского университета (до 1949), где также долгие годы возглавлял кафедру всеобщей истории. Все эти вехи в судьбе ученого так или иначе повлияли на его видение нации как «психической величины» (Бицилли, 1931: 364).

В свете заявленной темы особое значение имело и то, что Бицилли в зрелые годы обрел статус эмигранта, — не только апатрида (человека вне родины, своего культурного окружения и родного языка), но и «человека мира». Во всяком случае, оказавшись в Софии (то есть на периферии зарубежной России), он сумел выстроить диалог с гуманитарной наукой принявшей его страны, а также русского зарубежья, славянского мира и Запада. Благодаря высокой научной культуре и актуальному мировидению Бицилли стал одним из наиболее востребованных авторов ведущих эмигрантских периодических изданий.

Обращаясь к «национальному сюжету» в трудах Бицилли, важно учесть, что их автор — видный гуманитарий-энциклопедист, привнесший в изучение нацио-

нального вопроса концепты и традицию российской медиевистики, интеллектуальную и методологическую базу, заложенную ИНУ и петербургской школой И. М. Гревса (магистерскую диссертацию по итальянскому Средневековью Бицилли защищал в Петроградском университете). Не случайно в ряду статей по национальному вопросу занимает видное место его работа «Нация и гражданство в средневековой коммуне» (1929). Мыслитель с самобытной концепцией периодизации истории, проводивший дерзновенные параллели между Средневековьем и веком XX (концепция «Нового средневековья», опередившая труд Бердяева) или между эпохой Возрождения и расцветом русской культуры и классической литературы XIX века. Автор монографии «Падение Римской империи», вышедшей в Одессе в переломном для Европы 1919 году¹, он также выстраивал масштабную аналогию между эпохой падения Древнего Рима и переделом Европы после Первой мировой войны — эпохой очередного распада многонациональных империй и создания новых государств. Особенности становления нетривиальной *феноменологии нации* в идейном наследии Бицилли здесь перечислены неслучайно. В работах, посвященных русско-украинским отношениям, глубинно переплелись многомерные концепции ученого-энциклопедиста и непростая судьба изгнанника, которая требовала особой оптики — многомерного взгляда на мир. Именно в силу многомерности культурфилософской мысли ученого его размышления, посвященные феномену русско-украинских отношений, оказывались далеки от политиканства, а их разработка облекалась в форму не публицистического памфлета, а фундаментального культурологического исследования. Его взгляды на проблему русско-украинских отношений не теряют актуальности и сегодня, а, по замечанию В. Ю. Даренского, предложенный софийским профессором «анализ этой остроактуальной темы полноправно войдет в современное гуманитарное и историческое сознание» (Даренский, 2018: 41).

Исследование Бицилли — неотъемлемая часть масштабной дискуссии русской эмиграции первой волны вокруг «украинского вопроса»². Примечательно, что в том же году в Праге в издательстве общества «Единство» вышла книга видного историка и политика В. А. Мякотина «Переяславский договор 1654-го года», вызвавшая острую полемику вокруг проблемы «украинства»³. В первое «эмигрантское» десятилетие (1920–1930) в пражских издательствах вышел ряд знаковых исследований, в той или иной мере посвященных «украинскому вопросу» — от фундаментального труда выдающегося политического деятеля П. Н. Милюкова до небольшой брошюры обосновавшегося в Белграде профессора В. Д. Плетнева (Милюков, 1925; Плетнев, 1928). Прага стала средоточием дискуссии вокруг

¹ См. (Бицилли, 1919).

² См. об этом (Малинов, 2008; Антоненко, 2011; Мартин-Иогансон, 2020).

³ О полемике вокруг книги В. А. Мякотина см. (Варшавский С., 1926).

русско-украинских отношений неслучайно. Здесь нашли отражение не только эмигрантская рецепция послереволюционного национального кризиса, но и национальная политика недавно созданного славянского государства Чехословацкая Республика, где немалую роль играл «украинский вопрос». В межвоенные годы Чехословакия оказала ощутимую поддержку выходцам из бывшей Российской империи, предоставив возможность беженцам сформировать свою ментальную среду. В Праге наряду с русскими учреждениями возникла целая сеть украинских общественных, образовательных и культурных центров — 30 профессиональных организаций, 15 издательств и редакций, ряд крупных учебных заведений (в том числе Украинский свободный университет и Украинский высший педагогический институт им. М. Драгоманова)⁴. Вместе с тем правительство Чехословакии не поддерживало украинский сепаратизм, видя в нем прямую опасность раскола славянства, ослабления России и как следствие — украинское «подчинение немцам» (Бенеш, 1934: 23) и укрепление пангерманизма⁵. Сбалансированная политика молодого государства нуждалась в научно обоснованных и взвешенных концепциях, укрепляющих славянский мир. Этим требованиям в большой степени отвечало исследование П. М. Бицилли.

Брошюра «Проблема русско-украинских отношений в свете истории» стала также откликом на резонансную работу Н. С. Трубецкого «К украинской проблеме», которая положила начало научной полемике, в том числе с украинским историком и политическим деятелем Д. И. Дорошенко (Трубецкой, 1927; Дорошенко, 1995)⁶. Бицилли в рецензии на «Евразийский временник» высоко оценил «написанную чрезвычайно просто, с благородной сдержанностью, но с большой выразительностью» статью Трубецкого, отметив при этом «ряд почти буквальных совпадений со взглядами, высказанными мною, одновременно с кн. Трубецким, в статье “Наследие Империи”» (Бицилли, 1927а: 552–553). «Когда два человека, совершенно независимо друг от друга, приходят к одинаковым мыслям, это служит известным доказательством в пользу их правоты», — подчеркнул он (Там же: 553). Тем самым Бицилли становился заочным участником полемики 1927 года, «ответ» этого диалога мы находим и в его книге, посвященной проблеме русско-украинских отношений.

Вернемся к самой брошюре 1930 года. В ней автор отмечает один из характерных парадоксов русско-украинских отношений — попытку экспроприации части истории:

⁴ См.: (Korčínová, 1999; Сладек, Белошевская, сост., 1998).

⁵ См. (Виднянский, 1996).

⁶ См. (Замраева, 2014).

«Спор между русскими и украинцами принято вести в так называемой исторической плоскости. Обе стороны ссылаются на факты истории или, по крайней мере, на такие, которые они считают историческими: факты истории учреждений, социальных и политических отношений, языка и т. д. Украинцы, напр<имер>, присваивают себе Олега, Святослава и Владимира; проф. Грушевский доказывает, что так называемый древнейший период русской истории — это на самом деле история “Украины-Руси”, что естественным продолжением этой истории является история Западной Руси, а не Московский период, что последний есть начало истории другого народа, что это — другая история. Украинцы настаивают на древности самого имени Украина, тогда как русские доказывают, что Украина в старину именовалась Русью и самый народ звал себя русским» (Бицилли, 1930: 4).

Сам Бицилли рассматривал национальный вопрос в целом, как и вопрос русско-украинских отношений, в контексте научной проблемы исторического синтеза. Он ставил под сомнение каноническую периодизацию с ее умозрительной дискретностью и статичными дефинициями, которые, в сущности, не отражают динамичности исторического процесса. Этой проблеме историк посвятил ряд фундаментальных исследований, в том числе программный труд (Бицилли, 1925). Русско-украинский вопрос и связанный с ним историко-политический и языковой спор ученый также рассматривал через призму непрерывности истории. Бицилли утверждал, что исторические процессы в силу своей текучести обладают необратимостью:

«История есть постоянное обновление, вечное становление, движение вперед — все равно, к “лучшему” или к “худшему”, — она необратима. Так называемые исторические аргументы, т. е. аргументы от данных исторического прошлого, сами по себе не имеют, не могут иметь решительно никакой силы и никакого значения в применении к историческому настоящему или историческому будущему. Допустим, что правы украинцы, что в 1654 году Украина была обманута, что по отношению к ней Москва совершила несправедливость. Завоевание в 1223 году французским королем Тулузского графства, края с богатой, самобытной культурой, с несомненной собственной историей, было во всяком случае не меньшей “несправедливостью”. Однако кто во Франции думает об отделении земель, входивших некогда в состав Тулузского графства? Филологические аргументы имеют не больше весу. Грань между “языком” и “диалектом” весьма условна» (Бицилли, 1930: 6).

Также через призму континуальности языкового пространства Бицилли рассматривал языковую славянскую общность, где всеединство и отдельность являются органичным проявлением индивидуальности.

«Болгарин без всякого труда понимает русские книги, а русский — болгарские. Французу незачем учиться итальянскому языку для того, чтобы читать в подлиннике Петрарку. Однако это не создает никакой угрозы самостоятельному существованию Италии и Болгарии или России и Франции. Можно группировать языки, из соображений научного удобства, как угодно: можно устанавливать между ними те или иные степени родства, с точки зрения словаря, морфологии и т. д. Самостоятельность, особенность, отдельность каждого данного языка есть факт политики, культуры, не — филологии. С точки зрения науки, филологии, болгарский язык, напр<имер>, ближе к сербскому, чем к русскому, ближе в отношении фонетики и морфологии; ведь именно этим, а не словарем, определяются в науке соотношения между языками; с точки зрения житейской еще вопрос, к какому из двух языков, русскому или сербскому, болгарский ближе: для понимания важно прежде всего сходство словаря. Но нет никакого сомнения, что болгарский, сербский и русский языки — отдельные, самостоятельные языки. Почему? Да просто потому, что болгары, сербы, русские — отдельные нации» (Там же: 7–8).

В брошюре 1930 года Бицилли анализировал актуальный исторический момент, сравнивая процесс распада двух империй: Австро-Венгерская империя была прежде всего экономическим единством, и ее распад сильно сказался на экономике целого ряда регионов, которые потом оформились в государства; экономический распад Римской империи был заложен в самом ее устройстве, однако культурное единство продолжало существовать долгие годы.

«И этот *individuum* пережил империю, в недрах которой он зачался. Некоторые части его удержались в течение веков. До XVI века вся христианская церковь в Западной Европе была единою римскою церковью. Латинский язык оставался языком Школы и Государства в течение всего средневековья и начала нового времени, а языком церкви он остается у католиков и по сей день» (Там же: 10).

Хозяйственная и политическая изоляция бывших провинций Империи, областное самоопределение в языке и культуре и зарождение отдельных наций, по замечанию Бицилли, не означало возврата к формам, предшествовавшим римскому завоеванию:

«...там, где романизация проникла достаточно глубоко, римское культурное начало подчинило себе как эти элементы, так и новые, занесенные “великим переселением народов”. Испанцы — не кельтиберы и не визиготы, французы — не франки и не галлы, итальянцы — не лангобарды. Образование этих наций было прежде всего процессом дифференциации римской нации; их языки — ничто иное, как “диалекты” языка римлян, развившиеся из так называемой “простонародной латыни”» (Там же).

С точки зрения Бицилли, история как постоянный процесс становления и распада различных коллективов, или «коллективных организмов» (наций, государств, империй) показывает два образца, где в одном случае такие процессы происходят органично, изнутри, а в другом — механистично, извне. Говоря об опасности для государства как живого организма механистичности национальной идеи самой по себе, Бицилли замечает: оберегание национального бытия не совсем то же, что восстановление этого бытия. Второе неминуемо требует культурологического конструирования поверх объективных исторических процессов — искусственной временной петли, возвращения назад и создания новой нации по образу некогда существовавшей.

«Национальная традиция не резервный фонд, не забронированный капитал; она, как всякая историческая величина, есть процесс, непрекращающееся становление, рост и перерождение национальных ценностей в национальной душе. Точнее говоря, она есть сама эта национальная душа, вечно обнаруживающая себя и вечно обновляющаяся национальная энергия» (Там же: 29).

При этом ученый не отрицал возможности создания нации сознательными действиями национальных деятелей (пример — создание ирландской нации, румынской, литовской, эстонской и т. д.). Однако в случае русско-украинских отношений годы взаимного развития в условиях общерусской культуры, с точки зрения Бицилли, не могут быть отменены в одночасье «в результате простого волеизъявления».

«...с целыми народами таких внезапных превращений не бывает. Но обработка народа в течение ряда поколений путем пропаганды и школы, но политическая и экономическая изоляция могут, в конце концов, перевоспитать народы. Украинскую нацию создать можно. В этом украинизаторы вполне правы» (Там же: 19).

Так же провидчески Бицилли указывал на возможные отрицательные стороны процесса украинизации:

«Украинизаторы не скрывают, что в ряде местностей, считающихся “украинскими”, население, если бы ему было предоставлено на выбор решение — какой язык ввести в школе, высказалось бы не за украинский, а за русский, “российский”. Они указывают, что вековое политическое и культурное господство “Москвы” убило в украинском народе сознание своей особности и волю к национальному самоопределению. Те из сынов этого народа, которые это сознание и эту волю имеют, обязаны принудить свой народ национально возродиться. Нельзя спрашивать украинцев,

какой школы они хотят. Надобно дать им ту школу, которой они сами бы пожелали, если бы они помнили о своем украинстве. Никто не имеет права на самоубийство, ни единичная личность, ни народ. Это рассуждение родственно тому, которым церковь в свое время оправдывала преследования еретиков. Никто не имеет права губить свою душу. Кто не хочет спастись, тот должен быть принужден к этому насильем» (Там же: 12–13).

Здесь, уходя от субъективных оценок брошюры П. М. Бицилли, необходимо отметить ее острую актуальность, еще более явленную в наши дни, спустя почти век после публикации.

Между тем Бицилли отмечает, что идея украинского возрождения «вовсе не какой-либо вздорный вымысел политиканов и праздномыслящих романтиков», ей нельзя отказать в жизненности и «отмахнуться от нее было бы преступно и глупо» (Там же: 13–14). Однако при этом он предлагает учитывать не только признак наличия национальности, но и условия возникновения национальной жизни. Здесь ученый подходит «к самому центру проблемы, к вопросу о том, как вообще возникают национальные *individua*, в чем состоит сложнейший и таинственный процесс формирования национальной “души”, национальной личности» (Там же: 14). По Бицилли, существенным и наиболее очевидным признаком нации является язык, в то же время, избегая тенденциозности, он замечает, что строгого параллелизма между эволюцией языков и эволюцией национальностей нет, на деле между этими величинами существует множество разнообразных форм взаимосвязи.

Обращаясь к языковой проблеме, в том числе к проблеме возрождения национального языка, Бицилли снова отсылает к феномену подвижности, непрерывности становления исторических и культурных процессов, убедительно замечая, что язык — не вещь, а творческий процесс.

«Язык не одно и то же, что грамматика и словарь. Язык находится в непрестанном движении, он вечно обновляется, он — живет. Если бы каждая данная этническая группа пользовалась, в смене поколений, одним и тем же, не поддающимся изменениям, языком, то разрешение проблемы национальностей значительно бы облегчилось» (Там же: 15).

К финалу исследования Бицилли высказывает одно из ключевых положений в его культурологической парадигме: поистине, национальная культура предлагает миру образцы, которые значительно возвышаются над национальным вопросом как таковым. Они понятны всем народам, они преодолевают специфически местное узконациональное, несут в себе отблеск вечной красоты — как «Илиада» Гомера или «Божественная комедия» Данте.

Брошюра 1930 года стала также сюжетным прологом ряда исследований Бицилли, посвященных проблеме европейского единства. Историк видел «украинскую проблему» как часть ключевой проблемы истории XX века, которая «знаменует собой завершение исторического процесса, тянувшегося со времени Средневековья» (Там же: 19), и открывает эпоху самоопределения народов и образования национальных государств. Замечая, что европейская политическая система отживает свой век, а Европа как система национальных государств не в состоянии выдержать конкуренции крупных держав, Бицилли ставит вопрос о возможном объединении Европы по аналогии с США. Специально этой теме он посвятит очередную статью в «Современных записках» — «U.S.E.?» (Бицилли, 1931) и снова вернется к тому же вопросу на страницах эмигрантского журнала «Новый Град».

Основные положения издания 1930 года (украинский вопрос, кризис национального государства как идеологемы, проблема европейского единства) Бицилли воспроизведет в статье «Урок истории» (Бицилли, 1939). Между тем переломное десятилетие, разделяющее эти две работы, формирует новый беспрецедентный контекст, что находит отражение в новоградской публикации. В эти годы национальный вопрос стал главенствующим в европейском геополитическом ландшафте, проявляя себя в разнообразных изводах — от национальной идеи Муссолини (в том числе идеи корпоративного государства во имя экономического и национального единства) до набирающей силу русской национальной идеи в эмиграции, представленной во множестве общественно-политических течений (идеология солидаристов, младороссов, национал-максималистов и т. д.⁷). Решающими событиями десятилетия стали приход к власти национал-социалистов в Германии (декрет «О защите народа и государства», закон о реорганизации империи и т. д.) и начало Второй мировой войны. В этой сгущающейся атмосфере постепенной фашизации Европы Бицилли начинает сотрудничать с журналом «Новый Град» — выдающимся печатным органом, который мыслился создателями (И. И. Бунаков (Фондаминский), Г. П. Федотов, Ф. А. Степун) как альтернатива разрушительным тенденциям предвоенного десятилетия. В скобках заметим, что статьи Бицилли по национальному вопросу, появившиеся ранее в «Современных записках», по своей злободневности были не столько близки мнемонической традиции этого журнала, сколько новоградскому дискурсу. Примечательно также, что Бицилли с первого номера стал одним из самых активных авторов «Нового Града», в целом по числу публикаций он уступил только двум идеологам издания — Федотову и Степуну, опередив Бунакова (Фондаминского). Весьма символично, что в последнем, предвоенном номере ученый опубликовал

⁷ Первый обстоятельный обзор эмигрантских пореволюционных течений в русском зарубежье дал В. С. Варшавский. См.: (Варшавский В., 2010; Васильева, 2010).

поистине новоградскую статью «Урок истории», где украинский вопрос вплетен в общемировой контекст и соотнесен с процессом национального и политического становления новой Германии.

Подчеркивая, что «украинский вопрос не выдумка каких-нибудь интриганов, авантюристов, или беспочвенных романтиков: он — *есть*» (Там же: 62), автор статьи между тем замечает, что в современном историческом пространстве национальный вопрос не может быть решен до конца, если только не идти путем «чистки». Собственно, в этом и есть трагический урок истории, который преподала новая Германия. Если учесть, что с 1933 года уже действовал концлагерь Дахау, рассуждения историка менее всего походили на отвлеченную теорию.

В предвоенный год Бицилли по-новому формулирует и ряд положений ранней работы 1930 года. Феноменология нации в идейных построениях Бицилли претерпевает эволюцию и во многом теряет свою амбивалентность. Так, в новоградской статье мы найдем утверждение, что «нигде и никогда нация не была базой, на которой создано государство» (Там же: 64), — на деле это подмена реальных величин именами. Очевидно, что прежняя амбивалентность не совпадала с историческим контекстом — слишком быстро и трагически развивались события в политическом пространстве Европы, а национальная политика Германии играла роль лакмусовой бумажки как для украинского, так и для национального вопроса в целом. Накануне Второй мировой войны и очередного насильственного передела Европы Бицилли снова вернулся к идее ее возможного объединения, замечая при этом, что «национальная проблема не только не исключает проблемы единства, но только при сохранении единства и может быть “разрешена”» (Там же: 66). По Бицилли, в процессе федерализации Европы национальный вопрос может быть решен органично и не за счет других наций. Иной путь — расползание псевдонациональной империи — ведет к национальному обезличению. Взаимосвязь европейских народов, их глубинное культурное единство Бицилли видел так же, как и органичное, созданное веками единство общерусской культуры — «национальное “ядро” вместе с его “туманностью”» (Бицилли, 1927b: 314).

Знаменательно, что идею европейского единства Бицилли высказал задолго до создания Европейского союза.

Литература

- Антоненко, 2011 — Антоненко Н. В. Эмигрантские либеральные концепции решения национального вопроса в России // Вестник Тамбовского университета. Сер.: Гуманитарные науки. 2011. № 1 (93). С. 259–263.
- Бенеш, 1934 — Бенеш Э. Речь о Подкарпаторусской проблеме: [Подкарпатская Русь с точки зрения международной политики]. Прага: Zemský výbor čsl. obce legionářské для Подкарпатской Руси в Ужгороде, 1934. 44 с.
- Бицилли, 1927a — Бицилли П. М. Евразийский временник. 1927. Кн. V // Современные записки. 1927. № 33. С. 552–553.
- Бицилли, 1927b — Бицилли П. М. Наследие империи // Современные записки. 1927. № 32. С. 311–325.
- Бицилли, 1925 — Бицилли П. М. Очерки теории исторической науки. Прага: Пламя, 1925. 339 с.
- Бицилли, 1919 — Бицилли П. М. Падение Римской империи. Одесса: А. А. Ивасенко, 1919. 104 с.
- Бицилли, 1930 — Бицилли П. М. Проблема русско-украинских отношений в свете истории. Прага: Единство, 1930. 38 с.
- Бицилли, 1939 — Бицилли П. М. Урок истории // Новый Град. 1939. № 14. С. 61–69.
- Бицилли, 1931 — Бицилли П. М. U.S.E.? // Современные записки. 1931. № 45. С. 362–388.
- Варшавский В., 2010 — Варшавский В. С. Незамеченное поколение / сост., коммент. О. А. Коростелева и М. А. Васильевой. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына: Русский путь, 2010. 544 с.
- Варшавский С., 1926 — Варшавский С. И. Украинский вопрос в свете революции // Возрождение. 1926. № 527. 11 ноября.
- Васильева, 2010 — Васильева М. А. О Владимире Сергеевиче Варшавском: биографический очерк // Варшавский В. С. Незамеченное поколение / сост., коммент. О. А. Коростелева и М. А. Васильевой. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына: Русский путь, 2010. С. 405–424.
- Виднянский, 1996 — Виднянский С. Украина и «украинский вопрос» в политике Чехословакии // Украинская государственность в XX веке. Киев: Політична думка, 1996. URL: <http://litopys.org.ua/ukrxxg/a10.htm> (дата обращения: 03.10.2020).
- Даренский, 2018 — Даренский В. Ю. Анализ парадоксов украинской национальной идентичности в концепции П. М. Бицилли // Гуманитарный вектор. 2018. Т. 13, № 4. С. 34–42.
- Дорошенко, 1995 — Дорошенко Д. И. «К украинской проблеме». По поводу статьи кн. Н. С. Трубецкого // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 380–393.
- Замраева, 2014 — Замраева Е. И. «Украинская проблема» в русле евразийской концепции Н. С. Трубецкого // Политика и безопасность. 2014. № 4 (28). С. 31–36.
- Малинов, 2008 — Малинов А. В. Национальный вопрос в русской эмигрантской философской мысли // Вестник Санкт-Петербургского университета. Политология. Международные отношения. 2008. № 2. С. 36–43.
- Мартин-Иогансон, 2020 — Мартин-Иогансон Э. Россия и Украина. К историографии украинского вопроса // Свободная мысль. 2020. № 3. С. 159–174.
- Милюков, 1925 — Милюков П. Н. Национальный вопрос: (Происхождение национальности и национальные вопросы в России). Прага: Свободная Россия, 1925. 192 с.
- Плетнев, 1928 — Плетнев В. Д. Вопросы жизни: украинский вопрос: может ли существовать независимая Украина? Прага: Хутор, 1928. 54 с.
- Сладек З., Белошевская Л., сост. — Документы к истории русской и украинской эмиграции в чехословацкой республике (1918–1939) / сост. З. Сладек, Л. Белошевская. Прага: Славянский институт АН ЧР; Еурославика, 1998. 344 с.
- Трубецкой, 1927 — Трубецкой Н. С. К украинской проблеме // Евразийский временник. 1927. Кн. V. С. 165–184.
- Kopřivová, 1999 — Kopřivová A. Ruská, ukrajinská a běloruská emigrace v Praze: Adresář [Русская, украинская и белорусская эмиграция в Праге: Список адресов]. Praha: Národní knihovna ČR; Slovanska knihovna, 1999. 29 с.

RUSSIAN-UKRAINIAN RELATIONS IN THE HISTORICAL CONCEPT OF P. M. BICILLI

Maria A. Vasilyeva

PhD (Philology), Academic Secretary.

Alexander Solzhenitsyn Centre for Studies of Russia Abroad.

2 Nizhnyaya Radishchevskaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: marijavasil@mail.ru

Abstract. The article considers a series of works by the historian, medievalist and philologist P. M. Bicilli on the national issue. The problem of Russian-Ukrainian relations, covered by Bicilli, is considered as part of a complex cultural discourse in the context of other studies of an outstanding humanitarian encyclopedist.

Keywords: P. M. Bicilli, Russian abroad, national issue, Russian-Ukrainian relations, unity of Europe, interwar period

For citation: Vasilyeva, M. A., 2020. Russian-Ukrainian Relations in the Historical Concept of P. M. Bicilli. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 133–145.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-133-145

References

- Antonenko, N. V., 2011. Emigrantskie liberal'nye koncepcii resheniya nacional'nogo voprosa v Rossii [Emigrant liberal concepts of solving the national issue in Russia]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*, 1(93), 259–263.
- Benesh, E., 1934. *Rech' o Podkarpatorusskoj probleme: [Podkarpatskaya Rus' s tochki zreniya mezhdunarodnoj politiki]* [Speech about the Subcarpathus problem: [Subcarpathian Russia from the point of view of international policy]]. Praga: Zemský výbor čsl. obce legionářské dlya Podkarpatskoj Rusi v Uzhgorode.
- Bicilli, P. M., 1927a. Evrazijskij vremennik [Eurasian chronicle], Book V. *Sovremennye zapiski*, 33, 552–553.
- Bicilli, P. M., 1927b. Nasledie imperii [Empire heritage]. *Sovremennye zapiski*, 32, 311–325.
- Bitsilli, P. M., 1925. *Ocherki teorii istoricheskoi nauki* [Essays on the theory of historical studies]. Praga: Plamya.
- Bitsilli, P. M., 1919. *Padenie Rimskoi imperii* [The Fall of the Roman Empire]. Odessa: A. A. Ivasenko.
- Bitsilli, P. M., 1930. *Problema russko-ukrainskikh otnoshenii v svete istorii* [The problem of Russian-Ukrainian relations in the light of history]. Praga: Edinstvo.
- Bitsilli, P. M., 1931. U.S.E.?. *Sovremennye zapiski*, 45, 362–388.
- Bitsilli, P. M., 1939. Urok Istorii [History example]. *Novyi Grad*, 14, 61–69.
- Darenskii, V. Yu., 2018. Analiz paradoksov ukrainskoi natsional'noi identichnosti v kontseptsii P. M. Bitsilli [Analysis of the paradoxes of Ukrainian national identity in the concept of P. M. Bicilli]. *Gumanitarnyi vector*, 13(4), 34–42.

- Dokumenty k istorii russoj i ukrainskoj emigracii v chekhoslovackoj respublike (1918–1939)* [Documents on the history of Russian and Ukrainian emigration in the Czechoslovak Republic (1918–1939)], comp. by Z. Sladek, L. Beloshevskaya. Praga: Slavyanskij institut AN CHR; Euroslavika.
- Doroshenko, D. I., 1995. “K ukrainskoj problem”. Po povodu stat’i kn. N. S. Trubeckogo [“To the Ukrainian problem”. Regarding the article, Prince N. S. Trubetskoy]. In: Trubeckoj, N. S. *Istoriya. Kul’tura. Yazyk*. Moscow: Progress. 380–393.
- Koprshiiivova, A., 1999. *Russkaya, ukrainskaya i belorusskaya emigraciya v Prage: Spisok adresov* [Russian, Ukrainian and Belarusian emigration to Prague: List of addresses]. Praha: Národní knihovna ČR; Slovanska knihovna.
- Malinov, A. V., 2008. Nacional’nyj vopros v russoj emigrantskoj filosofskoj mysli [National question in Russian emigrant philosophical thought]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Politologiya. Mezhdunarodnye otnosheniya*, 2, 36–43.
- Martin-Ioganson, E., 2020. Rossiya i Ukraina. K istoriografii ukrainskogo voprosa [Russia and Ukraine. Historiography of Ukrainian question]. *Svobodnaya mysl’*, 3, 159–174.
- Milyukov, P. N., 1925. *Nacional’nyj vopros: (Proiskhozhdenie nacional’nosti i nacional’nye voprosy v Rossii)* [National question: (Origin of nationality and national issues in Russia)]. Praga: Svobodnaya Rossiya.
- Pletnev, V. D., 1928. *Voprosy zhizni: ukrainskij vopros: mozhet li sushchestvovat’ nezavisimaya Ukraina?* [Questions of life: Ukrainian question: can an independent Ukraine exist?]. Praga: Hutor.
- Trubeckoj, N. S., 1927. K ukrainskoj probleme [On the Ukrainian problem]. *Evrazijskij vremennik*, V, 165–184.
- Varshavskij, S. I., 1926. Ukrainskij vopros v svete revolyucii [The Ukrainian question in the light of the revolution]. *Vozrozhdenie*, 527, November 11.
- Varshavskij, V. S., 2010. *Nezamechennoe pokolenie* [Unnoticed Generation], ed. with notes by O. A. Korostelev & M. A. Vasil’eva. Moscow: Dom russkogo zarubezh’ya im. A. Solzhenicyna: Russkij put’.
- Vasil’eva, M. A., 2010. O Vladimire Sergeeviche Varshavskom: biograficheskij ocherk [About Vladimir Sergeevich Varshavskij: biographical essay]. In: Varshavskij, V. S. *Nezamechennoe pokolenie* [Generation unnoticed], ed. with notes by O. A. Korostelev & M. A. Vasil’eva. Moscow: Dom russkogo zarubezh’ya im. A. Solzhenicyna: Russkij put’. 405–424.
- Vidnyanskij, S., 1996. Ukraina i “ukrainskij vopros” v politike Chekhoslovakii [Ukraine and the “Ukrainian question” in Czechoslovakia’s politics]. In: *Ukrainskaya gosudarstvennost’ v XX veke* [Ukrainian statehood in the XXth century]. Kiev: Politichna dumka. Available at: URL: <http://litopys.org.ua/ukrxxr/a10.htm> (Accessed: 03.10. 2020).
- Zamraeva, E. I., 2014. “Ukrainskaya problema” v rusle evrazijskoj koncepcii N. S. Trubeckogo [“Ukrainian problem” in line with the Eurasian concept of N. S. Trubetskoy]. *Politika i bezopasnost’*, 4(28), 31–36.

ОБРАЩЕНИЕ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ В ЧЕХИИ К ТВОРЧЕСТВУ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО: А. Л. БЕМ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ МЕТОД ИНТЕРПРЕТАЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ*

Юлия Ивановна Щербина

Кандидат философских наук, младший научный сотрудник
Международной лаборатории исследований русско-европейского
интеллектуального диалога. Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики».
Российская Федерация, 105066, Москва,
ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4.
E-mail: juliamyth@gmail.com

Аннотация. Чешские интеллектуалы, среди которых в 1920-е годы оказались выходцы из России, проявляли особый интерес к творческому наследию Ф. М. Достоевского. В статье раскрываются основные причины этого феномена. Немаловажную роль в изучении творчества писателя сыграла «Русская акция помощи» и «русский след», оставленный изгнанниками в Праге. В этом контексте показательна фигура Альфреда Людвиговича Бема, который интересен не только как исследователь, посвятивший творчеству писателя множество работ, но и как один из создателей первого Международного общества Достоевского. Бем одним из первых применил психоанализ к интерпретации художественных произведений Достоевского и рассмотрел специфику использования этого метода в литературоведении. Автор раскрывает методологическое основание интерпретации, осуществленной Бемом, обращая внимание не только на связь темы «Достоевский и его читатель» и психоанализа («метод мелких наблюдений» Бема), но и на истоки этой интерпретации, связанной с формальной школой в литературоведении. Подчеркиваются недостатки психоанализа как способа интерпретации художественного произведения.

Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, А. Л. Бем, психоанализ, русская литература, чешская интеллектуальная традиция.

Ссылка для цитирования: Щербина Ю. И. Обращение русской эмиграции в Чехии к творчеству Ф. М. Достоевского: А. Л. Бем и психоаналитический метод интерпретации художественного произведения // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 146–157.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-146-157

* Статья подготовлена в ходе проведения работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

В интеллектуальной чешской среде интерес к Достоевскому проявился в конце XIX столетия. Как отмечал Франтишек Каутман, наиболее авторитетный исследователь его творчества, книги писателя выходили в переводах на чешский вскоре после русских изданий (Каутман, 2013: 330). Пражанин Ф. Кафка еще в то время, когда Чехия входила в состав Австро-Венгерской империи, был прекрасно знаком с идеями Достоевского и строил свои произведения в осознанном диалоге с ним. Популярность писателя усиливалась или ослабевала в зависимости от политического и социального контекста, однако интерес к нему неизменно сохранялся. Это обусловлено несколькими причинами.

Во-первых, период конца XIX — начала XX веков для чешских мыслителей ознаменовался постановкой проблемы национальной идентификации среди других славянских народов и культурного самоопределения внутри имперской Австро-Венгрии. По их мнению, Достоевский оказался мыслителем, сумевшим определить специфику русского народа, и по предложенной им модели чешские интеллектуалы надеялись очертить характер собственной нации. Именно такую задачу ставил перед собой философ и политический деятель Т. Г. Масарик в работе «Россия и Европа»: «Никто другой из русских не анализировал так, как он, интимные душевные стороны своего народа; никто другой не пытался так, как Достоевский, понять исторические и социальные факты как проявления русской души и психологически объяснить основные движущие силы русской государственной и национальной жизни» (Масарик, 2003: 5).

Во-вторых, в период между мировыми войнами чешские интеллектуалы видели в Достоевском философа, приоткрывшего тайну устройства человеческой личности и сформулировавшего принцип, согласно которому может развиваться мир человека. Как пишет Милуша Бубеникова, «произведения Достоевского стали естественной, живой составной частью чешской культуры и, парадоксально, им занимались, пытаясь понять некоторые тенденции развития мира...» (Бубеникова, 2012: 23).

Наконец, в-третьих, — и это, пожалуй, одна из главных причин — интерес к писателю продиктован «русским следом» в чешской культуре. В 1920-е годы для русских мыслителей, как эмигрантов, так и изгнанников, Прага стала одним из интеллектуальных центров. Здесь работали Р. О. Якобсон, А. Л. Бем, Н. О. Лосский, Д. И. Чижевский, Н. Е. Осипов и др. В Праге выходили работы русских философов на их родном языке. Определяющей для понимания Достоевского-философа стала публикация книг Н. А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского» (1923) и Д. С. Мережковского «Толстой и Достоевский» (1929).

Особое значение имела и деятельность русских эмигрантов, живших в Праге, в первую очередь Альфреда Людвиговича Бема (1886–1945?). Так, именно в это

время преимущественно по его инициативе здесь был создан Семинарий по изучению произведений Достоевского, где читали доклады Н. Лосский, Чижевский, Осипов и др., с чешской стороны — писательница Анна Тескова, литературовед Иржи Горак, историк литературы Ян Махал. На базе Семинария было создано первое Международное общество Достоевского (1930–1939, возобновлено в 2004). Плодотворная деятельность русских эмигрантов осуществлялась при поддержке чешских политиков. Все это стало возможно благодаря «Русской акции помощи», последовательно проводимой первым президентом Чехословакии Т. Г. Масариком, который также был одним из ярчайших национальных исследователей творчества Достоевского, первым обратившим внимание в чешской интеллектуальной среде на важность романа «Братья Карамазовы» в творческом наследии писателя.

Обращение к Достоевскому, таким образом, было вызвано внутренней культурной потребностью и воздействием извне. Именно Бем может быть охарактеризован как ключевая фигура в чешском достоевведении. Он стоял у истоков институционального закрепления интереса к писателю и в то же время выступал инициатором дискуссий по вопросам, связанным с его творчеством. Под его руководством издано несколько сборников под общим названием «О Достоевском». Он посвятил писателю ряд оригинальных статей и был одним из первых мыслителей, применивших психоаналитический метод в интерпретации его произведений.

Бем, выступивший не только организатором, но и интеллектуальным лидером созданного Семинария, стал автором ряда работ, посвященных писателю: «Эволюция образа Ставрогина» (1930), «Достоевский — гениальный читатель» (1931) и «Сумерки героя (Этюд к работе: Отражение “Пиковой дамы” в творчестве Достоевского)» (1931), «Фауст в творчестве Достоевского» (1937), «Достоевский. Психоаналитические этюды» (1938) и др. Их анализ позволяет определить, по каким путям шла мысль интерпретатора. Первое, что его интересовало, это проблема «Достоевский как читатель», вскрывающая истоки его творчества. Второе — место Фауста в образной системе Достоевского. Третье — принципиальный вопрос о допустимости интерпретации его произведений в духе психоанализа. Наиболее значимыми с точки зрения методологии, к которой Бем прибегает, могут быть названы две: читательская и психоаналитическая. Необходимо отметить, что обе они в рассуждениях исследователя тесно переплетаются, однако, как показывает С. Давыдов, «в использовании внелитературных подходов Бем всегда руководствовался строгими литературными критериями» (Давыдов, 1995: 94).

Бем рассматривает Достоевского в первую очередь как читателя других авторов. В отличие от иных интерпретаторов, обращающих внимание на влияние западной литературы (Гете, Гофман, Бальзак и др.), он раскрывает преемственные связи между писателем и русской традицией. Обозначение связей Достоевского с европейской словесностью «ничего не прибавит к нашему пониманию самой сути его творчества» (Бем, 2001: 36), поскольку «вся проблематика Достоевского <...> уже заложена была в творчестве его предшественников» (Там же: 23). Значимость связи Достоевского и русской литературы отмечает и философ Вяч. Иванов, на которого в исследовании ссылается Бем. Иванов, однако, указывает не столько на общеисторическую преемственность Достоевского и русских писателей предыдущих поколений, сколько в некотором смысле на их метафизическую связь:

«О влиянии отечественной словесности, несмотря на заявление самого Достоевского, что вся плеяда беллетристов, к которой он причислял и себя, есть прямое порождение пушкинской поэзии, — я не упоминаю, так как связь его с великими русскими предшественниками кажется мне лишь общеисторической, а не специально технической: здесь соприродность душ и преемство семейного огня, здесь закономерное и все более широкое осознание нами залежей нашего народного духа и его заветов, здесь последовательное раскрытие внутренних сил и тяготений нашего национального гения: здесь органический рост, а не воздействие извне привходящего начала. О Пушкине говорил Достоевский в силу вдохновенной веры, что нам нужно только развить намеки Пушкина на присущее ему целостное созерцание русской жизни и русской души, чтобы окончательно постичь себя самих, как народную личность и народную участь» (Иванов, 1987: 407).

Современные исследователи указывают на утверждение идеи преемственности произведений Достоевского и других русских писателей как центральной для работы Бема «Достоевский — гениальный читатель». Например, М. А. Васильева обратила внимание на то, что эта идея оказалась важной для его концепции «генетической памяти» (Васильева, 2009: 171). Данное понятие исследовательница считает одним из наиболее значимых для теории «литературных припоминаний», которая разворачивается мыслителем в рамках Семинария по изучению творчества Достоевского.

Бем отмечает, что особое влияние на Достоевского оказали Грибоедов, Пушкин и Гоголь. Что касается Грибоедова, то здесь для Бема прежде всего важен образ Чацкого и то, как именно он проявляется сразу в нескольких произведениях Достоевского. Этот образ волнует писателя не потому, что Чацкий максималист.

Он — воплощение полной неприспособленности к жизни, а характер его является абсолютно фантастическим¹. Достоевский особо отмечает не ум, а сердце главного героя «Горя от ума». Бем в пассаже о том, как некоторые герои Грибоедова воскресают у Достоевского в другой обстановке, пишет:

«Читатель Достоевский здесь переосмысливает запомнившиеся ему художественные образы, переносит их в другую среду и другую обстановку, но основная их композиционно-художественная роль остается одинаковой. Задача их — выпуклее подчеркнуть бессмысленное “беснование” определенной общественной группировки» (Бем, 2001: 40).

