

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

Ф

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

1/2022



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

2022
Том 5, № 1

ISSN 2658-5413

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru

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

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

Редакция

Главный редактор

Владимир Карлович Кантор

Заместитель главного редактора

Марина Сергеевна Киселева

Ответственный секретарь

Анна Александровна Доронина

Шеф-редактор

Сергей Максимович Малков

Научный редактор

Ольга Анатольевна Жукова

Серийное оформление

Петр Павлович Ефремов

Компьютерная верстка

Игорь Юрьевич Кротов

Корректор

Марина Владиславовна Нагришко

© НИУ ВШЭ, 2022

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

PHILOSOPHICAL LETTERS. RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE

2022
Vol. 5, no. 1

ISSN 2658-5413

Mail: philletters@hse.ru

Web-site: phillet.hse.ru

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

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

Editors

Editor-in-Chief

Vladimir Kantor

Deputy Editor-in-Chief

Marina Kiseleva

Executive secretary

Anna Doronina

Chief Editor

Sergey Malkov

Scientific Editor

Olga Zhukova

Layout designer

Peter Efremov

Computer layout

Igor Krotov

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, аспирант школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

Бенами Баросс Гарсиа,

PhD, доцент, Университет Гранады, Испания

Константин Абрекович Баршт,

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

Ирина Захаровна Белобровцева,

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

Филипп Буббайер,

PhD, профессор, профессор Кентского университета, Великобритания

Игорь Леонидович Волгин,

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

Корнелия Ичин,

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

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

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 славянских языков и литератур Иллинойского университета в Урбане-Шампейн, старший редактор Journal of Political Marketing, 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, 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, University of Granada, Spain

Konstantin Barsht,

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

Irina Belobrovtseva,

Doctor of Philosophy, Professor Emeritus, senior research fellow at the 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 Dostoevsky Foundation, 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”. Academic Supervisor of the Philosophical Anthropology EP, Academic Supervisor of the Philosophical and Culturological Master’s Degree at the Higher School of Economics

Cornelia Ichin,

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

Alexey Kara-Murza,

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sci-

ences, 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

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 noveishey vostochnoevropейskoy 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,

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

Книжники как хранители смыслов:

Памяти Льва Михайловича Турчинского 11

Европа и Россия: парадоксы родства

Гайда Ф. А. —

«Русская идея» Ф. М. Достоевского как идея новой Европы 28

Киселев Г. С. —

«Нежный цветок» цивилизации 50

Литература. Философия. Религия

Жеребин А. И. —

Русский фрейдомарксизм как эстетическая утопия 68

Павлов И. И. —

Н. А. Бердяев и интеллектуальная история православия:

предварительные замечания 88

Память культуры

Баженова О. Д. —

Портрет XVI–XVIII веков белорусских земель

в контексте культур Запада и Востока 100

Киянская О. И. —

«В царстве слепых одноглазые — короли»:

этические представления декабриста Сергея Муравьева-Апостола 117

Архивные материалы. Из неопубликованного

Оболевич Т. —

С. Л. Франк: литовский след 135

Франк С. Л. —

Философия тоски и отчужденности (После прочтения

книги Хайдеггера “*Sein und Zeit*”) 153

Цыганков А. С., Аляев Г. Е. —

Х. Й. Пос и Ц. Ю. Энгбертсен: к истории голландских контактов С. Л. Франка 162

Переписка С. Л. Франка и Х. Й. Поса 182

Письма Ц. Ю. Энгбертсена и М. Э. А. Энгбертсен С. Л. Франку и Т. С. Франк 192

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

Агаркова Ю. А. —

Научный онлайн-форум «От проекта Просвещения к проекту Модерна: русско-

немецкий интеллектуальный диалог» 201

<i>Кукушкина В. А.</i> — Международная научная конференция «Русско-немецкая интеллектуальная история: от проекта Просвещения к проекту Модерна»	210
<i>Карпова Е. А.</i> — Рецензия на книгу В. К. Кантора «Две родины Достоевского: попытка осмысления»	229
<i>Ворожихина К. В.</i> — Русская литература и философия об истории и спасении	235
Зеркало Гутенберга	243

In memoriam

<i>Харитонов М. С.</i> — Борис Хазанов (Геннадий Моисеевич Файбусович)	247
---------------------------------------------------------------------------------	-----

CONTENTS

From the Editor

V. Kantor —

Scribes as a Keepers of Meanings:

In the Memory of Lev Mikhailovich Turchinsky 11

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

F. Gayda —

“Russian Idea” by F. M. Dostoevsky as the Idea of a New Europe 28

G. Kiselev —

A “Delicate Flower” of Civilization 50

Literature. Philosophy. Religion

A. Zherebin —

Russian Freudo-Marxism as an Aesthetic Utopia 68

I. Pavlov —

N. A. Berdyaev and the Intellectual History of Orthodoxy:

Preliminary Observations 88

Memory of Culture

O. Bazhenova —

Portrait of the 16th–18th Centuries of the Belarusian Lands in the Context
of Cultures of the West and the East 100

O. Kiyanskaya —

“To Have One Eye in the Realm of the Blind — is to be the King”:

Ethical Ideas of Sergey Murav’ev-Apostol the Decembrist 117

Archival Materials. Unpublished Papers

T. Obolevitch —

S. L. Frank: A Lithuanian Trace 135

S. Frank —

The Philosophy of Longing and Alienation

(After reading the Heidegger’s book “Sein und Zeit”) 153

A. Tsygankov, G. Aliaiev —

H. J. Pos and C. J. Engbertsen: To the History of Dutch Contacts of S. L. Frank 162

Correspondence of S. L. Frank and H. J. Pos 182

Letters of C. J. Engbertsen and M. E. A. Engbertsen to S. L. Frank and T. S. Frank 192

Academic Life. Reviews

Y. Agarkova —

Scientific Online-forum “From the Enlightenment Project to the Modern Project:

Russian-German Intellectual Dialogue” 201

<i>V. Kukushkina</i> —	
International Scientific Conference “Russian-German Intellectual History: From the Project of Enlightenment to the Project of Modern”	210
<i>E. Karpova</i> —	
Review of the Book by V. K. Kantor “Dostoevsky’s Two Homelands: An Attempt to Comprehend”	229
<i>K. Vorozhikhina</i> —	
Russian Literature and Philosophy on History and Salvation	235
In a Gutenberg’s Mirror	243

In memoriam

<i>M. Kharitonov</i> —	
Boris Khazanov (Gennady Moiseevich Faibusovich)	247

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 11–27.