Это, например, происходит в «Униженных и оскорбленных». Однако ярче всего влияние Грибоедова сказывается в романе «Идиот». Князь Мышкин становится смесью характеристик Чацкого, Дон Кихота и Рыцаря Бедного. Характер его совершенно фантастичен «в своеобразном понимании Достоевского» (Там же: 41). Бем характеризует Мышкина следующими словами:

«Отсутствие чутья к реальности, жизнь в мире фантазии и сочиненных образов, непонимание обстановки и людей. И на этой почве — крушение при столкновении с действительностью; трагедия мечтателя-фантаста, приводящая к глубокому разочарованию или даже гибели» (Там же).

Кроме того, князь Мышкин представляется некоторым другим людям безумным, что вызывает у них страх. Его так же, как и Чацкого, характеризует «любовь к сочиненной женщине». В конце концов, он оказывается непригоден к жизни в светском обществе, поскольку все время поступает не так, как от него ожидают. Более того, Мышкин не понимает, чего именно от него ждут. В светском обществе он скорее неловок, не соответствует обстановке и общей атмосфере, выбивается из общей массы представителей этого общества, как бы «выпадает» из общей картины светскости.

Однако наибольшее влияние на Достоевского, по мнению Бема, оказали произведения Пушкина. Он пишет: «...претворяя в своем творчестве пушкинские образы, он [Достоевский. — Ю. Ш.] немедленно перетолковывает их, заставляя жить их иной жизнью, бурной и трагической, такой, какой только и могут жить герои Достоевского» (Там же: 45). Так, за спокойным повествованием «Пиковой дамы» русский писатель рассматривает проблему преступления и наказания, за

¹ Отметим, что слово «фантастический» значимо для Бема и в контексте рассмотрения произведений Достоевского с точки зрения психоаналитического метода.

игрой — развивает повествование о безудержной страсти, которая была так ему знакома, за образом скупого рыцаря рассматривает проблему власти. Бем подчеркивает, что в таком видении произведений Пушкина особенно ярко видна формула Достоевского — «там, где нет веры, там не может быть морали» (Там же).

Очень интересны мысли Бема, касающиеся влияния «Пиковой дамы» на творчество писателя. Он пишет, что Достоевский

«...по-иному раскрывает перед нами внутренний смысл “Пиковой дамы”, открывает в ней такие глубины, которые никем еще не были предчувствованы. “Две неподвижные идеи не могут вместе существовать в нравственной природе”, — говорит мимоходом Пушкин, а Достоевский немедленно раскрывает смысл этого пушкинского афоризма. Две страсти не могут одновременно ужиться в одной душе, и одна неизбежно поедает другую» (Там же: 46).

По мнению исследователя, именно это происходит в романе «Игрок». Алексей Иванович, поглощенный любовью к Полине, в тот самый миг, когда она наконец-то готова отдать ему свое сердце, вдруг срывается ночью в игорный дом. И это переворачивает его, трансформирует личность — одна страсть уступает другой. Происходит метаморфоза, которую Полина чувствует и не может принять.

Важным для Достоевского мотивом становится также и «Скупой рыцарь». Он связан с «желанием утвердить свою волю над всем» (Там же: 48). Однако наиболее значителен именно образ Германна из «Пиковой дамы» Пушкина, которого Бем прямо называет родоначальником фантастических героев Достоевского. Он прослеживает мотивы германновского поведения, начиная с Макара Девушкина, затем — у господина Прохарчина. А после — у Раскольникова, Алексея Ивановича, а также у Ставрогина. Особенно элегантно удается Достоевскому изобразить сцену завершения романа Лизы и Ставрогина после проведенной вместе ночи, которая перекликается с ночным свиданием Германна и Лизы в «Пиковой даме». образу Ставрогина Бем посвящает отдельную статью.

Наконец, третьим значимым для Достоевского писателем становится Гоголь. Однако его произведениями, по мнению Бема, Достоевский скорее недоволен:

«Гоголь очень рано стал вызывать в Достоевском чувство неудовлетворенности, почти раздражения, которое находило выход в художественной полемике с ним. Жуткий мир гоголевского маскарада <...> не вызывал в Достоевском смеха, а требовал немедленного отклика, вызывал потребность вдохнуть жизнь во все эти подобия людских существ, очеловечить гоголевские миражи чувствами любви и сострадания» (Там же: 53).

Важными мотивами, взятыми у Гоголя, стали:

- проблема личности, возможность ее потери, разрушения цельности, причинной чему становилась вина и «трагедия совести»;
- проблема самозванства, проблема «своего места».

По мнению Бема, именно у Гоголя можно найти зачатки истории Великого Инквизитора. Он делает такой вывод, связывая Великого Инквизитора и раннюю работу Достоевского «Хозяйка», идея которой, в свою очередь, берет начало от произведения «Страшная месть» Гоголя. Как отмечает Бем, «загадочное порабощение человека человеком, рабство воли и добровольное отдание себя во власть другого — вот проблемы, учуянные Достоевским в истории Катерины из «Страшной мести»» (Там же: 55).

Однако в работе Бема «Достоевский — гениальный читатель», на наш взгляд, наиболее значимо даже не то, что он обращается к влиянию других русских писателей на Достоевского, но как именно он прочитывает чужие тексты. В этом смысле Бем стоит у истоков одной из самых значимых проблематик XX столетия, таких как интертекстуальность и семантическая поэтика. Будучи учеником С. А. Венгерова, который особо отмечал, что Достоевский является прекрасным читателем (Венгеров, 1915), Бем строит свою концепцию. В ней творчество мыслителя объясняется на основе «конструктивного» прочтения им литературных произведений на ранних этапах писательского становления. Концепция Бема — следствие применения формального метода в литературоведении, который широко обсуждался как русскими формалистами-литературоведами в России (Б. Эйхенбаум, Ю. Тынянов, Б. Шкловский и др., заметим, что все они — участники семинара Венгерова в Санкт-Петербургском университете), так и Р. Якобсоном в рамках Пражского лингвистического кружка. Формальные основания Бема, конечно, не вытекают напрямую из семинаров Венгерова. Здесь важны два момента. Во-первых, Венгеров говорил о «героическом характере русской литературы», следствием чего являлось уважительное отношение к автору, который оказывается центральной фигурой произведения. Во-вторых, пушкинский семинар Венгерова был организован с дальним прицелом на словарь языка Пушкина. Он работал со словом, в чем и можно усмотреть исток формального метода.

Свои аргументы Бем выстраивает на известных формальных основаниях анализа литературных текстов, во-первых, из самого произведения как «законченного продукта творчества»; во-вторых, из целостности автора, «единства личности творца». Этой же позиции придерживались и представители формальной школы — Эйхенбаум, Тынянов и Якобсон. Постановка проблемы, как Достоевский читает произведения других писателей, в некотором смысле оказывается предтечей ре-

цептивной эстетики много более позднего этапа европейского литературоведения (1960-е годы), определяющей читателя в качестве активного агента, который дает тексту жизнь и придает ему реальное существование, конструирует его посредством собственной интерпретации. Таким образом, читатель помогает тексту обрести существование.

На описанных выше позициях основывался «метод мелких наблюдений» Бема. Его интересовала не общая картина создания и последующей интерпретации произведения, а не всегда очевидные детали. Он двигался по восходящей, от малого к большому. Сам Бем отмечал связь этого метода и психоанализа: «Применение метода “мелких наблюдений”, опирающегося до определенной степени на достижения школы Фрейда в области изучения бессознательного, нередко помогает исследователю в этом случае выбрать верный путь» (Бем, 1936: 115). Как отмечает О. Е. Осовский, «...хотя психоаналитическая методика не стала для Бема единственно возможной при анализе литературных произведений, опыт использования последней не прошел для него без следа» (Осовский, 2005: 66). Этот метод применительно к интерпретации литературных произведений Бем разворачивает в работе «Достоевский. Психоаналитические этюды». Здесь он анализирует повесть «Хозяйка», предваряя само исследование несколькими замечательными по своей деликатности заметками о психоаналитическом методе интерпретации художественных произведений.

Следует отметить, что к психоанализу в интерпретации произведений Достоевского прибегали многие исследователи. Среди наиболее значимых могут быть названы, в частности, труды следующих авторов: Павел Попов («“Я” и “Оно” в творчестве Достоевского»), который посвятил работу выявлению бессознательных аспектов творчества русского писателя; Иван Ермаков («Ф. М. Достоевский. Он и его произведения»), рассматривающий проблему преломления самоанализа писателя в его работах; а также Татьяна Розенталь («Страдание и творчество Достоевского. Психогенетическое исследование»).

Сам Бем отмечает растущую популярность этого метода. Он останавливается на основных понятиях психоанализа, применяемых к художественным произведениям. Исследователь полагает, что психоанализ смог более глубоко проникнуть в душевный мир человека, поскольку вскрыл «несколько общих законов, дающих руководящую нить при изучении явлений, связанных с проявлениями душевной жизни» (Бем, 2001: 245).

Среди важных понятий психоанализа Бем выделяет механизмы вытеснения, сублимацию, ущемленность, инфантилизм, а также концепцию «комплексов». По его мнению,

«нет буквально ни одной области наук о духе, где психоанализ не отразился бы на более углубленном изучении явлений, сюда относящихся. Не могла остаться вне влияния психоанализа и история литературы или — вернее — литературоведение. Наоборот, модно говорить о буйном вторжении психоанализа в область изучения литературы» (Там же: 246).

Однако, по мнению Бема, большинство психоаналитических работ, посвященных художественным произведениям, страдает существенными недостатками. Во-первых, «художественное произведение берется здесь как материал для другой области знаний, для психологии или психиатрии. Художник, его психический мир становится только объектом психического исследования» (Там же). Это значит, что оно становится объектом изучения с точки зрения психоанализа, но объект этот не является ценным сам по себе, а выступает лишь в качестве материала, примера, на котором можно продемонстрировать использование того или иного метода, в данном случае психоаналитического.

Во-вторых, в таких исследованиях не учитывается специфика построения самого художественного произведения: «Редко приходится встречаться у психолога или психиатра с учетом законов самого художественного творчества, которые, прежде всего, и определяют собою общее построение и отдельные частности литературного произведения» (Там же: 248). Бем критикует психоаналитическую интерпретацию за односторонний подход, не учитывающий специфику того, как строится и создается художественное произведение. Так, представители фрейдаизма, по мнению исследователя, в некоторых случаях явно злоупотребляли своей доктриной, сводя все к понятию сексуальности и перенесению ее в другие сферы жизни, например в политику. Бунтарство Достоевского выводилось лишь из эдипова комплекса, в то время как, по мнению Бема, оно имело намного более глубокие корни и не могло сводиться только к проявлению его одного. Эти недостатки привели к установлению определенных границ применения психоанализа в исследованиях литературы. Бем, таким образом, не только использует сам психоаналитический метод для анализа произведений Достоевского, но дает своего рода его методологическую рефлексию.

Подведем итоги. Во-первых, А. Л. Бем является выдающимся представителем русской эмиграции в сфере достоевведения. Он не только написал множество работ, посвященных творчеству Достоевского, но и закрепил статус исследователя-достоевиста институционально. Во-вторых, он был одним из первых исследователей, которые применили психоаналитический метод для интерпретации произведений Достоевского. Однако отличительной чертой творчества Бема в данном контексте является его рефлексия относительно самого психоанализа.

В отличие от своих современников, исследователь увидел в психоаналитическом методе не только положительные, но и отрицательные стороны. В частности, что психоанализ не уделяет внимания структуре художественного произведения, а само оно становится в психоанализа лишь материалом для демонстрации действия метода, лишаясь собственной ценности.

Литература

- Бем, 2001 — *Бем А. Л.* Исследования. Письма о литературе. М.: Языки славянской культуры, 2001.
- Бем, 1936 — *Бем А. Л.* У истоков творчества Достоевского // О Достоевском. Прага, 1936.
- Бубеникова, 2012 — *Бубеникова М.* Достоевский в диалоге с чешской литературой. URL: http://darovoe.ru/wp-content/uploads/2012/03/dost_dialog_kult.pdf (дата обращения: 30.07.2020).
- Васильева, 2009 — Васильева М. А.* Русская Прага о Достоевском. Рец. на книгу: Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1. О Достоевском: сб. статей под ред. А. Л. Бема / сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. М.: Русский путь, 2007 // Сибирский филологический журнал. 2009. № 4. С. 169–172.
- Венгеров, 1915 — Венгеров С. А.* Стать настоящим русским — значит стать братом всех людей: (Из речи «Пушкин и Достоевский», сказанной на вечере, посвященном Достоевскому, 25 апреля 1914 г. в зале Городской думы) // Речь. № 114. 1915. 27 апреля.
- Давыдов, 1995 — *Давыдов С.* Альфред Людвигович Бем (1886–1945?) и «русская Прага» // Записки Рус. акад. группы в США. 1995. Т. XXVII. С. 89–98.
- Иванов, 1987 — *Иванов Вяч.* Собр. соч: В 4 т. Т. 4. Брюссель, 1987.
- Каутман, 2013 — *Каутман Ф.* К вопросу об актуальности произведений Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Т. 20. СПб.: Нестор-история, 2013.
- Масарик, 2003 — *Масарик Т. Г.* Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в России: В 3 т. Т. 3. СПб.: РХГИ, 2003.
- Осовский, 2005 — *Осовский О. Е.* Психоаналитический фон научных поисков Г. Я. Трошина второй половины 1920-х — 30-х гг. // Наследие Г. Я. Трошина в истории педагогики и психологии России и российского зарубежья: Межвуз. сб. науч. тр. Саранск: МГПИИ им. М. Е. Евсеньева, 2005. С. 62–69.

APPEAL TO THE WORK OF F. M. DOSTOEVSKY BY RUSSIAN EMIGRATION IN CHEKHIA: A. L. BEM AND THE PSYCHOANALYTIC METHOD OF INTERPRETING A WORK OF ART*

Yuliya I. Shcherbina

PhD in Philosophy,
Junior Researcher at International Laboratory
for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue.
National Research University “Higher School of Economics”.
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.
E-mail: juliamyth@gmail.com

Abstract. The article is devoted to the conversion around works of F. M. Dostoevsky which took place among Czech intellectuals, among whom there were a lot of immigrants from Russia. In this context, the example of Alfred Ludwigovich Bem is indicative. The article reveals main reasons for the interest in Dostoevsky in Czechoslovakia. An important role in the study of Dostoevsky was played by the so-called ‘Russian action of aid’ and ‘Russian trace’ left by the exiles in Prague. In this regard, A. L. Bem is interesting not only as a researcher who devoted many works to Dostoevsky’s work, but also as one of the founders of Dostoevsky’s first international society. Bem was also one of the first researchers who applied psychoanalysis to the interpretation of Dostoevsky’s literary works. He was also one of those who also analyzed the specifics of using psychoanalytic methods in literary criticism. The article reveals the methodological basis of Bem’s interpretation: attention is drawn not only to the connection between the theme “Dostoevsky and his Reader” and psychoanalysis (Bem’s ‘method of small observations’), but also to the origins of Bem’s interpretation of psychoanalysis associated with the formal school in literary criticism; the disadvantages of psychoanalysis as a way of interpreting a work of art are emphasized.

Keywords: F. M. Dostoevsky, A. L. Bem, psychoanalysis, Russian literature, Czech intellectual tradition

For citation: Shcherbina, Y. I., 2020. Appeal to the Work of F. M. Dostoevsky by Russian Emigration in Chekhia: A. L. Bem and the Psychoanalytic Method of Interpreting a Work of Art. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 146–157.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-146-157

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University and funded by the Russian Academic Excellence Project “5-100”.

References

- Bem, A. L., 2001. *Issledovanija. Pis'ma o literature* [Researches. Letters on literature]. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Bem, A. L., 1936. U istokov tvorcestva Dostoevskogo [At the origins of Dostoevsky's creativity]. In: *O Dostoevskom* [About Dostoevsky]. Praga.
- Bubenikova, M., 2012. *Dostoevskij v dialoge s cheshskoj literaturoj* [Dostoevsky in Dialogue with Czech Literature]. Available at: URL: http://darovoe.ru/wp-content/uploads/2012/03/dost_dialog_kult.pdf (Accessed 30.07.2020).
- Davydov, S., 1995. Al'fred Lyudvigovich Bem (1886–1945?) i "russkaya Praga" [Alfred Ludwigovich Boehm (1886–1945?) and "Russian Prague"]. *Transactions of the Association of Russian-American scholars in the U.S.A*, XXVII, 89–98.
- Ivanov, Vyach., 1987. *Sobranie sochinenii* [Collected works], 4 vols.. Vol. 4. Bryussel'.
- Kautman, F., 2013. K voprosu ob aktual'nosti proizvedenij Dostoevskogo [To the question of the relevance of Dostoevsky's works]. In: *Dostoevskij. Materialy i issledovanija* [Dostoevsky. Materials and researches]. Vol. 20. St. Petersburg: Nestor-istorija.
- Masarik, T. G., 2003. *Rossija i Evropa: Jesse o duhovnyh techenijah v Rossii* [Russia and Europe: Essays on Spiritual Techniques in Russia], 3 vols. Vol. 3. St. Petersburg: RHGI.
- Osovskij, O. E., 2005. Psihoanaliticheskij fon nauchnyh poiskov G. Ja. Troshina vtoroj poloviny 1920-h — 30-h gg. [The psychoanalytic background of G. Ya. Troshin's scientific research in the second half of the 1920–30s]. In: *Nasledie G. Ja. Troshina v istorii pedagogiki i psichologii Rossii i rossijskogo zarubezh'ja: mezhvuz. sb. nauch. tr.* [G. Ya. Troshin's legacy in the history of pedagogy and psychology in Russia and the Russian diaspora: Interuniversity collection of scientific works]. Saransk: MGPI im. M. E. Evsen'eva. 62–69.
- Vasil'eva, M. A., 2009. Russkaja Praga o Dostoevskom. Recenzija na knigu: Vokrug Dostoevskogo: V 2 t. T. 1: O Dostoevskom: sbornik statej pod redakciej A. L. Bema, sost., vstup. st. i komment. M. Magidovoj. Moscow: Russkij put' Publ., 2007 [Russian Prague about Dostoevsky. Review of the book: Around Dostoevsky: In 2 vol. Vol. 1. About Dostoevsky: Collection of works. Ed. A. L. Bem. Comments by M. Magidova]. *Sibirskij filologicheskij zhurnal*, 4, 169–172.
- Vengerov, S. A., 1915. Stat' nastojashhim russkim — znachit stat' bratom vseh ljudej: (Iz rechi "Pushkin i Dostoevskij", skazannoj na vechere, posvjashhennom Dostoevskomu, 25 aprelja 1914 g. v zale Gorodskoj dumy) [To become a real Russian — means to become a brother of all people: (From the speech "Pushkin and Dostoevsky", said at an evening dedicated to Dostoevsky, on April 25, 1914 in the hall of the City Duma)]. *Rech'*, 114, april 27.

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ О СЛАВЯНСКОЙ ИДЕЕ*

Анна Александровна Доронина

Стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога.

Аспирант Школы философии.

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 105066, Москва,

ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4.

E-mail: adoronina@hse.ru

Аннотация. В статье рассматривается концептуализация понятия «славянская идея» Вяч. Ивановым. Выявляются основные критерии понимания им славянства. Делается попытка показать философский характер понятия «славянская идея» и найти основание для философской интерпретации его Вяч. Ивановым. Отдельное внимание уделяется особенностям понимания им славянского братства, расхождению его позиций со взглядами неославянофилов. В статье также обсуждаются некоторые методологические подходы мыслителя и демонстрируется включенность концепта «славянская идея» в его общую культурно-философскую систему.

Ключевые слова: Вяч. Иванов, славянская идея, реалистический символизм, славянское возрождение, неославянофильство

Ссылка для цитирования: Доронина А. А. Вячеслав Иванов о славянской идее // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2020. Т. 3, № 4. С. 158–166.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-158-166

Одним из наиболее интересных в культурно-философском отношении вопросов, занимающих в творчестве Вячеслава Ивановича Иванова (1866–1949) особое место, является следующий: каким образом философ концептуализирует славянство — есть ли в этом что-то особенное, отличное от идей и концепций предшественников, и каким образом следует прочитывать его идеи о славянском братстве?

Современники вспоминали, что отношение Иванова к вопросам славянства было неоднозначным, поэтому сегодня перед исследователем стоит сложная задача интерпретации, регламентированная строгим следованием его идеям, не

* Статья подготовлена в ходе проведения работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

позволяющая отклониться в какую бы то ни было сторону (по политическим или иным мотивам) (Иванов, 1985). Нам представляется, что проблему славянства едва ли можно рассматривать отдельно от философских взглядов Иванова.

Творчество выдающегося отечественного мыслителя представляется исследователям очень целостным. Можно констатировать, что органичность как теоретических, так и поэтических работ является одной из главных черт, присущих его творчеству. Однако культурфилософские идеи Иванова распределены по многим текстам, и так называемых программных статей, которые ограничивались бы весьма определенным кругом вопросов, у него практически нет. Исходя из этого, можно сказать, что любое произведение автора (при известной доле внимательности и вдумчивости читателя) может стать ответом на любой вопрос по его творчеству. Это не значит, что Иванов ограничен, дело в том, что у него все взаимообусловлено. Сложность заключается еще и в том, что он редко занимается самоинтерпретацией. Язык его очень ярок и выразителен, однако зачастую иносказателен и скрывает в себе несколько слоев смыслов.

Таким образом, мы выделяем две герменевтические задачи в отношении прочтения текстов Иванова. Во-первых, аналитическая — исследователь должен разделить и «проявить» его идеи в каждом из текстов. Во-вторых, интерпретационная — нужно взять на себя ответственность за толкование текста, чтобы увидеть в нем скрытые от поверхностного взгляда смыслы. Конечно, такие цели выглядят достаточно общими и стоят перед каждым, кто берется за философский текст. Особенность случая Иванова состоит в том, что его работы не сводимы только к философскому письму, публицистике, художественно-поэтическому жанру. Они многослойны и многоплановы.

Близкому другу Иванова польско-российскому филологу Ф. Ф. Зелинскому принадлежит термин «славянское возрождение», смысл которого заключается, по его мнению, в «возрождении классической античности, материнской почвы его [европейского мира. — А. Д.] культуры» (Зелинский, 2002: 225). «Одним из величайших первопроходцев» этого славянского возрождения Зелинский называет Иванова — поэта с «самой распространенной в России фамилией» и наиболее «славянофильским» именем (Там же: 256). «Лицо просвещенного “западного” славянофила» подмечает у Иванова и его студент в Бакинском университете М. Альтман, подчеркивая удивительное сочетание в личности поэта западничества и славянофильства (Альтман, 1995: 13).

Если обратиться к содержанию его текстов, нетрудно заметить, что Иванов остается равным самому себе в любом произведении. То, что оказывается основополагающим в его философии искусства, остается принципиальным и в других областях, далеких от этой теории. Это можно охарактеризовать как стремление мыслителя во всем идти до конца, как попытку найти предельное основание любой теории.

Таким основанием для каждой сферы своего творчества Иванов устанавливает религию, понятую, однако, не в смысле той или иной конфессии, а в качестве «связи всего сущего и смысла всяческой жизни» (Иванов, 1974: 536). Религия есть то, что выражает в посюстороннем мире наиболее сложную для понимания вещь: сверхличную и сверхчувственную связь сущего. В любом отношении человеческой деятельности должна быть найдена и установлена религиозная составляющая, которая по сути является не чем иным, как «более действительной действительностью», или *ens realissimum* (Там же: 552).

Основанием для объединения славянских народов у Иванова оказывается не язык (как у В. И. Ламанского¹), и не православие (как у славянофилов), и не кровность родства, а духовные основы славянства, потому что именно они выступают объединяющим фактором.

На самом деле идеи Зелинского и Иванова о славянском возрождении во многом связаны с их представлениями об эллинстве и варварстве. С одной стороны, «нет в Европе другой культуры, кроме эллинской, подчинившей себе латинство и доныне живой в латинстве» (Иванов, 1994: 339). С другой стороны, есть варвары, то есть германцы и славяне, которыми эллинская культура до конца овладеть не смогла. «Великая стихия не-эллинизма, варварства, живет отдельную жизнь рядом с миром стихии эллинской. Оба мира относятся один к другому, как царство формы и царство содержания, как формальный строй и рождающий хаос, как Аполлон и Дионис — фракийский бог Забалканья», — утверждает Иванов (Там же). На этом противопоставлении эллинизма и варварства, если говорить немного условно, он выстраивает и противоположность аполлинизма и дионисизма.

Каковы особенности уникального образа славянства? Во-первых, в соответствии с ивановской дихотомией «творческой жизни духа», аполлинизма и дионисизма, славянские народы являются «наследниками» Диониса. Как этнолог Иванов убежден, что хоровой культ Диониса исконно был «богопочитанием балканских славян», а не эллинов. «Племенной гений» славян (Дионис), «экстатический по преимуществу», согласно Иванову, продолжал проявляться в творчестве А. Мицкевича, Ю. Словацкого, Ф. Шопена, Ф. М. Достоевского, А. Н. Скрябина. Центральным понятием метафизики славянской идеи выступает у него соборность («хоровое согласие», «непринудительное общение») как обретение собственного «я» в целом, как откровение «реального лица» (Иванов, 1985: 205). Он возводит это понятие к древнегреческому *χορός* (групповой танец), относящемуся к культу богопочитания. Во-вторых, «дионисийское племя» ревностно вземлет христианскому учению и постигает мир через дионисийско-христи-

¹ См., напр. (Малинов, 2019).

анский миф. Однако будущее объединение (примирение) славян, по Иванову, должно состояться в «соборовании в Христовой вере» (Там же: 193).

Мыслитель не питает иллюзий относительно единства славянского мира и отсутствия междоусобных разногласий. В статье «Славянская мировщина» он замечает, что вражда давно сменила «воодушевления» общечеловеческой семьи, и спрашивает: «...что правее: отвлеченное братолюбие или братская свара?» (Там же: 192). Ответ на этот вопрос находим в «Духовном лике славянства»: «Страшны центробежные силы души-мэнады, страшен разымчивый хмель безудержных буйных страстей. Но не менее страшны искушения мертвенного бездушного порядка и приманки извне приемлемого строя...» (Иванов, 1987а: 672).

А. Эткинд пишет об Иванове: «...богатые связи его текстов с образами европейской литературы <...> маскируют для современного читателя то, что было очевидно в первые десятилетия века: неонароднические увлечения Иванова, его националистические, славянофильские и панславистские идеи...» (Эткинд, 2013: 201). Однако замечу вслед за Ф. Степуном в защиту Иванова, что славянофильство он воспринимал не полностью, не со всеми его противоречиями, но «в смысле веры в особенное предназначение всего славянства к посланничеству вселенскому» (Иванов, 1987b: 661). Об Иванове и славянофилах Степун пишет: «В религиозно-философской сфере он ни в коем случае не принадлежал к их лагерю» (Степун, 2012: 332). Современные исследователи справедливо замечают, что под понятие неославянофильства подпадает множество часто весьма отдаленных друг от друга теоретических построений, развивавшихся в XIX–XX веках, поэтому данный термин скорее можно использовать в качестве описательного (Тесля, 2011). Однако есть характерная черта, присущая всем славянофилам, а именно адаптация славянофильских интуиций к современным им социально-политическим процессам (Там же). Иванову, на наш взгляд, абсолютно чужд этот разворот в сторону историософии и политической мысли. Концепты «славянская идея», «русская идея» работают в качестве части его религиозно-философской системы, как символы, закладывающие основу для мифотворчества. Задачи, которые Иванов ставит перед собой, не ограничиваются насущными вопросами государственности, права или истории: «мифическая летопись мира и человека» более истинна, чем история (Иванов, 1979: 112). Как показывает современный филолог А. А. Асоян, адресат статей Иванова — «не столько специфическая интеллектуальная аудитория, сколько национальное самосознание в его наиболее репрезентативных представителях» (Асоян, 2015: 27).

Славянство, или, если говорить более точно, славянская идея (здесь для Иванова принципиален онтологический статус этого понятия) рождается не вследствие выдумки самих славян, созданной ради собственного объединения по политическим или иным причинам, но находит свое начало в боже-

ственной идее: «Не в себе, не в своей самостоятельной совести находит славянский дух начало закона, а единственно в живом Боге» (Иванов, 1987а: 668). Отечественный мыслитель отрицает наличие какого-либо внешнего — бытового или политического — фактора, объединяющего славянские народы. Однако, по его мнению, нельзя отрицать «тяги к объединению» и «сокровенной духовной связи» (Там же: 666). Сокрытость этой тайной племенной связи от самих славян и от других этносов позволяет последним считать, что объединение славян — это искусственная личина, маска, скрывающая под собой отсутствие подлинного «лика славянства».

Согласно Иванову, славянская идея впервые осмысливается в верховной области — в области духа. Мыслителя интересуют не эмпирические черты характера племени, а этнологическое единство. То есть основополагающим оказывается именно единство народа в его духовно-культурной целостности, а не сходство психофизических черт.

Таким образом, онтологическое определение славянской идеи в качестве сущности как таковой отсекает какие-либо попытки отождествить ее с отдельными историческими проявлениями, являющимися лишь внешними выражениями того, что видимо только Богу. Несостоятельность попыток объединить славянские народы при помощи приписывания им некоторого «родового сходства» подтверждается еще и тем, что с такой же легкостью можно найти и обосновать их отличия друг от друга.

Гипотеза Иванова заключается в следующем: существует «духовный лик племени», который есть «метафизическое бытие соборных личностей» (Там же: 667). Метафизическое бытие передано каждому народу Богом и является его замыслом о том или ином народе. Духовная задача этноса, согласно Иванову, таким образом, очевидна: высказывание «окончательного вселенского слова», воплощенного во всеславянском историческом действии (Там же).

Нельзя не остановиться отдельно на определении понятия «вселенскость» у Иванова. В тексте «Вселенское дело» (1914) он пишет:

«Церковь научила нас означать словом “вселенский” нечто, чего не объемлют и огромные слова “мировой” и “всемирный”; его мы употребляем в смысле не внешне-пространственном... “Вселенским” право [то есть в действительности. — А. Д.] именуется то, что не численно относится к совокупности обособленных частей разделенного мироздания, но сверхчувственно знаменует внутреннюю живую целокупность Мировой Души» (Иванов, 1985: 179).

Вселенское — калька с греческого οἰκουμένη, «экуменизм, экуменическое» — вмещает в себя космическое, надпространственное, вневременное, «мир грядущий»

щий». Недаром Иванов противопоставляет вселенской *целокупности* всемирную *совокупность*. Из сказанного можно заключить, что смысл надысторического славянского слова едва ли может быть постигнут изнутри самой истории славянских народов; с точки зрения мировой истории он как бы дробится на отдельные смыслы и ускользает от понимания. Увидеть же этот смысл в его целокупности можно только *sub specie aeternitatis*. Таким образом, значение вселенского слова славянских народов выходит за пределы всемирной истории.

Тема объединения славянских народов, их роли в мировой истории стала по-новому пониматься в годы Первой мировой войны. В текстах, написанных в период с 1914 по 1917 год («Вселенское дело», «Славянская мировщина» «Польский мессианизм, как живая сила» и др.), Иванов раскрывает то, что можно было бы назвать «духовным заветом славянского мира», выявляя религиозно-мистическое понимание мировых событий. Противопоставляя германской воле «вселенское дело» славян, мыслитель, по сути, ставит вопрос о жизни и смерти славянского «племени», решение которого зависит от конкретного исторического действия: воплотится ли «сверхчувственное Слово» в «чувственном историческом подвиге народов» (Там же: 187)?

Следует еще раз подчеркнуть, что идеи Иванова о единстве славянского мира являются частью его культурфилософской системы, в которой задача этноса понимается им в духе В. С. Соловьева, как Божественный завет. Нужно не выдумывать народную идеологию, а прийти к ее пониманию через наблюдение исторических процессов действительной (существующей) идеи:

«Одушевление славянскою идеею почти одновременно вспыхнуло в Чехии, в Польше и в России, и вдохновленные ею назвались у нас славянофилами. Чтобы обосновать постулат славянского творчества, нужно было углубить постижение славянского бытия; но западники в народном бытии видели только феномен национальности. Напротив, сознательно ли, или логически неосознанною, предпосылкою всякого славянофильства служила изначальная интуиция реального бытия великой племенной души» (Иванов, 1987b: 661).

Идея, объединяющая славянские народы, не предполагает никакого детерминизма, так как человеческая свобода воли не ограничена, самоопределение этноса всегда свободно и может быть реализовано во множестве вариантов. Поэтому наличие идеи не препятствует историческому ходу событий, а вопрос о ее соотношении с творимой историей соответствует вопросу соотношения свободы воли и божественного предопределения.

Литература

- Альтман, 1995 — *Альтман М. С.* Разговоры с Вяч. Ивановым. СПб.: ИНАПРЕСС, 1995. 366 с.
- Асоян, 2015 — *Асоян А. А.* Вячеслав Иванов — публицист // *Вестник Новосиб. гос. ун-та. Сер.: История, филология.* 2015. Т. 14, № 6. С. 26–34.
- Зелинский, 2002 — *Зелинский Ф. Ф.* Поэт славянского возрождения Вячеслав Иванов // *Вячеслав Иванов — творчество и судьба: к 135-летию со дня рождения / отв. ред.: А. А. Тахо-Годи, Е. А. Тахо-Годи.* М.: Наука, 2002. 348 с.
- Иванов, 1985 — *Иванов В. И.* Вселенское дело // *Иванов В. И. Эссе, статьи, переводы.* Брюссель: D. Ivanov et Foyer Oriental Chrétien, 1985. С. 179–190.
- Иванов, 1974 — *Иванов В. И.* Две стихии в современном символизме // *Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2.* Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1974. С. 536–561.
- Иванов, 1987а — *Иванов В. И.* Духовный лик славянства // *Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4.* Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. С. 666–672.
- Иванов, 1987б — *Иванов В. И.* Польский мессианизм, как живая сила // *Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4.* Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1987. С. 659–665.
- Иванов, 1985 — *Иванов В. И.* Славянская мировщина // *Иванов В. И. Эссе, статьи, переводы.* Брюссель: D. Ivanov et Foyer Oriental Chrétien, 1985. С. 191–194.
- Иванов, 1979 — *Иванов В. И.* Спорады // *Иванов В. И. Собр. соч.: В 4 т. Т. 3.* Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. С. 111–134.
- Иванов, 1994 — *Иванов В. И.* Эллинство и варварство // *Иванов В. И. Дионис и прадионисийство.* СПб.: Алетейя, 1994. С. 339–340.
- Малинов, 2019 — *Малинов А. В.* Язык в политико-географическом учении В. И. Ламанского // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2019. Т. 2, № 2. С. 104–123. URL: <https://phillet.hse.ru/article/view/9989> (дата обращения: 08.11.2020).
- Степун, 2012 — *Степун Ф. А.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма. СПб.: Владимир Даль, 2012. 479 с.
- Тесля, 2011 — *Тесля А. А.* Неославянофильство в период первой русской революции и становления «думской монархии» (по материалам дневника А. А. Киреева 1905–1910 гг.). URL: <http://www.rummuseum.ru/portal/node/2224> (дата обращения: 08.11.2020).
- Эткинд, 2013 — *Эткинд А.* Хлыст: Секты, литература и революция / изд. 2-е, сокр. М.: Новое литературное обозрение, 2013. 642 с.

VYACHESLAV IVANOV ON SLAVIC IDEA*

Anna A. Doronina

Research Assistant at the International Laboratory
for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue.
Postgraduate student.
National Research University “Higher School of Economics”.
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.
E-mail: adoronina@hse.ru

Abstract. The article considers the conceptualization of the *Slavic idea* by Vyacheslav Ivanov and reveals the main criteria for Ivanov’s understanding of slavism. An attempt is made to show the philosophical nature of the concept of *Slavic idea* and to find the basis for the philosophical interpretation of this concept by Ivanov. Special attention is paid to the peculiarities of Ivanov’s understanding of the Slavic brotherhood, the discrepancies between his positions and those of the neo-Slavophiles. The article also discusses some of the thinker’s methodological approaches and demonstrates the inclusion of the concept of *Slavic idea* in the Ivanov’s cultural and philosophical system.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, Slavic idea, realistic symbolism, Slavic Renaissance, neoslavophilism

For citation: Doronina, A. A., 2020. Vyacheslav Ivanov on Slavic Idea. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 158–166.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-158-166

References

- Al’tman, M. S., 1995. *Razgovory s Vyach. Ivanovym* [Conversations with V. Ivanov]. St. Petersburg: INAPRESS.
- Asoyan, A. A., 2015. Vyacheslav Ivanov — publicist [Vyacheslav Ivanov as a Publicist]. *Novosibirsk State University Bulletin. Series: History and Philology*, 14(6), 26–34.
- Etkind, A., 2013. *Hlyst: Sekty, literatura i revolyuciya* [Sects, Literature and Revolution], 2nd ed., abridged. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Ivanov, V. I., 1974. Dve stihii v sovremennom simvolizme [Two Elements in Modern Symbolism]. In: Ivanov, V. I. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 4 vols. Vol. 2. Bryussel’: Foyer Oriental Chrétien. 536–561.
- Ivanov, V. I., 1979. Sporady [Sporades]. In: Ivanov, V. I. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 4 vols. Vol. 3. Bryussel’: Foyer Oriental Chrétien. 111–134.

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University and funded by the Russian Academic Excellence Project “5-100”.

- Ivanov, V. I., 1985. Slavyanskaya mirovshchina [Slavic Reconciliation]. In: Ivanov, V. I. *Esse, stat'i, perevody* [Essays, Articles, Translations]. Bryussel': D. Ivanov et Foyer Oriental Chrétien. 191–194.
- Ivanov, V. I., 1985. Vselenskoe delo [Ecumenical Matter]. In: Ivanov, V. I. *Esse, stat'i, perevody* [Essays, Articles, Translations]. Bryussel': D. Ivanov et Foyer Oriental Chrétien. 179–190.
- Ivanov, V. I., 1987a. Duhovnyj lik slavyanstva [Spiritual Countenance of the Slavs]. In: Ivanov, V. I. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 4 vols. Vol. 4. Bryussel': Foyer Oriental Chrétien. 666–672.
- Ivanov, V. I., 1987b. Pol'skij messianizm, kak zhivaya sila [Polish Messianism as a Living Force]. In: Ivanov, V. I. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 4 vols. Vol. 4. Bryussel': Foyer Oriental Chrétien. 659–665.
- Ivanov, V. I., 1994. Ellinstvo i varvarstvo [Hellenism and Barbarism]. In: Ivanov, V. I. *Dionis i pradionisijstvo* [Dionysus and Pradionysianism]. St. Petersburg: Aletejya. 339–340.
- Malinov, A. V., 2019. Yazyk v politiko-geograficheskom uchenii V. I. Lamanskogo [Language in Political and Geographical Doctrine of V. I. Lamansky]. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 2(2), 104–123. Available at: URL: <https://phillet.hse.ru/article/view/9989> (Accessed 08.11.2020).
- Stepun, F. A., 2012. *Misticheskoe mirovidenie. Pyat' obrazov russkogo simvolizma* [Mystical Worldviewing. Five Images of Russian Symbolism]. St. Petersburg: Vladimir Dal'.
- Teslya, A. A., 2011. *Neoslavyanofil'stvo v period pervoj russkoj revolyucii i stanovleniya "dumskoj monarhii" (po materialam dnevnika A. A. Kireeva 1905–1910 gg.)* [Neo-Slavophilism during the First Russian Revolution and Formation of "Duma monarchy" (based on the diary of A. A. Kireev 1905–1910)]. Available at: URL: <http://www.rummuseum.ru/portal/node/2224> (Accessed 08.11.2020).
- Zelinskij, F. F., 2002. Poet slavyanskogo vozrozhdeniya Vyacheslav Ivanov [Vyacheslav Ivanov as a Poet of the Slavic Renaissance]. In: *Vyacheslav Ivanov — tvorchestvo i sud'ba: k 135-letiyu so dnya rozhdeniya* [Vyacheslav Ivanov — Creativity and Destiny: to the 135th Anniversary of His Birth], ed. by A. A. Taho-Godi, E. A. Taho-Godi. Moscow: Nauka.

ВОЗВРАЩЕНИЕ К СВОЕЙ КУЛЬТУРЕ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ Г. П. ФЕДОТОВА

Щедрина Ирина Олеговна

Кандидат философских наук, младший научный сотрудник
Международной лаборатории исследований
русско-европейского интеллектуального диалога.

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

E-mail: echiscar@yandex.ru

Аннотация. В статье раскрываются концептуальные установки и тематические предпочтения философа русского зарубежья Г. П. Федотова на материале опубликованных трудов и эпистолярного наследия. Обращение к своему прошлому, историческим основаниям русской культуры находилось в центре внимания практически всех философов-эмигрантов, однако каждый из них видел путь к своей культуре по-особенному. Специфика рассуждений Федотова состояла в его историчности, то есть в том, что он не просто теоретически обосновывал особый путь развития русской духовности, но и сам возвращался к дохристианской русской культуре как истоку особого религиозного мировоззрения. Он хотел переосмыслить траектории духовного развития России. Хотел понять, как и когда произошел разрыв между интеллектуальным и духовным, каковы причины культурной катастрофы, которая развертывалась у него на глазах? Особое внимание автор уделяет сфере разговора Федотова и его способам выражения, выявляя специфику философского общения того времени, ключевые темы, самые обсуждаемые проблемы и дискуссионные вопросы. На страницах европейских и американских журналов представители русского зарубежья (философы, филологи, историки, искусствоведы) обрели особую интеллектуальную локацию. Темы, звучавшие в разговорах Федотова с коллегами: обсуждение судеб России, славянской специфики и духовной культуры – не потеряли актуальности и сегодня.

Ключевые слова: Г. П. Федотов, культура, кризис, русское зарубежье

Ссылка для цитирования: Щедрина И. О. Возвращение к своей культуре: интеллектуальное наследие Г. П. Федотова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 167–174.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-167-174

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00884 «Философия культуры русского зарубежья: Г. П. Федотов, В. В. Вейдле, Г. А. Ландау, П. М. Бицилли».

Последние несколько лет в философском и научно-гуманитарном сообществе все чаще обсуждается тема славянства и место в нем русской культуры. Интеллектуальное наследие религиозного философа-эмигранта Георгия Петровича Федотова (1886–1951) напрямую связано с ней, а его стиль мышления оценивается как вклад в русское философское возрождение¹. При этом для нас важно, что Федотов поразительно созвучен этой проблематике не только интеллектуально (Федотов, 2000; 2001; 1988), но и экзистенциально. Сам способ его существования — мыслитель на чужбине — обуславливал интерес к русской культуре. Он оказался в чужой культурной среде, вне привычной социальности, и, может быть, именно поэтому он так настойчиво обращался к историческим истокам своей культуры (см. также: (Мейендорф, 2000; 2006)). Этот особый духовный настрой Федотова отмечали и его собеседники (прежде всего философы-эмигранты Ф. А. Степун, Е. Д. Шор и др.).

Жизнь в эмиграции оказывала огромное влияние на векторы интеллектуального творчества Г. П. Федотова, в том числе на стремление сохранить родную среду и культуру за ее пределами. В самом деле, вынужденное постоянное существование в другом сообществе, в другой культурной сфере порой кардинально меняет отношение ко многим вопросам, над которыми интеллектуал мог ранее не задумываться. Находясь вне собственной культуры (в первую очередь на уровне локации), философы куда более пристально относились и к ней, и ко всем тем контекстам, которые ранее казались обыденными и повседневными. Особенно показательным оказывается пример именно философа, носителя культурных паттернов, которые оставались прежними, в том числе в эмиграции. Прежними были и «общие точки» интеллектуальной дискуссии: существуя в состоянии постоянной «рассеянности» и разобщенности, мыслители стремились создать и воссоздать свой «русскоговорящий», «славянский» мир, способствовавший их существованию именно как представителей отечественной философской мысли. Этот опыт создания специфического, славянского мира в рамках другой культуры представляет собой отдельный пласт в философии русского зарубежья вообще и в философии культуры Федотова в частности.

В этом смысле показательно общение Г. П. Федотова с Е. Д. Шором², который хотел перевести его книгу «Святые древней Руси» на немецкий язык. Вот строки

¹ Об этом подробнее см.: (Волкогонова, 2015; Гумерова, 2014; Антощенко, 2018; Морозова, 2017).

² Шор Евсей Давидович (1891–1974) — философ, искусствовед, переводчик. Сын музыканта Давида Шора, двоюродный брат Ольги Александровны Шор (Дешарт), биографа и издателя трудов Вяч. Иванова. Е. Д. Шор переписывался с представителями философской эмиграции, оставил большой эпистолярный архив. В начале 1920-х годов он был ученым секретарем физико-психологического отделения, членом правления и членом-корреспондентом РАХН. В 1923 году эмигрировал в Германию и поселился во Фрейбурге, активно участвовал в семинарах Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, выполнял роль доверенного лица и инициатора немецких изданий Вяч. Иванова, занимался переводами работ Н. А. Бердяева на немецкий язык и писал научную работу о Г. Зиммеле.

из письма Федотова: «Я чувствую себя очень виноватым перед Вами за свое малопонятное молчание. Получив Ваше майское письмо, я написал Ф. А. Степуну, спрашивая его о перспективах перевода моей книги “Святые древней Руси” на немецкий язык. Дело в том, что мои друзья из Берлина писали мне об этом, как о деле решенном». Сам Федотов, однако, подчеркнул в письме, что не мог обсуждать издательские планы с Шором до тех пор, пока не получил окончательный ответ о судьбе перевода «Святых древней Руси»:

«Прошло около 2 месяцев, когда пришел ответ от Ф. А. — ответ скорее отрицательный. Я его понял в том смысле, что сейчас мою книгу переводить не собираются. Но немедленно после этого я уехал в Англию и был поглощен совершенно иными делами и работами. Сейчас во Французской деревне я могу обдумать заново Ваше предложение или, вернее, предложения. Для меня теперь ясно: то, что удовлетворило бы Вас и издательство Vita Nuova — это не переделка какой-либо из моих книг, а совершенно новая работа на тему о трагической судьбе русской религиозности и русской культуры³. Такую книгу я мог бы написать под углом зрения той связи с культурой Запада и его проблематики, о которой Вы пишете. Эта работа даже увлекает меня — как не может увлечь простая литературная переделка. Но только это не маленькая и не простая вещь — дать не бледную схему, а живую душу России в ее духовной истории. Это требует времени и сил»⁴.

Федотов сообщал Шору, что мог бы взяться за эту работу только при уверенности, что труд не пропадет и книга будет напечатана.

Проблемы, осмысливаемые Федотовым и рассмотренные с исторических и философских позиций, его попытка преодоления культурного кризиса — все это призвано соотнести концепт славянской самобытности, русского прошлого с настоящим. В самом деле, задача философа — наблюдать и видеть происходящее со стороны, и отчасти Федотов, находясь в чужой стране, делал именно это. Издалека он ясно видел, чем опасна для культуры ситуация, сложившаяся в России того времени. Вот его слова на страницах «Нового журнала»: «Сейчас нет мучительнее вопроса, чем вопрос о свободе в России» (Федотов, 1945: 189). Однако наблюдение со стороны можно назвать таковым лишь отчасти, поскольку, оказавшись за пределами родных земель, он по-прежнему с чрезвычайной живостью и яркими эмоциями и отчетливой болью писал статьи о происходящем в Советской России:

³ Действительно, Ф. А. Степун предлагал Федотову переработать его книгу о святых Древней Руси, поскольку понимал ее актуальность и значимость. «Для всех иностранцев, — писал он, — “Святая Русь” важна сейчас не как древность и история, а как дыхание новой жизни» (Степун, 2013: 251). (Примеч. авт.)

⁴ Письмо Г. П. Федотова Е. Д. Шору от 27 августа (после 1931 года) хранится в архивном фонде Е. Д. Шора в Национальной библиотеке Израиля.

«...страшный враг культуры в России — не фанатизм, а тьма, и даже не просто тьма, а тьма, мнящая себя просвещением, суеверие цивилизации, поднявшее руку на культуру. Мы здесь, за рубежом, мучительно переживаем распродажу картин из Эрмитажа, как неисцелимую рану, нанесенную русской культуре. Не думаю, чтобы широкие массы в России были хоть сколько-нибудь ею взволнованы. Продать картины, чтобы купить машины или хлеб — должно было казаться естественным <...>. Одни люди влюбляются в картину и целую жизнь посвящают ее культу, другие — глазеют, спеша отбыть “культурную” повинность и сделать “социологические” выводы из запечатленной на полотне трагедии» (Федотов, 1939: 391–392).

На страницах «Современных записок» и «Нового града», а также в своих книгах Федотов обращается к обозначенным темам, вскрывая собственной откровенностью насущную проблематику своего времени: христианской вере противопоставляются социальные религии, подлинной русской культуре — чужие тропы: «...осознание нашего личного исторического пути поможет нам сосредоточить на нем возможно более организованных усилий, избавив, может быть, от бесплодной растраты сил на чужих, нам непосильных дорогах» (Федотов, 2000: 5).

Свое понимание роли философии, культурной самобытности, славянской традиции и их соотношения Г. П. Федотов сформировал в тот период, когда начали сбываться прогнозы о кризисе европейской культуры, который, вдобавок, принял в России трагическую форму. Последовавшие тогда события вызвали пессимистические настроения у значительной части интеллигенции. В самом деле, Федотов довольно мрачно описывает отношение к культуре в статье «Новый идол» (1935):

«А как обстоит дело с русской культурой, которую мы призваны здесь “хранить”? Для большинства она исчерпывается пошлым романсом и патриотическим лубком прошлого столетия. Вся пропыленная, засиженная мухами обстановка глухой русской провинции, которая раньше стыдливо пряталась, теперь бесстыдно выпирает наружу, требует себе признания — на наших публичных собраниях, на литературных вечерах, на страницах журналов. Даже самые ответственные доказательства русской культуры, руководимые интеллигенцией, свидетельствуют о страшном упадке вкуса, о несомненной деградации. “Дни русской культуры” и другие предприятия того же рода дают образцы второго и даже третьего сорта. Подлинно-творческая работа немногих — не по “хранению”, а по движению русской культуры — протекает среди всеобщего равнодушия» (Федотов, 1935: 407).

Мыслитель концентрирует внимание на основных чертах кризиса. В первую очередь это неспособность культуры разрешить противоречия между собственными ценностными основаниями, имущественная и культурная дезинтеграция

общества. Также он отмечает разложение морали, крушение веры в исторический прогресс и дискредитацию духовности (в первую очередь религиозной). Федотов пытался выявить причины такого кризиса и искал пути его преодоления. В публицистических и философских работах он настаивал на грядущем духовном и культурном возрождении России.

«Неустанно, черта за чертой восстанавливать сложный лик России из множества противоречивых ее отражений. И доказывать, что эта работа воссоздания распавшегося образа России есть единственное, чего Россия ждет от своих изгнанных детей. Мы можем спокойно предоставить Красной Армии заботу об охране русских рубежей, а комсомольцам и пионерам игру в солдатики. Понять, что политика здесь нам еще не дана, как непосредственное народное дело, но лишь как предмет изучения, подготовки, воспитания. А главное, главное — что может быть выполнено здесь, а не там, это поднять упавшую нить русской культуры. Ибо в этой сфере познание есть творчество. Национальное самосознание России есть в то же время и воскрешение ее к духовной национальной жизни» (Федотов, 1935: 410–411).

Федотов обращается именно к духовным, историческим корням славянства, осознавая злободневность означенной тематики в контексте его идей: «Изучение русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии является сейчас одной из насущных задач нашего христианского и национального возрождения» (Федотов, 2000: 5), – пишет он в «Святых древней Руси».

Оказавшись в эмиграции, мыслители пытались выставить против кризисных явлений идейный заслон, опираясь на традицию русской культуры, славянства и православной веры. Именно этот исторический опыт философствования в отрыве от родной культуры создал особые предпосылки для идей Федотова как представителя русского зарубежья. Собственные богатейшие познания он пропускал сквозь экзистенциальную призму на уровне народной культуры в целом, говоря о религиозной этике и религиозном опыте русского народа на страницах работ, посвященных русской религиозности.

Если говорить об интеллектуальном созвучии философов русского зарубежья, можно отметить их особое видение собственного положения и внимательное отношение к коллегам и товарищам по изгнанию. Культура в данном случае становится, буквально, столпом, надеждой и обещанием интеллектуальной консолидации в будущем. Например, рассуждая о судьбах российской эмиграции, в письме Федотову 8 июля 1935 года Степун пишет:

«С большим удовольствием и с полным согласием прочел Вашу статью в последнем № “Современных записок”. Я давно думаю и утверждаю, что нашим реальным

эмигрантским делом и подвигом может быть только культурное творчество, одновременно традиционно упроченное и пророчески к будущему обращенное. Важно найти только какой-то новый действенный стиль и тон этого творчества» (Степун, 2013: 253).

В интеллектуальном наследии Федотова гибель культуры предстает главной угрозой. Однако философ подчеркивает: выход из сложившегося, поистине трагичного положения существует. И заключается он прежде всего в духовном усилии людей, направленном на сохранение и обогащение ключевых принципов, связывающих воедино отечественную славянскую культуру, ее историю, традиции и сообщество. По Федотову, задача философа как раз состоит в осмыслении этих принципов, позволяющих противостоять процессам разрушения. Таким образом, наследие мыслителя и философа культуры первой половины XX века оказывается по-современному актуальным при взгляде на нынешние кризисные процессы.

Литература

- Антощенко, 2018 — Антощенко А. В. Г. П. Федотов о древнерусском язычестве // Вестник славянских культур. 2018. Т. 47. С. 66–73.
- Волкоконова, 2015 — Волкоконова О. Д. Г. П. Федотов о национальном характере в истории России // Российский гуманитарный журнал. 2015. Т. 4. № 4. С. 247–257.
- Гумерова, 2014 — Гумерова Ж. А. «Человеческое измерение» в русской исторической мысли начала XX в. (на примере творчества Г. П. Федотова) // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 386. С. 105–111.
- Мейендорф, 2000 — Мейендорф И. Ф. Единство Империи и разделение христиан: Святой Григорий Палама и православная мистика; Византия и Московская Русь. М.: Ин-т ДИ-ДИК; Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 2000. 573 с.
- Мейендорф, 2000 — Мейендорф И. Ф. Рим-Константинополь-Москва. Исторические и богословские исследования. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. 320 с.
- Морозова, 2017 — Морозова И. Н. Славянство, славянская взаимность: философия, богословие, идеология, социально-культурная практика // Философский полилог. 2017. № 2. С. 44–53.
- Степун, 2013 — Степун Ф. А. Письма / сост., археогр. работа, коммент., вступительные статьи к тому и разделам В. К. Кантора. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. 683 с.
- Федотов, 1935 — Федотов Г. П. Новый идол // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. 1935. № LII. С. 397–411.
- Федотов, 1939 — Федотов Г. П. Письма о Русской культуре. 3. Создание элиты // Современные записки. Общественно-политический и литературный журнал. 1939. № LXVIII. С. 388–407.
- Федотов, 1945 — Федотов Г. П. Россия и свобода // Новый журнал. 1945. № 10. С. 189–213.
- Федотов, 1988 — Федотов Г. П. Лицо России. Статьи 1918–1930 г. Париж: YMCA-Press, 1988. 330 с.
- Федотов, 2000 — Федотов Г. П. Святые Древней Руси // Федотов Г. П. Собр. соч. в 12 т. Т. 8 / сост., примеч. С. С. Бычкова. М.: Мартис, 2000. 268 с.
- Федотов, 2001 — Федотов Г. П. Русская религиозность. Часть I. Христианство Киевской Руси. X–XIII вв. // Федотов Г. П. Собр. соч. в 12 т. Т. 10 / сост., примеч. С. С. Бычкова. М.: Мартис, 2001. 382 с.

RETURNING TO OWN CULTURE: THE INTELLECTUAL HERITAGE OF G. P. FEDOTOV

Irina O. Shchedrina

PhD in Philosophy, Junior Research Fellow,
International Laboratory for the Study
of Russian and European Intellectual Dialogue.
National Research University “Higher School of Economics”.
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.
E-mail: echiscar@yandex.ru

Abstract. The article reveals the conceptual attitudes and thematic preferences of the philosopher of the Russian diaspora G. P. Fedotov on the material not only of published works but also of his epistolary heritage. The author emphasizes that appeal to his past, to the historical foundations of Russian culture, was in the center of attention of almost all philosophers-emigrants. Still, each of them saw the path to his culture in his own way. A feature of Fedotov consisted in its historicity, i.e., in the fact that he not only theoretically substantiated a special path for the development of Russian spirituality but himself returned to pre-Christian Russian culture as the source of a special religious worldview. He wanted to rethink the trajectories of Russia’s spiritual development to understand how and when there was a gap between the intellectual and the spiritual, what are the reasons for the cultural catastrophe that was unfolding before his eyes. At the same time, the author pays special attention to the sphere of conversation of Fedotov and his methods of expression, revealing the specifics of philosophical communication of that time, key topics, the most discussed problems, and debatable issues. Representatives of the Russian diaspora (philosophers, philologists, historians, art critics) have acquired a special intellectual location on European and American magazines’ pages. The topics discussed by Fedotova with colleagues: the discussion of the fate of Russia, Slavic specificity, and spiritual culture have not lost their relevance today.

Keywords: G. P. Fedotov, Culture, Crisis, Russian abroad

For citation: Shchedrina, I. O., 2020. Returning to Own Culture: the Intellectual Heritage of G. P. Fedotov. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 167–174.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-167-174

The research is carried out at expense of RFBR, project No 20-011-00884 «Philosophy of Culture of Russian Abroad: G. P. Fedotov, V. V. Weidle, G. A. Landau, P. M. Bicilli».

References

- Antoshchenko, A. V., 2018. G. P. Fedotov o drevnerusskom yazychestve [G. P. Fedotov about Old Russian paganism]. *Bulletin of Slavic Cultures*, 47, 66-73.
- Fedotov, G. P., 1935. Novyy idol [New idol]. *Sovremennyye zapiski. Obshchestvenno-politicheskiy i literaturnyy zhurnal*, LII, 397-411.
- Fedotov, G. P., 1939. Pis'ma o Russkoy kul'ture. 3. Sozdanie elity [Letters about Russian culture. 3. Creation of the elite]. *Sovremennyye zapiski. Obshchestvenno-politicheskiy i literaturnyy zhurnal*, LXVIII, 388-407.
- Fedotov, G. P., 1945. Rossiya i svoboda [Russia and Freedom]. *Novyy zhurnal*, 10, 189-213.
- Fedotov, G. P., 1988. *Litso Rossii. Stat'i 1918-1930 g.* [The Face of Russia. Articles 1918-1930]. Paris: YMCA-Press.
- Fedotov, G. P., 2000. Svyatyye Drevney Rusi [Saints of Ancient Rus]. Fedotov, G. P. *Sobranie sochinenii* [Collected works], 12 vols. Vol. 8, comp., notes by S. S. Bychkov. Moscow: Martis.
- Fedotov, G. P., 2001. Russkaya religioznost'. Chast' I. Khristianstvo Kiyevskoy Rusi. X-XIII vv. [Russian religiosity. Part I. Christianity of Kievan Rus. X-XIII centuries]. *Sobranie sochinenii* [Collected works] 12 vols. Vol. 10, comp., notes by S. S. Bychkov. Moscow: Martis.
- Gumerova, Zh. A., 2014. "Chelovecheskoye izmereniye" v russkoy istoricheskoy mysli nachala XX v. (na primere tvorchestva G. P. Fedotova) ["Human Dimension" in Russian historical thought at the beginning of the 20th century (on the example of the work of G. P. Fedotov)]. *Bulletin of the Tomsk State University*, 386, 105-111.
- Meyendorff, I. F., 2000. *Yedinstvo Imperii i razdeleniye khristian: Svyatoy Grigoriy Palama i pravoslavnyaya mistika; Vizantiya i Moskovskaya Rus'* [The unity of the Empire and the division of Christians: St. Gregory Palamas and Orthodox mysticism; Byzantium and Moscow Russia]. Moscow: Institute DI-DIK; Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy bogoslovskiy institut.
- Meyendorff, I. F., 2006. *Rim-Konstantinopol'-Moskva. Istoricheskiye i bogoslovskiy issledovaniya* [Rome, Constantinople, Moscow: Historical and Theological Studies]. Moscow: Pravoslavnyy Svyato-Tikhonovskiy gumanitarnyy universitet.
- Morozova, I. N., 2017. Slavyanstvo, slavyanskaya vzaimnost': filosofiya, bogosloviye, ideologiya, sotsial'no-kul'turnaya praktika [Slavism, Slavic reciprocity: philosophy, theology, ideology, social and cultural practice]. *Philosophical polylogue*, 2, 44-53.
- Stepun, F. A., 2013. *Pis'ma* [Letters], comp., archeogr. work, comments, introductory articles to the volume and sections of V. K. Kantor. Moscow: Russian Political Encyclopedia (ROSSPEN).
- Volkogonova, O. D., 2015. G. P. Fedotov o natsional'nom kharaktere v istorii Rossii [G. P. Fedotov on the national character in the history of Russia]. *Russian humanitarian journal*, 4(4), 247-257.

СВОБОДНЫЙ ХУДОЖНИК В КРЕПКИХ ОБЪЯТИЯХ ВЛАСТИ (1928–2020)¹

Владимир Федорович Колязин

Доктор искусствоведения, ведущий научный сотрудник сектора современного искусства Запада. Государственный институт искусствознания. Российская Федерация, 125009, Москва, Козицкий переулок, д. 5.
E-mail: koljazin@mail.ru

Аннотация. Летом 1928 года известный советский режиссер, создатель биомеханики и руководитель театра его имени ГосТИМ Всеволод Эмильевич Мейерхольд (1874–1940) выезжает в Париж с целью организации зарубежных гастролей и неожиданно получает от руководства органов культуры распоряжение немедленно вернуться назад. Гастроли запрещаются, его театру грозит ликвидация. Режиссер переживает тяжелейший моральный кризис, нервный срыв заставляет его отправиться на лечение на юг Франции. Предметом данной статьи является исследование параллелей между культурной политикой советской партбюрократии 1920-х годов и российских властей 2020-х, с особой остротой проявившихся во время процесса по делу «Седьмой студии» под руководством Кирилла Серебренникова. Как прежде, так и сейчас власть осуществляет цензуру и идеологический надзор методами административного и финансового регулирования, невзирая на репутацию художника и вопросы этики. В статье рассматриваются явные и тайные причины гонения на видного пролетарского режиссера, этапы его отчаяния, переживаний и сопротивления, а также картина событий на другой стороне схватки в Москве — в коридорах Наркомпроса. Это период, когда явное пренебрежение Сталина Мейерхольдом еще не обрело четкие очертания, но уже сказывалась опосредованно, приближая трагическую развязку конца 1930-х годов — закрытие театра и казнь режиссера. Большую часть статьи представляет собой монтаж впервые публикуемых документальных архивных материалов — стенограмм заседаний и переписки Мейерхольда и его жены Зинаиды Райх с органами культуры и друзьями по театру («неистовых писем», по выражению историка театра В. Иванова). Драма художника и торжество бездушной бюрократии говорят сами за себя в документах эпохи. Урок истории, к сожалению, не усвоен, как показал суд над руководителем «ГогольЦентра» Кириллом Серебренниковым, к счастью, не лишенным возможности работать, но обвиненным в хищении огромной суммы денег, якобы нерационально использованной для постановок в молодежной «Седьмой студии».

Ключевые слова: Всеволод Мейерхольд, Главискусство, Наркомпрос, художник и власть, Кирилл Серебренников

Ссылка для цитирования: Колязин В. Ф. Свободный художник в крепких объятиях власти (1928–2020) // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2020. Т. 3, № 4. С. 175–202.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-175-202

¹ Толчком для этой статьи послужил небольшой текст, зачитанный в эфире в ходе коллективной акции «Антипроцесс» в защиту «Седьмой студии» накануне вынесения приговора в Мещанском суде Москвы 24 июня 2020 года. Фотографии для статьи любезно предоставлены Государственным центральным театральным музеем имени А. А. Бахрушина.

«Господи, как я люблю Главискусство!»

Николай Эрдман,

шутка в неотправленном письме Вс. Мейерхольду

Ноябрь 1928 года

«Буря стирает слезы преступления». Вступление

24 августа 1928 года начальник Главискусства А. И. Свидерский² телеграфирует находящемуся в Париже по делам организации гастролей ГосТИМа Вс. Э. Мейерхольду: «Отказываю разрешению заграничной поездки театра. Предлагаю прекратить всякие переговоры антрепренерами». 26 июня 2020 года Мещанский суд Москвы по делу «Седьмой студии», установив факт хищения около 129 млн рублей при реализации театрального проекта «Платформа», вынес свой приговор, с которым театральная общественность не согласилась как с несправедливым.

Сам этот суд — великий прецедент в истории современного правосудия и истории нашей культуры, переступившей черту постмодерна, но, к несчастью, не утратившей связи с нитями и звуками сталинского прошлого. Если внимательно всмотреться в историческом плане, процесс против «Седьмой студии» и Кирилла Серебренникова неизбежно рифмуется с процессом против Всеволода Мейерхольда 1928–1930 годов, обнажая наследственные болезни российских органов управления культуры с их все так же необозримыми границами цензуры. Два приговора, нанесшие огромный удар двум мастерам театра практически по одной той же схеме в столь разные и далекие друг от друга времена! В конце 1930-х годов Мейерхольда и Таирова осудили, их театры закрыли без открытого суда. «ГогольЦентр» не закрыли, но открыто осудили художника за недоказанную кражу, за сумму, «утекшую в тень» исключительно из-за несогласования вопросов организации и финансирования творческого процесса, а не из-за воли или умысла художника.

Советская, сталинская цензура на протяжении долгих лет руководствовалась внехудожественными критериями, всячески выдавая политические мотивы за художественные. В деяниях российской цензуры бледных времен Владимира Мединского эта тактика просматривалась как родимое пятно. Сколько поколений мастеров искусства задумывались над вопросом: морально ли выносить приговор художнику за то, что его творческие принципы не совпадают с принципами и требованиями правящей власти? Если художник совершил преступление и это доказано — морально и законно. А если не совершал и не доказано? Сфальсифицировано?

² Свидерский Алексей Иванович (1878–1933) — член коллегии Наркомпроса, затем начальник Главискусства, ярый противник Мейерхольда. Смещен со своего поста в феврале 1930 года, затем работал полпредом в Латвии.

Искусство и художник в ХХI веке *в принципе* не могут быть судимы и наказуемы, если мы, наконец, примем в качестве руководства максимум А. С. Пушкина: драматического писателя, шире — художника: «*надо судить по законам, им самим над собою признанным*» (в письме к А. А. Бестужеву, январь 1825 года). Общество должно, наконец, добиться того, чтобы власть и суды признали право художника на независимость и свободу творчества и чтобы вопросы творчества в крайних случаях рассматривались исключительно органами культуры. Конституционно это право защиты свободы искусства у нас в России, к сожалению, не закреплено, и прежний министр культуры, несмотря на длительные прения вокруг закона о культуре, и не помышлял этого добиться.

В дискуссии 1999 года в «Киноведческих записках» с участием Леонида Хейфеца и Глеба Панфилова говорилось о том, что «сквозную» для русской культуры пушкинскую фразу можно толковать по-разному, но вовсе не в оправдание художника-дитяти, родства не помнящего, тем более что художники очень часто ставят над собой законы «очень странные». И все же главное, по Панфилову, — то, что Пушкин «освобождает нас от рабства перед различными запретами и подвигает нас к неотступному соблюдению в творчестве нравственного закона».

Мы, люди искусства, хорошо помнящие и усвоившие уроки преследования художников за инакомыслие и за формотворчество в сталинские времена, хотели бы видеть в инстанциях права современного государства, выражаясь словами немецкого философа Вальтера Беньямина, «*интенции самой морали, достигнувшие наивысшей четкости*» («О значении времени в моральном мире», 1921).

Исходная ситуация начала процесса 2017 года сильно отличалась от сегодняшней середины 2020 года, когда в итоге анализа дела «Платформы» в журнале «Театр», в ходе прений и спора двух альтернативных экспертиз (Видмантас Силюнас — Марина Андрейкина *contra* Ольга Королева-Галахова — Елена Баженова) выяснилась несостоятельность иска прежнего Министерства культуры под руководством Владимира Мединского. Ибо прерогативными вопросами следствия стали не «преступления» и причины исчезновения неких астрономических сумм, а художественные вопросы, не являющиеся предметом компетенции суда, — эффективность художественной работы, полнота осуществления замысла, ответственности замысла итогу. Опять замаячил призрак идеологии и цензуры, как в пресловутые 1920–1930-е годы. В течение многих месяцев в целом суд, как общество может судить по стенограммам процесса, полностью зашел в тупик по первоначальным началам заложенного абсурда, во многом благодаря просвещенной тактике адвокатов защиты. Для деятелей современного театра разных вкусов и воззрений этот суд — свидетельство не только безумного сползания системы в сторону сталинских антиконституционных норм, но и торжества художника и

группы художников, отвергших обвинение, замешенное не на дрожжах или хотя бы муках совести, а на лжи. Суд на наших глазах из инструмента правосудия и цензуры превратился в посмешище, зеркало некомпетентности одних и приверженности скрытым намерениям других. Все мы были свидетелями этого всеобща прилежных судей и прокуроров в театральном деле, в котором они невольно обнаружили полную неспособность и абсолютную бесчувственность. Всеобщ этот терпеливо проводил руководитель «ГогольЦентра» и главный обвиняемый Кирилл Серебренников.

Поучительно для всех переживших процесс над участниками «Седьмой студии» взглянуть на стенограммы заседаний комиссии по обвинению Мейерхольда в развале коллектива 1928 года и материалы о запрете ему командировки в Америку в 1930 году. Эти документы хранятся в РГАЛИ. Архивы плачут, архивы взывают. Перечитаем также пожелтевшие страницы исповеди Всеволода Мейерхольда упомянутых 1928–1930 годов, охарактеризованных его верной женой Зинаидой Райх «кошмаром затравленного художника»: «Прошу вас не поднимать руки к расстрелу коллектива и расстрелу его руководителя...», «Я не сделал ни одного шага, нарушившего закон...», «А что я горло себе должен перерезать на глазах...» В полном объеме исповедь эта никогда не публиковалась. Главный и самый пронзительный биограф Мастера Константин Рудницкий в монографии касается ситуации 1928 года, к сожалению, лишь походя, останавливаясь на пространстве двух страниц, в основном на коллизии Вс. Мейерхольд — Михаил Чехов в связи с переходом последнего на положение эмигранта. Понятно, в начале 1980 года подробно анализировать аспекты и мотивы суда над Мейерхольдом было невозможно. Что же стояло за словами «запутанная полемика должностных лиц», оставалось непонятным (Рудницкий, 1981: 364–367).

Быть может, в итоге этого процесса прозревший суд (в широком смысле) и проснувшееся культурное сообщество поймет, что выносить на суд материю искусства в 2020 году дико, непросвещенно и нецивилизованно. Даже варварствующие адепты Наркомпроса и Главискусства в 1920–1930-е, как мы видим по документам критики и осуждения художественной практики Мейерхольда, Таирова, Второго



Вс. Мейерхольд на репетиции пьесы «Выстрел» Л. Безыменского. 1929

МХАТа, предпочитали замыкать рассмотрение вопросов о неудобных художниках в рамках заседаний в правительственных коридорах. В идеале Министерство культуры России должно было бы требовать всеобщего запрета — раз и навсегда — на рассмотрение вопросов организации театрального дела в судах. Пусть уж нетерпеливые функционеры-необедоносиковы занимались бы ими, как в старые времена, в рамках обсуждений в узком кругу деятелей искусств. А так мы вновь дошли почти до порога инквизиции, которая в итоге сама себя высекла, что на последней стадии процесса было видно невооруженным глазом.

Хотелось бы еще раз вернуться к вразумляющим словам русского поэта и вторящего ему немецкого философа. Как было замечено в уже упоминавшейся дискуссии, Пушкин предъявил «новый уровень самосознания, выдержавший проверку более чем ста пятидесяти годов». Вальтер Беньямин задолго до череды процессов и преследований невиновных и оклеветанных напоминал нам: «В моральном мире воздаянию [за грехи] противостоит прощение... Буря стирает слезы преступления; гнев Божий проносится сквозь историю, дабы вынести все недостойное». Останемся же стоять на новом уровне самосознания, оставаясь в моральном мире.

«Несчастное создание»

Как и все дышащие театром и умирающие в нем, читал с волнением и изумлением протоколы бесконечно длящегося суда и выводы новой псевдоэкспертизы по делу «Седьмой студии». Что не может не заметить историк театра? Конечно, интонация критики искусства неудобного Серебренникова значительно скромнее развязного и грубого лексикона постпролеткультовских искусствоведа. Но наследование, увы, прослеживается. Окрик, некомпетентность, нетерпимость, преследование инакомыслия, интриги, унижение достоинства художника не ушли из практики ни руководства культурой, ни критики.



Всеволод Мейерхольд
и Зинаида Райх

Самоочевидно: продолжает возвращаться и укрепляться старая раннесоветская традиция мощной цензуры, травли и унижения художника театра, четко прослеживающаяся в ходе попытки разгрома театра Мейерхольда еще в фазе 1928–1930 годов, затем Камерного театра, затем в обвинениях немецкого пролетарского режиссера Пискатора в хищении денег, выделенных на съемки фильма «Восстание рыбаков», о чем не раз приходилось писать.

Цель и тут и там одна: потопить неудобного художника в подложных обвинениях. Мучения униженного художника власть не колышут.

Итак, Всеволод Эмильевич Мейерхольд, мятущийся гений, метко и пророчески охарактеризованный знатоком московских театров и русской игрушки Вальтером Беньямином еще в 1928 году «несчастливым созданием». Перековка из свободного и беспечного художника дореволюционной эпохи, усвоившего уроки русской и европейской сцены эпохи становления режиссерского театра, в режиссера пролетарского театра в кожанке революционера не только нелегко далась мастеру, но и обрекла его на цепь незаслуженных обвинений, подозрений и проклятий. Эта перековка осталась в судьбе мастера не благородным родимым пятном, но знаком прокаженного, вечным бельмом на глазу. Эту перековку сталинские культуртрегеры не только не простили, но и использовали в качестве повода для травли и преследования. И вот уже недавнего главу ТЕО Наркомпро-са шельмуют — устами драматурга Билль-Белоцерковского в «Новом зрителе» за 9 сентября 1928 года — как «представителя взбесившейся мелкобуржуазной интеллигенции»...

Попробуем на примере неудавшейся акции по ликвидации театра Мейерхольда в 1928 году стадия за стадией, фрагмент за фрагментом рассмотреть под микроскопом советскую традицию опорочивания художника и механизм самой диффамации неудобного режиссера. В результате подобного наскока Мейерхольд, по словам мужественно защищавшего его Владимира Яхонтова, «стал похож на волка, которому не стало житья от всех обозленных и взбалмошных дилетантов». А следовало бы «с ощущением взыскательного художника считаться <...>, уважать его вкус, а не лягаться на него и лаять до хрипоты»³.

На 1928 год ТИМ — молодой театр-лаборатория с восьмилетним стажем, шедший в авангарде, блеснувший «Лесом» (1924), «Мандатом» (1925), «Ревизором» (1926), «Великодушным роганосцем» (новая редакция — январь 1927) и «Горе уму» (март 1928). Либеральная нэповская полоса, пусть и находящаяся уже на

³ В. Яхонтов. Речь на общегородском диспуте «Должен ли существовать театр Мейерхольда», устроенном газетой «Смена» и культуротделом ЛОСПС в зале Дворца Труда 25 сентября 1928 года. См.: РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 49. См. об этом (Иванов, 2020). В. Иванов также подготовил для журнала «Вопросы театра» полную публикацию писем Вс. Мейерхольда и З. Райх по делу ликвидации ГосТИМа «Смута Луначарско-Свидерская», в комментариях к которой содержится хронология драматических событий 1928 года.

исходе, благоприятствует экспериментам Мейерхольда, Луначарский⁴ в качестве главы Наркомпроса продвигает и неплохо субсидирует ГосТИМ, рекомендует отправиться на гастроли в Германию к Рейнхардту, режиссер это высоко ценит. С начала года Мастер интенсивно готовит, помимо немецких, французские гастроли театра⁵, но выехав в июне в Париж (а именно 27 июня, по письму Мастера в партком театра), неожиданно сталкивается с запретом гастролей, «дачи дотации» и требованием возвращения на родину. Театр, стоящий на пороге ликвидации, находится, по выражению Зинаиды Райх, «в состоянии войны, вернее, перманентной “обороняемости”». На первом месте в те годы всегда стояла политическая позиция художника и подозрения в его желании бежать за границу. Со всем скоро функционеры дойдут до беспардонной травли Мейерхольда в прессе и призывов «гнать его за внутреннюю гнилость театра» (из речи Ф. Кона⁶ на президиуме Главискусства 13 августа 1930 года). На втором месте — порочащий анализ текущей театральной конъюнктуры и якобы незаслуженных дотаций театру.

Как видим, вопросы о соотношении вопросов финансирования и творчества, о пределах субсидирования творческого процесса висят на плечах нашего театра тяжелым ядром десятки лет, оставаясь неразрешимой проблемой. В экономике видят своего рода и регулятор, и обух, которым в случае чего можно оглушить художника по голове.

Говоря о начале травли Мейерхольда, нам следует иметь в виду, что полоса эта по времени совпадает с «черным годом» в жизни главы левой оппозиции Льва Троцкого, исключенного сначала из партии в 1927 году, в январе 1928 года отправленного в ссылку в далекую Алма-Ату, а в середине января 1929 года — изгнанного вообще из СССР в Константинополь. Этот политический фон, безусловно, драматично — и почти параллельно по этапам — отразился на политике и художнике Мейерхольде, которому Троцкий симпатизировал. Внимательно следя за «сменой вех» в спектаклях и высказываниях Мастера, недавние «левые друзья» мстят ему как за интеллектуальную измену в «Рычи, Китай», так и за уклон в эстетизм. Самое удивительное, что застрельщиком травли оказался самый деятельный в прошлом защитник и пропагандист Мейерхольда как на родине, так и в Западной Европе нарком просвещения Анатолий Васильевич Луначарский. Неожиданно для общественности на заседании Совнаркома в конце июля Луначарский, взяв на себя роль пророка, заявляет, что Мейерхольд переживает кризис, который продлится два года, и что театр следует не только пе-

⁴ Луначарский Анатолий Васильевич (1875–1933) — первый нарком просвещения РСФСР (1917–1929).

⁵ Подробно о связях русского режиссера с французским театром, перспективах гастролей и их срыве можно прочесть в статье О. Купцовой. См. (Купцова, 2009). Проблематики преследования и защиты Мейерхольда исследователь, однако, в своей статье не касается.

⁶ Кон Феликс Яковлевич (1864–1941) — советский государственный и политический деятель, короткое время начальник Главискусства, а также председатель Клуба театральных работников (впоследствии ЦДРИ).

рестать дотировать, но и закрыть. Роль наркома в деле ликвидации театра не до конца ясна, но, может быть, как раз и ясна: наркому-интеллекту приходится лавировать. Ведь и ему, и Свидерскому пришлось «в данном случае выполнять директиву правительства»⁷.

Со времени революции и Гражданской войны до самого конца жизни Мейерхольду придется сталкиваться с мучительным процессом определения лиц и лица, навязывающего ему постоянно колеблющуюся границу «свой — чужой». И причиной тому был его однозначный выбор и неоднозначное самоопределение русской интеллигенции в целом, которую революция разделила на два непримиримых лагеря.