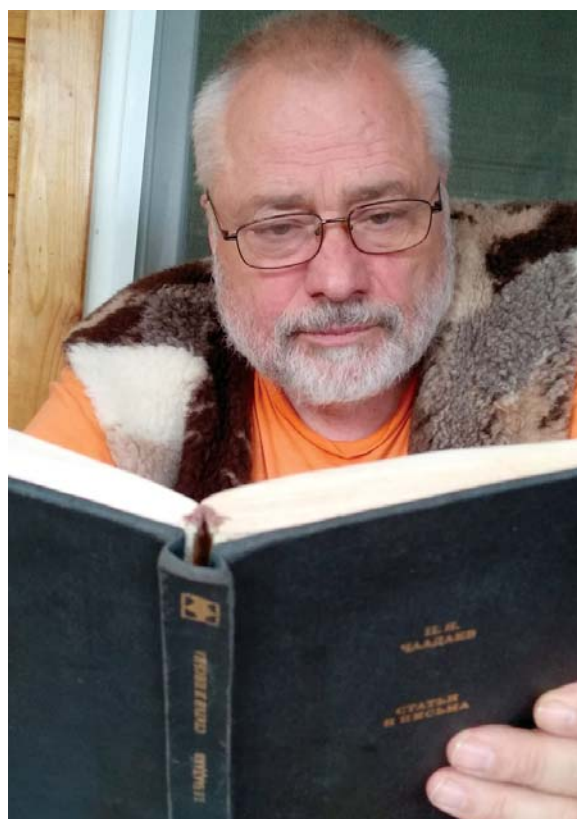
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 11–27.

Научная статья / Original article

УДК 008:316.42

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-11-27

КНИЖНИКИ КАК ХРАНИТЕЛИ СМЫСЛОВ: Памяти Льва Михайловича Турчинского



Владимир Карлович Кантор

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



Аннотация. В истории России, впрочем как и в истории европейской культуры, книги не раз уничтожались властными структурами. Можно вспомнить индексы запрещенных книг, составленные инквизицией, запреты российской власти на тексты Чаадаева, Белинского, Вл. Соловьева, но запреты на книги в эпоху советской власти потрясают. Запрещались не только политические или публицистические книги, под запретом оказались произведения крупнейших русских писателей и поэтов — Ахматовой, Мандельштама,

© Кантор В. К., 2022

Цветаевой и др. Однако мало кто обращал внимание на деятельность людей, пытавшихся эти книги спасти и спасавших. В своей статье автор рассказывает об одном из таких подвижников — книжнике Льве Турчинском.



Ключевые слова: книга, запрещение, Крупская, Турчинский, Кормер, Мандельштам, Цветаева, Кистяковский, КГБ



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



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Книжники как хранители смыслов: Памяти Льва Михайловича Турчинского // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2022. Т. 5, № 1. С. 11–27. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-11-27>.

From the Editor

SCRIBES AS A KEEPERS OF MEANINGS:
In the Memory of Lev Mikhailovich Turchinsky

Vladimir K. Kantor

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



Abstract. In the history of Russia, as well as in the history of European culture, books have been destroyed more than once by the authorities. One can recall the indices of banned books compiled by the Inquisition, the prohibitions of the Russian authorities on the tests of Chaadaev, Belinsky, Vl. Solovyov, but the bans on books in the era of Soviet power are shocking. Not only political or journalistic books were banned, but the works of the largest Russian writers and poets — Akhmatova, Mandelstam, Tsvetaeva, and others — were banned. However, few people paid attention to the activities of people who tried to save these books and saved them. In his article, the author talks about one of these ascetics — the scribe Lev Turchinsky.



Keywords: book, prohibition, Krupskaya, Turchinsky, Kormer, Mandelstam, Tsvetaeva, Kistyakovsky, KGB



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



For citation: Kantor, V.K. (2022) ‘Scribes as a Keepers of Meanings: In the Memory of Lev Mikhailovich Turchinsky’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 11–27. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-11-27.

В эпоху безмыслия и бессмыслия появляются люди, не являющиеся творцами новых смыслов, но хранящие эти смыслы. Назовем их старинным словом *книжники*.

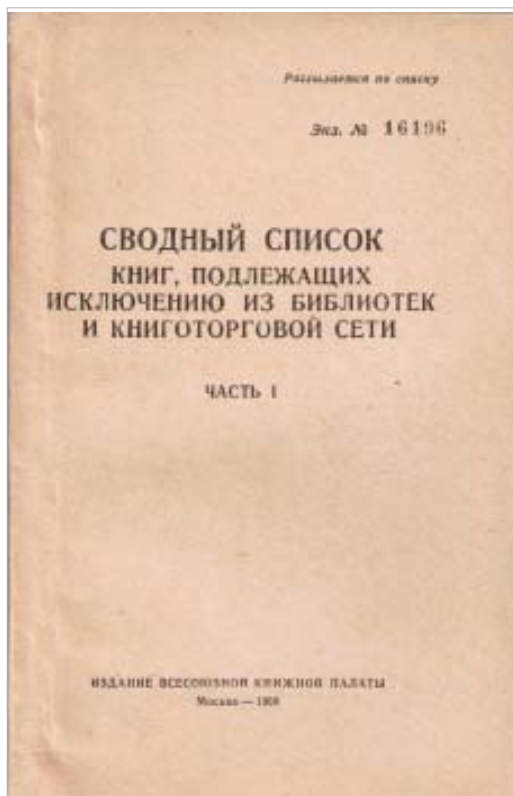


Лев Михайлович Турчинский (23 ноября 1933, Горький — 16 января 2022, Москва), российский литературовед, библиограф, библиофил

В 1956 году вышел на русском языке роман американца Рэя Брэдбери «451 градус по Фаренгейту», изданный в Штатах в 1953-м. Роман о том, как пожарные жгут книги и их хранителей. Странный сюжет для США! Но еще более странной оказалась скорость, с какой этот роман был переведен на русский язык. Такой мощный подарок для недобитых интеллигентов! Книгу читали практически все. Да и эпиграф был пугающий: «451 градус по Фаренгейту — температура, при которой воспламеняется и горит бумага».

Сюжет строится вокруг прозрения пожарного Гая Монтэга, сжигающего книги, вдруг открывшего в них высший смысл. Далее он отказывается от своей работы, бежит, его преследуют. Монтэг пробирается к реке, переодевается, заходит в воду, течение подхватывает его и уносит в темноту. Он встречается с группой людей, которые относятся к нему очень дружелюбно. Новые знакомые Гая хранили в своих головах строки литературных произведений, ожидая, пока литературная культура будет воссоздана. Каждый помнил наизусть какое-либо литературное произведение. Монтэг помнил несколько отрывков из библейских книг — Екклесиаста, Откровения Иоанна Богослова... И он присоединился к сообществу книжников.

В 1963 году вышел роман Стругацких «Трудно быть богом», в котором рассказывалось, как на другой планете, очень похожей на Землю, ловили «беглых грамотеев». Истребляли ученых, поэтов, а их тексты уничтожали. Читавшие сразу думали о Советском Союзе. Впрочем, и в дореволюционной России такая традиция была, напомним имена Чаадаева, Радищева... Достоевского приговорили к смертной казни за чтение вслух письма литератора Белинского литератору Гоголю.



В СССР, как известно, первый черный список запрещенных книг создала Н. К. Крупская. Велено было изъять из библиотек Библию и все книги религиозного содержания, в 1920 году Главполитпросвет Наркомпроса РСФСР по инициативе Крупской разослал на места инструкцию о пересмотре каталогов и изъятии из общественных библиотек «идеологически вредной и устаревшей» литературы. Как признавала сама Крупская, «в некоторых губерниях потребовалось вмешательство ГПУ (то есть чекистов. — В. К.), чтобы работа по изъятию началась». В 1924 году она включила в эти списки Платона, Канта, Шопенгауэра, Лескова и других крупнейших авторов: Достоевского, басни Крылова и Лажечникова,

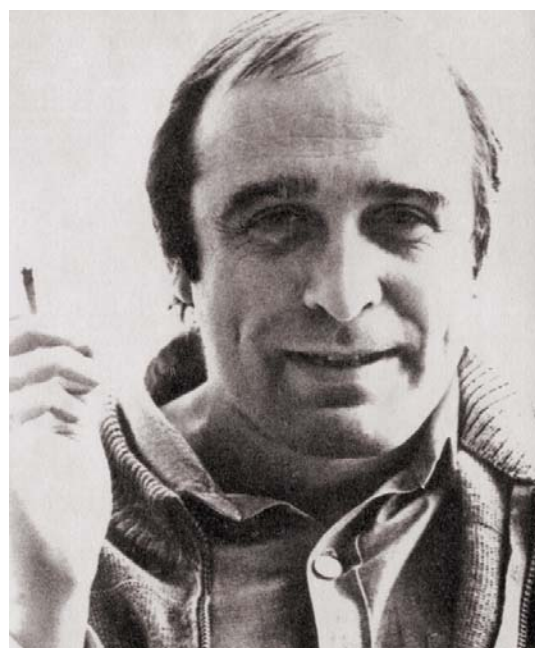
Вс. Соловьева, Полевого, Скотта, Купера, Дюма-отца. В целом список книг по исторической беллетристике включал 51 наименование. Подлежала изъятию многотомная «История государства Российского» Карамзина. Изымались труды педагога Ушинского, что шокировало даже «буревестника революции» Горького. Особенно сильно пострадали детские библиотеки. По приказу Крупской из них были изъяты даже народные сказки и «Аленький цветочек» Сергея Тимофеевича Аксакова. Всего ее инструкция содержала 97 имен детских писателей. Крупская писала: «Мы ратуем против сказок... Ведь это мистика». Далее не просто книги изымались, а стали изыматься люди, читавшие или просто державшие дома запрещенные книги.

Даже далекие от книжного пафоса люди начали бояться практически любой книги. У моей деревенской бабушки была подшивка номеров «Задуманного слова», дореволюционного журнала для детей, она называла эти журналы запрещенными и прятала их в подполе. И читать их она разрешала тоже там.

* * *

Друзья звали его Лёвка или Лёвушка. Я подружился с ним в 1973 году — это год, когда я пришел работать в «Вопросы философии». Нет, в журнале он не работал. Но он был в дружеских отношениях с неформальным лидером журнала Володей Кормером, человеком с очень светлой головой и невероятно талантливым, автором нескольких романов, написанных в стол и отосланных на Запад. Я пишу об этом, поскольку Турчинский был посвящен в тайную жизнь Кормера. У Лёвки было много андеграундных друзей. Он собрал самую большую библиотеку русской поэзии XX века. В те советские годы русские поэты (все эти исключенные из так называемого литературного процесса — Ахматова, Гумилев, Мандельштам и т. д.) издавались либо на Западе, либо пребывали в тайных списках, хранившихся у верных друзей. Поэтому ситуация жизни была, с одной стороны, лояльной (Лёвка работал в мастерской Пушкинского музея переплетчиком и оформителем), с другой — поневоле связанной с запретными контактами с иностранцами и диссидентами, была по своему занятной. Гуляли по некоему краю.