Конкретную причину травли и закрытия театра ни Мастер, ни даже чуткая и мудрая, как пифия, Зинаида Райх в те годы не могли определить — кроме как ненависть и левых, и правых к Мейерхольду, выскочке из бывших. Зинаида Райх (и мы увидим это по ее, по выражению В. Иванова, «неистовым письмам» 1928 года) мучительно пытается вычислить этих врагов Мастера («кольцо врагов и главного врага»), жалуется друзьям по театру, что «картина неясна», и нащупывает главным образом друзей и помощников: Криницкого⁸, Довгалевского⁹, Сольца¹⁰, Бухарина, Раскольников, Кострова¹¹, Рыкова¹² (Рыков, впрочем, «категорически» устраняется)... «Враги» считают Всеволода Эмильевича неискренним попутчиком революции и опасным претендентом на занятие какого-нибудь нового важного поста во власти. А Сталину, до 1928 года не обращавшему особого внимания на вождя Театрального Октября, достаточно было намека, чтобы вырастить в своей душе врага. Станным образом, имени Горького, все еще прикованного к Капри, в числе защитников вождя Театрального Октября не возникает. На известной дистанции держатся учитель В. И. Немирович-Данченко и К. С. Станиславский. С арестом и выдворением Троцкого из СССР (уж этот роковой «союз» Всеволода Эмильевича с троцкистами!) становится ясно, что из близкого круга

⁷ На это прямым образом намекал секретарь ЦК ВКП(б) А. И. Смирнов в письме в ЦК в августе 1929 года. (цит. по статье В. Иванова «Смута Луначарско-Свидерская» в журнале «Вопросы театра»).

⁸ Криницкий Александр Иванович (1894–1937) — советский партийный и государственный деятель. В 1928–1929 годах зав. Отделом агитации, пропаганды и печати ЦК ВКП(б). В 1937 году репрессирован, реабилитирован в 1956 году.

⁹ Довгалевский Валериан Савельевич (1885–1934) — советский государственный деятель, дипломат, нарком почт и телеграфов РСФСР. В 1927–1943 годах полпред СССР во Франции.

¹⁰ Сольц Арон Александрович (1872–1945) — старый большевик, известный как «совесть партии», отбывал ссылку вместе со Сталиным. С 1921 года член Верховного суда РСФСР и зав. юридическим отделом Рабкрина. В 1937 году требовал создания специальной комиссии по расследованию деятельности Вышинского. В 1938 году отстранен от работы и принудительно помещен в психиатрическую клинику.

¹¹ Костров Тарас (псевдоним Александра Сергеевича Мартыновского, 1901–1930) — советский журналист, критик, второй главный редактор «Комсомольской правды» (1925–1928).

¹² Рыков Алексей Иванович (1881–1938) — советский политический и государственный деятель, первый народный комиссар внутренних дел РСФСР, председатель Совнаркома (1924–1930). Расстрелян по приговору по делу «правотроцкистского антисоветского блока», реабилитирован в 1988 году.

только Бухарин и очень узкий круг интеллигентов, находящихся на государственной службе левых, могут спасти Мастера. Свой вклад в остановку действия ликвидационной комиссии внесли своими протестными публикациями французские деятели театра — Фабр, Жемье, Бати, Люнье-По¹³.

В документах тех лет видим зарождение традиции, прецедент которой был точно подмечен Мейерхольдом в его печально знаменитом 35-страничном письме «наверх» (номер архивной папки — символические три девятки 999¹⁴): «Как всегда бывает, когда мотивы [ликвидации театра. — В. К.] не очень ясны, появляется ряд преступлений, которые надо инкриминировать лицу, которое в центре и глазам общественного мнения надо показать “сыр-бор” в чудовищном огне». В другом месте Мастер называет это «обмотать обвинениями», среди которых главные «слабая продуктивность театра», «вяло работал», «плохой организатор и плохой административно-финансовый директор». Эти документы руководства искусства в СССР, хвост которого тянется и до наших дней, — сущий трагифарс.

С 22 августа, после двухнедельного лечения на юге Франции, Мейерхольд в Париже, а в Москве в это время полным ходом разворачивается антимейерхольдовская кампания, которую возглавил первый начальник лишь недавно организованного Главискусства, натура колеблющаяся, по характеру напоминавшая одного из персонажей «Мандата» или «Клопа».

Фрагмент I¹⁵

Из письма Вс. Мейерхольда директору ГосТИМА Борису Гольдбергу¹⁶ 5 августа 1928 года:

«Переговоры мои относительно гастролей нашего театра сначала по Западной Европе, потом по Америке (?) на мази. Я веду переговоры с неким Петром Георгиевичем Сирота¹⁷, у которого имеются деньги, у которого здесь в Париже бюро, который видел наши спектакли в Москве до периода постановки «Ревизора» и который больше

¹³ Жемье (Тоннер) Фирмен (1869–1933) — французский актер, режиссер и театральный деятель, руководитель «Одеона», инициатор создания Всемирного театрального общества (с 1927 года — его председатель).

¹⁴ Архивисты отметили в папке 39 страниц, включая поздние добавки. Мы придерживаемся наименования, данного письму Зинаидой Райх.

¹⁵ В публикации материалов из архива РГАЛИ сохраняются стилистические особенности и пунктуация оригинала; касательно писем Мейерхольда следует иметь в виду, что многие из них черновики, корректировавшиеся по несколько раз.

¹⁶ Гольдберг Борис Исаакович (1891–?) — администратор гастрольной поездки ГосТИМа по Западной Европе, зав. административной частью, позднее директор театра.

¹⁷ Сирота Петр Григорьевич (?–1944, погиб в нацистском концлагере) — известный театральный предприниматель русского происхождения, державший в Западной Европе антрепризу вместе с Л. Леонидовым. Устраивал выставки Шагала, гастрольные Игоря Стравинского, Русского балета Дягилева и др. Первоначально Мейерхольд вел переговоры о своем западноевропейском турне 1929 года именно с этой антрепризой, по разным причинам сделка не состоялась.

других расценивает рентабельность нашего дела, но который не прочь чрезмерно нажиться на нашем деле и готов нас здорово прижать... Возможны только три пьесы — «Лес», «Ревизор» и «Мандат». Прошу в спешном порядке дать мне некоторые необходимые сведения... Первой пьесой всегда будет «Лес»... Необходимо так выстроить конструкцию, чтобы она при упаковке занимала как можно мало места и чтобы построена она была из более легкого, хоть и прочного материала... Добивайтесь через Главискусство подъемных труппе на выезд за границу. Давались же в свое время подъемные Таирову, вероятно, их имел и Грановский, имел их и Вахтанговский театр, когда играл в этом сезоне на Парижском театральном конгрессе (говорят, им дали 40 тысяч рублей)... Еще надо написать письма влиятельным лицам, которые будут обивать пороги министерства тех стран, куда мы думаем ехать...<...>¹⁸.

Фрагмент 2

Из беседы секретаря местного комитета ГосТИМа Николая Мологина¹⁹ с начальником Главискусства тов. (Алексеем) Свицерским, в присутствии зав. Тео Главискусства (Павла) Новицкого и представителя редколлегии «Современного театра» Дмитрия (?) Елифанова. Наркомпрос, 17 сентября 1928 года:

«МОЛОГИН. Позвольте мне, как секретарю месткома, коснуться вопроса о театре вообще. В субботу истек срок для сообщения о подписании или неподписании договора с работниками ГосТИМа. Вы хотели решить этот вопрос сегодня.

СВИДЕРСКИЙ. Он уже решен: кол<лективный>договор с труппой мы не подписываем. Пусть это делает Мейерхольд. Я скажу вам свою точку зрения, которую разделяют многие товарищи. Мейерхольд переживает кризис, он больше экспериментировать не может. Правительство давало деньги именно на эксперименты.

МОЛОГИН. Но ведь есть коллектив, большие работы.

СВИДЕРСКИЙ. На эксперименты, не зная, какие они будут, мы не можем расходовать средства. Вывод простой — Мейерхольда нет, экспериментов нет, значит, театра больше не существует.

МОЛОГИН. Ликвидируется?

СВИДЕРСКИЙ. Нет. Это Мейерхольд хочет, чтобы театр ликвидировали...

МОЛОГИН (*опешил от такой наглости*) Но...

СВИДЕРСКИЙ. Не спорьте. Откровенно скажу: самый большой враг вашего коллектива именно Мейерхольд...

МОЛОГИН. Почитайте его переписку с театром: такой заботливости, внимательности нельзя ожидать от человека, вредящего делу.

¹⁸ Переписка Мейерхольда с Наркомпросом и членами театра о его задержке в заграничной командировке и о ликвидации театра. 1928 год. См.: РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 97.

¹⁹ Мологин Николай Константинович (1892–1951) — актер и режиссер театра им. Вс. Мейерхольда (до 1938), затем работал в Театре им. Моссовета и др.

СВИДЕРСКИЙ. Артист. Думает о себе... Мы не хотим, чтобы вы страдали от взбалмошности. Дадим вам здание, но без всяких субсидий...

ЧЛЕН КОЛЛЕГИИ (*небрежно*). Мейерхольд, собственно, разрушитель театральных форм. Все время разрушал, все разрушил, теперь ему делать нечего...

МОЛОГИН. ...Однако наступает новая постановка — и в ней новые откровения мастера, дающие пищу всем театрам.

СВИДЕРСКИЙ. Вот на днях у меня был К. С. Станиславский. Вот и он говорит: “Я с восторгом слежу за работами гениального Мейерхольда”, но признает, что у него сейчас, наверное, кризис.

МОЛОГИН. Существовать без упоминания имени Мейерхольда — ни один член коллектива на это не пойдет. Мейерхольд — наше все, наш учитель, наше знамя. Все театры мало-мальски левого направления — ученики Мейерхольда.

СВИДЕРСКИЙ. Какой он учитель? Школы нет, он не педагог. А зачем вам обязательно имя Мейерхольда? Без него лучше. Ставьте что-нибудь попроще. Веселую комедию, водевиль. Какой-нибудь. Будет попонятней. Безо всяких там мейерхольдовских штук. И дефицит будет меньше, если подешевле, без конструкций.

МОЛОГИН. Почему когда другой народный артист Станиславский уезжал в Европу, никто не поднимал вопрос о закрытии или расформировании Художественного театра. А нас закрывают без разговоров, потому что Мейерхольд заболел.

СВИДЕРСКИЙ. Станиславский уезжал с разрешения. А Мейерхольд уехал и ничего не отвечает. Мы ему телеграфируем — он молчит. В конце концов — признает Мейерхольд советскую власть?

Немая пауза.

Довольно церемоний! Решение наше и политически необходимо. Это будет ему уроком. Скажу вам между нами: постановление вынесено в Совнарком давно, сразу после отъезда Мейерхольда»²⁰.

Фрагмент 3

Дебаты на экстренном заседании президиума ЦК РАБИС 23 сентября 1928 года.
Председатель собрания Александр Алексеев, секретарь ЦК РАБИС:

«ЛЕБЕДЕВ (экономический отдел ЦК РАБИС). Считаю необходимым дать театру дотацию тысяч в 50.

СВИДЕРСКИЙ. Средств на содержание театра нет. Если бы даже была матбаза, на театр Мейерхольда надо смотреть как на лабораторию, совершенно независимую от кассы... Выход: театр делается частным коллективом, гостеатр ликвидируется... Представитель МГСПС сказал: “И прекрасно делаете, театр Мейерхольда нам не нужен”...

²⁰ РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 97.

БЕСКИН²¹. Театра этого давно уже нет, ни идеологически, ни практически. Мейерхольд большой художник с опустошенной душой... Коллектив нужно изменить, собрать в театре все, что есть яркого в других труппах...

ЛЕБЕДЕВ. Это будет театр памяти Мейерхольда. Рановато хороните. А еще историк театра.

МОЛОГИН. Позор...

АЛЕКСЕЕВ. Как и Бескин, я за создание нового ТИМа. Солидаризуюсь. Сократить расходы, очистить атмосферу, оздоровить хозруководство...

МОЛОГИН. Сколько можно терпеть травлю ТИМа в печати. И его театр с легкой руки начальника Главискусства травят все. ЦК должен протестовать против нее. Нельзя прикидываться неграмотными, нельзя быть в стороне, когда больного художника с легкой руки начальника Главискусства травят все... Нам вместо помощи предлагают своеобразное лечение театра путем снятия головы с живого организма...

СВИДЕРСКИЙ. Мы будем бороться с такими мыслями, как желание обвинить Главискусство в болезни Мейерхольда...

АЛЕКСЕЕВ. Считаю возможным отправить театр в рабочие районы. Там он будет интересней, чем в Москве.

СВИДЕРСКИЙ. Может быть, в Донбасс.

МОЛОГИН. Это ссылка. <...>²².

Цель похода культурбюрократов в войне с Мейерхольдом — замучить художника бесконечными отчетами и необходимостью оправданий (никто из режиссеров советского периода не оставил после себя столько отчетов, их черновики и редакций). Довести художника до истерики, до болезни, сверхпафосного самобичевания, до отречения и отступления. Это не голые слова. О болезни, нервных припадках, о состоянии истерики Мастера в период пребывания в Париже осенью — зимой 1928–1929 года свидетельствуют записи его жены Зинаиды Райх, которой много трудов стоило, чтобы добиться отправки мужа на лечение. В письме Февральскому²³ из Виши 4 ноября 1928 года она с горечью и сарказмом писала о том, чем вызвано состояние Мастера: «Истеричность вызвана “истеричностью” всей эпопеи, которую создали Свидерский и Луначарский...»²⁴.

В этих отчетах, письмах, телеграммах в правительственные учреждения — свидетельства борьбы с молохом власти, то и дело бьющей «обухом по голове»

²¹ Бескин Эммануил Мартынович (1877–1940) — театральный критик, историк театра, переводчик. Редактор журнала «Рабис» (1927–1934), газеты «Театральная Москва» (1921–1922). Статьи Бескина не были свободны от элементов вульгарного социологизма.

²² Письмо Н. Мологина Мейерхольду 23.9.1928. См. РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 97.

²³ Февральский Александр Вильямович (1901–1994) — советский театровед, искусствовед, личный секретарь Мейерхольда, ученый секретарь театра и референт по литературной части. Автор книг о Мейерхольде и Маяковском.

²⁴ РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 97.

(любимое словечко Мейерхольда), со «смутой Луначарско-Свидерской», крик художника, который хочет быть услышанным и понятым, воззвание к голосу разума.

Фрагмент 4

Из письма Мейерхольда Свидерскому в Наркомпрос. Копия — редактору «Правды»²⁵, тов. Сольц, тов. Кострову. 12 сентября 1928 года:

«Вы не только не хотите помочь театру..., но вы еще хотите по-видимому физической смерти моей, категорически требуя, чтобы я немедленно ехал в Москву... обессиленный четырьмя сердечными припадками в таком состоянии, когда человека принято везти в ближайшую больницу...

Театр наш должен жить и он будет жить тчк...

Прошу немедленно прочитать неразрешенную нашей цензурой брошюру к пятилетнему юбилею нашего театра и у вас откроются глаза на правду нашего бытия всеми изложенными в ней перипетиями нашей борьбы за право существовать».²⁶

Фрагмент 5

Резолюция Н. Бухарина:

«Секретариат ЦК, тов. Молотову, сентябрь 2028 г.

Дорогой Вячеслав, пожалуйста, пробеги эту историю. Дело в том, что, по-видимому, на Мейерхольда клеветают изо всех сил, кому не лень. Если считаешь нужным ответить, ответь на театр Мейерхольда Нестерову²⁷ или Февральскому. <...>»²⁸.

И еще одна заметка Зинаиды Райх от 28 сентября:

«Мы оба на грани сумасшествия. Мейерхольд болен — ясно!? Он работал над письмом четыре дня... (*Далее приписки.*) Подсудимый болен — ясно? Я умоляла все четыре дня о коротком письме, но в коротком о таком длинном не скажешь, очевидно. И пусть все сволочи знают, что с сегодняшнего дня Мейерхольд больше не напишет ни строчки в свою защиту»²⁹.

²⁵ Главным редактором газеты «Правда» с 1917 по 1929 год был Николай Иванович Бухарин.

²⁶ Копия редактору «Правды», ЦКК — тов. Сольц, редактору «Комсомольской правды» Кострову. См. РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 97.

²⁷ Нестеров Александр Евгеньевич (1902–1943) — режиссер, ученик Вс. Э. Мейерхольда. В ГосТИМе с 1922 по 1935 год — режиссер, актер, помощник начальника режиссерской части, с 1929 года заместитель художественного руководителя театра. Осужден в 1935 году по 58 статье «за контрреволюционную деятельность» сроком на пять лет. Без вести пропал на фронте.

²⁸ Там же.

²⁹ Письмо З. Райх Д. Е. Нестерову и Хесе Локшиной от 28.9.1928. См.: РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 97.

Из писем и телеграмм Мейерхольда в правительственные учреждения с протестом против закрытия ТИМ и опровержения слухов о его невозвращении в СССР, 26 сентября, сентябрь 1928 года.

(В этой папке с ед. хр. 999 мейерхольдовского фонда в ЦГАЛИ № 998 — 46 страниц.)

«Категорически протестую против вандализма, самого жестокого и невиданного:
разгон труппы созданной
разрушение конструкций³⁰
лишение почвы для работы

Возражения Ан. Вас.: об использовании Мейерхольда вне театра: категорически отказываюсь, ни на отдельные постановки (прошло то время, когда я мог, как мастер в драме работать вне труппы, созданной руками и трудом 8 лет). Отказываюсь от консультаций и заведований, от всякой чиновнически-административной работы. Прошу о безусловной сохранности театра, о большом ремонте театра, ибо невозможно работать. ... Тенденции Луначарского и его утверждения вздор (художественный и личный кризис)...

(Новый вариант, нумерованный римскими цифрами.)

Протестую

как директор театра, облеченный доверием Наркомпроса, я вел переговоры о гастролях театра, Свицерский одобрил и принципиально согласился на поездку.

Когда же произошел срыв гастролей и началась травля в моск. газетах (утвержд. якобы моего отъезда ухода и т. д.) Утверждение Свицерского с его лозунгом «есть Мейерхольд и нет театра Мейерхольда», я заболел... Срыв продуманного плана на целый год театра, изложенного в письме к А. Ив. (копию прилагаю) мои недуги обострились и я попал на положение больного человека. Грубое поведение Свицерского (перечислить: нежелание войти в подробные переговоры об условиях поездки и разом обозлить психологически напугать отходом Чехова³¹ и Грановского³²). Но могли ли я рассчитывать [последнее предложение зачеркнуто рукой Мейерхольда. — В. К.].

(Слева на полях): Грубым я стал... Свицерского в том, что совершенно отчетливо видно по всему течению событий... что вопрос о ликвидации театра бродил в умах Луначарского и Свицерского значит. Раньше чем стал будироваться в прессе вопрос о бегстве отходе отъезде моем за границу... Мейерхольду предложить «личное должно быть брошено». Причина к закрытию нам неизвестна, но надо было иметь повод и вот он выдумывается.

³⁰ Далее Мейерхольд указывает, что именно было уничтожено — конструкции «Зорь» и «Мистерии буфф».

³¹ Чехов Михаил Александрович (1891–1955) — актер МХТ с 1912 по 1924 год, с 1922 года — директор Первой студии, с 1924 — МХАТ-2. Покинул Россию в 1928 году.

³² Грановский Алексей Михайлович (Авраам Азарх; 1890–1937) — режиссер, создатель ГОСЕТа. По завершении гастролей театра в Германии (1928) не вернулся на родину, работал в «Габиме» и других театрах.

сначала отъезд, потом это
было опровергнуто
теперь новые поводы
ленив
вяло работал. <...>

А. В. Лунач. не только не знал об этом [о намерении организовать гастроли. — В. К.], но и был первым инициатором наших гастролей за границей. Весной прошлого года А. В. Л. прислал нам в театр письмо, в котором предлагал нам согласиться на обмен театрами: нашего с театром Рейнхардта в Германии. И мы ответили, что мы пока не подготовлены к тому, чтобы отправиться в заграничное турнэ...³³.

(Вставка на 5-й странице письма.)

Убедительно прошу вас, дорогие товарищи, если последнему слову обвиняемого дано прозвучать, не только не ликвидировать театр, а дать, наоборот, ему все возможное к дальнейшему его процветанию. Дорогие товарищи, вы введены в заблуждение [последнее предложение вычеркнуто; далее следует подробный перечень профессиональных требований. — В. К.].

(Отдельно, новый заход.)

Так как я болен и очень серьезно болен и пишу это письмо с величайшим трудом в промежутках между припадками, разрешите мне в самых общих чертах, не вдаваясь в детали, разрушить все те мотивы, на которых строится акт величайшего вандализма, который когда-либо знала история (зачеркнуто; ...) и снять с себя все обвинения, которыми обмотан я выступлениями Свидерского и в печати...

1а. Никакого кризиса у меня налицо нет ни как у члена партии, ни как у художника, ни как у общественного деятеля, ни как у простого гражданина...

1б. Творческая импотенция? Пожалуйте-ка ко мне в лабораторию в часы моих работ.

Кстати, должен категорически опровергнуть заявление Луначарского в печати о том, как будто бы я не желал от тяжелого груза административно-финансовой части (освободился от него давно...). Отношения конфликтные, достигли края... [весь последний текст переписан набело, с добавлением обидных ядовитых реплик Свидерского. — В. К.]... Мейерхольд — очень плохой организатор и в особенности плохой административно-финансовый директор (Луначарский). — У Мейерхольда большая усталость от всех противоречий и разочарований (“он же”, и т. д., и т. п.).

...Для меня совершенно очевидно, что вопрос о ликвидации предрешен Главискусством. Проговорился Луначарский в печати. Помните маленькую заметку (ка-

³³ Немецким гастролям 1930 года посвящен целый ряд глав моей книги «Мейерхольд, Таиров и Германия. Пискачор, Брехт и Россия. Очерки истории русско-немецких художественных связей». Palmarium academic publishing, Saarbrücken, 2012.

жется, в «Красной газете») репортера, беседовавшего находку с А. В. Л.: Мейерхольд получит место в Главискусстве и ему будут даны 2-3 постановки в Большом, Малом и других театрах (цитирую на память)...

ГДЕ ЖЕ ЛОЗУНГ НАШ: БЕРЕЧЬ ХУДОЖ. ЦЕННОСТИ, КОГДА УГРОЗА ЗАКРЫТИЯ ТЕАТРА И КОГДА ВСЯКИЕ МОИ ПОСТАНОВКИ В ДРУГИХ ТЕАТРАХ ИСКРОМСАНЫ И БРОШЕНЫ.

НИКАКОГО ЛИЧНОГО КРИЗИСА НЕ ПЕРЕЖИВАЮ, КОЛЛИЗИЯ (?) НЕЖЕЛАНИЕ ЗАМЕРЗАТЬ В НАЙДЕННОЙ ТОЧКЕ. ПРОДОЛЖАЮ УЧИТЬСЯ СОВЕРШЕНСТВОВАТЬСЯ ПО СООБРАЖЕНИЯМ, ВЫСКАЗАННЫМ т. КРИНИЦКИМ, а также и по тем причинам, кот. высказал в письме моем к А. И... ВРЕМЕННО ОСТАВЛЯЮ КЛАССИКОВ. <...>

Самый жестокий удар по моим нервам нанесен слухами о моем «бегстве» якобы навсегда за границу. Я всецело отношу это к вине пана Свидерского. Откуда пошли эти «слушки», из какого первоисточника?.. Где политический такт, чорт возьми?! Зачем это ему понадобилось? <...> Где политический такт у Л. и С. оказался, когда они ни с того, ни с сего под знаком равенства поставили: невозвращение к сроку Чехова и невозвращение к сроку Мейерхольда? Где я спрашиваю Вас, дорогие мои друзья из АПО ВКП(б) полит. Такт начальников по делам искусств? Где? Я бы сказал, где, да не хочется пачкать бумагу сквернословием.

Рыкову
Креницкому
Калинину
ЦК РАБИСА
Нестерову <...>

Умоляю вмешаться и не допустить ни закрытия театра ни лишения его звания государственного звания дарованного Совнаркомом в пятилетний юбилей театра по признанию большого числа делегаций... Если партия не собирается устранять меня от дальнейшей моей работы на этом участке культурного фронта хочу чтобы ею услышан был мой голос. Как только я оправлюсь от серьезной болезни расширение сердца аортит наряду с болезнью печени и хроническим колитом свалившей меня с ног я тотчас встану на работу но пусть знает партия я могу работать только в этом театре.

(Далее на новом листке разрозненные записи и варианты.)

Свидерский попал в перекрещивающиеся течения

Оклеветан кучкой организованных врагов <...>

Никак не могу добраться до корней, вырастивших это ошеломившее меня решение. ГОСТИМ расформировывается, пускается на дым... Дорогие товарищи, прошу вас не поднимать руки к расстрелу коллектива, много положившего труда и беско-

рыстно на создание образцового советского театра, к расстрелу его руководителя, в этом году отсчитавшего счастливые 10 лет своего пребывания в ВКП(б). <...>

Неужели расстрела этого добивается тов. Луначарский, призванный охранять... [пропуск, по смыслу: мои силы были положены] на создание ансамбля в системе новой актерской школы советского толка... Здание строилось кладкой камня за камнем, с величайшей заботливостью и мастера, и преданных Союзу молодых учеников.

Разрушение ансамбля равносильно сожжению ценнейшего произведения искусства.

Вздор, если кому-нибудь в голову придет сказать: Мейерхольда можно использовать и на другой работе, в другом театре, с другими актерами. Тот, что сделает мне такое предложение, уподобится человеку, решившемуся вложить в мои руки револьвер для самоубийства.

Я могу продолжать свою работу только в этом театре только со мною выученными актерами, только с моим учениками... Можно ли допустить, дорогие товарищи, чтобы этот театр умер, задушенный вашими руками. <...>

Зачинщик инициативы о закрытии театра снова Луначарский, прочтите мое письмо Рыкову и вы увидите, заграничная поездка организовывалась именно с целью по окончании турне начатого в СССР дела, именно в СССР... <...>³⁴.

Фрагмент 7

Из письма Зинаиды Райх А. Февральскому и Е. Логиновой³⁵, Виши, 17 октября 1928 года:

«...К началу сезона шлем всевозможнейшие и чудеснейшие пожелания.

Мы здесь радовались вместе с вами, точно сами слышали стуки на сцене обновляемого “Леса”, точно сами монтировали афишу к открытию сезона, точно закупаем с Гольдбергом дрова на весь сезон! Как хочется верить, что перемирие надолго...

Очевидно, совсем очевидно для нас, что мы должны самоорганизоваться, подобно маленькому государству, ибо состояние войны, вернее, “обороняемости” — мы переживаем перманентно (ох какое опасное слово?). А посему нам необходимо иметь свой ВЦИК (Худсовет), свое дипломатическое представительство, свой госплан, свой Агитпроп и т. п., цепь организаций, которые всегда, точно пожарная дружина — готова была выступить, мобилизуясь в 5–10 минут!

Кольцо врагов не дремлет, надо работать, работать и работать! (отрадно, что наспех организованные силы все же отогнали на время противника). А самое важное было и есть в этой борьбе, что все вы приобретаете большую самостоятельность, и из вас “вылущиваются” (одно из любимых “словечек” нашего мастера) необходимые серьезные и стойкие борцы, защитники и помощники нашему “Президенту” —

³⁴ РГАЛИ. Ф. 998. Оп. 1. Ед. хр. 999. Здесь письмо обрывается на полуслове. Затем к письму приложен текст в размере шести страниц, переписанный набело Зинаидой Райх.

³⁵ Логинова Елена Васильевна (1902–1966) — актриса и помощник режиссера, режиссер-лаборант.

Мейерхольду... вице-Президент Раскольников³⁶, небольшой выборный совет, который помогал бы мастеру вести театр...

Ах, как счастливы, что за плечами эта смута Луначарско-Свидерская! И это последнее письмо Вс. Эм. в 35 страниц — это какой-то кошмар затравленного художника. Страшно было... <...>

4 ноября 1928, Виши

Здоровье неуклонно улучшается. Сегодня пятый день как нет припадков...

Мейерхольд отправил письмо Беседовскому³⁷, зам. Довгалевского, который на днях едет в Москву и просит Беседовского зайти в ЦК к Криницкому и рассказать о гастролях в Париже и обо всем информировать по телефону Луначарского... Позвонить Луначарскому: получил ли телеграмму? Да лучше и не звоните. Пусть съест сам. <...>

Получили из “Monde” (барбюсовский орган) письмо, где просят опровергнуть сведения в буржуазных газетах многих стран, что Мейерхольд и я удрали из СССР, живем сейчас во Франции и страшно рады, что “вырвались” от большевиков. Вот что наделали Свидерский и Луначарский своими паническими требованиями “а подай сюда его нам”, “немедленно выезжайте, хоть полумертвый”...

Получаем много писем из Америки и с разных концов Европы о наших гастролях. Много предложений всяческого рода — единолично Мейерхольду — но все предложения о единоличной работе Вс. Эм. отвергает... Любопытно: особенно полились предложения к Вс. Эм., когда было напечатано здесь в газетах, что Луначарский и Свидерский требуют в Москву, а он не едет. Конечно, это ось политически-тактической ошибки совершенной Луначарским и Свидерским. У них не было никаких данных сеять панику и быть зачинщиками в сомнениях “приедет или не приедет”. <...>

Все же неясна картина отношений к театру ни в ЦК, ни в МК, ни в Совнарком, ни в Наркомпросе (последнее яснее, но как они теперь: очень сопротивляются и борьба впереди острая или им серьезно крышки пообломали?.. Как поступили с 35-страничным письмом, будет ли что печатать Костров. Очень истеричен материал. Истеричность вызвана “истеричностью” всей эпопеи, которую создали Свидерский и Луначарский. Но вообще считаю, что в Москве поветрие на истеричность, и отнюдь не у женщин... “Ну и юбилейчик вы мне устроили” — часто повторяет Вс. Эм., просматривая вновь получаемые вырезки. <...>»³⁸.

³⁶ Раскольников (Ильин) Федор Федорович (1892–1939) — советский государственный и военный деятель, дипломат, литератор, ответственный редактор ряда журналов и издательства, член коллегии Наркомпроса. Председатель Художественно-политического совета при Театре им. Вс. Мейерхольда. Принимал активное участие в защите театра (1928). Заменил А. И. Свидерского на посту начальника Главискусства (1929). В 1930–1938 годах за рубежом. Ввиду угрозы ареста стал невозвращенцем.

³⁷ Беседовский Григорий Зиновьевич (1896–1949) — в 1928 году советник полпредства в Париже. 3 октября 1929 года бежал из посольства и получил политическое убежище во Франции. В годы Второй мировой войны участник французского Сопротивления.

³⁸ РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 97.

Фрагмент 8

Адресовка: Луначарскому, Наркомпрос. (октябрь 1928 года, во время лечения в Виши).

«...Если ваши слова в Красной газете изложены верно о всяческом самом заботливом отношении к правильному использованию великого дарования Мейерхольда, то вот проявите эту заботливость актом сохранения театра моего имени... в том виде, в каком он был и с той дотацией, которая была снята...»³⁹.

Фрагмент 9

Из Доклада по обследованию ГосТИМ членами секции РКИ Краснопресненского района накануне гастролей в Ленинград, 1928 года:

Члены секции РКИ Краснопресненского района тов. Кузьмин, Шкваркин:

«...По существу в театре налицо режим единоличного управления в лице Директора, Всеволода Мейерхольда, работа которого всецело протекает под влиянием его жены, артистки театра Зинаиды Райх (плюс многих лиц в родстве с ними!).

...Для “Ревизора” приобретено и сделано много лишнего ненужного, то же самое произошло в текущем сезоне при постановке «Горе уму». За сезон 1926/27 гг. только одна постановка (“Ревизор”), что есть нарушение производственного плана.

Обращает на себя внимание зарплата Директора в сумме 1225 р. (1000 р. авторские!). Надлежащей связи с рабочими коллективами нет, число конфликтов непрерывно растет... Вспомогательный состав необходимо сократить на 50%, в штате театра излишних должностей — 21... Внутренняя жизнь не выходит из периода разнообразных конфликтов и склок между сотрудниками и дирекцией... Условия работы театра нельзя признать правильными»⁴⁰.

Фрагмент 10

Из документа «Выводы и предложения комиссии по обследованию театра им. Вс. Мейерхольда», 10 ноября 1930 года:

«Театр завоевал прочное место и авторитет среди пролетарских масс... Единственный театр, который сигнализирует в повседневной работе о необходимости реконструкции старых форм и содержания... Один из наиболее нужных революционных театров, которому необходимо предоставить всевозможные условия для нормальной творческой работы.

Но имеется ряд отрицательных моментов...

³⁹ РГАЛИ. Ф. 998. Оп. 1. Ед. хр. 928.

⁴⁰ РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 41.

Внутреннее состояние театра. Болезненные явления в театре объясняются тем, что коллектив в целом не спаян. Некоторые группы чужды повседневной жизни страны, их не интересует общественное положение. Имеются моменты аполитичности ко всем событиям, которые диктует партия и советская власть... Музыканты играют на деньги и в домино... Развитие пьянства и богемщины на гастролях в Ленинграде. [*Пометка Мейерхольда на полях: Вздор, ложь.*]

...Анализ хозрасчета. Задолженность. Полная некредитоспособность театра. [*Пометка Мейерхольда на полях: Гастроли же дали прибыль 21 тыс. рублей.*] Оркестр в 28 человек слишком большой, расходы по массовым сценам слишком большие. При умелом хозяйствовании и обдуманности можно сократить наполовину и больше... Предложения (60 пунктов в целом): Обратить внимание на увеличение числа постановок, особенно отражающих пятилетний план, переустройство деревни, классовую борьбу — этим самым театр действительно сможет стать массовым художественным пропагандистом директив партии... Уменьшить расходы по массовым сценам на 50%...

Председатель комиссии: тов. Жданов»⁴¹.

«Кошмар» бойца Мейерхольда. 1000 слов о 35-страничном письме

Мы перечитали только что (фрагмент 6, тут лишь бегло) 35-страничный документ-исповедь, документ-защиту Всеволода Мейерхольда, своего рода манифест поверженного, но не сдавшегося художника авангарда упомянутых 1928–1930 годов. Не менее драматичный документ, чем известное кровоточащее письмо Молотову из Бутырки. В нем едва ли узнается язык и стать трибуна Театрального Октября. Его верной женой эти страницы охарактеризованы «кошмаром затравленного художника». «Прошу вас не поднимать руки к расстрелу коллектива и расстрелу его руководителя...». «Я не сделал ни одного шага, нарушившего закон...». «А что я горло себе должен перерезать на глазах...». За внешне официозным стилем и покаянными интонациями этого письма скрываются многие гораздо более тонкие материи, но в первую очередь просыпающаяся трагедия великого художника, по природе и без того болезненного и очень лабильного, переживающего тяжелейший нервный кризис. Если уж Зинаида Райх, по ее выражению, «совсем оболванилась от писем»...

1928 год — год небывалой вспышки антимейерхольдовщины. Апогей ее — середина лета, когда в связи с известиями о задержке Михаила Чехова и Александра Грановского за границей это намерение совершенно безосновательно начинает приписываться и Мастеру. В «Новом зрителе» появляется идиотская псевдо-обэриутская эпиграмма С. Нельдихена «Отъезжающим»:

⁴¹ РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 41.

Влечет формальный бред душевные надрывы
 На Запад, на Восток театра мастеров
 А экзотических у нас немало слов:
 Индус — трия
 Негр — амотность
 Перс — пективы⁴².

Сентябрь 1928 года для Мейерхольда — удар в самое сердце известием о создании ликвидационной комиссии. Месяц бури, войны, сражения с гидрой «Свидерского — Луначарского», постоянных нервных срывов, бесконечного полета в пропасть, который в гораздо более жестокой форме вернется после ареста в 1939 году и пребывания в Бутырке. Писем в свою и театра защиту и против травли в этом сентябре Мастеру пришлось сочинять множество, одно из наиболее категоричных — Свидерскому от 12 сентября с требованием поместить его в «Комсомольской правде». Зинаида Райх указывает, что письмо-исповедь писалось четыре дня, было закончено 28 сентября и переправлено в Москву десятком телеграмм своим помощникам в театре Февральскому и Сарабьянову⁴³ — им поручалось отредактировать, дополнив вескими аргументами и фактами, и сократив, переправить письмо Кострову в «Комсомольскую правду» (Мейерхольд приписывает: «Умоляю Вас: обработайте материал, вычеркивайте что неудачно, сделайте так, чтобы оно у вас задержалось не более двух дней... и направляйте (куда сами знаете) скорее»)⁴⁴. 16 октября Мейерхольд делает еще одну редакцию письма в газету как ответ на открытое письмо. Дальнейшая история этого документа повисает в тумане, в печати «истеричное письмо» не появилось — да и не могло появиться. Отредактированный (точнее было бы сказать, кастрированный до тезисов) прилежным сотрудником редакции ответ Мастера был опубликован газетой 19 октября. Еще была помещена так называемая «отчаянная телеграмма» («не допускайте разгрома...»).

Уникален характер этого документа большой личной драмы, являющего собой подготовку к одному-единственному (так думалось поначалу) письму и превратившегося — с поступлением новой информации от друзей из Москвы, с каждым новым витком тяжких и мучительных размышлений — в бесконечную цепь редакций, во внутренний монолог режиссера. Несправедлив главный биограф Мейерхольда, когда замечает: «Мейерхольд отнесся к шумихе, поднятой вокруг его имени, спокойно и практично» (Рудницкий, 1981: 366). Мастер пишет нерв-

⁴² «Новый зритель». 1928. № 39.

⁴³ Сарабьянов Владимир Николаевич (1886–1952) — философ, историк и экономист, профессор, заведующий кафедрой философии МАРХИ. В 1922–1930 годах работал в газете «Правда». Член Художественно-политического совета ГосТИМа.

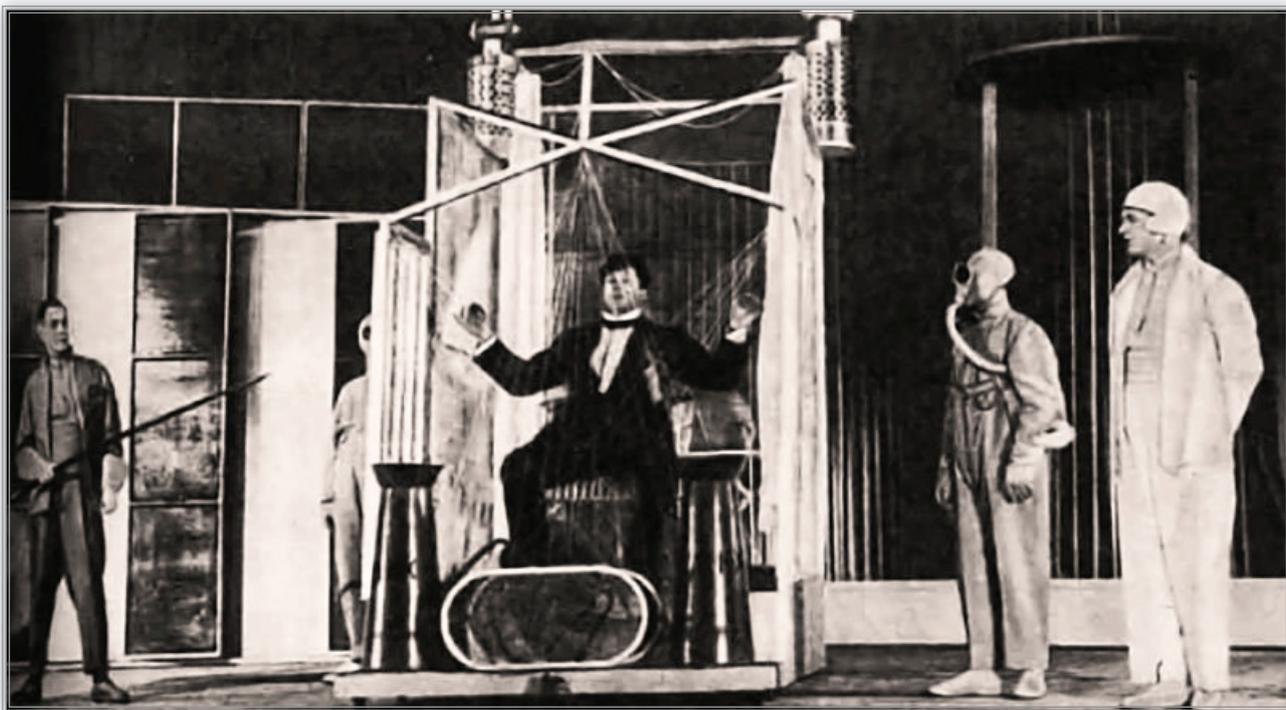
⁴⁴ Мнение О. Купцовой о том, что «большое письмо» это в правительственные учреждения Мейерхольд «пишет (но не отсылает)», как видно по рассказам Зинаиды Райх, не подтверждается — отослано, но не опубликовано.