С Кормером мы сошлись довольно быстро, он очень уважительно относился к моему отцу, знал, что в журнал «Вопросы философии» я попал с подачи Мераба Мамардашвили, это был мой проходной билет в интеллектуальное пространство. Ну и мой писательский пафос, пафос человека, пишущего «в стол». Володя тогда писал свой главный роман «Наследство», у меня были только новеллы. И завершенная кандидатская диссертация, которую ученый совет института, где я закончил аспирантуру, отказался брать на защиту, поскольку там была глава о русской религиозной эстетике. Работа в журнале позволила изменить ситуацию, мой диссер принял для защиты Институт философии АН СССР. Но проблемы оставались. Секретарь Московского горкома КПСС по идеологии Владимир Николаевич Ягодкин объявил враждебными тексты моего отца и коллеги по журналу, моего нового приятеля Бориса Юдина. Дело осложнилось и тем, что отец был тогда главным редактором журнала «Декоративное искусство» и как раз в эти месяцы опубликовал там статью Эренбурга о Марке Шагале. Номер попал на глаза Вели-



Владимир Федорович Кормер
(1939–1986)



Памятник Осипу Мандельштаму. Скульпторы Елена Владимировна Мунц, вдова В. Ф. Кормера, и Дмитрий Михайлович Шаховской. Установлен 28 ноября 2008 года в центре города, в сквере на углу Старосадского переулка и улицы Забелина, рядом с домом, в котором жил брат поэта Александр

кому инквизитору тех лет Михаилу Андреевичу Суслову. Он сразу вызвал на ковер заведующего отделом культуры ЦК, бросил журнал на стол и спросил, мол, кто позволил. И получил в ответ: «Уже уволен». И отца уволили задним числом.

Ягодкин оказался в струе «обострения идеологической борьбы», но существовали и аппаратные игры. Казалось, он ударил по тому, по кому бить разрешалось. И тем не менее были люди внутри аппарата, опасавшиеся рвущегося к власти. Началась партийная подковерная борьба. Ягодкин рвался на место первого секретаря МГК, однако не рассчитал свои силы. В результате этой борьбы его разбил паралич. Но редакция «Вопросов» об этом узнала гораздо

позже. Что касается защиты моей диссертации, то Кормер сказал, что по крайней мере внешне диссертация должна выглядеть представительной. И спросил, знаю ли я Лёвку Турчинского. «Он переплетчик», — пояснил Кормер.

Однако Турчинский был не просто переплетчик, он был в центре тех людей, которые делали всё возможное, а временами и невозможное, чтобы восстановить уничтоженную советской властью несоветскую прозу и поэзию. Ему приносили, и он сам добывал среди букинистов сохранившиеся ранние издания книг Замятина, Булгакова, Мандельштама, Ахматовой и многих других, восстанавливал книги и переплетал их.

На вопрос Кормера я отрицательно покачал головой, Лёвку я не знал. И мы пошли встречаться с ним в «стекляшку», находившуюся на пригорке над бассейном «Москва», где теперь стоит восстановленный храм Христа Спасителя, который был разрушен по приказу Сталина в 1931 году. Там мы выпили, глядя на бассейн и рассуждая о трагедии христианской культуры в большевистской России.

Так я с Лёвкой и познакомился. Хочу сразу сказать, что Лев Турчинский был явлением отечественной культуры. О нем написано немало, я хочу ограничиться моментами моего с ним контакта. Кормер пробурчал ему, что я тоже писатель. «Ну, не советский ведь», — отозвался Турчинский. Стоит заметить,

чтобы современному читателю было понятно: советскость мы не ненавидели, мы с ней не боролись, просто это было нечто чужое. «Нет, он нормальный», — ответил мой коллега. О защите рассказывать не буду. Лёва переплел мой диссер, и свою роль красивый переплет тоже сыграл. На защиту пришла вся редакция, научные философские мужи меня хотели, разумеется, завалить, — всё же был партийный окрик по поводу моего отца. Да и диссертант (я), как следовало из анкеты, — беспартийный. Лёвка пришел в самом начале действия и увидел только сцену моего избиения, погрузился, встал и вышел, он не видел, как открылась дверь и вошла мне в поддержку вся редакция «Вопросов». Ученый совет замер. Ягодкин, конечно, важен, но печататься надо в этом журнале! Мое потопление не состоялось, я защитился.

Через день мы с Турчинским встретились. Он спросил, как было дальше, я рассказал. «Ну, Вовка, — сказал он, — значит, у тебя сильный ангел-хранитель». Про ангела были не пустые слова. Он был человек верующий. Именно у него я познакомился с отцом Александром Менем, с которым потом близко общался до его трагической гибели в 1990 году. Молодые, скорее всего, этого не помнят, поэтому добавлю. Церковь к этому времени была допущена к светской жизни, отец Александр выступал по ТВ, писал в газетах и журналах, стал значимой, влиятельной фигурой. Его зарубили топором, когда он вышел из своего дома



Владимир Кантор и о. Александр Мень на квартире у Льва Турчинского. 1984

в поселке Семхоз и шел к станции электрички, чтобы ехать к себе в церковь, в Новую Деревню. Понятно, что его деятельность была многим, в том числе церковным иерархам, не по нутру. Но заказчика убийства так и не нашли.

* * *

Как вспомнил один из нижегородских приятелей Лёвушки, Турчинский всегда был больше склонен к диссидентству, общался с семьями репрессированной интеллигенции, был знаком с Анастасией Цветаевой и Ариадной Эфрон. Политика властей была абсурдна. Обыски дома у него и на работе проходили постоянно. Лёвку таскали на Лубянку несколько раз, не сажали, но держали долго, по несколько часов, требуя, чтобы он сообщал о своих иностранных гостях, о тех, с кем они общаются, о том, какие стихи ему приносят. Стукачом быть он отказался. Тогда кагэбэшники его наказали.

Передаю рассказ Лёвы о том, что с ним случилось. Он поздно вечером ехал домой в электричке, усталый, малость выпивший, с портфелем, набитым купленными книгами. Около него сел крепкий молодой парень, а напротив уселись еще двое молодых улыбчивых ребят. Как бы между прочим спросили, до какой станции он едет. Лёвка простодушно ответил. Они тогда сказали, что видят, что он устал и дремлет, так пусть спит, а перед его станцией они его разбудят. И Лёвка заснул. В какой-то момент парни его растолкали: «Вставай,



Владимир Кантор, о. Александр Мень, Лев Турчинский

мужик! А то свою станцию проедешь!» И буквально дотащили его к выходу и вытолкнули на перрон на каком-то незнакомом Лёвке полустанке. И выпрыгнули следом сами. И поволокли его за шкурку и за руки вглубь небольшого лесочка. Там они остановились, один сказал: «Что же ты не хочешь с нами сотрудничать?» Другой аккуратно снял с Лёвки очки и положил на пенек, а третий со всего размаха ударил его в челюсть. Лёвка упал, но еще видел, как они выпотрошили портфель, его ударили еще раз, и он потерял сознание. Когда он очнулся, то почувствовал, как болит всё тело: очевидно, они еще били его ногами. Но при этом не взяли ни копейки. Книги аккуратно лежали на пне, на другом пне — очки, портфель на снегу. Это был не грабеж, это было наказание. Его не убили, как отца Александра, просто показали, где сила и власть. После этого он был уволен из Музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина. Через время его приняли на работу в Государственный литературный музей. А однажды, когда его дома не было, его дочь, десятилетняя Ася, которую крестил отец Александр, уже понимая, что ищут незваные гости в их доме, стала быстро прятать запрещенные книги стихов — Гумилева и Цветаевой. Поразительная семья!

Однако иногда в этой напряженной полуподпольной жизни случались и комические моменты. Как-то Кормер зашел ко мне домой и увидел на столе книгу избранного Евг. Замятина. И всё бы ничего, но на книге стояло, что она издана политэмигрантами из СССР. Володька попросил ее почитать. Он при этом ехал дальше в гости на чей-то день рождения. Я возразил, что он там выпьет и в метро его заметут. Кормер меня уговорил, взял книгу и ушел. Прихватил еще томик Мандельштама. Утром позвонил и сказал: «Ты был прав. В метро замели». Я прерывающимся голосом спросил: «Ну и что?» Он хмыкнул: «Потрясающий лейтенант попался. Взял под руку, довел до эскалатора, проводил до поезда и на прощание сказал, что если я такие книги читаю, то пить мне нельзя. Что Замятин, конечно, очень большой писатель. И стихи Мандельштама замечательные. Но будьте аккуратнее. Что сие значит? Культура проникает и в эти структуры». Мы решили, что порядочные люди есть везде.

Уже позднее, после смерти Володи Кормера, его жена скульптор Елена Мунц создала потрясающий скульптурный образ великого поэта.

* * *

Круг знакомых Турчинского был огромен. Назову нескольких. Поскольку он обладал самой большой в мире библиотекой русской поэзии XX века, то все филологи, занимавшиеся русским XX веком, входили в этот круг. Это и Николай Котрелёв, и Николай Богомолов, и Габриэль Суперфин, и Вадим Борисов,



Вадим Маркович Козовой (1937–1999), поэт, переводчик Поля Валери, муж Ирины Емельяновой, дочери Ольги Ивинской, последней музы Пастернака. С будущей женой он познакомился в мордовских лагерях, где провел семь лет, с 1957 по 1963 год

Сены, разглядывая маленькие лавочки букинистов, к собору Парижской Богородицы подошел всего лишь раз, но видел его всё время с другой стороны реки. Он искал и находил то, что другие не видели. Как пишут, он ввел в научный обиход целый ряд прежде неизвестных рукописных книг, а также книг, сохранившихся в единственном экземпляре. Он стал специалистом по творчеству Марины Цветаевой как составитель сборника воспоминаний о поэтессе, автор комментариев к воспоминаниям Ариадны Эфрон.

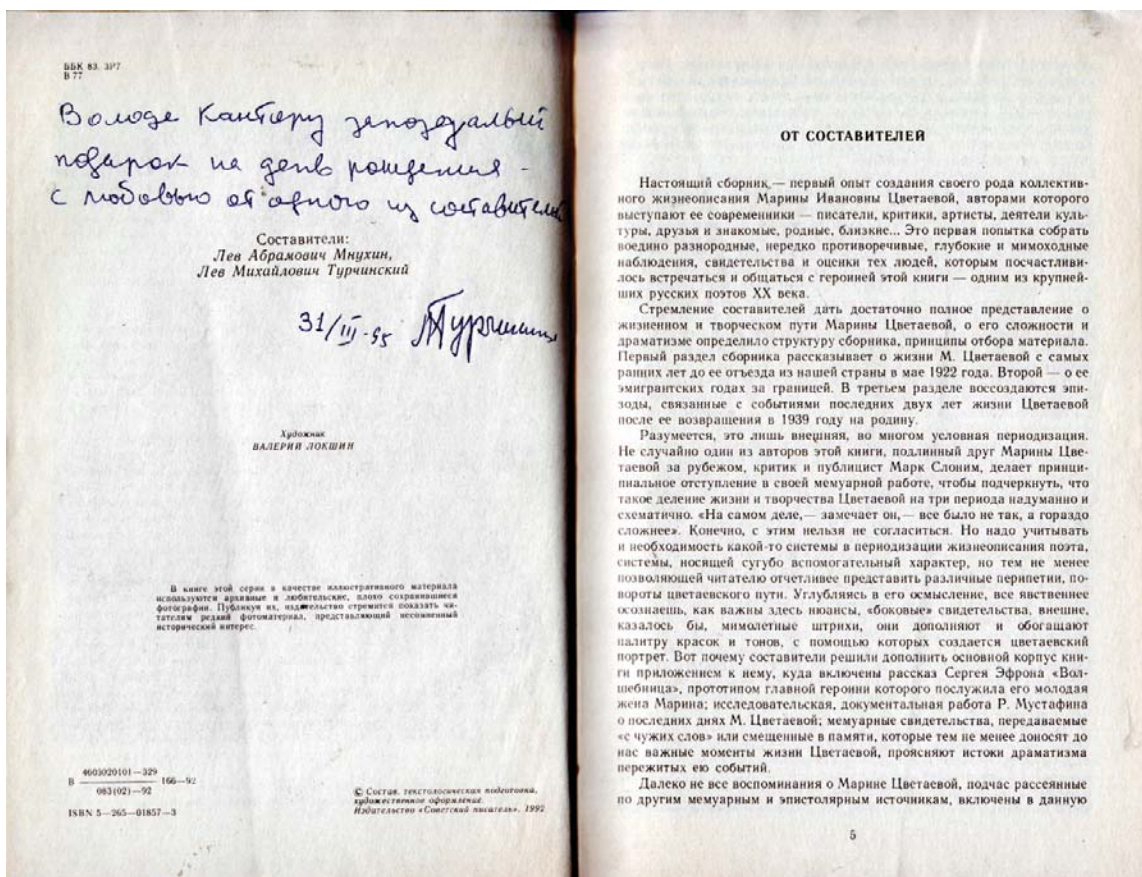
Цветаеву после эмиграции не переиздавали, упоминать ее имя было нельзя — ее вычеркивали из истории литературы. В 1930-е годы поэта