но, сбивчиво, буквы не прыгают — стреляют в разные стороны; стремительно, не скрывая ни отчаяния, ни гнева. Монтирует, добавляет, аргументы проверяет контраргументами, делает вставки, вычеркивает, переносит из записной книжки (наверное, листочки были разложены везде — на столе, на стульях, на полу). Р и Т скачут, как в тревожной кардиограмме. Письмо писалось в крайне болезненном состоянии, Мастер часто не владеет собой, порой не может сконцентрироваться на главном, от точных формулировок неожиданное сбивается на последовательность бытовых фактов, не добавляя существенно ничего нового.

Менее всего интересно нам это письмо-вариация как материал для психоаналитической штудии характера Мастера. Он не первый и не последний в истории театра, попадающий в подобную унижительную ситуацию. Какой-нибудь острый и злобный критик вроде автора «Темного гения» Юрия Елагина мог бы узреть в человеке, написавшем его, двойника булгаковского Мольера, вынужденного раболепствовать перед королем, разыгрывать перед ним роль псевдо-Тартюфа ради защиты своей возможности играть. На наш взгляд, Мейерхольд предстает перед нами в этом документе во многих лицах — как режиссер, создатель некоего режиссерского экземпляра, как глубоко обиженный и уязвленный художник и человек, и как паяц в своем собственном балаганчике, создающий в гневном порыве борьбы и действенной защиты некий «антиформалистический раек» в духе Шостаковича.

Множество раз проигрывает Мастер в уме все ситуации, неожиданно предложенные ему «смутой» в Москве, все сценарии возможного поражения и спасения своего театрального дела. Он понимает, сколь опасен его противник, видимый и невидимый, способный на гораздо большее, чем на выкручивание рук и сворачивание шеи театральному вождю. Он понимает, что против него затеян политический процесс. Обращаясь к чиновникам в столице, он словно стоит уже у скамьи подсудимых, все еще трибун Театрального Октября. Он помнит наказ и совет Николай Бухарина, данный опешившей и присмирившей было труппе в последнюю неделю сентября: «Вас бьют. А вы что, овечки? Отвечайте, вдвое огрызайтесь»⁴⁵. (А не получи Бухарин вовремя телеграмму-воплъ Мейерхольда от 17 сентября, возможно, ликвидация уже состоялась бы). Таким образом, Мастер творит театр собственного процесса с расчетом на победу, ибо другого способа победить, кроме как с применением средств театра с его театральностью, не видит. Находясь в невротической коме, он держит, нередко с шиллеровским пафосом, защитную речь как бы на самом несправедливом суде, опасаясь самого дурного для себя исхода, намеренно сгущая краски. Поиздеваться над «запретительскими тезисами» — для паяца одно удовольствие. Сатирический напор Мастера, умело вырывавшего, по выражению К. Рудницкого, «оружие демагогии» из рук своих оппонентов, в полную меру выльется на простор по возвращении

⁴⁵ Письмо А. Февральского Вс. Мейерхольду от 20 сентября 1928 года. РГАЛИ. Ф. 998. Оп. 1. Ед. хр. 2489.



«Клоп» В.Маяковского.
Постановка Вс. Мейерхольда, 1930

в Москву — в конце декабря он приступит к репетициям «Клопа» Маяковского и сделает его за шесть недель. Критик отмечает нарастание в его спектаклях сатиры и приемы «многократного увеличения» (Там же: 370).

В письмах Зинаиды Райх касательно грозного сентября и «тревожного октября» (Б. Пастернак) постоянно проскальзывают намеки на схватку, инженерную конструкцию (перегруженный мост в Марселе), сражение, войну (любимый сюжет и мифостереотип авангардиста Мастера). Перефразируя Фридриха Дюрренматта, обронившего однажды: «Я не писатель, я поле битвы», он вполне мог бы сказать о себе: «Я не режиссер, я поле битвы». Интересен коллективный типаж человека, к которому обращено послание Мастера в расчете, что это будет широкая трибуна «Комсомольской правды» и адресаты закрытых правительственных кабинетов. Мейерхольд воюет на все фронты вместе. Это не чинуша типа Свицерского, это своего рода идеальный литературный герой, наделенный способностью слушать, воспринимать и принимать ответственные решения. И в то же время за красивой писаниной, за спиной пишущего Мастера постоянно маячат реальные фигуры, по всей вероятности и обрушившие на него каскад запретов и подозрений, грозные, словно огромная статуя Командора.

Нельзя не восхититься здесь мастерским приемом защиты Мейерхольда — прямое обращение к конкретным партийным руководителям было бы слишком пугающим своими обвинениями и только бы ухудшило положение жалобщика с его постоянными элементами сентиментальной драмы.

Мастер полностью отдает себе отчет, что, несмотря на свершившуюся революцию и прокламации свободы, художник даже его уровня полностью подконтролен и зависим от власти, не имеет ни свободы, ни права самостоятельного принятия решения. В обществе неколебимо действуют некие невидимые Силы, подобно описанным Сухово-Кобылиным его пьесах, запутывающие человека в противоречиях и превращающих его жизнь в лихорадочный бег на беговой дорожке сумасшедшего дома. И тем не менее он верит (и как мы знаем, верить будет до конца) в утопию и надеется, что победит она, а не силы.

Гражданин второсортной эпохи, гордо
признаю я товаром второго сорта
свои лучшие мысли и дням грядущим
я дарю их как опыт борьбы с удушьем.
И. Бродский

Усвоен ли урок

Историк театра не может в этом случае обойтись без завершающего обобщающего комментария. Вернувшись к современности, заметим, что Кирилл Серебренников в ситуации процесса 2020 года не видел такого коллективного лица, к которому можно было бы обратиться с повинной либо с просьбой о прощении. Писем-исповедей не писал и апеллировал только к судье. Мы обнаружили некоторые неотрадные, знаковые, даже убийственные параллели и рифмы между культурной политикой двух столь отдаленных друг от друга эпох — делом Мейерхольда золотых двадцатых и делом Серебренникова бесцветных двухтысячных. Хотелось бы, чтобы они на этой точке и закончились.

В 1930 году во время заграничных гастролей история с ликвидацией театра и указанием «Мейерхольда из директоров гнать» зеркально повторяется, и вновь Мейерхольд обращается наверх, на сей раз к новому наркому Бубнову⁴⁶, с теми же душераздирающими словами: «Я кричу “караул!” и умоляю вас, Андрей Сергеевич, вмешаться в это дело и приостановить дело разрушения мною вместе с крепким коллективом созданного театра»⁴⁷ (третий вариант письма наркому Бубнову от 29 августа 1930 года). «Спокойствие» Мастера снова то и дело «идет к чорту», болезнь возвращается. Но после «реванша советского театра» на гастролях в Берлине и Париже сломать голову Мастеру было не так-то просто: в Америку не пустили, но театр пока не закрыли. В третий же раз, в 1938 году, судьба ГосТИМа и Мейерхольда решается

⁴⁶ Бубнов Андрей Сергеевич (1883–1938) — нарком просвещения РСФСР с 1929 года, один из инициаторов борьбы против формализма, в то же время защищал Мейерхольда, твердя, что к нему нельзя подходить с общей меркой. Арестован в 1937 году по подозрению в шпионаже в пользу Германии и в контрреволюционной деятельности. Расстрелян по приговору военной коллегии ВС, реабилитирован в 1956 году.

⁴⁷ Третий вариант письма наркому Бубнову от 29 августа 1930 года. См.: Письма и телеграммы Мейерхольда А. С. Бубнову. РГАЛИ. Ф. 998. Оп. 1. Ед. хр. 887.

уже не в коридорах Наркомпроса, а лично товарищем Сталиным, судом Верховного главнокомандующего. Роковые три карты на столе судьбы Мастера.

Трудно найти в истории советского театра более поучительный и более трагический исторический экскурс, более тяжкую историю попыток ликвидации опальных театров и режиссеров. По меткому определению историка русского театра В. Иванова, в деле Мейерхольда 1928 года «механизм уничтожения театра был опробован и запущен». Общие механизмы властного волюнтаристского государственного регулирования художественного процесса без учета специфики театрального искусства в России старой и России новой очевидны. Разве не является поклеп писателя Юрия Полякова на «ГогольЦентр» зеркальным отражением по отношению к поклепу Свидерского на ГосТИМ? Читайте: «“ГогольЦентр” не оправдал ни доверия власти, ни вложенных в его средств (идеологически не оправдал)»⁴⁸. Политические и идеологические акценты могут меняться, механизмы регламентации, нивелирования, финансового давления и подчинения диктату начальника и универсального закона цензуры остаются основополагающими. Вопросы свободы и природы нового искусства совершенно остаются за скобками. Исторический аспект при этом сознательно оставляется в тени, омертвляющие процесс самодвижения искусства ждановы и мединские всегда делают вид, что они творцы нового.

История, однако, существует не для того, чтобы пылиться в архивах, спекулировать ею, менять ее задним числом, но чтобы усваивать ее уроки и не повторять ошибок.

Литература

- Иванов, 2020 — *Иванов В.* «У Мейерхольда волчьи глаза», или «Органы порядка — остановитесь». Выступление В. Н. Яхонтова в защиту ГосТИМА (1928) // Вопросы театра. 2020. № 1–2. С. 316–375.
- Колязин, 2012 — *Колязин В. Ф.* Мейерхольд, Таиров и Германия. Пискатор, Брехт и Россия. Очерки истории русско-немецких художественных связей. Saarbrücken: Palmarium academic publishing, 2012.
- Купцова, 2009 — *Купцова О.* Мейерхольд и Франция // Мнемозина. Документы и факты из истории отечественного театра XX века. Вып. 4. М.: Индрик, 2009. С. 741–818.
- Рудницкий, 1981 — *Рудницкий К.* Мейерхольд. М.: Искусство, 1981.

Архив

- РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 41.
- РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 49.
- РГАЛИ. Ф. 963. Оп. 1. Ед. хр. 97.
- РГАЛИ. Ф. 998. Оп. 1. Ед. хр. 887.
- РГАЛИ. Ф. 998. Оп. 1. Ед. хр. 928.
- РГАЛИ. Ф. 998. Оп. 1. Ед. хр. 999.
- РГАЛИ. Ф. 998. Оп. 1. Ед. хр. 2489.

⁴⁸ Ю. Поляков в передаче на телеканале «День ТВ», декабрь 2019 года.

FREE ARTIST IN A STRONG ARMS OF POWER (1928–2020)**Vladimir F. Koljazin**

DSc in Art History,

leading research fellow at the Department of Western contemporary art.

State Institute of Art Studies.

5 Kozitsky Lane, Moscow, 125009, Russian Federation.

E-mail: koljazin@mail.ru

Abstract. In the summer of 1928, the famous Soviet Director, Creator of biomechanics and Director of the theater named after him, GOSTIM Vsevolod Emilevich Meyerhold (1874–1940) went to Paris to organize a foreign tour and suddenly received an order from the leadership of the cultural authorities to immediately return back. Tours are prohibited, and his theater faces liquidation. The Director is going through a severe moral crisis, a nervous breakdown forces him to go to the South of France for treatment. The subject of this article is the study of Parallels between the cultural policy of the Soviet party bureaucracy of the 1920s and the Russian authorities of the 2020s, which were particularly acute during the trial of the 7th Studio under the leadership of Kirill Serebrennikov. As before, so now the authorities exercise censorship and ideological supervision by means of administrative and financial regulation, regardless of the artist's reputation and ethical issues. The article examines the obvious and secret reasons for the persecution of a prominent proletarian Director, the stages of his despair, emotions and resistance, as well as the picture of events on the other side of the fight in Moscow — in the corridors of the Narkompros. This is a period when the obvious opposition to Stalin to Meyerhold has not yet found clear outlines, but has already affected indirectly, bringing the tragic denouement of the end of the 1930s — the closure of the theater and the execution of the Director. Most of the article is a montage of documentary archival materials published for the first time—transcripts of meetings and correspondence between Meyerhold and his wife Zinaida Reich with cultural authorities and friends in the theater (the so-called “frantic letters”). The drama of the artist and the triumph of a soulless bureaucracy speak for themselves in the documents of the era. The lesson of history, unfortunately, has not been learned, as the trial of the head of the Gogol Center Kirill Serebrennikov showed, fortunately, not deprived of the opportunity to work, but accused of embezzling a huge amount of money, allegedly irrationally used for productions in the youth 7th Studio.

Keywords: Vsevolod Meyerhold, Glaviskusstvo, People's Commissariat for Education, Artist and Power, Kirill Serebrennikov

For citation: Koljazin, V. F., 2020. Free Artist in the Strong Arms of Power (1928–2020). *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 175–202.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-175-202

References

- Ivanov, V., 2020. “U Mejerkhoł'da volch'i glaza”, ili “Organy poryadka — ostanovites”. Vystuplenie V. N. Yakhontova v zashchitu GOSTIMA (1928) [“Meyerhold has the eyes of a wolf” or “Stay still the police authorities”. The speech of V. N. Yakhontov in defense of The Meyerhold Theatre (GosTIM)]. *Voprosy teatra*, 1–2, 316–375.
- Kolyazin, V. F., 2012. *Mejerkhoł'd, Tairov i Germaniya. Piskator, Brekht i Rossiya. Ocherki istorii russko-nemeckikh khudozhestvennykh svyazey* [Meyerhold, Tairov and Germany. Piscator, Brecht and Russia. Essays on the history of Russian-German artistic ties]. Saarbrücken: Palmarium academic publishing.
- Kupcova, O., 2009. Mejerkhoł'd i Franciya [Meyerhold and France]. In: *Mnemosina. Dokumenty i fakty iz istorii otechestvennogo teatra XX veka* [Mnemosyne. Documents and facts from the history of Russian theater of the 20th century], Vyp. 4. Moscow: Indrik. 741–818.
- Rudnickij, K., 1981. *Mejerkhoł'd* [Meyerhold]. Moscow: Iskusstvo.

ЧЕЛОВЕК ВО ВРЕМЕНИ: РОССИЯ — ПОСЛЕДНЕЕ СТОЛЕТИЕ

Александр Евгеньевич Разумов

Старший научный сотрудник сектора методологии междисциплинарных исследований человека. Институт философии РАН.

Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

E-mail: stas_ecl@mail.ru

Аннотация. Последнее по счету столетие наполнено победами и провалами. Мировые войны и революции, смена политических режимов, идеологий и идеологических ориентаций — все это провоцировало состояние социального и политического хаоса, обратной стороной которого стало создание диктатуры одной партии и тоталитарное единоначалие в разных странах, в том числе в СССР. Вместе с тем можно было наблюдать успехи познания, культуры, научно-технической революции, которые сопровождались и наращиванием оружия массового уничтожения. Однако расширение познания, в том числе о человеке, не привело к тому, что он стал хозяином собственной судьбы. Проблема, на которую обращает внимание автор, состоит в следующем: меняется ли человек как моральное и действующее существо в событиях последнего столетия. Поиск ответа на этот вопрос, по мнению автора, объединяет возможности социальных, гуманитарных и естественных наук. Здесь нельзя ограничиваться лишь историей последнего столетия и даже историей человечества. Важно включать в исследование времена и пространства космического масштаба, просторы и глубины нашей Вселенной, где рожден и исчезнет человек, сохранившись, возможно, лишь в ее космической памяти. В «памяти Вселенной» хранятся неизменные мировые константы, возникшие в результате Большого взрыва и рождения Вселенной из точки сингулярности. Память человека наследует память Космоса и является системообразующим фактором, создающим его внешний и внутренний мир. Объяснение космического происхождения человека и его памяти — область строгой науки. Культура, и прежде всего литература, владеет иными средствами: художественный образ не менее продуктивен для нарратива о человеке и его времени, чем глобальная теория. Автор приходит к выводу, что человек во времени осознает себя в прошлом, настоящем и созидает будущее благодаря свободе творчества, которая определяется как личное деяние каждого в его времени.

Ключевые слова: человек, бытие, время, столетие, память, образ, история

Ссылка для цитирования: Разумов А. Е. Человек во времени: Россия — последнее столетие // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 203–218.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-203-218

Все, что вызывает переход из небытия в бытие, — творчество...

Платон

*Человек не станет господином природы, пока он не станет
господином самого себя.*

Гегель

Россия. Последнее по счету столетие. Оно наполнено победами и провалами, страстями и интересами. Вопрос, который меня здесь занимает, можно сформулировать так: стал ли человек более совершенным и моральным, — имея в виду те глубинные потрясения, которые уготовило ему время? Содержание ответа в значительной степени зависит от того, кому этот вопрос адресован. Допустим, он задан автору этой работы и мне предстоит на него ответить. Тогда я утверждаю, что ответ предполагает обращение не только к истории человека и проблемам пережитого столетия, но и к философии, метафизике, а возможно, и к скрытой истории Мира. В попытке понять последнее столетие мне иногда придется выходить за его пределы в другие времена и обращаться к человеку, который также не помещается в границах привычных времен и пространств. Это представляется необходимым.

Человек и его история пульсируют во мне временами и мыслями. Хочу понять собственное предназначение, причину и смысл появления «я» в мире веществ и энергий. Взирая на ясные и пытаюсь разгадать тайные смыслы бытия. Те, которые заданы, существуют от века, и те, которые свобода творчества и творческая эволюция человека сотворили во времени. Хочу понять: останется ли в итоге времен мой род в мировой, космической памяти, когда пройдут его (наши) сроки и время унесет нас, как уносит все однажды рожденное. Вряд ли мне удастся на этот вопрос ответить, но шаг в нужном направлении сделать можно...

Время унесет существующие виды материи и само бытие, но существовало ли время до бытия? Что было до Большого взрыва и рождения Вселенной? Похоже, научная мысль пока не знает окончательного ответа. Конечно, все эти вопросы достаточно удалены от сегодняшнего моего желания посмотреть на человека во времени под определенным углом зрения, но полагаю, что мысли, влекущие расширение кругозора и углубление проблемы, не должны повредить его исполнению.

Существуют две фундаментальные загадки познания и самопознания — кто такой человек и что есть время. За последнюю сотню лет человек, стараясь служить истине, преобразовывал свой мир, раздвигая границы познания и открывая новые виды энергии. Электростанция сменила паровой котел, затем появилась энергия атома. Человек стремился совершенствовать наличные виды реаль-

ности (техносферу), но он же изобретал и такие «переходы из небытия в бытие» (Платон), как термоядерная «слойка» гуманиста А. Д. Сахарова. Поэтому многое в человеке, как и прежде, скрывает туман финансовых, политических и иных страстей и интересов и нуждается в дополнительном изучении.

Как и в былые времена, человек, то есть совокупность всех мне подобных, не перестает удивлять себя разнообразием намерений и поступков. В истории России оно простиралось, как мы помним, от уединения святых отшельников и их молений о мире и ненасилии до планов возможного расширения сферы влияния, в том числе с помощью адресной силы. Похоже, что призыв Дельфийского оракула «познай самого себя» пока еще рано сдавать в архивы истории. Во всяком случае, цель стать господином самого себя, как рекомендует человеку Гегель, пока только еще светится на горизонте истории. Дорога к цели, надо думать, не близкая. Путь явно не простой и не гладкий, но с камнями разных мастей и черват провалами войн. Даже мировых войн. Так и не став господином, человек не перестал быть проблемой для самого себя.

Что касается времени, то оно издавна было и остается чем-то крайне загадочным. Сегодня теоретическая физика предлагает ввести «кванты» (дробление) времени и кое-что еще, на чем в дальнейшем придется задержаться моему повествованию... На одну из проблем, загадок нашего восприятия времени указывали еще древние. Вот она: прошлое, настоящее, будущее. Прошлого уже нет, будущего еще нет. Есть лишь неуловимое настоящее (Аристотель, Августин). «Правильно говорить так: есть три времени — настоящее прошлого, настоящее настоящего и настоящее будущего. Все три времени существуют только в душе — это память, непосредственное созерцание и ожидание», — писал Августин Блаженный в «Исповеди» (Августин, 2005: 222). Замечу, что хотя хронометры и другие измерители времени к этим проблемам человеческого сознания вполне равнодушны, но не следует о них забывать. Скажем, такое «существование в душе», как память, является одним из фундаментальных свойств, формирующих не только человека-личность, но и историю человека. И к памяти, как и ко времени, мне также придется в дальнейшем обращаться.

Когда мы упоминаем время, то чаще всего имеем в виду просто условия тогдашнего существования человека. «Времена не выбирают, в них живут и умирают», — напоминает нам поэт Александр Кушнер. Времена фараонов, время Моисея... Такие значимые для потомков события, как Исход евреев из Египта и родовая мораль Ветхого Завета, явление Спасителя и Новый Завет, имеют, конечно, и свое обоснование временем. Схоластика Средневековья, Возрождение, Новое время, затем и мое время могут быть правильно поняты только с учетом условий (времени), в которых они существуют. Времена как наличные условия существования объясняют не только гуманные достижения истории, но и инквизицию,

и появление в средневековой Германии, к примеру, трактата монахов Шпренгера и Инститора «Молот ведьм». Или сочинения гуманиста позднего Возрождения Жана Бодена «Демонomanия колдунов»... Тогда общечеловеческая мораль Христа была приспособлена к страстям и политическим требованиям времени, стала идеологическим знаком. Имея в виду дальнейшие проблемы статьи и общую ее задачу, отмечу, что идеологические фонари светили в СССР и России на протяжении всего интересующего меня столетия, порождая политические акции. Сегодня идеология принимает участие в таких акциях, как, скажем, провозглашаемые ныне «национальные проекты». Я взялся писать о последнем столетии, и мне в попытке понять его обитателей придется соотноситься с условиями, которые они создавали и в которых жили. В которых жил и автор этих строк, а значит, мне надлежит познать и понять самого себя.

Опять эта настоятельная рекомендация Дельфийского оракула! И здесь, похоже, можно подключить религиозную составляющую в познании мира. Ибо этот совет имеет аналоги и характерен для всех развитых мировых религий. Отметим, что в каждой из них можно отыскать как сходство, так и своеобразие. Иногда своеобразие таково, что влечет за собой религиозные противостояния и войны.

Сто лет. Это немало для одной конкретной, индивидуальной судьбы, но всего лишь один исчезающий миг в истории Космоса, мгновение в истории человека как произведения многовековой мировой синергии или направленной эволюции, как порождения (возможно, не уникального) Вселенной, Галактики, энергии нашей Звезды — Солнца, биологии планеты Земля — словом, Бытия и Времени. Сама задача отследить движение столетия не только на его (идеологической) поверхности, но и во всей его идейной, культурно-смысловой глубине, в научных потенциях и достижениях, в его глобализме, экономике и политике является неохватной для одного моего ума. Полагаю, чтобы вполне проникнуть в глубины столетия, надо использовать возможности науки и искусства, уметь соединять теорию и образ. Надо заглянуть в религию. Поэтому, не перегружая себя амбициями, прошу считать настоящий текст не столько предлагаемым решением, сколько введением в тему. Наверняка на этом пути познания мы встретим то, что хотелось бы лучше понять в движении собственной истории, а также то, о чем забывать никогда не следует. И тогда мы попытаемся остановить мгновение...

Вряд ли наша остановка мгновения окажется столь же прекрасной, как в случае с Фаустом Гете. И это понятно. Тогда речь шла о художественном образе и вымысле, который предстает там одним из способов отыскания Истины. В моем же столетии вымысел был одним из способов сокрытия истины. Не всегда, но часто. Вымыслом идеологическим. Например, чистым вымыслом была Конституция

СССР 1936 года, провозглашавшая многие свободы в условиях стремления к тотальному подавлению всех мыслимых социальных свобод. Вымыслы принимали вид идеологий. Забегая вперед, скажу, что все последнее столетие народ и страну сотрясали различные, порой враждебные друг другу идеологии, которые в массе своей сильно усложняли поиски человека свободного, любящего, морального и творческого. Но это — забегая вперед, а пока, понимая условность моей хронологии, отмечу, что хотел бы начать столетие с постреволюции — Гражданской войны и полной «разрухи в головах», как выразался профессор Преображенский из «Собачьего сердца» Михаила Булгакова, последовавшей после нее. Кстати, творчество Булгакова — важный шаг на пути поисков образа человека, достойного называться человеком, и свидетельство того, что художественный образ может найти свое место в понимании проблемы человека и времени. Разруху в головах интересующему меня столетию пришлось преодолевать, формируя новые условия жизни, новое время и новые головы. Многие столетию удалось совершить, но были неудачи и даже провалы вроде террора и насильственного переселения народов при Сталине. Что касается государственных взлетов, то им была победа Красной армии в Великой Отечественной войне и появление в истории народов второй мировой державы. Однако в этом были и яркие, и теневые стороны. Чтобы не ссылаться только на отечественные источники, рекомендую книгу Джузеппе Боффы, где автор доброжелательно и объективно оценивает названные события и их последствия¹.

Сверхдержава. Продержалась она, правда, недолго и развалилась благодаря усилиям зарубежных партнеров, политической безграмотности населения, бездарности собственного политического руководства. А также благодаря свежей исторической памяти о диктатуре пролетариата и об «Архипелаге ГУЛАГ». Один из уроков, который преподнесла себе (и, надеюсь, усвоила) Россия, заключается в том, что империя, собранная «не ласкотой, а жесточью», то есть не так, как рекомендовали нам предки, долго в современном мире не проживет. Сегодняшний мир значительно продвинулся на пути уважения к человеку. Исчезли колониальные державы. Об этом мировом завоевании нашего века говорит такой авторитетный человек столетия, как нобелевский лауреат В. Л. Гинзбург (Гинзбург, 2008: 78–85).

Сверхдержава развалилась, но наш народ веками являлся носителем имперского сознания, а в памяти моих современников еще живут былое величие и большие возможности империи. Неудивительно, что нынешнее руководство страны демонстрирует желание и прилагает усилия, чтобы вернуть ей былой статус и влияние мировой державы.

¹ См. (Боффа, 1990).

Вернемся к разрухе в головах, то есть к началу моего столетия. Речь, конечно, должна идти не только о головах, но и о разрушенных сельском хозяйстве и промышленности. Преодолевать эти виды разрухи новая власть взялась практически с того самого момента, как только была признана и утвердилась в сознании большинства народа. Выше говорилось о переходе с пара на электричество. Так вот, в конце 1920 года на съезде Советов был принят и начал осуществляться план ГОЭЛРО, план электрификации России. Его удалось в основном выполнить к 1931 году², то есть была осуществлена коренная реконструкция народного хозяйства. Он лег в основу программы индустриализации, а с ней — машиностроения и оснащения армии и флота новыми видами вооружений. Забудем неудачи времен нэпа и малую эффективность колхозов. Тогда можно будет зафиксировать, что творческие возможности человек сумел сохранить и после перемены социального строя и власти.

Следующий вопрос, на который хотелось бы обратить внимание, — это заявленная (и осуществленная) новой властью программа ликвидации безграмотности, а за ней и организация среднего и высшего образования во всех республиках Страны Советов. Сейчас хочу сказать несколько слов о вопросах образования, науки и культуры. Напомню себе и читателю, что мне надлежит отследить место и роль, испытания и обретения человека в движении последнего столетия. Выражаю надежду, что смогу в его сердце найти человека свободного и творческого. Или, во всяком случае, стремящегося к свободе и творчеству, к свободе творчества. Начну с вопросов науки. Не хочу сказать, что ликвидация безграмотности и повышение уровня образования напрямую способствовали росту влияния науки на динамику развития страны, но росту авторитета науки они точно содействовали. И если бы власть не внедряла в сознание людей научную идеологию, научный атеизм, научный коммунизм, которые часто оправдывали политику гонений на церковь и православие, на культуру, то содействовала бы еще больше.

В последнем столетии наука во многом, порой радикально, изменила наши представления о мире и нас самих. Изменения коснулись мега-, макро- и микромира. Сегодня космология и теоретическая физика утверждают, что помимо нашей Вселенной существуют и другие (идея Мультиверсума), среди которых возможна, как говорят, Вселенная с отрицательным (для меня) направлением времени. В ней следствия мы будем наблюдать как существующие раньше причин, а для жителя того мира моя статья сначала появится, и только потом я примусь за ее написание. Все эти чудеса являются выводами из гипотезы о существовании движения со сверхсветовыми скоростями. В середине 1970-х годов она активно обсуждалась, скажем, физиками из Дубны (В. С. Барашенков). Обсуждалась

² См. (Овсянников, 1996). Здесь и в дальнейшем, если речь заходит о сроках и датах, отсылаю читателя к этой работе. В ней содержится и то, что относится к истории России последнего столетия.

и на страницах журнала «Вопросы философии»³. Возвращаясь к привычной нам Вселенной, отмечу, что в микромире, кроме чудес квантовой механики, ученые предполагают наличие неких «струн», или «суперструн» — загадочных колебаний на «расстояниях» меньше квантовых, порождающих элементарные частицы. Словом творческого вдохновения человек познания тогда отнюдь не утратил.

Что касается макромира, то здесь, разумеется, надлежит отметить заслуги биологии. Появилась даже биоэтика и посвященные ей философские труды⁴. Но главный успех биологии — это, конечно, открытие и изучение ранее неизвестных механизмов, формирующих человека и его наследственность, то есть открытие генетики. Вспомним также об успехах в области медицины, о продлении и улучшении качества жизни. Еще будем помнить фундаментальные открытия в области деятельности мозга и работу в сфере невропатологии, физиологии, психологии, рефлексологии и других, начатую В. М. Бехтеревым и продолженную его последователями.

Продолжая тему науки и макромира, отмечу, что столетие, кроме сознания, добавило к причинам поведения человека подсознание и коллективное бессознательное, и это сделало наши представления о самих себе более глубокими.

Всю тему науки я, конечно, не исчерпал. В частности, ничего не говорил о многочисленных проблемах, связанных с необходимостью сочетать фундаментальные и прикладные исследования или соединять науку академическую, университеты, институты и прочее (в свое время все это обсуждалось, о чем можно прочесть в книге нобелевского лауреата, физика Ж. И. Алферова⁵). Оправданием может послужить желание отыскать в идейной глубине столетия не организационные проблемы или имевшие место формализм и верхоглядство в области образования, а наиболее свободное, творческое и моральное. Это я и пытался проделать.

Из науки вырастают не только способы рационального познания и освоения законов природы, но и понимание богатств внутреннего мира человека. Поэтому остановимся на вопросах культуры. Человек, его стремление отыскать истины бытия, его внутренний мир и наука последнего столетия находят источник в культуре и питаются ее животворящими плодами. Она многогранна и многоаспектна. Культура сельского хозяйства, культура общения, культура речи, культура мысли... Все эти и неназванные культуры надо объединить в одном понятии, связав значениями и смыслами. Собственно говоря, в самом общем задании и предназначении культура есть упорядоченная система смыслов, благо-

³ См. № 7 за 1976 год.

⁴ Этот вопрос в свое время активно обсуждался. Сегодня могу отослать читателя, например, ко вполне основательной работе (Тищенко, 2011).

⁵ См. (Алферов, 2013) и другие работы этого автора на тему науки и власти.

даря которой человек ориентируется во внутренних и внешних мирах и создает не существовавшее прежде. Помнится, Макс Вебер говорил, что человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов. Паутину творят различные виды искусств, религий и наук. Все же интеллектуальное и духовное в культуре можно отследить достаточно четко (Келле, 2011). Что в этой паутине соткано больше усилиями интеллекта, а что явилось как имманентное духу — в этом разобраться несложно.

Автора статьи сама проблема заинтересовала в связи с желанием проследить и понять провалы, но, главное, победы человека интересующего его столетия. Так вот, интеллект и дух, хотя они составляющие одной культуры и существуют в рамках одного целого, могут различным образом влиять на суть дела в зависимости от времени происходящего. Последнее столетие в России чаще отдает предпочтение интеллекту, а не духу. Во всяком случае, это относится к СССР. К государству, которому, как говорят, есть за что просить прощения у Бога (Лейбов, Лекманов, Ступакова, 2020). И у народа. Конечно, есть, если вспомнить разграбления церковей, гонения на религию, на православие... Однако подобные гонения и грабежи — это, конечно, не демонстрация превосходства интеллекта над духом, а скорее следствие влияния темных стихий насилия и обладания, где правят не умы и головы, а инстинкты. Интеллект, впрочем, может при определенных условиях служить инстинктам, насилию и обладанию. Это представляется очевидным, но как поставить интеллект под контроль морали? Как это проделать, предстоит разбираться, возможно, всему совокупному человечеству. Моя же задача значительно скромнее. Чтобы наш разговор стал более продуктивным, хочу внести определенную ясность и уточнить смысл понятий, которые мы используем.

Человек... В самом начале этих заметок автор спрашивал себя и пытался ответить на вопрос — кто такой человек. Теперь хотелось бы продолжить вопрошания и ответы и добавить к содержанию этого понятия одну существенную составляющую. Когда мы говорим и слышим, пишем или читаем слово «человек», оно представляется нам вполне понятным и не нуждающимся в дальнейших разъяснениях. Мы знаем, что человек — это «двуногое без перьев», обладающее сознанием. И хотя «сознание» покрыто туманом неизвестного, понятие «человек» сияет интуитивной ясностью. «Человек» — это «я» и все на меня похожие. И пусть сияет, пока речь не заходит о движении познания по смыслам процессов и событий, по глубинам и коридорам истории. Тогда время предстает историей, а человек прорастает в ней в качестве личности. То есть человеком с определенными стремлениями, целями, ценностями и идеалами. Именно с творческими и моральными возможностями личности нам надлежит связывать надежды поставить под контроль инстинкты и страсть к обладанию, если именно о них сейчас зашла речь.

Автор внимает этому требованию и обращается к возможностям истории и личности. Мне следует понять, в чем заключаются существо, сегодняшние цели и предназначение личности в перспективе времени. Личность является и порождением, и творцом истории. Но не единственным. Поговорим о личности, ее роли и ее месте в последнем столетии. Надо, чтобы столетие предстало не просто отрезком времени и рядом событий, периодом борьбы не просто за интересы и потребление, за власть, но и за утверждение идеалов, идей и идеологий. Не обязательно идеологий политических. Словом, автор желает, чтобы столетие предстало в его глазах и в глазах читателя историей, а человек в ней — личностью. Отвечая на поставленный в самом начале статьи вопрос, скажу, что более совершенным и моральным он не стал, но не стал и аморальным. Таковым я вижу человека столетия, невзирая на его известные тени и провалы, вроде всесилия чиновника и воровства государственной собственности. В чем-то он уступает предшественнику, но не в творческой инициативе и не в стремлении к свободе. Теперь я хочу, чтобы ответ стал более аргументированным, а для углубления и раскрытия заданной темы думаю поговорить о человеке, о физике и метафизике мира. О нашем космическом происхождении, о прошлом и конструктивной роли памяти. Словом, о человеке и времени.

И история, и личность не являются полностью открытыми для взоров наблюдателя. В них всегда есть нечто скрытое, тайна. А тайна является тем, что более всего привлекает внимание сознания и познания. История не просто течение во времени, не просто поток событий. Она творит смыслы и символы, в которых сквозь бег мгновений проступает нечто выходящее за пределы фиксированного времени, а может быть, светится и сама Вечность, то есть главная Тайна. Это уже вопрос не только знания, но и веры. Мое столетие, конечно, соприкасалось с некими тайнами. С тайной творческой личности, во всяком случае. Лауреатов Нобелевской премии по физике я уже называл. Сейчас можно вспомнить о нобелевских лауреатах по литературе. Это «Доктор Живаго» Б. Л. Пастернака (1958) и «Тихий Дон» М. А. Шолохова (1965). И то и другое не просто случаи во времени; они являли собой значительные исторические события. И в том и в другом присутствует момент тайны творческого гения. В силу особенностей моей личности поэт Пастернак нравится мне больше писателя, и позвольте назвать еще одного поэта столетия, который с ним контактировал, — это В. В. Маяковский. К названным писателям столетие добавляет А. И. Солженицына, А. А. Зиновьева и ряд других, по-иному политически ориентированных. Например, если вспоминать Войну и Победу, то вспомним и произведения, вышедшие из-под пера К. М. Симонова (его поэзию и роман «Живые и мертвые») или Ю. В. Бондарева и его «Батальоны просят огня», а также «Горячий снег».

Все достижения ушедшего столетия, такие как успехи в освоении космоса (и славные имена С. П. Королева и В. Н. Челомея) и, конечно, полет Ю. А. Гага-

рина, должны храниться в нашей памяти, в нашем «настоящем прошлого». Двигаясь в направлении признанных научно-технических успехов, можно славить автомат Калашникова, оружие и многое другое. В дополнение к уже сказанному о науке и культуре хочу назвать классику и модернизм, а также «искусство на все времена» — русский балет, многие постановки которого стали мировым достоянием. Могу назвать еще многое, но лучше отослать читателя к специальной работе (Бордюгов и др., 2004).

История — это историческое понятие, и в разные времена оно может иметь различные значения. Их перемена представлена, например, в обстоятельном исследовании И. М. Савельевой и А. В. Полетаева (Савельева, Полетаев, 2008). История в понимании «отца истории», как называл Геродота Цицерон, и в понимании Августина Блаженного — это два разных феномена, и у них разное отношение к предмету изучения. Скажем, к Греко-персидским войнам. Все это очень интересно. Однако для меня сейчас важно, что история — это не только специфическое движение человека во времени, но также и фиксированная в сознании, в понятиях и текстах наша коллективная память. Больше или меньшей ясности. Статья подходит к ответам на поставленные в начале вопросы. Как и предполагал и обещал в начале статьи, я возвращаюсь к проблемам памяти.

Прежде чем доложить о главном, позвольте напомнить следующее. В истории последнего столетия мы наблюдали радикальные изменения в отношении политической власти к тому, что раньше было предписано хранить нашей памяти неизменным. Иногда я приветствую перемены, иногда осуждаю. Например, некогда Великую революцию октября 1917 года сначала сильно проблематизировала перестройка М. С. Горбачева, а затем и вовсе записала в категорию социальных провалов демократия Б. Н. Ельцина. Или, скажем, другая, положительная динамика перемен. Граф С. С. Уваров из реакционера превратился в сторонника просвещения и автора знаменитой формулы «православие, самодержавие, народность». Формулу и по сей день можно считать конструктивной, особенно если под «самодержавием» понимать не правление царей из дома Романовых, а стремление России к финансовой и политической независимости. К державному самостоянию. То есть к самодержавию, которое едва не отменили названные перестройка, затем и демократия.

Любая власть в России стремилась перестроить прошлое себе на пользу, для чего пыталась осуществить реконструкцию народной памяти. Сегодняшняя не является исключением. Вряд ли она откажется от возможности представить народную память или историю страны в качестве способствующей ее появлению. Политическая память России носит творческий характер, поэтому Россия — это

страна непредсказуемого прошлого. Думаю, эту традицию не отменят никакие «поправки в Конституции». Они, конечно, нужны, но не стоит думать, что таким образом можно решить вопрос защиты собственного прошлого от влияния политической власти. Автор этих строк пережил уже не одно прошлое и несколько конституций. Поэтому критически отношусь даже к собственной памяти. Сейчас я намерен обратиться к проблеме памяти, раздвинув ее горизонты далеко за пределы одного персонажа.

Я понимаю память не только так, как ее толкует нейробиология и другие нейронауки (моторная, эпизодическая, смысловая). Для меня это феномен космического масштаба и системообразующий фактор. Она объединяет и хранит в себе образы мира и времени. Своеобразная память присутствует везде, где действуют законы движения и эволюции, поскольку природа одинаково (память!) реагирует на появление во времени определенных условий для реализации законов. Однако «настоящее прошлого» или память Вселенной надо отсчитывать едва ли не с момента ее зарождения из точки сингулярности. Едва ли не с момента Большого взрыва, точнее, с появления мировых констант. Физики называют три фундаментальные константы: скорость света в пустоте, постоянная Планка и гравитационная постоянная. Утверждается, что все они имеют те же значения, что и при рождении Вселенной. Обсуждать это мы, конечно, не станем, чтобы не выйти за рамки сегодняшней темы. Мне, сославшись на физиков, важно подчеркнуть конструктивную роль памяти во все долгие времена существования нашей Вселенной.

Мировые константы — это память о нашем происхождении. Антропный принцип утверждает: мы мыслим и существуем потому, что Вселенная устроена именно так, а не иначе, что существуют именно такие, а не иные значения мировых констант. Человек не может появиться и существовать в другой Вселенной. Так же можно думать, глядя с высоты (из глубины) философии, (метафизики) истории. Полагаю, что мировая память, мировые константы играют существенную роль в моем появлении, в направленной эволюции, в появлении «я» в мире веществ и энергий. Кажется, что вопрос о «настоящем прошлого» некоторым образом проясняется. Память о прошлом может подвигнуть человека на героические деяния. Больше, чем воображаемое будущее. Но нам нужна полнота времен. Прошлое, настоящее, будущее. О прошлом сказано многое. Настоящее, или то, что мы наблюдаем в «созерцании» (Августин), — перед взором каждого, и останавливаться на этом я не буду. Впереди разговор о «настоящем будущего».

Человек часто думает о своем будущем, будущем другого и будущем мира. В моем сознании, в моей душе хранятся воспоминания и представления о будущем. Оно участвует в мотивации моего поведения. Можно помнить о мечтах об идеальном общественном устройстве, когда человек творит по способностям,

а получает по потребностям. Могу помнить о коммунизме, создавать моральный кодекс строителя коммунизма и политические партии. Или могу хранить в памяти такой образ будущего, какое рисует Откровение Иоанна Богослова, — Апокалипсис — как следствие гнева Бога на человека. Тогда, если поверю преданию, надо готовить собственное спасение, обращаясь к добру, молитве, религии. Словом, надо хранить и беречь то, что есть в памяти бывшего о будущем. Беречь из уважения к предкам, а еще потому, что они таким способом участвуют в создании художественного образа будущего. Воображение и образ. Надо привлекать к изучению проблемы человека и времени не только науку, несмотря на отмеченное уважение к этому способу познания, но и нечто от нее отличное, к науке не сводимое.

Сомневаюсь, что когда-нибудь можно будет создать строго научную, эмпирически проверяемую, исчерпывающую теорию по поводу отношения человека и времени. Чтобы учесть все факторы, подлежащие объяснению, теория должна быть крайне абстрактной. Человек, его внутренний мир и время как условия, в которых он существует, сильно меняются. Но можно для понимания проблемы использовать, например, метафизику времени, где оно является также и личностной категорией — чем-то внутренним, субъективным. Оно существует иначе, чем время физики. Для этого времени не кажется нелепой память о будущем. Потому что когда я говорю о человеке, его сознании и времени, речь в значительной степени идет о художественном образе и субъективной реальности. Словом, к познанию человека надо привлекать его художественный образ, каким он создается в архитектуре, музыке, живописи, кино и театре, но главным образом, полагаю, в литературе. Так глубоко высветить и изучить проблему человека и его времени, как ее представили, к примеру, Ф. М. Достоевский или Л. Н. Толстой, вряд ли способно какое-либо другое искусство.

Существуют классика, модернизм и постмодерн, но везде можно наблюдать стремление человека к гармонии, иногда понимаемой весьма своеобразно. Гармонию ищет и наука. Почему бы и здесь не поискать модерн и постмодерн? Так, в физике существовали теории тяготения, но появилась квантовая механика — это модерн. Постмодерн — это колебания, движение внутри того (квант), что считалось предельно малым. Продолжать о науке не буду; и хотя образное мышление может присутствовать в научных поисках, создание художественных образов целью ее не является.

Выше назывались примеры значительных художественных образов, но ничего не говорилось о свойствах этого феномена в целом. Дело в том, что художественный образ понимает время не только как одну из координат бытия Мира; ему не запрещается включать Это человека и внутренний мир, его личностное время. Последнее живет по своим законам — оно ускоряется в периоды благополучия и

радости и замедляется, когда у нас огорчения и болезни. Это, «я» — это процесс. Он может опираться на трансперсональные моменты сознания и надличностную память, о чем говорилось выше.

Подведем некоторый итог сказанному. Пытаясь понять проблемы последнего столетия, автор, видимо, должен был бы больше внимания уделить его политическим и экономическим движениям, а также весьма радикальным переменам. Мы знаем, что столетие началось с решительного отрицания частной собственности как основы эксплуатации, а завершилось гимнами частному предпринимателю и рынку как спасителям народного хозяйства, демократии и Отечества от большевизма-коммунизма и диктатуры Госплана. Государство (чиновник), власть и политика двигались именно в этом направлении. Ничему этому я особого внимания не уделил, но оправдываюсь тем, что хотел обозначить в летописи столетия и его идей наиболее яркие страницы, а они, на мой взгляд, больше связаны с наукой и культурой. Наука и культура существуют, конечно, не в социальном вакууме, где нет политики и экономики, но они способны на самофинансирование и независимое творчество.

Теперь о вопросе, сформулированном в начале статьи: стал ли человек за последнее столетие более моральным и совершенным? Думаю, что ответ на него пока еще вполне не прояснен и его следует считать открытым. Войны, тем более мировые, вряд ли следует считать благодатной почвой для процветания гуманизма. Можно наблюдать определенное движение истории в эту сторону (см.: Гинзбург, 2008), но, с другой стороны, столетие, человек и его время продолжали пляски жизни и смерти на лезвии бритвы войны и мира. Говорят, что уже придумали климатическое оружие. Кроме того, чрезмерно размножаясь, человек провоцирует перенаселение планеты, наступая на законы своей биологической природы, о чем не устают повторять со времен Т. Мальтуса (1766–1838). Словом, подводить итоги рано. Тем более что человек движения своего не окончил. В своих лучших проявлениях он сохранил способность любить ближнего, желание знать истину и стремление к свободе. А главное — он сохранил способность к творчеству. Желая ему (и себе), невзирая на колдобины и даже возможные провалы в пути, стараться смотреть и идти в будущее. Идти в «настоящее будущего», помня о «настоящем прошлого», о собственной душе и духовности.

Литература

- Августин, 2005 — *Августин Аврелий*. Исповедь. М: Даръ, 2005. 546 с.
- Алферов, 2013 — *Алферов Ж.* Власть без мозгов. Кому мешают академики. М.: Алгоритм, 2013. 316 с.
- Бордюгов и др., 2004 — *Бордюгов Г. и др.* Россия: удачи минувшего века. М.: АИРО-XX, 2004. 304 с.
- Боффа, 1990 — *Боффа Дж.* История Советского Союза. Т. 2: От Отечественной войны к положению второй мировой державы. Сталин и Хрущев, 1941–1964. М.: Международные отношения, 1990. 631 с.
- Гинзбург, 2008 — *Гинзбург В. Л.* Об атеизме, религии и светском гуманизме. М.: Российское гуманистическое об-во, 2008. 158 с.
- Келле, 2011 — *Келле В. Ж.* Интеллектуальное и духовное начала в культуре. М.: ИФ РАН, 2011. 223 с.
- Лейбов, Лекманов, Ступакова, 2020 — *Лейбов Р. Г., Лекманов О. А., Ступакова Р. Ю.* «Господь! Прости Советскому Союзу!»: Поэма Тимура Кибирова «Сквозь прощальные слезы»: Опыт чтения. М.: ОГИ, 2020. 448 с.
- Овсянников, 1996 — *Овсянников А.* История двух тысячелетий в датах. Тула: Автограф, 1996. 635 с.
- Савельева, Полетаев, 2008 — *Савельева И. М., Полетаев А. В.* Теория исторического знания. СПб.: Алетейя; М.: ВШЭ. 522с.
- Тищенко, 2011 — *Тищенко П. Д.* На гранях жизни и смерти: философские исследования оснований биоэтики. СПб.: Миръ, 2011. 327 с.

MAN IN TIME: RUSSIA — THE LAST CENTURY

Alexander E. Razumov

Senior research fellow.

RAS Institute of Philosophy.

12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

E-mail: stas_ecl@mail.ru

Abstract. The last century is filled with victories and failures, passions and interests. World wars and revolutions, the change of political regimes, ideologies and ideological orientations — all this provoked a formation of social and political chaos, which sometimes had to be overcome in a totalitarian way through sole commanding and by one-party dictatorship. At the same time, one can observe the successes of cognition, culture, scientific and technological development, which, however, can hardly be called “progress”. Because the mass destruction weapons of certain “partners” in globalism have also been increased. Ready for self-destruction, “man in time” did not become yet the master of his destiny in the last century, but in many ways remained a mystery to himself. Despite the fact that over the past century man has learned a lot about his own psychology, consciousness and subconscious, he still needs further self-knowledge no less than in those times when the Oracle of Delphi called for it. Today, as ancient times, one needs to know better what motivates his sometimes rational, and sometimes, mildly speaking, very strange behavior. Who is man in time? To understand this, one must go beyond the limits of itself being to other times and spaces. Even to times and spaces of a cosmic scale, to the spaces and to the depths of our Universe, where a man was born and will disappear, perhaps preserved in its cosmic memory. The memory of the Universe is symbolized by world constants that arose as a result of the Big Bang and the birth of the Universe from a singularity point. Memory of man inherits this property of the Cosmos. The memory is a system-forming factor that creates man and its world. This is what rigorous science can offer to explain the cosmic origin of man and his memory. Artistic imagery can continue the efforts of science. Culture, literature, first of all, can create imageries that will tell about man and his time more than abstract theory. The imageries will tell that man has not yet lost his freedom of creativity. He must remember the past, live in the present, look and go to the future.

Keywords: man, being, time, century, memory, imagery, history

For citation: Razumov, A. E., 2020. Man in Time: Russia — the Last Century. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 203–218.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-203-218

References

- Alferov, Zh., 2013. *Vlast' bez mozgov. Komu meshayut akademiki* [Authority without brains. To whom do academics interfere]. Moscow: Algorithm.
- Augustine, A., 2005. *Confession*. Moscow: Dar.
- Boffa, Dzh., 1990. *Istoriya Sovetskogo Soyuza. Tom 2: Ot Otechestvennoy voyny k polozheniyu vtoroy mirovoy derzhavy. Stalin i Khrushchev, 1941–1964* [History of the Soviet Union. Vol. 2: From the Second World War to the Position of the Second Great Power. Stalin and Khrushchev, 1941–1964]. Moscow: Mezhdunarodny'e otnosheniya.
- Bordyugov, G. et al., 2004. *Rossiya: udachi minuvshogo veka* [Russia: successes of the past century]. Moscow: AIRO-XX.
- Ginzburg, V. L., 2008. *Ob ateizme, religii i svetskom gumanizme* [On Atheism, Religion, and Secular Humanism]. Moscow: Rossijskoe gumanisticheskoe ob-vo.
- Kelle, V. Zh., 2011. *Intellektual'noye i dukhovnoye nachala v kul'ture* [Intellectual and spiritual principles in culture]. Moscow: IFRAN.
- Leybov, R. G., Lekmanov, O. A. and Stupakova R. Yu., 2020. "Gospod'! Prosti Sovetskomu Soyuzu!": *Poema Timura Kibirova "Skvoz' proshchal'nye slezy": Opyt chteniya*. ["The Lord! Forgive to the Soviet Union!": Timur Kibirov's poem "Through farewell tears": reading experience]. Moscow: OGI.
- Ovsyannikov, A., 1996. *Istoriya dvukh tysyacheletiy v datakh* [The history of two millennia in dates]. Tula: Autograph.
- Savelieva, I. M. and Poletaev A. V., 2008. *Teoriya istoricheskogo znaniya* [Theory of historical knowledge]. St. Petersburg: Aletejya; Moscow: HSE.
- Tishchenko, P. D., 2011. *Na granyakh zhizni i smerti: filosofskiye issledovaniya osnovaniy bioetiki* [On the verges of life and death: philosophical studies of the foundations of bioethics]. St. Petersburg: Mir.

«ЛОССКИЙ ОБЯЗАН ФЛОРОВСКОМУ ВЕСЬМА МНОГИМ...»

С. Тереза Оболевич

Dr hab., профессор,
зав. кафедрой русской и византийской философии.
Папский университет Иоанна Павла II в Кракове.
Польша, 31-002, Краков, ул. Канонича, д. 9;
ведущий научный сотрудник
Международной лаборатории исследований
русско-европейского интеллектуального диалога.
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики».
Российская Федерация, 105066, Москва,
ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4.
ORCID: 0000-0002-6834-6142
E-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Аннотация. Публикуемые ниже письма В. Н. Лосского к отцу Г. Флоровскому написаны в 1948–1957 годах. Оба мыслителя являются представителями неопатристического синтеза. Некоторые биографические сведения позволяют лучше узнать контекст творчества Лосского и Флоровского, а краткий сравнительный анализ их философско-богословской мысли помогает представить себе контекст переписки.

Ключевые слова: В. Н. Лосский, о. Г. Флоровский, неопатристический синтез, русская религиозная философия, православное богословие

Ссылка для цитирования: Оболевич Т. «Лосский обязан Флоровскому весьма многим...» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 219–229.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-219-229

Владимир Николаевич Лосский (1903–1958) наряду с отцом Георгием Флоровским (1893–1979) считается одним из инициаторов и выдающимся представителем неопатристического синтеза — идеи возвращения в философской и богословской мысли к учению Отцов Церкви (Lossky N., 1988: 554). Сын В. Н. Лосского, Николай Владимирович Лосский (1929–2017) отмечал:

Статья подготовлена в рамках реализации гранта «Философия в неопатристике. Новые фигуры и новые интерпретации», поддержанного Национальным центром науки Республики Польша, УМО–2018/31/B/HS1/01861.

Научный электронный журнал. Философические письма. Русско-европейский диалог. Том (3) №4–2020

«Их двое: отец Георгий Флоровский и мой отец, они оба такие любители в богословии; они никогда, ни тот, ни другой не учились: ни в семинарии, ни в академии, а просто сами стали читать Отцов. И странное дело, что эти два лица, именно они — те, кто вернули в Православие святоотеческое богословие, хотя ни тот, ни другой не учились» (Лосский Н., 2018: 123).

Существует, однако, другая точка зрения, согласно которой Лосского нельзя назвать соратником Флоровского. По мнению французского исследователя Жан-Клода Ларше,

«выражение “неопатристический синтез” употреблялось Флоровским в рамках его критики богословия так называемого “русского религиозного возрождения”, или “русской религиозной философии”, и мне не кажется уместным использовать его вне этого полемического контекста, прежде всего в наши дни, когда контекст изменился, хотя все еще существует некоторое напряжение между “модернистами” и “консерваторами” и их методологиями. Не думаю, что к самому Лосскому, даже в его эпоху, оно может быть адекватно отнесено, так как целью Лосского было не столько противостояние течению “русского религиозного возрождения”, сколько представление — в традиционной форме — православного богословия и духовности западной аудитории, преимущественно католической <...>. [П]атристические исследования Лосского вписались в движение возвращения к отцам, которое в православии началось задолго до призыва Флоровского, происходило отчасти независимо от него и параллельно развивалось в католическом мире, пусть даже в ином духе и в рамках иной методологии» (Ларше, 2019: 203, 207).

Несомненно, в последнем утверждении содержится значительная доля истины. Флоровский преимущественно полемизировал с установкой «рационализации истин веры», характерной для русского религиозно-философского ренессанса, в то время как Лосский — с аналогичной тенденцией, присущей западному богословию. «Возврат к отцам» для Флоровского означал преодоление «западного пленения» русской мысли. Для Лосского обращение к мысли святого Григория Паламы и других восточнохристианских авторов (особенно к их учению о Божественной сущности и энергиях) было связано с попыткой найти альтернативу для актуального тогда «возрождения» мысли «отца» католического богословия — святого Фомы Аквинского — в виде неотомизма.

Тем не менее нельзя не отметить сходство творческого пути обоих мыслителей. И Флоровский, и Лосский жили и работали в эмиграции, оба имели широкие интеллектуальные связи не только в среде русского зарубежья, но и среди современных им западных (католических и протестантских) мыслителей. Более того, оба оказали несомненное влияние на направленность философско-богословской рефлексии XX века.

«Лосский принял нарратив Флоровского о западной псевдоморфозе русского богословия, соглашаясь, что для восстановления его истинной идентичности современное православное богословие должно вернуться к отцам Восточной Церкви. И Флоровский, и Лосский нашли в патристическом богословии духовное видение, сфокусированное на божественном откровении, а не на умозрительной философии, хотя они по-разному сформулировали соответствующие понятия этого противопоставления. Оба обосновывали свое богословие на опыте Церкви, в отличие от частного мистицизма и философского умозрения. Они были склонны подчеркивать единство, последовательность и преемственность патристической мысли, часто преуменьшая существенные различия и напряженность мысли Отцов Церкви» (Gavrilyuk, 2020: 535).

Конечно, Лосский был младшим коллегой Флоровского. Хотя интерес к патристике проявился у него уже в 1920-е годы, сначала в Петрограде под влиянием его преподавателя Льва Карсавина (1882–1952), а затем во время учебы в Париже, на него большое впечатление произвела «богословская работа Флоровского в 1930-е годы, в том числе два тома о восточных отцах и главный его труд “Пути русского богословия”» (Уильямс, 2009: 32; Gavrilyuk, 2014: 192). В докторской диссертации, написанной под руководством мэтра Этьена Жильсона, Лосский ссылаясь на работу Флоровского «Идея творения в христианской философии» (Lossky V., 1960: 21, 63), что отметили в письмах и отец Софроний (Сахаров, 1896–1993), и сам Флоровский (Софроний (Сахаров), 2008: 65–68). Оба мыслителя выступили с критикой софиологии отца Сергия Булгакова и были озабочены «установлением исторических корней своего богословия» (Уильямс, 2009: 211). Как замечает Роуэн Уильямс,

«Лосский явно обязан Флоровскому весьма многим: пониманием Церкви как *imago Trinitatis* [образа Троицы. — Т. О.], отрицанием “софиологического детерминизма”, подчеркиванием контингентности мира, заинтересованностью в теме восстановления Христом объективной природы человека и преобразования материального космоса, отказом отделять Писание от Предания, ударением на чуждости “внешнего” авторитета для Церкви; все это темы, развитые Флоровским прежде, чем Лосский начал писать по догматическим вопросам, и здесь отношение зависимости вполне очевидно. Кроме этих широких тем, соответствия прослеживаются и в деталях, в общих ссылках и цитатах, в общих предпосылках» (Там же: 296).

По словам Уильямса, Лосскому порой «недостает философской эрудиции Флоровского, но в мысли первого есть оригинальность и синоптическое видение, которые мы не всегда находим у Флоровского» (Там же: 299). Лосский сосредоточивал внимание прежде всего на проблематике Бога и человека, прочитанной через призму тринитологии и христологии Отцов Церкви. Флоровский также исследо-

вал эти темы, но, кроме того, занимался философией истории, в определенной степени — социально-политической философией и даже философией науки. Концепция Богопознания Лосского имеет более апофатический характер, чем концепция Флоровского. Наконец, Лосский значительно большее внимание посвящал вопросу ипостаси — божественной и человеческой, из-за чего его мысль имеет выраженную антропологическую ориентацию. В этой связи Лосский различал общую человеческую природу, единую для всех людей, и ипостась/личность, индивидуальную для каждого человека. С этим подходом не соглашался Флоровский, замечая:

«Человеческая природа не существует вне человеческих ипостасей, и сам Лосский это прекрасно понимал. При этом он, однако, подчеркивает, что человек именно как “личность” является существом, содержащим в себе целое. То есть чем-то большим, чем просто членом Тела Христова. Тем самым подспудно проводится мысль о том, что только в Духе Святом — не во Христе — человеческая личность в полной мере обретает (или возвращает себе) свое онтологическое основание. <...> В теории Лосского не остается места для личностного общения индивидуумов со Христом» (Флоровский, 1954).

Сам Флоровский также неоднократно указывал на роль личности, но в большей степени заострял внимание на общинном (а точнее, соборном) характере Церкви. Кроме того, он акцентировал внимание на христологическом (не пневматологическом, которое, по его мнению, было присуще Лосскому) измерении личности. По словам Флоровского, написанным 8 апреля 1958 года после прочтения английского перевода книги «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (1958; французский оригинал 1944),

«Лосский имел мужество сопротивляться “морю”, и в этом его большая заслуга. С некоторыми его мнениями, впрочем, я не согласен. Христология у него недостаточно подчеркнута, и в этом он невольно поддался “морю”. <...> Глава о Церкви у Лосского меня не только не удовлетворяет, но смущает (о чем я уже вскользь высказался печатью, в сборнике *L'Église et les Églises*, изданном Irénikon'ом), я не могу согласиться, что Христом спасена только наша “природа”, а “личность” спасается только Духом Святым. Это — искусственное разделение, могущее привести к серьезным недоразумениям» (Софроний (Сахаров), 2008: 68).

Пожалуй, можно согласиться с тем, что Флоровский «не вполне понял мысль Лосского, который не разделял домостроительства Сына и Духа, лишь акцентируя внимание на их различных аспектах» (Мефодий (Зинковский), 2013: 207). Кроме того, на мой взгляд, Флоровский недооценил подход Лосского, который получил солидное философское образование и проводил тонкий онтологический ана-

лиз фундаментальных богословских понятий, таких как «личность» и «природа» (πρόσωπον и ὑπόστασις) или «сущность» (οὐσία). В результате этих штудий Лосский пришел к выводу, что если у всех людей та же сущность, но каждый является уникальной, неповторимой личностью, то не только Бог непостижим (Deus absconditus), но и человек остается тайной (homo absconditus) (Clément, 1979: 192; Nichols, 2017: 197). «Лицо нередуцируемо, неопределимо» (Клеман, 2019: 145).

В письме к Софронию (Сахарову) от 15 мая 1958 года Флоровский критиковал — также не вполне справедливо — проводимое Лосским противопоставление православной и западной тринитологии:

«... “моду” на filioque в современном русском (зарубежном) богословии завел Карсавин, и у Карсавина ее усвоил В. Н. Лосский <...>. Я думаю, что по вере католичество более православно, чем в его школьном (метафизическом) богословии» (Софроний (Сахаров), 2008: 80–81).

Можно заметить, что Флоровский в очередной раз упрекает Лосского в излишнем, по его мнению, анализе онтологических дистинкций, хотя его собственная критическая позиция относительно западного богословия часто не уступала по силе той, которую он осуждал у автора «Мистического богословия», а порой — так же как и у Лосского, сравнивающего учение Паламы и Мейстера Экхарта, — смягчалась в сторону диалога, поиска общих для христианства корней.

В целом следует сказать, что концепции Флоровского и Лосского дополняют друг друга. По словам Лосского, Флоровский был, «возможно, величайшим православным богословом нашего времени» (Гаврилюк, 2017: 427) (сказано на лекции в Богословском институте святого Дионисия в Париже 13 декабря 1956 года). Также Флоровский ценил работы младшего коллеги, хотя неоднократно критиковал его радикальный апофатизм и резкое разделение между постижимым и непостижимым (Baker, 2010: 102, 106; Berger, 2017: 33).

Флоровский узнал о смерти Лосского «случайно» и 24 февраля 1958 года через отца Софрония (Сахарова) передал карточку его семье (Софроний (Сахаров), 2008: 41–42). После его смерти отец Георгий написал рецензию на английское издание работы Лосского «Очерк мистического богословия Восточной Церкви», считая ее «богословским завещанием» автора. В ней он рекомендовал ее своим американским студентам, заключая:

«Это великая богословская книга, несмотря на ее предвзятость или, скорее, ввиду ее предвзятости, которая всего лишь показывает глубокую озабоченность автора и его предельную приверженность тем глубоким вопросам, которые он обсуждает и описывает. Читатель закроет книгу с глубоким сожалением, что уже нет дальнейшего общения с автором, который покинул мир поисков и перешел в мир созерцания» (Florovsky, 1958: 208).

10 марта 1958 года Флоровский сообщал отцу Софронию (Сахарову): «Все неправославные мои студенты прочли книгу В. Н. Лосского сразу же после появления ее в английском переводе: а православным она кажется “трудной” и неинтересной: мало относится к “практической жизни”, то есть к житейской суматохе (что, впрочем, к счастью, правда)» (Софроний (Сахаров), 2008: 48).

Как известно, отец Георгий преподавал патристику в Свято-Сергиевском богословском институте. После войны он покинул этот пост и преподавал в Нью-Йоркской Свято-Владимирской семинарии, в то время как Лосский сотрудничал с Богословским институтом святого Дионисия. Флоровский был рукоположен в лоне Константинопольского патриархата, в то время как Лосский сохранял верность Московскому патриархату. Он даже собирался поехать в Москву на празднование 500-летия автокефалии Русской церкви. Однако этот план не состоялся, о чем Лосский с огорчением сообщал 2 июня 1948 года жене С. Л. Франка Татьяне Сергеевне Франк: «...очень скоро — через неделю — Святейший дал мне понять, в деликатной форме, что меня пригласить сейчас не может» (Лосский В., 1948: 814). По причине расхождения в вопросах юрисдикции Флоровский и Лосский «не сотрудничали так тесно, как можно было бы ожидать от богословов с весьма схожими убеждениями» (Гаврилюк, 2017: 108). Тем не менее сохранились сведения об их общении начиная с 1922 года, когда Флоровский познакомился с семьей Н. О. Лосского в Праге. У них были общие знакомые как в кругу русских эмигрантов, так и в зарубежной академической среде. «В этом окружении Лосский сформулировал свое богословие, которое, как и у Флоровского, основывалось на Отцах Церкви, а не на русской религиозной философии, хотя и не отвергало современную философию» (Нобл и др., 2016: 262).

Сохранились письма Лосского, в то время студента Сорбонны, к брату Флоровского Антону, написанные с 1923 по 1928 год¹. Лосский и Флоровский общались во время кратковременного проживания последнего в Париже «в трех комнатах так называемой “арабской гостиницы”, находившейся в рабочем квартале Булонь-сюр-Сен (Boulogne-sur-Seine) на юго-западе Парижа, по адресу улица Д’Агессо, 14 (rue d’Aguesseau)» (Гаврилюк, 2019: 22), после возвращения Флоровского из Праги, где он провел последний год войны. В письме от 28 марта 1950 года своему брату он советовал остановиться у Лосского:

«Относительно Парижа, единственное, что мне приходит в голову, это Володя Лосский. У него сравнительно просторная квартира и на лето они обыкновенно уезжают. В прошлом году он предлагал мне остановиться у него, но я не ездил в Париж вовсе. Его теперешний адрес — 6, rue St. Louis en l’île, Paris 4. 6, рю Сен-Луи ан-Ил, Пари 4, — место удобное, позади Нотр-Дам и около моста Понт-Мари» (Флоровский, 2020).

¹ Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 2. № 283.

В послевоенные годы Лосский и Флоровский встречались на ежегодных симпозиумах Содружества святого Албания и преподобного Сергия (Nichols, 2018: 36, 100–102, 114–116, 140, 163–165, 171–175). Оба сотрудничали с журналом «Иреникон», выпускаемым бенедиктинским монастырем восточного обряда Амэ-Шеветонь в Бельгии (Евфимий (Моисеев), 2014: 260). Флоровский опубликовал две статьи в межконфессиональном французском журнале «Dieu vivant: perspectives religieuses et philosophiques», в котором Лосский состоял соредактором (Coman, 2020: 45–63). Известно также, что в 1955 году оба богослова участвовали во Втором международном конгрессе патристических исследований в Оксфорде, на котором Флоровский прочел два доклада: «Eschatology and Spirituality» и «Patristic Theology of the Church», а Лосский выступил с сообщением «Le Probleme de la “Vision Face Face” et la Tradition Patristique de Byzance» (Florovsky, 1955–1956: 59).

По словам Оливье Клемана (1921–2009), его учитель Лосский — это

«человек высокого ума, аристократ, приходивший в невероятный гнев от глупости, и в особенности от глупости “экклезиастической”, стал человеком, который подходил к людям просто, терпел гневливых с молчаливой улыбкой, умел слушать, понимать и помогать, не рая человека. Его аристократизм стал подлинным аристократизмом души. Как он любил и уважал своих детей, своих друзей, что сделал он вместе со своей женой из своего дома: это было место, где никто никогда не чувствовал себя чужим, где в непрерывном движении дышали жизнь и любовь; сотни людей могли быть тому свидетелями» (Клеман, 2019: 134).

Также епископ Каллист (Уэр), который в студенческие годы некоторое время жил в семье Лосского в Париже, вспоминает, что тот был очень гостеприимным, но застенчивым, даже робким человеком (Каллист (Уэр), 2019). Возможно, эта черта его характера стала одной из причин, по которой Лосский не оставил после себя столь обширной корреспонденции, как его отец Н. О. Лосский и другие философы и богословы эмиграции. Тем большую ценность представляют его письма, дошедшие до наших дней.

Ниже мы предлагаем вниманию читателей 12 писем и открыток, высланных Лосским Флоровскому с 1948 по 1957 год. По словам П. Гаврилюка, их тон «не указывает на очень близкую дружбу, а скорее на отношение глубокого уважения к своему адресату» (Gavrilyuk, 2014: 196). Оригиналы хранятся в фонде Флоровского в Отделе редких книг и специальных коллекций Библиотеки Принстонского университета². В публикации пунктуация приведена к современной норме.

² PUL RBSC. Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 29.

Литература

- Гаврилюк, 2017 — *Гаврилюк П.* Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. Киев: Дух і літера, 2017.
- Гаврилюк, 2019 — *Гаврилюк П.* Предисловие // Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский: Письма 1947–1955 годов / сост. П. Гаврилюк. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 8–102.
- Евфимий (Моисеев), 2014 — *Евфимий (Моисеев)*. Бенедиктинский монастырь в Шеветоне как феномен католической духовности // Россия и Ватикан. Русская эмиграция в Европе и Католическая церковь между двумя мировыми войнами / под ред. Е. С. Токаревой, А. В. Юдина. М.: URSS, 2014. С. 255–263.
- Каллист (Уэр), 2019 — *Каллист (Уэр), ep.* Беседа с Т. Оболевич. Оксфорд, 8 марта 2019 года.
- Клеман, 2019 — *Клеман О.* Владимир Лосский, богослов личности и Святого Духа / пер. с франц. В. А. Рещиковой, Г. В. Вдовиной // Вопр. теологии. 2019. № 2. С. 127–198.
- Ларше, 2019 — *Ларше Ж.-К.* О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского / пер. с франц. Г. В. Вдовиной // Вопр. теологии. 2019. № 2. С. 199–220.
- Лосский В., 1948 — *Лосский В. Н.* «Два человека вернули Св. Отцов в философию — Флоровский и мой отец...»: Письма В. Н. Лосского к С. Л. и Т. С. Франк (1948–1954) / публ. Т. Оболевич, Т. Резвых // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2016–2017 год / под ред. М. Колерова. М.: Модест Колеров, 2017. С. 801–818.
- Лосский Н., 2018 — *Лосский Н. В.* «Конечно, мыслить — это риск...». Беседа Н. Х. Орловой с Н. В. Лосским // Вопр. философии. 2018. № 9. С. 122–129.
- Мефодий (Зинковский), 2013 — *Мефодий (Зинковский), иером.* Богословие прот. Г. Флоровского и понятие личности // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 4. С. 204–215.
- Нобл и др., 2016 — *Нобл И. и др.* Пути русского богословия на Запад в XX веке / пер. с чешск. С. Гаген, Ю. Янчаркова. М.: Издательство ББИ, 2016.
- Софроний (Сахаров), 2008 — *Софроний (Сахаров)*. Переписка с протоиереем Георгием Флоровским. Эссекс: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2008.
- Уильямс, 2009 — *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика / пер. с англ. Д. Морозовой, Ю. Вестеля. Киев: Дух і літера, 2009.
- Флоровский, 1954 — *Флоровский Г.* Христос и его Церковь. URL: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (дата обращения: 31.10.2020).
- Флоровский, 2020 — *Флоровский Г.* Письма к брату / сост. и ред. Л. Киейзик. М.: Издательство ПСТГУ.
- Baker, 2010 — *Baker M.* “Theology reasons” — in history: Neo-patristic synthesis and the renewal of theological rationality // Θεολογία. 2010. No 4. P. 81–118.
- Berger, 2017 — *Berger C.* Florovsky’s “Mind of the Fathers” and the Neo-Patristic Synthesis of Dumitru Stăniloae // Journal of Eastern Christian Studies. 2017. Vol. 69. No 1–4. P. 25–50.
- Clément, 1979 — *Clément O.* La théologie de l’homme chez Vladimir Lossky // Contacts. Revue Française de l’Orthodoxie. 1979. No 106. P. 190–205.
- Coman, 2020 — *Coman V.* Vladimir Lossky’s Involvement in the Dieu Vivant Circle and its Ecumenical Journal // Irish Theological Quarterly. 2020. Vol. 85. No 1. P. 45–63.
- Florovsky, 1958 — *Florovsky G.* The Mystical Theology of the Eastern Church by Vladimir Lossky. London: James Clarke & Co., Ltd, 1957. 252 pages. 16s // The Journal of Religion. 1958. Vol. 38. No 3. P. 207–208.

- Florovsky, 1955–1956 — *Florovsky G.* The Oxford Conference on Patristic Studies September, 1955 // *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. 1955–1956. Vol. 4. No 1–2. P. 57–62.
- Gavrilyuk, 2014 — *Gavrilyuk P. L.* Vladimir Lossky's reception of Georges Florovsky's neopatristic theology // *A celebration of living theology: A festschrift in honour of Andrew Louth* / eds. J. Mihoc, L. Aldea. L.: Bloomsbury T&T Clark, 2014. P. 191–202.
- Gavrilyuk, 2020 — *Gavrilyuk P. L.* Varieties of Neopatristics: Georges Florovsky, Vladimir Lossky, and Alexander Schmemmann // *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought* / eds. G. Pattison, R. Poole, C. Emerson. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 528–542.
- Lossky N., 1988 — *Lossky N.* Incidences en Occident (et en Russie) du renouveau théologique russe au XX^e siècle // *Cahiers du monde russe et soviétique*. 1988. T. 29. No 3–4. P. 553–559.
- Lossky V., 1960 — *Lossky V.* Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P.: Librairie philosophique J. Vrin, 1960.
- Nichols, 2017 — *Nichols A.* Mystical Theologian: The Work of Vladimir Lossky. Vendor: Gracewing, 2017.
- Nichols, 2018 — *Nichols A.* Alban and Sergius: The story of a journal. Leominster: Gracewing, 2018.

Архив

Архив РАН. Ф. 1609. Оп. 2. № 283.

Princeton University Library, Rare Books and Special Collections (PUL RBSC). Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 29.

«LOSSKY OWES A LOT TO FLOROVSKY...»

Sr Teresa Obolevitch

Dr hab., Professor, chair of Russian and Byzantine Philosophy.
 The Pontifical University of John Paul II in Krakow.
 9 Kanonicza Str., Krakow, 31-002, Poland;
 leading research fellow at International Laboratory
 for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue.
 National Research University “Higher School of Economics”.
 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.
 ORCID: 0000-0002-6834-6142
 tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Abstract. The article is an introduction to the publication of the letters of Vladimir Lossky to Fr. George Florovsky written in 1948–1957. Both thinkers are representatives of neopatristic synthesis. The article contains some biographical information, which allows to learn more about the context of their work, as well as a brief comparative analysis of philosophical and theological thought of Vladimir Lossky and George Florovsky.

Keywords: V. N. Lossky, Fr. G. Florovsky, neopatristic synthesis, Russian religious philosophy, Orthodox theology

For citation: Obolevitch, T., 2020. “Lossky Owes a Lot to Florovsky...”. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 219–229.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-219-229

References

- Baker, M., 2010. “Theology reasons” — in history: Neo-patristic synthesis and the renewal of theological rationality. *Θεολογία*, 4, 81–118.
- Berger, C., 2017. Florovsky’s “Mind of the Fathers” and the Neo-Patristic Synthesis of Dumitru Stăniloae. *Journal of Eastern Christian Studies*, 69(1–4), 25–50.
- Clément, O., 1979. La théologie de l’homme chez Vladimir Lossky, Contacts. *Revue Française de l’Orthodoxie*, 106, 190–205.
- Coman, V., 2020. Vladimir Lossky’s Involvement in the Dieu Vivant Circle and its Ecumenical Journal. *Irish Theological Quarterly*, 85(1), 45–63.
- Evfimij (Moiseev), 2014. Benediktinskij monastyr’ v Shevetone kak fenomen katolicheskoy duhovnosti [Benedictine monastery in Chevetogne as a phenomenon of Catholic spirituality]. In: *Rossija i Vatikan. Russkaja jemigracija v Evrope i Katolicheskaja cerkov’ mezhdju dvumja mirovymi vojnamj* [Russia and the Vatican. Russian emigration in Europe and the Catholic Church between the two world wars], ed. by E. S. Tokareva, A. V. Judin. Moscow: URSS. 255–263.

- Florovskij, G., 1954. *Hristos i ego Cerkov'* [Christ and His Church]. Available at: URL: <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=771> (Accessed 31.10.2020).
- Florovskij, G., 2020. *Pis'ma k bratu* [The letters to his brother], ed. by L. Kiejzik, Moscow: PSTGU Publ.
- Florovsky, G., 1958. The Mystical Theology of the Eastern Church by Vladimir Lossky. L.: James Clarke & Co., Ltd, 1957. 252 pages. 16s. *The Journal of Religion*, 38(3), 207–208.
- Florovsky, G., 1955–1956. The Oxford Conference on Patristic Studies September, 1955. *St Vladimir's Seminary Quarterly*, 4(1–2), 57–62.
- Gavriljuk, P., 2017. *Georgij Florovskij i religiozno-filosofskij renesans* [George Florovsky and religious-philosophical renaissance], Kiev: Duh i litera.
- Gavriljuk, P., 2019. Predislovie [Foreword]. *Prot. Aleksandr Shmeman. Prot. Georgij Florovskij: Pis'ma 1947–1955 godov* [Archpriest Alexander Schmeman. Archpriest Georgy Florovsky: The letters 1947–1955], ed. by P. Gavriljuk, Moscow: PSTGU Publ., 8–102.
- Gavrilyuk, P. L., 2020. Varieties of Neopatristics: Georges Florovsky, Vladimir Lossky, and Alexander Schmemmann. In: Pattison, G., Poole, R. and Emerson C., eds. *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. Oxford: Oxford University Press, 528–542.
- Gavrilyuk, P., 2014. Vladimir Lossky's reception of Georges Florovsky's neopatristic theology. In: Mihoc, J. and Aldea, L., eds. *A celebration of living theology: A festschrift in honour of Andrew Louth*. London: Bloomsbury T&T Clark, 191–202.
- Kallist (Ujer), Bp., 2019. *Talk with T. Obolevitch*. Oxford, 8 March.
- Kleman, O., 2019. Vladimir Losskij, bogoslov lichnosti i Svjatogo Duha [Vladimir Lossky, a theologian of the person and the Holy Spirit], transl. by V. A. Reshnikova, G. V. Vdovina. *Voprosy teologii*, 2, 127–198.
- Larshe, Zh.-K., 2019. O nekotoryh problemah, svjazannyh s harakteristikoj nasledija Vladimira Losskogo [On some problems connected with characteristic of the heritage of Vladimir Lossky], transl. by G. V. Vdovina. *Voprosy teologii*, 2, 199–220.
- Lossky, N., 1988. Incidences en Occident (et en Russie) du renouveau théologique russe au XXe siècle. *Cahiers du monde russe et soviétique*, 29(3–4), 553–559.
- Losskij, N. V., 2018. “Konechno, myslit' — jeto risk...”. Beseda N. H. Orlovoj s N. V. Losskim [“Of course, to think is a risk...” N. H. Orlova's conversation with N. V. Lossky]. *Voprosy filosofii*, 9, 122–129.
- Losskij, V. N., 1948. “Dva cheloveka vernuli Sv. Otcov v filosofiju — Florovskij i moj otec...”: Pis'ma V. N. Losskogo k S. L. i T. S. Frank (1948–1954) [“Two people brought St. Fathers back to philosophy — Florovsky and my father...”: Letters from V. N. Lossky to S. L. and T. S. Frank], publ., comm. T. Obolevich, T. Rezvyh. In: Kolerov, M., ed., 2017. *Issledovanija po istorii russkoj mysli. Ezhegodnik za 2016–2017 god* [Studies in the History of Russian Thought: Yearbook 2016–2017]. Moscow: Modest Kolerov. 801–818.
- Lossky, V., 1960. *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Mefodij (Zinkovskij), ierom., 2013. Bogoslovie prot. G. Florovskogo i ponjatie lichnosti [Theology of Fr. G. Florovsky and the concept of personality]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii*, 14(4), 204–215.
- Nichols, A., 2018. *Alban and Sergius: The story of a journal*. Leominster: Gracewing.
- Nichols, A., 2017. *Mystical Theologian: The Work of Vladimir Lossky*. Vendor: Gracewing.
- Nobl, I., et al., 2016. *Puti russkogo bogoslovija na Zapad v XX veke* [The ways of Russian theology on the West in the 20th century], transl. by S. Gagen, Ju. Jancharkov. Moscow: BBI Publ.
- Sofronij (Saharov), 2008. *Perepiska s protoiereem Georgiem Florovskim* [Correspondence with Fr George Florovsky]. Essex: Svjato-Ioanno-Predtechenskij monastyr'; Sergiev Posad: Svjato-Troickaja Sergieva Lavra.
- Uil'jams, R., 2009. *Bogoslovie V. N. Losskogo: izlozhenie i kritika* [Theology of V. N. Lossky: an overview and critique], transl. by D. Morozova, Ju. Vestel. Kiev: Duh i litera.