и Роман Тименчик, и Анна Саакянц. Дружил он и с Вадимом Козовым.

Турчинскому он и его жена передали бумаги, оставшиеся от Ивинской и Пастернака. Архив у Лёвушки собирался немалый. Но самое главное — все книги и рукописи, которые у него были, он не просто собирал, он их читал. И начитанность его была феноменальной. Он очень смущался, когда кто-нибудь при нем неверно цитировал Цветаеву или Пастернака, тихо поправлял. Фотографии удивительно точно передают его облик, очень доброго и открытого человека. Когда Козовой эмигрировал во Францию, он сумел пригласить в Париж Турчинского. Удивительно рассказывал Лев о Париже. Он ходил вдоль



Марина Ивановна Цветаева (1892–1941)



Лёвка повторял: «Не забывайте брать автографы». Вот и эта книга с его автографом



Четыре ключевые библиографии русской поэзии XX века. Слева направо: Борис Гусман: «100 поэтов: литературные портреты» (1923), Анатолий Тарасенков: «Русские поэты XX века. 1900–1955» (1966), Анатолий Тарасенков и Лев Турчинский: «Русские поэты XX века. 1900–1955. Материалы для библиографии» (2004), Лев Турчинский: «Русские поэты XX века. Материалы для библиографии» (2007).

Из коллекции Л. М. Турчинского

Георгия Оболдуева сослали в Карелию просто за то, что он вслух в компании прочитал ее стихи.

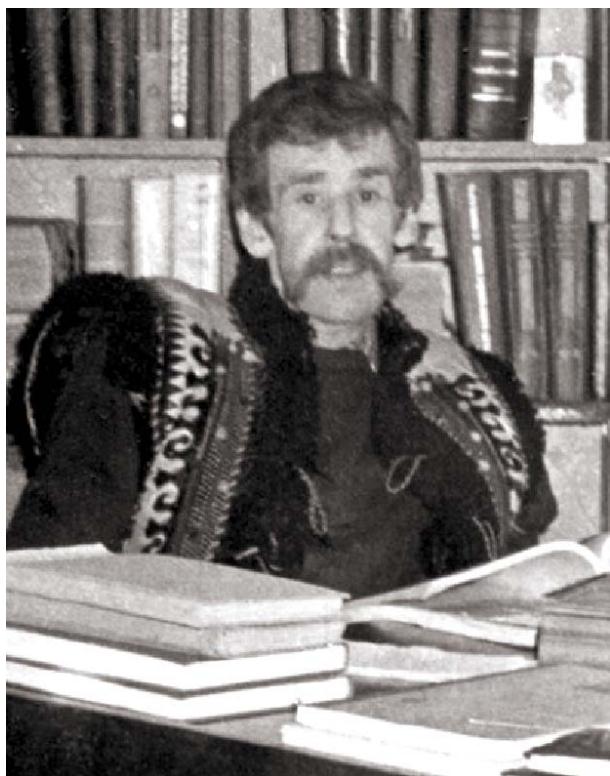
Турчинский был переплетчиком в том числе самиздатской литературы. Но всю жизнь практически посвятил созданию библиографии русской поэзии XX века.

* * *

Свою прозу я ему показал позже. Это была повесть «Два дома». Повесть, которую отвергли все наши журналы. А Лёвке она понравилась, понравилась и Кормеру, который сказал, что испытывает по ее поводу чувство «белой зависти». Понравилась и моему другу тех лет Андрею Кистяковскому, блистательному переводчику, среди прочего переведшему «Властелина колец». Андрей предложил отослать ее на Запад, я почему-то отказался. Но не в этом дело, я рассказал Льву, что один очень крупный критик, в будущем главный редактор толстого либерального журнала сказал мне, что прозу мою, конечно, печатать не будет никто, поскольку я не вхожу никак в литературный процесс, в контекст того, что делается сегодня в литературе, что он не видит меня как автора какого-либо журнала. На что Лёвка сплюнул (мы сидели во дворе на лавочке): «Ну и хрен с этим литературным процессом, главное, что ты теперь в литературе. Это я тебе говорю». Потом был роман «Крокодил», который три

года блуждал по разным редакциям, пока Турчинский не сказал, что он его переплетет, что пусть у меня будет он как книга. Так и сделал. Но всё же нашелся Саня Лурье, который сумел пробить роман в журнале «Нева». Потом его три или четыре раза издали, о нем был десяток статей, его перевели на четыре языка, но по мнению всё того же благожелательного либерального критика, моя проза так и не стала частью литературного процесса.

Турчинский давал читать переплетенный экземпляр друзьям, и это было хорошо. Книга о страшном Мордоре и отважных хоббитах, ее первая часть, переведенная Андреем Кистяковским (третий экземпляр машинописи он подарил мне), тоже долго жила в переплете Турчинского. Теперь эта книга стала частью молодежной русскоязычной субкультуры¹.