**ПИСЬМА В. Н. ЛОССКОГО
ОТЦУ Г. ФЛОРОВСКОМУ (1948–1957)
(ПОДГОТОВКА ТЕКСТА И ПРИМЕЧАНИЯ Т. ОБОЛЕВИЧ)**

Ссылка для цитирования: Письма В. Н. Лосского отцу Г. Флоровскому (1948–1957) (Подготовка текста и примечания Т. Оболевич) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 4. С. 230–240.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-230-240

1

12. I. 48

Дорогой отец Георгий,

несмотря на крайнюю перегруженность, ко<торая> заставляет меня в настоящее время отказываться от новых обязательств, я считаю невозможным отклонить приглашение Study Department¹ участвовать в православном сборнике.

Текст меморандума вызывает ряд недоумений, в особенности распределение тем, — о нем необходимо будет поговорить с Вами обстоятельно по Вашем возвращении из Женевы. Пишу Dr. Ehrenstrom² о своем принципиальном согласии.

Все это время — с октября месяца — собирался Вам писать, чтобы условиться о встрече с Вами, но по занятости все приходилось откладывать до более свободного времени, какового вообще не существует. Надеюсь, что Вы не откажетесь прийти к нам обедать в начале февраля, в любой вечер, когда Вам это будет удобно.

Шлю Вам и Вашей супруге наилучшие пожелания в новом году и поздравляю с наступающим праздником Богоявления.

Сердечно преданный Вам,

Ваш Владимир Лосский

¹ Имеется в виду Отдел изучения (Study Department) Всемирного совета Церквей в Женеве.

² Нильс Эренштрем (Nils Ehrenström, 1903–1984) — шведский лютеранский пастор, историк Церкви и богослов, директор Отдела изучения ВСЦ в Женеве.

2

Почтовая карточка. <Штемпель 30 IV 48>

Le Révérend Père
G. Florovsky
14, rue Aguesseau
Boulogne
(Seine)

Христос воскрес!

Дорогой отец Георгий,
поздравляем Вас и Ксению Ивановну³ с праздником.
Ваши В. и М.⁴ Лосские

3

28. V. 48

Дорогой отец Георгий,
спасибо за Ваше письмо. Мне совершенно необходимо с Вами обстоятельно поговорить — и о братстве⁵, и о летнем съезде в Eastbourne⁶. Мы были бы очень рады, если бы Вы с Ксенией Ивановной приехали к нам обедать в понедельник 7^{го} июня, к 8 часам.

Должен Вас огорчить: статья моя еще далеко не закончена. Я сейчас завален работой в нашем Институте⁷, удвоив часы лекций, чтобы закончить все свои курсы на этой неделе. С 1 июня у нас начинаются экзамены, и я буду немного свободнее.

³ Ксения Ивановна Флоровская (урожд. Симонова, ?–1977) — жена Г. В. Флоровского, выпускница Бестужевских курсов, художница и переводчица.

⁴ Магдалина Исааковна Лоская (урожд. Малькиель-Шапиро, 1905–1968) — жена В. Н. Лосского с 1928 года. Окончила Сорбонну (где познакомилась с будущим мужем на лекциях греческого языка) и богословские курсы. Прихожанка Трехсвятительского подворья Московского патриархата в Париже, принимала участие в организации православного прихода иконы Божией Матери «Всех Скорбящих Радость» и святой Женевьевы в Париже.

⁵ Имеется в виду Братство святого Фотия, основанное в Париже в 1925 году А. В. Ставровским, заместителем которого был Лосский.

⁶ В июле-августе 1948 года в Истборне проходила летняя школа и конференция на тему «Богоматерь» англиканско-православного Содружества имени святого Албания и преподобного Сергия, на которой Лосский прочитал доклад «Panagia».

⁷ Имеется в виду Богословский институт святого Дионисия в Париже, основанный в 1944 году Братством святого Фотия, в котором Лосский преподавал догматическое богословие и церковную историю.

Статья ответственная, и хочется сделать ее не кое-как. Простите за эту неисправность, проистекающую из-за чрезмерной занятости.

Суждения Федотова⁸ о византийском христианстве, действительно, принадлежат 19 веку и совершенно аналогичны карикатурным описаниям равеннских мозаик у Ипполита Тэна⁹. Кирилл Александрийский — *bête noire*¹⁰ всех христианских гуманистов.

Будем рады вскоре увидеть Вас.

С любовью,

Ваш Владимир Лосский

P. S. Если Вам удобнее, приезжайте к нам завтракать в любой день, кроме субботы и воскресенья (от Botzaris к нам — прямое метро, до Sully-Morland).

4

31 авг<уста> 1948

Париж

Дорогой отец Георгий,

посылаю Вам французский перевод постановлений Московского Соповещения¹¹. Он сделан в Париже по русскому оригиналу, привезенному М<итрополитом> Серафимом¹². Русского текста я еще не видел, и потому за точность перевода не могу поручиться¹³, тем более что обнаружил одну крупную погрешность в заглавии: в русском тексте, по признанию переводчицы, стоит «Соповещение», а не «Собор». Русский текст сейчас печатается, но так как дело не терпит отлагательств, посылаю Вам то, что имею в данный момент, для сведения. Вместе с русским текстом постановлений будет отпечатано и «обращение к христианскому миру», мне еще не известное.

⁸ Георгий Петрович Федотов (1886–1951) — русский философ-эмигрант, историк и публицист. Профессор Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, а затем — Свято-Владимирской православной семинарии, редактор журнала «Новый град». С 1944 года преподавал историю Византийской церкви в Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке.

⁹ Ипполит Адольф Тэн (Hippolyte Adolphe Taine, 1828–1893) — французский философ-позитивист, теоретик искусства и литературы, историк и психолог, член Французской академии. Основатель культурно-исторической школы в искусствознании.

¹⁰ *Bête noire* — «бедствие, катастрофа» (франц.)

¹¹ Речь идет о Всеправославном соповещании (Соповещании глав и представителей автокефальных Православных церквей), проходившем 8–18 июля 1948 года в храме Воскресения Христова в Сокольниках в Москве и приуроченном к празднованию 500-летия автокефалии Русской церкви.

¹² Митрополит Серафим (в миру Александр Иванович Лукьянов, 1879–1959) — епископ Русской зарубежной церкви, экзарх патриарха Московского и всея Руси в Западной Европе (1946–1949). В 1948 году участвовал во Всеправославном соповещании в Москве и в «Журнале Московской Патриархии» опубликовал статью, критикующую Константинопольскую патриархию.

¹³ Далее зачеркнута буква (нрзб.).

Постановления не носят того катастрофического характера, какого можно было ожидать, основываясь на сообщении агентства ТАСС. Однако не могу сказать, что они меня вполне удовлетворяют, несмотря на отсутствие политической мотивировки.

На днях уезжаю в Dauphiné, где сейчас находится моя семья. Там закончу статью для экуменического сборника¹⁴. Вернусь к Рождеству Богородицы и, если не застану Вас в Париже¹⁵, пошлю статью Вам в Америку и одновременно в Женеву. Сохраняю наилучшие воспоминания о нашей встрече в Eastbourne в Англии и общей работе.

С любовью,

Ваш Владимир Лосский

P. S. Второй экземпляр постановлений я посылаю одновременно Canon Douglas¹⁶, кот<орый> просил меня в Eastbourne'e прислать ему их из Парижа в Амстердам, где он собирался, по-видимому, появиться в кулуарах Съезда¹⁷. Третий экземпляр послал Коле Зёрнову¹⁸.

5

17 июня 1949

Париж

Дорогой отец Георгий,

откуда начну плакати окаянного моего жития деяний?¹⁹ Знаю, что не заслуживаю Вашего снисхождения, доселе ни разу не написав Вам, хотя постоянно о Вас вспоминаю и несколько раз начинал писать Вам — и не кончал. В последний раз писали Вам к Пасхе — и не послал письма, т. к. статья еще не была окончательно доделана, и без того не хотел показываться Вам на глаза.

¹⁴ Позже Флоровский сообщал: «Вол[одя] Лосский на зад[анную] ему тему об Ортодокс Спиритуалити написал вместо 5.000 слов 25.000» (Флоровский, 1949: 174).

¹⁵ Флоровский приехал в США 21 сентября 1948 года.

¹⁶ Каноник Джон Альберт Дуглас (John Albert Douglas, 1868–1956) — англиканский священник, почетный генсекретарь Совета англиканской церкви по международным отношениям и член Содружества имени святого Албания и преподобного Сергия.

¹⁷ 23 августа 1948 года состоялась учредительная ассамблея Всемирного совета Церквей в Амстердаме, основанного в результате слияния движений «Вера и церковное устройство» и «Жизнь и работа».

¹⁸ Николай Михайлович Зёрнов (1898–1980) — русский философ и богослов, секретарь Русского студенческого христианского движения и первый редактор журнала «Вестник РСХД», секретарь Содружества святых Албания и Сергия, профессор истории и восточной православной культуры в Оксфордском университете.

¹⁹ Начало Великого канона Андрея Критского, который читается на повечерии в первые четыре дня первой седмицы Великого поста: «Откуда начну плакати окаянного моего жития деяний? Кое ли положу начало, Христе, нынешнему рыданию?»

Статья вышла слишком большая: около 70 стр., отбросив решительно все примечания. Тему я несколько изменил, озаглавив ее «Notes dogmatiques sur la spiritualité orthodoxe». Незадолго до Пасхи написал Ehrenstrom'у, что статья будет вскоре ему послана, но ответа до сих пор от него не получил. Посылаю ее в Женеву на будущей неделе, когда получу отпечатанный на машинке текст. Другой экземпляр передам Вам при встрече.

Когда именно Вы будете в Париже и в Англии и есть ли надежда с Вами встретиться?

Очень беспокоит меня предстоящий Съезд Содружества Свв. Сергия и Албания²⁰. Тема о Церкви, поставленная лондонским комитетом, — крайне неудачная. Пришлось ее принять, т. к. нас известили об уже принятом в Англии решении. Благоразумнее и богословски продуктивнее было бы остановиться на предложенных Вами вопросах христианской антропологии, без серьезной постановки которых невозможно говорить о Церкви. Будут или общие места, или разговоры на непонятных языках. Ваше присутствие очень важно, даже совершенно необходимо — хотя бы на два-три дня, на центральной, собственно богословской части Съезда, в первых числах августа. С православной стороны предполагалось три speaker'a: Вы (а в случае Вашего отсутствия — я), о. Алексей²¹ и о. Ал. Шмеман или С. С. Верховской²². О. Александр Шмеман отказался ввиду занятости. Верховской мне твердо обещал не подвести, но в последний момент оказалось, что не поедет по трудным семейно-материальным обстоятельствам. Т. обр., если Вы не приедете в Abingdon, то православная сторона будет представлена только о. Алексием и мною. Взываем к Вам о помощи, без которой возможен полный крах Fellowship'a на радость Л. А. Зандеру²³, который недавно заявил, что Fellowship духовно надорван с момента отвержения «внутреннего intercommunion'a», предложенного о. С. Булгаковым.

Спасибо Вам за присылку Вашей актовой речи в Богословской Академии²⁴. Читал ее с глубоким сочувствием всему, что Вы говорите о задачах православ-

²⁰ Лосский с 1947 года был участником ежегодной конференции англикано-православного Содружества имени святого Албания и преподобного Сергия в Абингдоне (Abingdon).

²¹ Вероятно, отец Алексей Князев (1913–1991) — священнослужитель Западноевропейского экзархата, участник Русского студенческого христианского движения.

²² Сергей Сергеевич Верховской (1907–1986) — философ и богослов русского зарубежья, один из руководителей Русского студенческого христианского движения, преподаватель Свято-Сергиевского богословского института.

²³ Лев Александрович Зандер (1893–1964) — русский философ, один из инициаторов основания Свято-Сергиевского богословского института в Париже, деятель экуменического движения, с 1933 года генеральный секретарь РСХД. Автор работы «Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова)» в двух томах.

²⁴ Актовая речь Флоровского прочитана 4 ноября 1948 года в Свято-Владимирской академии в Нью-Йорке, опубликована в (Florovsky, 1949: 65–71).

ного богословия пред лицом западного мира (и не только западного). Послали ли Вам последний (13^й) номер «Dieu vivant»²⁵, где вышла наконец Ваша статья²⁶? Андронников²⁷ очень удачно сделал переводы, кот<оры>е я просмотрел еще в декабре, прежде чем сдал его о. Daniélou²⁸. Daniélou тоже сделал какие-то поправки, но, читая уже напечатанный текст, я их не обнаружил. Надо непременно изъять перевод Вашей книги²⁹ из рук Leclercq'a и передать Андронникову, кот<орый> не отказывается от этой работы.

Передайте, пожалуйста, <пропуск в тексте из-за неудачного сгиба листа> Ксении Ивановне от меня и от моей жены.

Испрашиваю Вашей молитвы и насущной для нас помощи на пути православного богословия.

С любовью,

Ваш Владимир Лосский

6

23 июня 1949

Дорогой отец Георгий,

только что узнал, что Вы находитесь в Лондоне. Я послал Вам длинное письмо неделю назад. Оно, вероятно, пришло уже после Вашего отъезда из Америки. Не буду повторять то, что писал, т. к. надеюсь в ближайшее время с Вами встретиться. Сообщите мне, пожалуйста, когда именно Вы рассчитываете быть в Париже. Вы доставите нам большую радость, если остановитесь у нас на время Вашего пребывания в Париже.

Сердечно преданный Вам,

Ваш Владимир Лосский

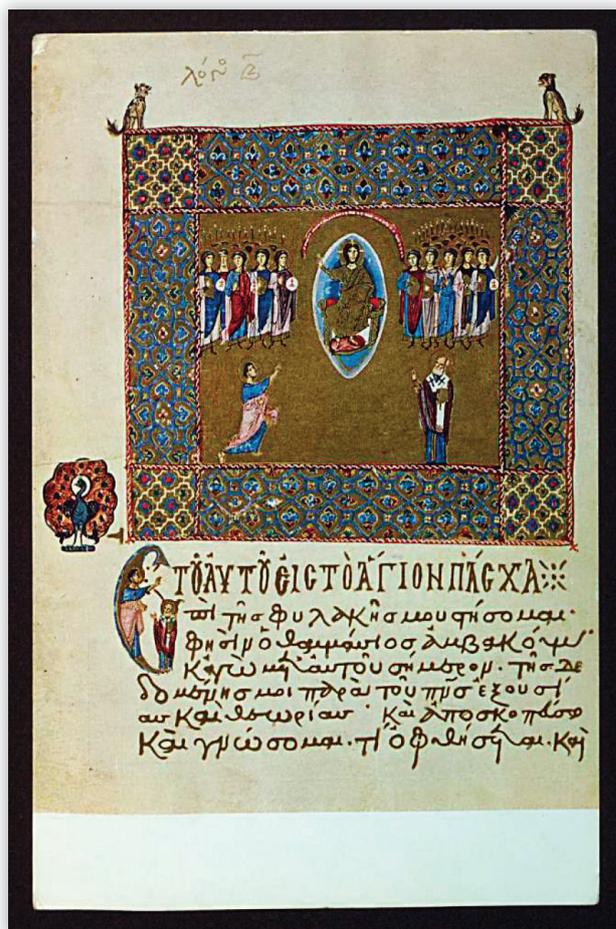
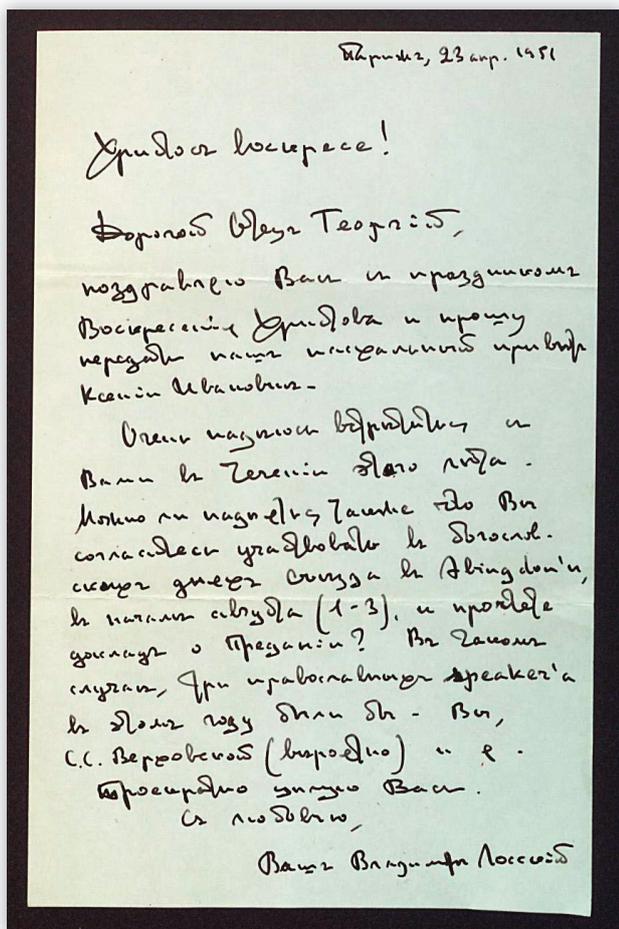
²⁵ «Dieu vivant: perspectives religieuses et philosophiques» — журнал французского православного Богословского института святого Дионисия, выходивший с 1945 по 1954 год. Первоначально находился в юрисдикции Московской патриархии (1944–1947), во второй половине 1940-х и начале 1950-х годов издавался вне юрисдикционной принадлежности.

²⁶ (Florovsky, 1948: 39–64).

²⁷ Константин Ясеевич Андроников (1916–1997) — грузинский князь из рода Андроникашвили, французский дипломат, православный богослов, с 1945 года главный переводчик на русский язык Министерства иностранных дел Франции. Перевел многих классиков русской религиозной мысли на французский.

²⁸ Жан Даниелу (Jean Daniélou, 1905–1974) — католический богослов, профессор истории раннего христианства и декан исторического факультета Парижского католического института, член Французской академии, впоследствии кардинал. Один из основателей издательства Sources chrétiennes, созданного с целью публикации трудов Отцов Церкви.

²⁹ Вероятно, имеется в виду книга Флоровского «Пути русского богословия», французский перевод которой вышел только в 2001 году: (Florovsky, 2001).



Письмо В. Лосского к о. Г. Флоровскому от 23 апреля 1951 года

Открытка В. Лосского к о. Г. Флоровскому от 3 мая 1956 года

Princeton University Library, Rare Books and Special Collections (PUL RBSC).
Georges Florovsky Papers. Box 27. F. 29

7

Cambridge
7. VII. 49

Дорогой отец Георгий,

очень жаль, что и в Англии не удалось с Вами встретиться. Поехал сюда совершенно неожиданно, по приглашению О. Tomkins'a³⁰. В субботу еду в Лондон и в воскресенье возвращаюсь в Париж.

Работа богословской комиссии о Церкви проходит довольно оживленно, но самая тема исключает возможность взаимного понимания. Общие места, понимаемые различно.

³⁰ Оливер С. Томкинс (Oliver Stratford Tomkins, 1908–1992) — секретарь Всемирного совета Церквей, затем англиканский епископ Бристоля.

Ваше письмо получил за три дня до приезда сюда. Постараюсь сделать все, что смогу, для издания Вашей книги по-французски. Ваша статья в «Dieu vivant» имела большой успех. Не теряю надежды, может быть, все же встретить Вас в Лондоне.

С любовью,

Ваш Владимир Лосский

8

Париж, 23 апр<еля> 1951

Христос воскрес!

Дорогой отец Георгий,

поздравляю Вас с праздником Воскресения Христова и прошу передать наш пасхальный привет Ксении Ивановне.

Очень надеюсь встретиться с Вами в течение этого года. Можно ли надеяться также, что Вы согласитесь участвовать в богословских днях съезда в Abingdon^e в начале августа (1–3) и прочтете доклад о Предании? В таком случае три православных speaker'a в этом году были бы — Вы, С. С. Верховской (вероятно) и я.

Троекратно целую Вас.

С любовью,

Ваш Владимир Лосский

9

Paris

6. I. 53

Дорогой отец Георгий,

благодарю Вас и отца Александра³¹ за поздравление и в свою очередь поздравляю Вас с Рождеством Христовым и Новым годом. Надеюсь, что в этом году удастся с Вами встретиться летом, если Вы приедете в Европу.

Собирался Вам писать и к празднику, и по одному делу. Мой бывший ученик, Михаил Еремеев, находящийся сейчас в Женеве, хотел бы закончить свое богословское образование под Вашим руководством, в Семинарии Св. Владимира. Я писал о нем Tillman'у³², прося у него стипендию для богословских занятий в Америке. Еремеев — украинец (или считает себя таковым), но чужд всякого цер-

³¹ Отец Александр Шмеман (1921–1983) — православный богослов и церковный историк, профессор (впоследствии ректор) Свято-Владимировской семинарии.

³² Роберт Тильманн (Robert V. Tillman, ?– после 1974) — административный секретарь отдела межцерковной помощи и помощи беженцам Всемирного совета Церквей.

ковного партикуляризма. Очень открыт ко всяким западным проблемам и хочет себя посвятить работе в этой области. Вероятно, Вы уже получили его письмо. Могу всячески его рекомендовать Вашему вниманию.

Мне приходится сейчас заменять о. Евграфа³³ в должности ректора нашего Института, и я изнемогаю от чуждой мне административной заботы и всяческих неприятностей. Очень хотел бы Вас повидать и побеседовать об иных, более интересных вопросах.

Вся моя семья шлет Вам и Ксении Ивановне наши праздничные приветствия. Сердечно преданный Вам,

Ваш Владимир Лосский

10

Почтовая карточка. <Штемпель 13 4 1955>

The Very Rev. Dr. and Mr.
G. Florovsky
537 West 121 St.
New York 27
U.S.A.

Христос воскрес!
В. и М. Лосские

11

Почтовая карточка. <Штемпель 3 5 1956>

The Very Rev. Dr.
and Mr. G. Florovsky
49 Claremont Ave.
New York 27
N.Y.
U.S.A.

Христос воскрес!
Владимир Лосский

³³ Евграф Евграфович Ковалевский (1905–1970) — иконописец, богослов, основатель православного Богословского института святого Дионисия. С 1953 года епископ и глава неканонической Французской католической православной церкви (Eglise catholique orthodoxe de France), где получил титул епископа Сен-Денийского с именем Иоанн-Нектарий (франц. Jean-Nectaire), из-за чего Лосский порвал отношения с Ковалевским. Впоследствии Ковалевский был лишен сана, а в 1967 году отлучен от церкви.

Почтовая карточка. <Штемпель 21 12 1957>

The Very Rev. Dr. and Mr.
G. Florovsky
~~49 Claremont Ave.~~
8, Forest Street
New York 27
Cambridge 40, Mass.
U.S.A.

Дорогих отца Георгия и Ксению Ивановну
сердечно поздравляем с Рождеством Христовым и Новым годом.
Владимир и Магдалена Лосские

Литература

- Флоровский, 1949 — *Флоровский Г.* Письмо Г. Флоровского А. Шмеману от 29.08.1949 // Прот. Александр Шмеман. Прот. Георгий Флоровский. Письма 1947–1955 годов / сост. П. Гаврилюк. М.: Издательство ПСТГУ. С. 174.
- Florovsky, 1948 — *Florovsky G.* Les voies de la théologie russe // Dieu Vivant. 1948. No 13. P. 39–64.
- Florovsky, 2001 — *Florovsky G.* Les voies de la théologie russe / Translated by J.-L. Palierne. Lausanne: L'Age d'Homme, 2001.
- Florovsky, 1949 — *Florovsky G.* The Legacy and the Task of Orthodox Theology // Anglican Theological Review. 1949. Vol. 31. No 2. P. 65–71.

**LETTERS OF V. N. LOSSKY TO FR. G. FLOROVSKY (1948–1957)
(PREPARATION OF THE TEXT AND THE NOTES BY T. OBOLEVITCH)**

For citation: Letters of V. N. Lossky to Fr. G. Florovsky (1948–1957) (Preparation of the Text and the Notes by T. Obolevitch). *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 230–240.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-230-240

References

- Florovskii, G., 1949. Pis'mo G. Florovskogo A. Shmemanu ot 29.08.1949 [G. Florovsky's letter to A. Schmemann dated 08.29.1949]. In: *Prot. Aleksandr Shmeman. Prot. Georgij Florovskij: Pis'ma 1947–1955 godov* [Archpriest Alexander Schmeman. Archpriest Georgy Florovsky: The letters 1947–1955], ed. by P. Gavriljuk, Moscow: PSTGU Publ. 174.
- Florovsky, G., 1948. Les voies de la théologie russe [The paths of Russian theology]. *Dieu Vivant*, 13, 39–64.
- Florovsky, G., 2001. *Les voies de la théologie russe* [The paths of Russian theology], Translated by J.-L. Palierne. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Florovsky, G., 1949. The Legacy and the Task of Orthodox Theology. *Anglican Theological Review*, 31(2), 65–71.

**МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
«СЛАВЯНСТВО КАК ПРОБЛЕМА В ТЕКСТАХ СЛАВЯНСКИХ
И РОССИЙСКИХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ XVII–XX ВЕКОВ».
ОБЗОР***

Иван Юрьевич Ильин

Стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога.

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 105066, Москва,
ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4.

E-mail: ivan.yur.ilin@gmail.com

Аннотация. Участники международной конференции, организованной и проведенной Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога (МЛ РИД) Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) 25–26 сентября 2020 года, сосредоточили внимание на теме славянства у русских мыслителей (Достоевский, Тютчев, Чижевский, Герцен, Бицилли, Данилевский и др.), а также на многочисленных пересечениях и взаимовлияниях отечественной мысли и иных славянских интеллектуальных традиций, в особенности польской, сербской и чешской. Особый акцент был сделан на проблеме единства славянских народов. Важнейшую роль в этом процессе сыграло славянофильство, имевшее свои изводы в России, Польше, Чехии и Сербии. В XIX веке произошло самоутверждение славянской Европы.

Ключевые слова: славянство, историософия, мессианизм, христианский универсализм, евразийство, русско-польские отношения, русско-чешские отношения, национальное сознание, межкультурная коммуникация

Ссылка для цитирования: Ильин И. Ю. Международная научная конференция «Славянство как проблема в текстах славянских и российских интеллектуалов XVII–XX веков». Обзор // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2020. Т. 3, № 4. С. 241–249.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-241-249

* Статья подготовлена в ходе проведения работы в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ) и с использованием средств субсидии в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации “5-100”.

Научно-исследовательская работа МЛ РИД в 2020 году проходила в рамках общей темы «Россия и славянская Европа». Поэтому данное мероприятие, ставшее вторым большим событием в этом году и своеобразным подведением его итогов, взаимосвязано с весенней конференцией «Российские интеллектуалы-изгнанники в 1919–1945 годах: Прага, София, Белград», на которой обсуждались вопросы пребывания русских интеллектуалов — вынужденных эмигрантов — в странах Восточной Европы после их изгнания из России, их академическая и научная деятельность в новых условиях.

На сентябрьской конференции был совершен определенный переход *от практики к теории*, а именно от описания условий пребывания, быта и деятельности русских мыслителей в славянских странах к непосредственному осмыслению теоретических оснований славянского единства, которые обнаруживаются в их творчестве.

Во вступительном слове заведующий МЛ РИД, профессор, главный научный сотрудник МЛ РИД НИУ ВШЭ *Владимир Карлович Кантор* подчеркнул, что в мире существуют различные институты славяноведения, однако отдельной конференции, посвященной проблемам философского и историософского осмысления феномена славянства, до сих пор не было. И это неслучайно, поскольку славянство стало воспринимать себя как силу, равно как и формулироваться в качестве теоретической проблемы лишь с XIX века, со времен А. С. Пушкина, когда каждый славянский народ уже заявил что-либо о себе в сфере культуры. Нынешняя конференция была призвана поспособствовать восполнению этого значимого пробела. В. К. Кантор также отметил, что на протяжении всей своей истории Россия была связана тесными узами со славянскими народами, выступала в роли их защитницы, но не всегда получала за это благодарность.

Большинство докладов конференции представляли собой попытки интеллектуальной реконструкции темы славянства у тех или иных русских мыслителей. Открылась конференция докладом старшего научного сотрудника ИМЛИ РАН *Анастасии Георгиевны Гачевой*, озаглавленным «Славянство только первое собрание...» (Ф. М. Достоевский). Идея славянского единства в контексте христианского универсализма¹. С опорой на творчество великого русского писателя докладчик показал, что в русской историософии и публицистике славянство зачастую воспринималось как некий первый, промежуточный этап, который должен в итоге привести к собиранию и объединению всех народов на базе христианства. В. К. Кантор в докладе «Федор Тютчев, или Российская Европа как центр Восточной Европы» продемонстрировал, что по обсуждаемому вопросу русский поэт занимал совершенно особую позицию, полемизируя как со славя-

¹ Текст доклада публикуется в этом номере журнала. (Примеч. ред.)

нофилами, так и с европейцами. Историческая система Тютчева, находящаяся между идеей монархии Данте и идеей всемирной теократии В. С. Соловьева, централизуется вокруг понятия «империя», рассматриваемого в качестве исторически транслируемого идеала, к которому должна стремиться Россия. Отсюда логически вытекает первенствующее положение России в Восточной Европе и шире — во всем мире.

Следует отметить, что и Тютчева, и Достоевского роднило неприятие концепции Н. Я. Данилевского, рассмотрению которой был посвящен доклад главного научного сотрудника Института философии РАН (ИФ РАН) и МЛ РИД НИУ ВШЭ *Алексея Алексеевича Кара-Мурзы* «Концепция “славянского культурно-исторического типа” Н. Я. Данилевского: искушения и ловушки Российской государственности». В контексте рассуждений об исторических судьбах славянства докладчик выделил «тему Царь-Града» — обоснование Данилевским исторических притязаний славяно-греческого православного мира во главе с Российской империей на обладание Константинополем и черноморскими проливами. Доцент Университета Нови-Сада (Сербия) *Лазарь Милендиевич* в докладе «Slavia Orthodoxa и Slavia Latina: В. В. Розанов о сближениях и расхождениях между двумя историко-культурными мирами» обозначил взгляды философа на проблему славянского единства. По мнению сербского исследователя, Розанов критикует односторонность возможного объединительного проекта, строящегося исключительно на «идейных» основаниях — литературе, языковой культуре и сфере единичных планов. Он предлагает искать более общие основания единства, которые могли бы быть понимаемы и разделяемы не только интеллигенцией, но и народными массами; такие основания могут быть найдены в освобождающем провозвестии Христа.

В докладе «Тема славянства в жизни и творчестве Н. О. Лосского» директор Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета *Елена Владимировна Сердюкова* очертила интеллектуальный путь философа в связи с его польскими корнями и вехами эмигрантской биографии. В этой связи особую важность обретают многочисленные обращения Лосского к творчеству чешских, словацких и польских философов, а также его постоянная включенность в локальный контекст чехословацкой интеллектуальной жизни. Младший научный сотрудник МЛ РИД НИУ ВШЭ *Ирина Олеговна Щедрина* в докладе «Славянство и культура: интеллектуальное наследие Г. П. Федотова»² реконструировала интеллектуальный путь Федотова в эмиграции, сделав важный вывод о том, что в основании идейных предпосылок и теоретических выводов его философии лежат культурно-исторические условия, а также биография

² Текст доклада публикуется в этом номере журнала. (Примеч. ред.)

мыслителя. Рассуждая на «вечные» темы о судьбах России, затрагивая проблемы национального сознания и самоопределения, он пытался соотнести концепции славянской самобытности прошлого своей страны с ее настоящим.

Анна Александровна Доронина, стажер-исследователь МЛ РИД НИУ ВШЭ, в докладе «Вячеслав Иванов: опыт славянской мифологии, или Повесть о Светомире Царевиче» обратилась к одному из самых загадочных произведений Иванова. Она полагает, что «Повесть» является отражением его философского мировоззрения и представляет собой способ концептуализации русской идеи. В докладе «Достоевский, славянство и “всечеловечество” в книге А. Розенберга “Миф 20 века”» профессор НИУ ВШЭ, главный научный сотрудник МЛ РИД НИУ ВШЭ *Ирина Николаевна Лагутина* показала, как основной идеолог нацизма и создатель «нацистского мифа» обращается в своей книге к фигуре Достоевского. Используя его как проводника собственной расистской морфологии истории, Розенберг конструирует и описывает идею «русскости», для которой, как он считает, характерны внезапные и резкие изменения в сферах нравственности и общественных настроений. Опираясь на Достоевского, он выделяет нравственно-религиозные ценности, которые проявляются в русской культуре, описывает «русский характер», а также отождествляет «русскую идею» писателя с общей идеей, присущей целому народу.

Ряд докладов на конференции отличались тематическим единством, характеризуюсь при этом концептуальным разнообразием. Так, А. И. Герцену были посвящены доклады *Андрея Александровича Тесли*, старшего научного сотрудника и научного руководителя Центра исследований русской мысли ИГН БФУ им. И. Канта («Проблематика “славянства” в философии и публицистике Герцена 1850–1860-х годов»), и профессора НИУ ВШЭ, главного научного сотрудника МЛ РИД НИУ ВШЭ *Ольги Анатольевны Жуковой* («Россия — славянство — Запад в историософском дискурсе А. И. Герцена»). В первом докладе была сделана попытка обрисовать значение проблематики славянства в публицистике и философии Герцена с точки зрения истории общественной мысли, а также продемонстрировать функционирование этого понятия на разных этапах интеллектуального развития отечественного мыслителя. Возникновение в его творчестве темы славянства в 1850–1851 годах, а затем ее исчезновение во второй половине 1850-х годов было связано с выстраиванием Герценом в тот период позиции для собственного говорения, для обретения субъектности в дискуссии европейских радикалов. Он пытался выступать не только от своего лица, но и быть репрезентантом некоего значимого целого, его «голосом». В свою очередь, О. А. Жукова в докладе обращает внимание на актуальность мысли Герцена применительно к сегодняшней ситуации. Она полагает, что его культуркритицизм, направленный главным

образом против традиционализма политического уклада России и буржуазной культуры европейских обществ, так же как и его вера в возможности России как объединяющего политического центра новой исторической силы Европы — славянства, являются, несомненно, актуальными именно сегодня. Актуальна и герценовская защита России от политически ангажированных и культурно невежественных обвинений в ее адрес со стороны европейских политиков и интеллектуалов. Именно с этих позиций Герцен смотрит на взаимоотношения России и Европы, не упуская из виду вопрос национального самоопределения славян, разделенных границами государств, языков, культур и религий. Он делает акцент на славянской солидарности, но солидарности во имя свободы.

Два выступления были посвящены важной для осмысления темы славянства фигуре Д. И. Чижевского. В докладе «Славянство как проблема в работах Дмитрия Чижевского» профессор Варшавского университета *Роман Мних* показал, что проблема славянства у Чижевского является многоаспектной и междисциплинарной. По его мнению, эта проблема у мыслителя раскрывается в следующих трех партикулярных аспектах: единстве славянского мира, общеевропейском значении славянских литератур и конфликтах внутри славянского мира. В докладе старшего научного сотрудника Дома русского зарубежья *Андрея Александровича Бабикова* «Д. И. Чижевский и его окружение в 1940–1945 годах» на основе архивных материалов был рассмотрен широкий круг общения русско-украинского и немецкого слависта, историка литературы и философа в самый трудный и плодотворный период его жизни.

Наконец, два выступления были посвящены фигуре П. М. Бицилли. Ученый секретарь Дома русского зарубежья *Мария Анатольевна Васильева* в докладе «Русско-украинские отношения в исторической концепции П. М. Бицилли»³ осветила вехи жизни и творчества ученого, наложившие отпечаток на его понимание национального вопроса, в том числе идеи украинского возрождения. Она также описала оригинальное решение Бицилли «национальной проблемы» путем упразднения «отдельных национальных или псевдонациональных государств». Независимый исследователь, филолог *Таня Галчева* в докладе «“Наши” и “ваши” славяне. П. М. Бицилли — Флоровские в начале 1920-х годов: взгляд с двух сторон границы», во многом построенном на анализе эпистолярного наследия двух семей, осветила самый неисследованный период жизни ученого — годы, проведенные в Скопье.

В отдельный блок можно выделить доклады, затронувшие русско-чешские и русско-балканские темы. Профессор Московского государственного педагогиче-

³ Текст доклада публикуется в этом номере журнала. (Примеч. ред.)

ческого университета *Татьяна Геннадьевна Щедрина* в сообщении «Сфера разговора Сергея Гессена. Пражские письма Евсею Шору» познакомила аудиторию с «полевыми» находками, сделанными на основании работы с архивными материалами — эпистолярием русского философа-неокантианца, адресованным еврейскому мыслителю, писателю и переводчику на немецкий язык трудов Вяч. Иванова. Профессор НИУ ВШЭ в Нижнем Новгороде *Валерий Григорьевич Зусман* и правнук писателя Е. Н. Чирикова *Михаил Александрович Чириков* в совместном докладе «Е. Н. Чириков и русская Прага 1920-х годов» осветили период пребывания писателя в Праге, а также интеллектуальный контекст эмигрантской Чехии тех лет. Доклад при этом основывался не только на опубликованных материалах, но и на документах из семейного архива, привлеченных потомком писателя.

Младший научный сотрудник МЛ РИД НИУ ВШЭ *Юлия Ивановна Щербина* в докладе «Славяне и Европа: чехи глазами Яна Паточки» показала, как тема славянского единства раскрывается в творчестве видного чешского философа. В докладе главного научного сотрудника ИФ РАН и МЛ РИД НИУ ВШЭ *Марины Сергеевны Киселевой* «Юрий Крижанич: у истоков славянской проблемы» была представлена деятельность хорватского богослова и миссионера в России, сконцентрированная на проблемах построения универсального славянского языка, развитии сферы образования и миссионерских проектах объединения народов. Профессор Технического университета Дрездена, ведущий научный сотрудник МЛ РИД НИУ ВШЭ *Хольгер Куссе* в докладе «Язык и мир у Яна Коменского» выдвинул тезис о том, что автор «Великой дидактики» и основатель современной начальной школы вписывает собственную дидактическую систему в более широкий контекст двух основополагающих тем — языка и мира.