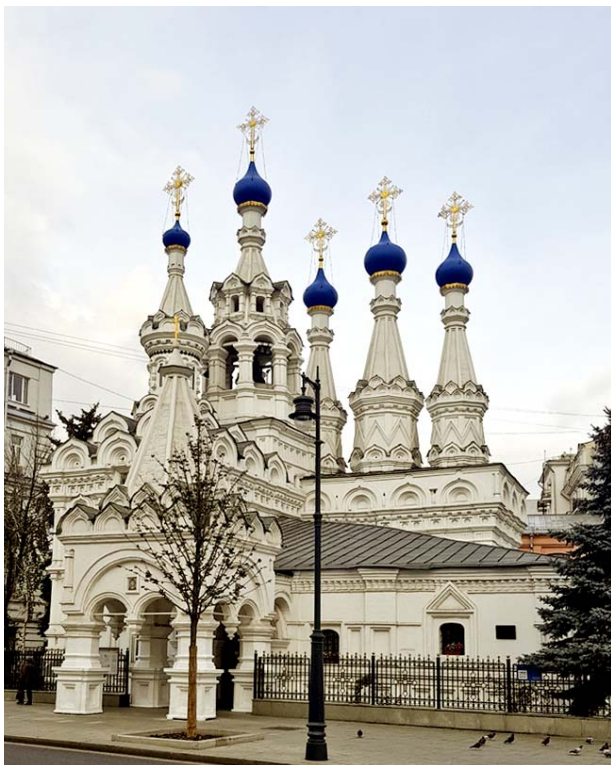


Андрей Андреевич Кистяковский
(1936–1987)

Андрей был сильным человеком, дворянин, внучатый племянник знаменитого Богдана Кистяковского, автора «Вех», при этом в Советской армии он служил в десантных войсках, жил книгами, но умел драться, гордился этим.

Начиная с 1978 года Кистяковский участвовал в работе созданного А. И. Солженицыным Фонда помощи политзаключенным, распорядителем которого в СССР в то время был С. Ходорович. После своего ареста в апреле 1983-го он назначил Кистяковского своим преемником. 18 мая 1983 года Кистяковский объявил о том, что вступил в распоряжение Фондом, после чего сразу же подвергся обыскам, угрозам и даже избиению. Через год у переводчи-

¹ Я написал рецензию на эту книгу. Первая рецензия на «Хранителей» в переводе А. Кистяковского и В. Муравьева. Опубликовано в журнале «Литературное обозрение» (1983. № 3. С. 64–66). Позднее с этой статьи начинались интернетные «Архивы Минас-Тирита».



Церковь Рождества Пресвятой Богородицы
в Путинках

ка был обнаружен рак, и он на долгое время попал в больницу.

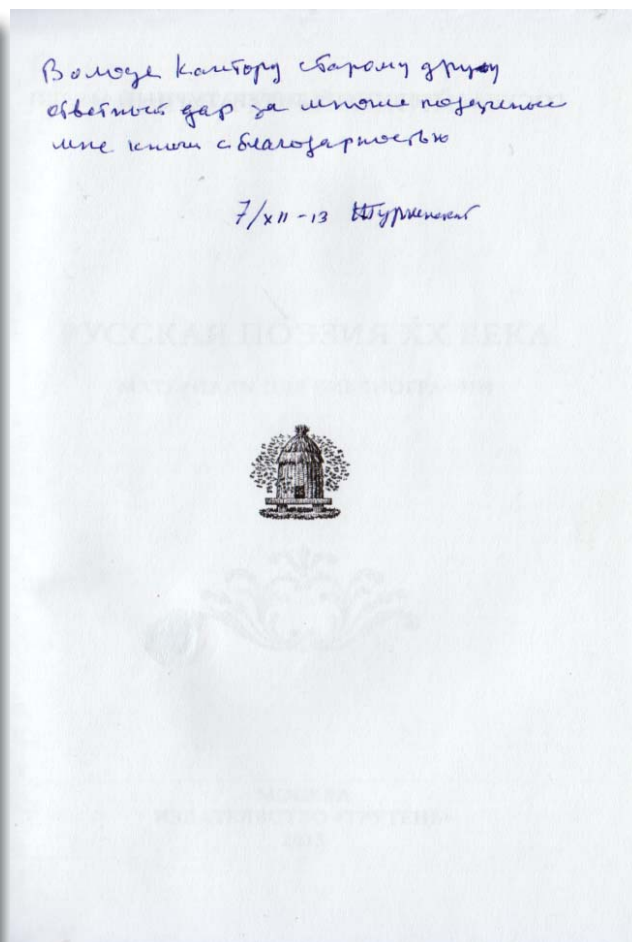
Он тоже отказался сотрудничать с органами. И его тоже наказали, как и Лёвку Турчинского. Его дюжие молодцы остановили в переулке и начали бить. Но, как рассказывал сам Андрей, из своего десантного прошлого он помнил, что надо всегда стоять на ногах. И он вставал. И его снова били, пока он не потерял сознание. Когда пришел в себя, идти он не мог, и через шоссе к своему дому он полз. А тетки говорили: «День еще, а мужик уже так нализался». Рядом с его домом на улице Чехова (ныне снова Малая Дмитровка) стоит церковь Рождества Богородицы в Путинках. Как пишут искусствове-



Владимир Кантор на презентации книги Льва Турчинского. Стоит Ася, дочь Турчинского. 2019