Наиболее полно на конференции была представлена тема русско-польских отношений, причем в самых разных аспектах. Научный руководитель МЛ РИД НИУ ВШЭ, почетный профессор Католического университета Айхштетта (Германия) *Леонид Люкс* в докладе «Краткие заметки к польскому дискурсу о России в XIX и XX столетии» затронул тему отношений государства и общества в Польше в период подчинения российскому императору. Он высказал тезис о том, что царская империя воспринималась тогда не просто как политический противник, а скорее как воплощение зла. Борьба между двумя народами приобрела, таким образом, метафизический смысл и концептуализировалась как противостояние света и тьмы. Профессор Варшавского университета *Януш Добешевский* («Славянство польскими глазами —

pro et contra»⁴) в своем выступлении подчеркнул, что идея славянства, активно присутствовавшая в польском культурном дискурсе в эпоху расцвета польского славянофильства и деятельности А. Мицкевича, постепенно теряла значимость, уступая место национальной идее и собственной независимости. *Хероним Граля*, профессор Варшавского университета, в докладе «Древняя Русь польских романтиков» затронул важную тему репрезентации Древней Руси в творчестве виднейших представителей польского романтизма — А. Мицкевича и Ю. Словацкого. Доклад профессора Института философии и социологии Польской академии наук *Славомира Мазурека* «Славянский мессианизм Августа Цешковского (1814–1894)» был посвящен анализу темы славянского мессианизма в творчестве крупного представителя польской философии периода романтизма. Доцент МГУ *Алексей Павлович Козырев* в докладе «Философия славянского мессианиста И. Хеене-Вронского и диссертация игумена Геннадия Эйкаловича о нем» остановился на фигуре малоизвестного сегодня польского энциклопедиста, философа и математика, а также на рецепции его системы в творчестве игумена Геннадия (Эйкаловича) — видного деятеля русского зарубежья. В докладе профессора НИУ ВШЭ *Алексея Григорьевича Васильева* «Славянство и польская идентичность» был затронут вопрос о роли славянской идеи в формировании моделей польской национальной идентичности в начале XIX века. Профессор Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, главный научный сотрудник МЛ РИД НИУ ВШЭ *сестра Тереза Оболевич* в докладе «Русские философы в межвоенной Польше» обрисовала историко-философский контекст Второго польского философского конгресса (1927), на который была приглашена целая группа русских философов-изгнанников (Н. О. Лосский, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. И. Гессен, И. И. Лапшин, С. Карчевский), а также представила их основные идеи. Оболевич рассмотрела также, какое развитие получила данная инициатива в дальнейшем. Наконец, к указанной теме примыкает доклад магистранта НИУ ВШЭ *Павла Кирилловича Кирчу* «Восприятие польско-российских отношений в чешском национальном сознании».

Отдельная секция была посвящена филологической и лингвистической проблематике в рамках центральной темы конференции. На ней прозвучали выступления профессора Московского государственного лингвистического университета (МГЛУ) *Веры Анатольевны Пищальниковой* и профессора Московской международной академии *Александра Геннадьевича Сонины* («Русский лен и голландское полотно: о нераспространении идей российских ученых»), ведущего научного сотрудника лаборатории психолингвистики МГЛУ *Зои Гаврильевны Адамовой* («Неосознанная необходимость, или Содержание понятия “свобода”

⁴ Текст доклада публикуется в этом номере журнала. (Примеч. ред.)

у российских студентов»), ведущего научного сотрудника лаборатории психолингвистики МГЛУ *Анны Игоревны Хлоповой* («Эволюция базовой ценности “работа” в современной русской лингвокультуре»).

В целом конференция показала, что философское, культурологическое и историческое осмысление темы славянского единства сегодня актуально и востребовано. В условиях ускоряющейся глобализации, а также построения единого европейского пространства (которое, впрочем, при ближайшем рассмотрении оказывается не таким уж единым), каждому восточноевропейскому народу сегодня особенно важно помнить о собственных корнях. Идея славянского христианского единства обладает потенциалом, достаточным для ее утверждения в качестве интеллектуального основания, на котором народы Восточной Европы могли бы объединиться. Причем не в форме «универсальной империи», а в подлинной «соборной» полифонии народов, исходящих в своем самоопределении из принципов не только национальной идентичности, но и принадлежности общим культурно-историческим корням.

INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE
“SLAVISM AS A PROBLEM IN THE TEXTS OF SLAVIC
AND RUSSIAN INTELLECTUALS OF THE 17TH-20TH CENTURIES”.
OVERVIEW*

Ivan Y. Ilin

Research Assistant at the International Laboratory
for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue.
National Research University “Higher School of Economics”.
21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066 Russian Federation.
E-mail: ivan.yur.ilin@gmail.com

Abstract. The participants of the international conference held by ILS REID NRU HSE in September 25–26, 2020, focused on the understanding of the topic of Slavism among individual thinkers (Dostoevsky, Tyutchev, Chizhevsky, Herzen, Bitsilli, Danilevsky, etc.), as well as on numerous intersections and interactions of Russian thought and other Slavic (in particular, Polish, Serbian and Czech) intellectual traditions. The emphasis was made on comprehending the theme of the unity of the Slavic peoples. The most important role in this process was played by Slavophilism, which had its particular manifestations in Russia, Poland, the Czech Republic, and Serbia. In the 19th century, the self-affirmation of Slavic Europe took place.

Keywords: Slavism, historiosophy, messianism, Christian universalism, Eurasianism, Russian-Polish relations, Russian-Czech relations, national consciousness, intercultural communication

For citation: Ilin, I. Y., 2020. International Scientific Conference “Slavism as a Problem in the Texts of Slavic and Russian Intellectuals of the XVII–XX Centuries”. Overview. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 3(4), 241-249.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-241-249

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University and funded by the Russian Academic Excellence Project “5-100”.

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА XIX ВЕКА В РАССМОТРЕНИИ Е. А. СОЛОВЬЕВА (АНДРЕЕВИЧА)

О книге Е. А. Соловьева (Андреевича)
«Опыт философии русской литературы. Избранные труды».
М.: Модест Колеров, 2020. 576 с.
(Исследования по истории русской мысли. Т. 25)

Анастасия Алексеевна Никушина

Студент 4 курса Школы философии и культурологии
факультета гуманитарных наук.

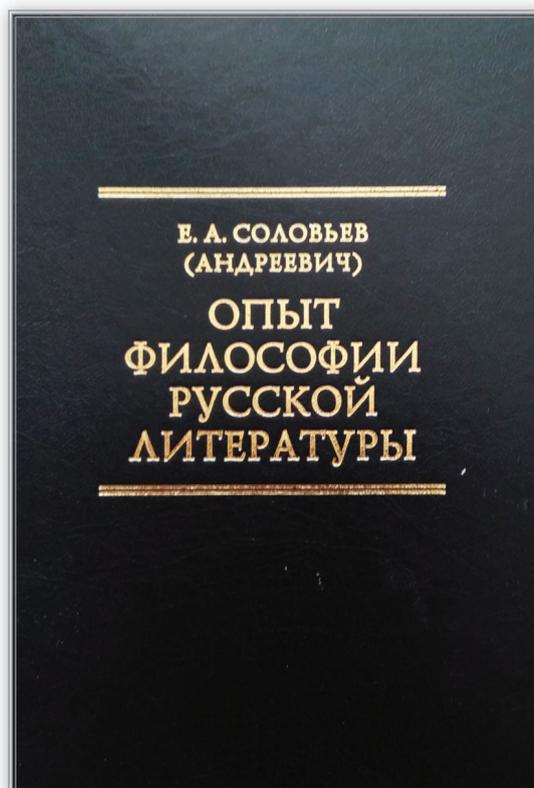
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-250-253

Книгу Е. А. Соловьева (Андреевича) «Опыт философии русской литературы» едва ли можно назвать новой. Ее первое издание вышло еще в 1905 году, когда писатель предпочел скрыться под псевдонимом Андреевич. Тогда она оказалась преждевременным образцом нового языка литературоведения, на котором впоследствии будут писать исследователи в СССР. Сейчас, при чтении нового издания труда Е. А. Соловьева, текст представляется несколько устаревшим, поскольку за прошедшее время он был основательно усвоен исследовательской традицией и потому знаком читателю загодя.

Впрочем, тот взгляд, который транслируется Соловьевым (Андреевичем), не кажется наскучившим. Напротив, благодаря аргументированности и адекватности он представляет особенный интерес. Автор излагает свою версию генезиса русской литературы XIX века, которая ныне воспринимается как вполне адекватная и выстроенная. Тем не менее имя Е. А. Соловьева нечасто упоминалось советскими литературоведами.



Среди известных Соловьевых Евгений Андреевич незаметен. Историк и филолог, которому прочили академический успех, спился, работая сибирским учителем, то ли от отчаяния, то ли от скуки. Его имя было забыто. Новое переиздание его главной книги — шанс заново открыть и самого критика. Чем интересен текст современному исследователю и, что также важно, каков этот исследователь?

В первую очередь книга представляет литературоведческую ценность: она будет интересна филологам и историкам литературы. Текст не только компилирует предыдущие работы автора, посвященные биографиям и произведениям русских мыслителей и писателей, но и вбирает свидетельства других критиков, историков, деятелей XIX века. Таким образом, книга представляется важным историко-культурным артефактом, причем не только для литературоведов, но и для историков. Нельзя исключить и философскую составляющую «Опыта...». Соловьев (Андреевич) создает, с одной стороны, историко-философский текст о развитии идей немецкого идеализма на почве русской мысли, а с другой — дает самостоятельную интерпретацию процесса чтения Г. Гегеля и Л. Фейербаха соотечественниками. Кроме того, как указывает во вступительной статье М. В. Михайлова, текст Соловьева (Андреевича) можно рассматривать как первый прецедент применения марксистского понятийного аппарата к литературным феноменам и персоналиям. Наконец, книга интересна и сама по себе. Ход мысли автора нельзя назвать тривиальным. Текст — и это расценивается нами как его достоинство — побуждает отечественного читателя к диалогу и спору. Мы рискнем предположить, что более чем столетней давности труд сможет и в нынешнее время вызвать у читателя чувство причастности, узнавания себя в вырисовываемом типе русского человека. Таковы ли мы сегодня? Были ли такими раньше?

Современное издание книги включает в себя не только «Опыт философии русской литературы» (1905), но и более раннее предисловие к нему, схожее с «Опытом...» по содержанию, — «Очерки из истории русской литературы XIX века» (1902). В них автор уже обозначил те сюжеты, которые позднее развил в «Опыте...», дополнив, впрочем, тему народничества. Составители современного издания не отступились от авторской логики, разместив критическую «интерлюдия» в начале книги.

Сам текст «Опыта...» можно условно разделить на четыре части: первая создает промарксистскую призму восприятия русской литературы Соловьевым (Андреевичем) (главы 1–2), вторая выводит тип писателя-дворянина (главы 3–4), а третья разрушает этот образ с помощью народнического наступления (главы 5–7). Наконец, восьмая глава книги носит характер суммирующего авторского размышления о будущем русской литературы.

Текст подчинен логике диалектического повествования: «Метод моей книги — диалектический. Он состоит в разъяснении тех противоречий, развитие которых обусловило органический рост нашей литературы» (с. 146). Диалектическое снятие — не только внутренний смысл повествования, но и цель самого текста: упомянутое разделение на четыре части подразумевает разрешение выделенных автором противоречий внутри русской литературы. В чем они заключаются?

В периодизации Соловьева (Андреевича) почти каждое десятилетие истории русской литературы и общественной жизни несет собственный специфический элемент противоречивого построения: «В 30-х и 40-х годах у нас была догма гегелианская, в 60-х — материалистическая, в 70-х народническая, в 80-х индивидуалистическая, в 90-х марксистская» (с. 43). Главы книги описывают перечисленные в предисловии (коим являются «Очерки...») свойственные этим периодам противоречия и догмы, призванные скрыть их разрушительный эффект. Соловьев (Андреевич), впрочем, не держится избранной периодизации как логики текста: в концептуальном описании он то забегает вперед, то возвращается к уже изложенным местам.

Линии парадоксов Соловьев (Андреевич) проводит на протяжении всего повествования, пользуясь персоналиями русской философии и литературы: А. С. Пушкиным, А. И. Герценом, Н. Г. Чернышевским, Л. Н. Толстым и прочими классиками литературы и публицистики. Именно они становятся акторами диалектического развития, но они же воплощают его противоречивые составляющие. Так, путь Толстого был результатом последовательного «опрощения», то есть отказа от благ и цивилизации — народническо-русофильской практики, призванной, вопреки своей сути, сдвинуть социальный прогресс России с мертвой крепостной точки. Лев Николаевич был баринем, который не хотел отказываться от барства (и это общее место), но как русский интеллигент он желал «расплаты» с народом за все его страдания, а потому и «опрощался» в секте. Весь этот сюжет уже влечет за собой разговор о руссоизме, крепостном праве, народничестве и литературе как знаменателе русской мысли. Подобным образом и выстраивается сложноплетенное повествование Соловьева (Андреевича).

Текст можно назвать несколько неудобным для исследователя: отсутствие исчерпывающих постраничных ссылок и библиографического списка делает исследовательскую работу с авторскими источниками не просто более трудоемкой, но изматывающей. Однако этот недостаток можно отнести ко времени создания оригинального произведения.

Кроме того, заметна некоторая однобокость исследования Соловьева (Андреевича). Его взгляд выделяет лишь те аспекты русской литературы и истории, которые выгодны для подкрепления позиции автора. В частности, личное убеждение в неспособности русской мысли развиваться самостоятельно доказывается несколько специфичной выборкой: «Даже свое собственное народничество мы разработали так плохо с логической стороны (напр., труды Юзова В. В., публицистика Ап. Григорьева и Достоевского и т. д.), что нам было бы стыдно предъявить его Западу в качестве *tastimonium philosophandi*, т. е. свидетельства о способности философствовать» (с. 43). Тем не менее подобные фрагменты, которыми изобилует книга, нельзя однозначно назвать недостатком текста. Напротив, их наличие открывает простор для дискуссий в историко-философском ключе.

Рецензируемая книга не является исключительно прообразом советского литературоведческого текста и представляет не только историческую ценность. Мы надеемся, что эта публикация будет с интересом и благодарностью встречена новым читателем.

**RUSSIAN LITERATURE
OF THE 19TH CENTURY CONSIDERED BY E. A. SOLOVYOV
(ANDREEVICH)**

**Review on Eugene A. Soloviev (Andreevich)
“Essays on philosophy of Russian literature. Selected works”.
Moscow: Modest Kolerov, 2020. 576 p.
(Studies on the history of Russian thought. Vol. 25)**

Anastasiya A. Nikushina
4th year graduate student,
The School of Philosophy and Cultural Studies,
Faculty of Humanities.
National Research University “Higher School of Economics”.
20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-250-253

КАРТИНА ТВОРЧЕСКОЙ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЦЕЛОГО ПОКОЛЕНИЯ

О книге М. А. Колерова «От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927).
Исследования. Материалы. Указатели».
М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2017. 368 с.

Артём Андреевич Шиков

Студент 4 курса Школы философии и культурологии
факультета гуманитарных наук.

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики».

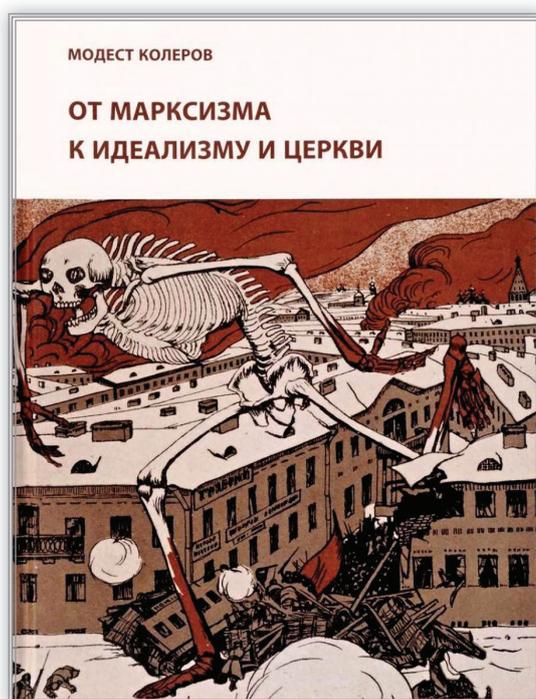
Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-254-257

Данный сборник представляет собой сумму архивных работ М. А. Колерова по истории развития русской мысли Серебряного века. В нем прослеживается становление и влияние на политическую мысль плеяды русских мыслителей, которые прошли путь от марксизма к идеализму. Речь идет о П. Б. Струве, С. Н. Булгакове, Н. А. Бердяеве и С. Л. Франке.

В сборнике «Проблемы идеализма» (1902) они впервые публично заявили об отказе от марксистской философии, хотя по-прежнему продолжали подвергаться воздействию революционных и по сути социалистических настроений. В ключевом для русской мысли нулевых годов XX века сборнике «Вехи» (1909) они снова подвергли пересмотру свои взгляды, но так и не сформулировали основополагающих идей русского либерального национализма. Заключительным аккордом их общей мысли стал сборник «Из глубины» (1918), после которого упомянутые авторы пришли к осознанию, что политически они уже не имеют ничего общего друг с другом.

Колеров пытается показать, что идеи этих мыслителей оказали влияние на все поколенческие интеллигентов, юристов, историков, ли-



тературоведов, экономистов, социологов и философов 1900–1910-х годов, которые после революции, в эмиграции, составят плеяду выдающихся имен европейской и американской философии, экономики, социологии и права. Автор подчеркивает генетическую связь веховцев с послереволюционными течениями национал-большевизма, сменовеховства и евразийства.

Книга представляет собой сборник отдельных записей, очерков, статей и выступлений русских мыслителей, архивов содержаний журналов, отдельных статей М. А. Колерова и библиографий. Материалы несут как мемуарный (письма Булгакова, Струве, рецензии Бердяева), так и аналитический (очерки и статьи Колерова) характер. Структурно сборник построен следующим образом: предисловие с кратким обзором путей развития и влияния русских мыслителей, несколько статей его составителя в жанре интеллектуальной истории, а дальше текст группируется по именам мыслителей, начиная с Булгакова, Бердяева и Струве, и содержит работы этих авторов в журналах за разное время. Заканчивается книга росписью содержания ключевых русских журналов за первые двадцать лет XX века.

М. А. Колеров пытается решить ряд задач. В первую очередь ему важно сломать устоявшиеся стереотипы интерпретации истории русской социалистической (и конкретно марксистской) мысли: ленинского, сконцентрированного на нем самом и его сторонниках, и сталинского, рассматривающего историю партии и Российской империи опять же с точки зрения большевистских установок. Автор показывает, как по мере развития народнического и социалистического движения в России к началу XX века создается социалистическо-либеральный консенсус, основанный на фактическом признании мелкой частной собственности для обеспечения материального минимума человеческого существования. При этом либеральные партии так и не выработали идеологии, которая обосновала бы необходимость массовой частной собственности. Именно на волне таких настроений и был выпущен сборник «Проблемы идеализма» — единственная попытка в России сформулировать право на достойное человеческое существование. Как замечает Колеров, впоследствии это право станет лидирующей доктриной в кругу европейских социал-демократов и либералов XX века.

В книге уделяется внимание стереотипному пониманию политико-философской дискуссии в России начала прошлого века. Автор развенчивает упрощенный подход к отечественной интеллектуальной истории, отрицая типичное разделение на неославянофилов и неозападников, которые концентрировались вокруг книгоиздательства «Путь» и журнала «Логос» соответственно. Все направления зависели от инфраструктуры, предоставляемой книгоиздательствами, форматов (сборник, энциклопедия, книжная серия, толстый журнал, ежедневная газета), кружков, публичных лекций, а после 1905 года — от политических партий. Их было много, и они создавали яркий калейдоскоп в идейной сфере того времени. Борьба велась во многом вокруг способов влияния, предоставлявших возможность институционализации того или иного «направления». Так, издательство «Путь», созданное М. К. Морозовой

и Е. Н. Трубецким, подгадало время для открытия, чтобы переманить к себе часть аудитории сборника «Вехи», у представителей которого начались серьезные институциональные трудности. С того времени «Путь» занял важное место среди разных идейных течений за счет своих ресурсов, качества авторских материалов, издательской программы и легитимации его участников в образовательной сфере высших учебных заведений. В «Пути» окажутся Н. А. Бердяев и С. Н. Булгаков, а такие мыслители, как П. Б. Струве, С. Л. Франк и Б. А. Кистяковский, уйдут в «Логос» — ежегодный журнал, занявший удобную позицию идейного сборника и «направленского» журнала. Его основательность и научность, однако, предопределили узость читательской аудитории и смерть в военное время 1914 года. В итоге «Путь» ушел в сторону церковной религиозно-общественной библиотеки, завоевав там популярность, а «Логос» — в сторону науки, где уже были «Вопросы философии и психологии».

Особенно интересной оказалась статья М. А. Колерова о политическом сочинении П. А. Флоренского, написанном по приказу ОГПУ. В ней не столько происходит реконструкция взглядов самого Флоренского, сколько прослеживаются те дискурсы и контексты, которые позволяют понять саму оптику и язык данного сочинения.

Любопытен выбор отдельных статей и рецензий рассматриваемых философов: это и политические воззвания («Палач Народа» Струве), и рецензии библиографического характера, никогда не помещавшиеся в собрания сочинений их авторов («Проф. Булгаков. Краткий очерк политической экономии» Бердяева, «В. Розанов. Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского» его же, «Л. Н. Толстой. О значении русской революции» Булгакова, «Оскар Уайльд. Душа человека при социализме» Бердяева).

В кратких очерках о влиятельных издательствах и журналах того времени автор рисует картину творческой и духовной жизни целого поколения, связи разных мыслителей между собой, а также их реакцию на те или иные события мировой и отечественной истории.

Своеобразным завершением истории этих взаимоотношений являются публикуемые документы Братства Святой Софии (1918–1927). Эта глава в сборнике начинается с проекта устава братства, написанного А. В. Карташевым, где, в частности, есть такие слова: «Главный предмет вдохновения братства состоит в теократическом идеале Церкви, в творческом преображении, вместе с Церковью, через Церковь и в Церкви, всей исторической жизнедеятельности христианского человечества и всей культуры, в чаянии чудесного преображения и всей вселенной». Заключительная глава еще раз подтверждает не только эволюцию, которую прошли персоналии данного сборника, но и общую религиозную платформу мысли, которую они сохранили и после эмиграции из России.

В предлагаемом сборнике М. А. Колеров раскрывает перед читателем весьма сложную и подвижную картину интеллектуальных и духовных интересов интеллигенции последних десятилетий Российской империи и определяет в ней место таких философов, как Булгаков, Струве, Бердяев и Франк.

**A PICTURE OF CREATIVE
AND SPIRITUAL LIFE OF A WHOLE GENERATION**

Review on Modest A. Kolerov

“From Marxism to Idealism and the Church. Researches. Materials. Pointers”.

Moscow: Publishing of the bookstore “Tsiolkovsky”, 2017. 368 p.

Artem A. Shikov

4th year graduate student,

The School of Philosophy and Cultural Studies,

Faculty of Humanities.

National Research University “Higher School of Economics”.

20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

DOI: 10.17323/2658-5413-2020-3-4-254-257

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2019–2020 годах

Гримм Якоб. Германская мифология. Т. I / Пер., коммент. Д. С. Колчигина. Под ред. Ф. Б. Успенского. — 2-е изд., доп. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 928 с. — (Studia philologica)

Гримм Якоб. Германская мифология. Т. II / Пер., коммент. Д. С. Колчигина. Под ред. Ф. Б. Успенского. — 2-е изд., доп. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 976 с. — (Studia philologica)

Гримм Якоб. Германская мифология. Т. III / Пер., коммент. Д. С. Колчигина. Под ред. Ф. Б. Успенского. — 2-е изд., доп. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2019. — 792 с. — (Studia philologica)

«Германская мифология» — фундаментальное исследование, посвященное историческому мировоззрению континентальных германцев и принадлежащее перу Якоба Гримма (1785–1863), одного из крупнейших языковедов XIX века, старшего из братьев Гримм. Книга оказала всестороннее влияние на целое поколение ученых и стала источником вдохновения филологов и этнографов по всему миру (в том числе русских ученых). Вместе с «Германской мифологией» в фольклористике утвердилась новая методологическая школа, работающая с мифом как с живой частью языка, ядром непреходящей народной традиции. Во многих отношениях работа Гримма остается непревзойденным эталоном: в частности, это наиболее полный источниковедческий труд по данной теме.

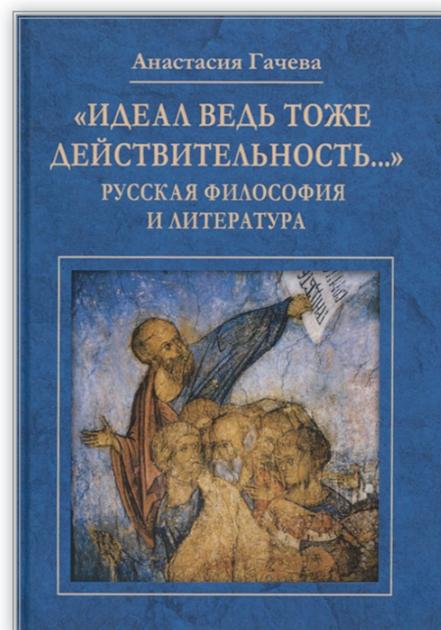


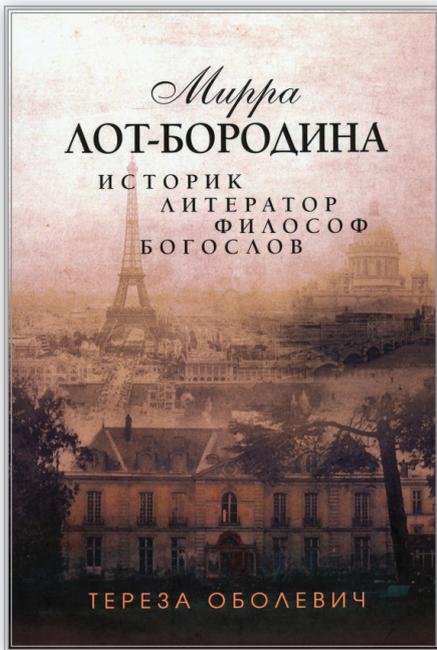
В настоящем издании представлен первый перевод «Германской мифологии» на русский язык; он выполнен по наиболее полному, четвертому, изданию книги (завершено в 1878 году) без купюр и сокращений. В переводе разрешаются основные сложности, с которыми сталкивается современный читатель оригинала «Германской мифологии»; полностью переведены все содержащиеся в книге цитаты на разных языках, древних и новых, текст снабжен списком литературы и комментариями. Многоязычный цитируемый материал составляет не менее трети всей книги и не переводился ни у автора, ни в современных переизданиях. Что касается литературы, Гримм ссылается на сотни источников, среди которых много редких и малоизвестных; ссылки, однако, по традиции XIX века приводятся автором в сокращениях и в данном издании расшифрованы впервые. Таким образом, на русском языке выходит первое в истории академическое издание «Германской мифологии», включающее в себя весь необходимый справочный аппарат.

Гачева А. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. — М.: Академический проект, 2019. — 734 с. — (Технологии культуры)

Книга Анастасии Гачевой — взгляд на русскую философию и литературу сквозь призму исканий «конечного идеала». Это разговор об аксиологических горизонтах отечественного любомудрия, проявлявшего себя в разных жанровых формах — от шедевров русской философской лирики, «великого пятикнижия» Достоевского до «Чтений о Богочеловечестве» В. С. Соловьева, «Записки от неученых кученым» Н. Ф. Федорова, «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова и коллективных журнальных проектов деятелей русского зарубежья: путейцев, евразийцев, новоградцев и др. В центре внимания автора книги — главные экзистенциальные темы русской мысли и литературы, находящие свое разрешение в христианстве, понятом активно и проективно. Смерть и бессмертие, человек и природа, родство и неродственность, память и воскрешение, смысл истории и смысл творчества, философия любви и этика преображенного эроса — все эти темы связаны с поиском совершеннолетней, сознательной веры, которая не боится союза с разумом и стремится стать «осуществлением чаемого».

Книга адресована философам и филологам, историкам и культурологам, преподавателям и студентам, всем интересующимся историей отечественной мысли и культуры.





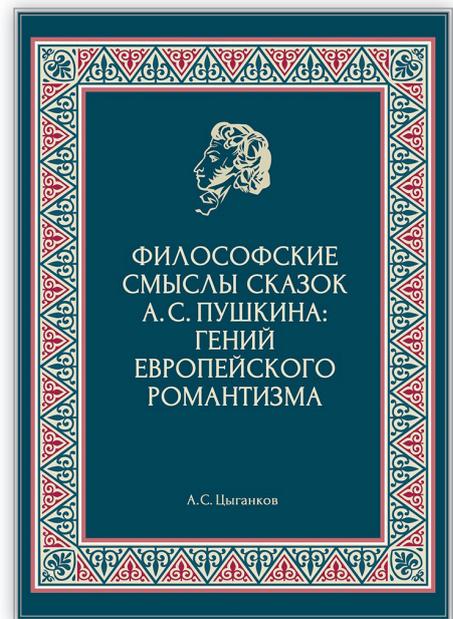
Оболевич Тереза. Мирра Лот-Бородина. Историк, литератор, философ, богослов / ред. Е. Твердислова. — СПб.: Нестор-История, 2020. — 352 с., ил.

В книге представлены жизнь и творческий путь Мирры Ивановны Лот-Бородиной, родившейся в Санкт-Петербурге, но проживавшей во Франции. Проанализированы ее сочинения на тему рыцарского романа и легенды о святом Граале, исследования, посвященные проблеме обожения и святому Николаю Кавасиле, а также ее творческие контакты с философами русского зарубежья. Книга адресована всем интересующимся вопросами средневековой литературы, православия, русской философии и истории русской эмиграции.

Цыганков А. С. Философские смыслы сказок Александра Сергеевича Пушкина: гений европейского романтизма. Учебное пособие. М.: ГАУГН-Пресс; ООО «Интеграция: Образование и Наука», 2020. — 76 с.

В предлагаемом учебном пособии, которое включает в себя мини-курс из четырех лекций, посвященных философскому и культурологическому осмыслению сказок Александра Сергеевича Пушкина, читатель может найти общее описание основных философских идей эпохи романтизма в их взаимосвязи со сказочной составляющей творчества Пушкина, а также непосредственный разбор трех поздних сказок поэта — «О мертвой царевне и о семи богатырях», «О рыбаке и рыбке» и «О золотом петушке». При этом главное внимание уделяется выявлению уникального пушкинского замысла, раскрытию философского и экзистенциального смысла каждой сказки, что ярким образом позволяет подчеркнуть авторский характер работ Пушкина и в то же время их включенность в общеевропейское интеллектуальное течение эпохи романтизма.

Наряду с лекционным курсом в учебном пособии представлены авторские переводы двух сказок братьев Гримм («Белоснежка», «О рыбаке и его жене»), выполненные по первому изданию гриммовского сборника сказок, который был выпущен в 1812 году.



УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В 2020 ГОДУ

- Александр Филиппович Контарев. Штабная рота. Восточная Пруссия (10 октября 1944 г. — 6 июня 1945 г.). № 3
- Аничков Е. В. В прежней России и за границей. Повесть о судьбах родины и о самом себе. Часть первая. Детство, предки, родители и родня. *Подготовка текста и примечания Корнелии Ичин.* № 1
- Антанасиевич И. Сербская трагедия. № 1
- Афанасов Н. Б. Справедливость и модернизация в России: социально-философский взгляд. О книге Г. Ю. Канарша «Справедливость, демократия, капитализм: пути модернизации России». М.: ЛЕНАНД, 2020. № 3
- Бабошин Д. Т., Макарова А. Ф., Подобуева Е. В., Мартемьянов К. А., Блинникова П. А., Мироненко М. В. Материалы круглого стола Международной летней школы «Русская эмиграция в Сербии. Портреты и судьбы»: «Православие: сохранение национальной и культурной идентичности русской эмиграции». № 1
- Баршт К. А. «Европейский корабль» Евгения Замятина: мысли о судьбе русской интеллигенции. № 3
- Бершин Е. Л. Голос поэта. Моя война. Моя победа. № 2
- Блинникова П. А. Е. А. Аничков в защиту Шекспира. № 3
- Бонецкая Н. К. Подражание Чаадаеву: письмо пятое. № 3
- Буббайер Ф. Мысли для беспокойного континента: некоторые российские взгляды на общечеловеческие вопросы. № 1
- Булдаков В. П. Ленин как зеркало русской революции. № 1
- В зеркале Гутенберга. № 3, 4
- Васильева М. А. Русско-украинские отношения в исторической концепции П. М. Бицилли. № 4
- Волохова Ю. А. «Черная книга» в свете одной стенограммы. № 2
- Вяземцева А. Г. Архитектура тоталитарного периода и современная историческая память: «difficult heritage» в эпоху капиталистической глобализации. № 2
- Вторая мировая и Великая Отечественная война: эхо событий (материалы круглого стола) № 2
- Гайда Ф. А. Г. В. Флоровский в Софии и Праге: ревизия основ философии и богословия (1920–1926). № 3
- Гачева А. Г. «Славянство лишь первое собрание» (Ф. М. Достоевский): идея славянского единства в контексте христианского универсализма. № 4
- Грбич Ф. Философия и литература. № 1

- Добешевский Я.* Славянство польскими глазами — pro et contra. № 4
- Доронина А. А.* Вячеслав Иванов о славянской идее. № 4
- Жеребин А. И.* Опыт интерпретации в русской перспективе. О мемуарах Отто фон Бисмарка. № 3
- Жобер В.* Пражский архив как надежное хранилище архива Иосифа Сергеевича Ильина. № 3
- Ильин И. Ю.* Международная научная конференция «Славянство как проблема в текстах славянских и российских интеллектуалов XVII–XX веков» 25–26 сентября 2020 года. Обзор. № 4
- Ичин К.* Из воспоминаний Евгения Аничкова «В прежней России и за границей». Детские годы. № 1
- Йожа Д. З.* Герцен: писатель, автор и его герой. № 1
- Калмыкова В. В.* Европа versus Запад. О книге В. К. Кантора «Русская мысль, или Самостоянье человека». Философические эссе». М.: СПб.: Центр гуманитарных инициатив 2020. 416 с. (Серия «Российские Пропилеи»). № 3
- Калмыкова В. В.* Книгоиздание как авторский проект. О книгах М. А. Колерова. № 3
- Калмыкова В. В.* Способ увековечивания: видимое и невидимое в визуальном событии (на материале произведений изобразительного искусства XX в.) № 2
- Кантор В. К.* Иван Алексеевич Бунин, или Завершение русской классики. № 4
- Кантор В. К.* Евгений Аничков: пролегомены к интерпретации. № 1
- Кантор В. К.* Летняя школа в Сербии. Подведение итогов. Заметки главного редактора. № 1
- Кантор В. К.* «На поприще ума нельзя нам отступать». Кредо Пушкина. № 3
- Кантор В. К.* Ради жизни на земле. № 2
- Киселева М. В.* Мы должны понимать. № 2
- Ко дню рождения главного редактора В. К. Кантора. № 1
- Козырев А. П.* Отец Сергей Булгаков: два года в Праге. № 4
- Колеров М. А.* Русский монархический вождь по итальянскому фашистскому образцу: идейные усилия П. Б. Струве и И. А. Ильина в 1925–1926 годах. № 4
- Колязин В. Ф.* Свободный художник в крепких объятиях власти (1928–2020). № 4
- Корсаков С. Н.* Боевые подвиги и боевые награды сотрудников Института философии РАН на фронтах Великой Отечественной войны. № 2
- Куманьков А. Д., Морозов Д. А., Насырова А. В., Алексанова Т. С.* Русская эмиграция — последствие Гражданской войны: спасение, сохранение культуры, осмысление. № 1

- Луцевич Л. Пьер Абеляр в трактовке Георгия Федотова. № 2
- Международная научная конференция «Российские интеллектуалы-изгнанники в 1919–1945 гг.: Прага, София, Белград». 15–16, 22–23 мая 2020 г. Обзор. № 3
- Мелихов А. М. Чем манят войны? № 2
- «Настало время остановиться» (о книге: Исследования по истории русской мысли [15]. Ежегодник за 2019 г. М.: Модест Колеров, 2019). № 2
- Никл Г. Исследование философии русского зарубежья в межвоенной Чехословакии: границы дискурса. № 3
- Никушина А. А. Русская литература XIX века в рассмотрении Е. А. Соловьева (Андреевича). Рецензия на книгу Е. А. Соловьева (Андреевича) «Опыт философии русской литературы». № 4
- Оболевич Т. «Лосский обязан Флоровскому весьма многим...». № 4
- Павлов И. И. Вокруг Франка: контекст в исследованиях по истории русской мысли. О книге Г. Е. Аляева «Русская философия вокруг С. Л. Франка. Избранные статьи». М.: Модест Колеров, 2020. 736 с. (Исследования по истории русской мысли. Т. 23). № 3
- Письма В. Н. Лосского отцу Г. Флоровскому (1948–1957). Подготовка текста и примечания Т. Оболевич. № 4
- Письмо с фронта. Военный летчик Абрек Аркадьевич Баршт — невесте Елене Мариановне Опиц. 31 января 1943 г. Публикация Константина Абрековича Баршта. № 2
- Письмо С. Л. Франка Т. С. Франк из Амерсфорта. № 3
- Позднякова К. А. Поэмы героя: Александр Ревич. № 2
- Полян П. М. Главное на войне — выжить. Октябрь 1944 — май 1945 гг. № 3
- Полян П. М. Из книги: Павел Полян. Жизнь и смерть в аушвицком аду: летописцы из еврейской «зондеркоммандо» и их свитки. М.: АСТ, 2018. С. 126–136. № 2
- «Поющий архив». Избранные песни из альбома М. Я. Береговского. № 3
- Предпочитая джунгли (о книге Владимира Кантора «Шум времени, или Быль и небыль. Философическая проза и эссе». М.; СПб.: ЦГУ Принт, 2020). № 2
- Разумов А. Е. Человек во времени: Россия — последнее столетие. № 4
- Резвых Т. Н., Аляев Г. Е. От Непостижимого к познанию человеческого бытия: заметки С. Л. Франка на полях книги Л. Бинсвангера. № 1
- Святые горы: неслучившаяся катастрофа. Памяти погибших героев. № 2
- Стенограмма заседания литературной комиссии Еврейского антифашистского комитета. № 2.

- Темпест Р.* Страна родственных умов: русские эмигранты в Болгарии. Первые послереволюционные годы. № 4
- Федоров П. Р.* Снос памятников. Историко-политическое эссе. № 2
- Цыганков А. С. Оболевич Т.* Лекции С. Л. Франка в голландском Амерсфорте, 1932 г. № 3
- Чумакова Т. В.* Чешский «Seminarium Kondakovianum» как мост между Россией и Западом. № 3
- Шиков А. А.* Картина творческой и духовной жизни целого поколения. О книге М. А. Колерова «От марксизма к идеализму и церкви (1897–1927). Исследования. Материалы. Указатели». М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2017. 368 с. № 4
- Штерншис А., Короленко Псой.* «Идиш Глори»: поющий архив еврейской истории. № 3
- Щедрина И. О.* Возвращение к своей культуре: интеллектуальное наследие Г. П. Федотова. № 4
- Щербина Ю. И.* Обращение русской эмиграции в Чехии к творчеству Ф. М. Достоевского: А. Л. Бем и психоаналитический метод интерпретации художественного произведения. № 4