Покажу и саму книгу

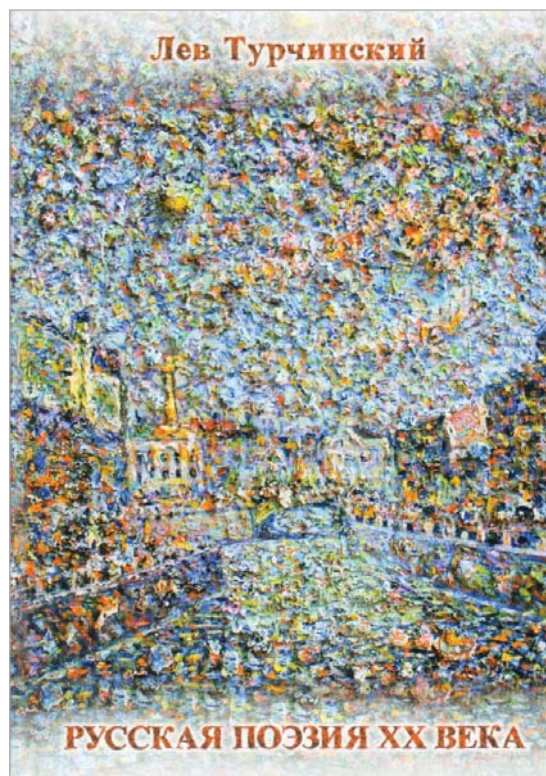
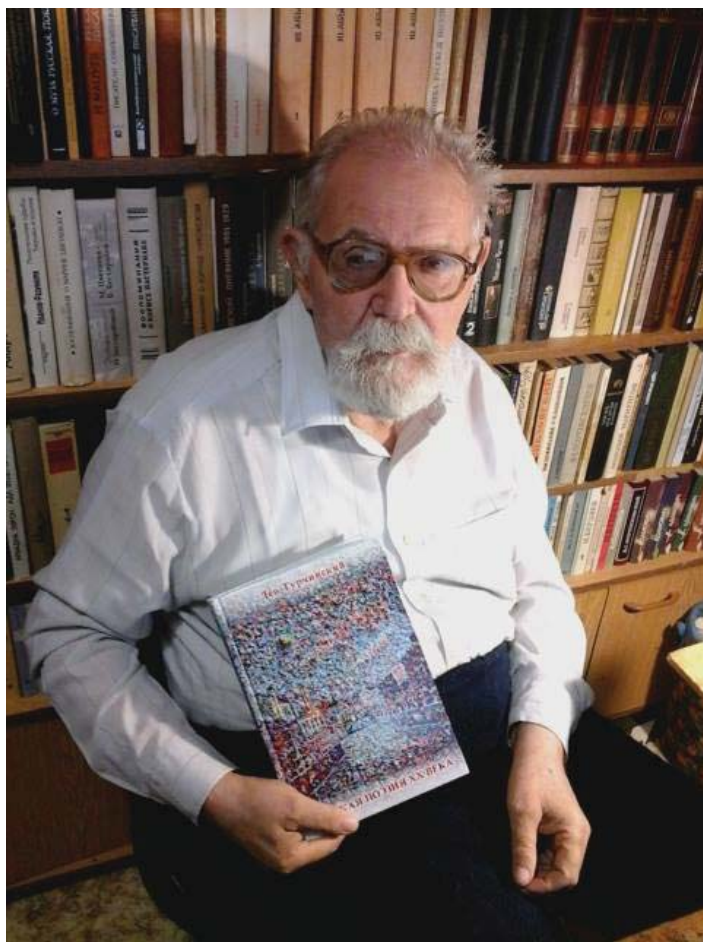


Вот еще один автограф Турчинского

ды, при повороте со Страстного бульвара на Малую Дмитровку открывается панорама потрясающего по красоте шатрового храма — это церковь Рождества Пресвятой Богородицы в Путинках. Так назывался в XVII веке этот район на окраине Москвы, за Тверскими воротами, из-за нахождения тут Путевого двора, где останавливались заграничные послы. А еще потому, что здесь начинался «путь» в северные земли.

* * *

Что еще добавить? Лёвка жил на улице Вересковой. Квартира Турчинского была маленькая, двухкомнатная, заставленная стеллажами и лежавшими на полу книгами. На стене фотография Мандельштама. Его жена Зина, большая, крупная и очень спокойная женщина, сводная сестра германиста Михаила Рудницкого, моего приятеля по университету, создавала какой-то странный уют в квартире. С Зиной он познакомился еще в Горьком, в букинистическом магазине, где оба искали стихи запрещенного тогда Гумилева. Ну и поженились. И родилась светлая девочка, их дочка Ася.



Турчинский Л. Русская поэзия XX века. 1961–1991: Библиографический справочник. М.: Труть, 2016. 632 с.

Пусть светом и закончатся эти строчки.

В завершение статьи я хотел бы дать хорошую, очень удачную фотографию Льва Турчинского — с его книгой-библиографией. И показать саму книгу. Простимся с великим библиографом и читателем, великим книжником, он у меня в памяти. Может, кто из читателей тоже увидит его моими глазами.

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

Information about the author: V. K. Kantor — DSc in Philosophy, Full Professor, Chief Research Fellow, the Head of International Laboratory for the Study of Russian

and European Intellectual Dialogue, Editor-in-Chief of the journal “Philosophical Letters. Russian and European Dialogue”. National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 215, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 10.01.2022;
принята к публикации 20.02.2022.

The article was submitted 10.01.2022;
accepted for publication 20.02.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 28–49.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 28–49.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)


doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-28-49

«РУССКАЯ ИДЕЯ» Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО КАК ИДЕЯ НОВОЙ ЕВРОПЫ

Федор Александрович Гайда

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия
Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет, Москва, Россия,
fyodorgayda@gmail.com



 **Аннотация.** В статье рассматривается вопрос об истоках и эволюции представлений Ф. М. Достоевского о «русской идее». Возникновение этого понятия связывается с творчеством Достоевского, но позднее термин получил самостоятельную жизнь и использовался в разнообразных смыслах и контекстах. В статье отмечается, что первоначально Достоевский писал о петербургской идее как смысле существования России. Эта идея воплощалась в практическом смысле, жизненной динамике и в «настоящем моменте». Каторга, по собственному признанию писателя, открыла ему русский народ. «Русская идея» стала синтезом идеи петербургской и настоящей жизни русского народа. Автор статьи показывает, что первоначальные взгляды писателя не были отброшены, они продолжали последовательно развиваться и в последующее время. Трансформация заключалась в том, что воплощение «русской идеи» пе-

Во всех цитатах курсивом выделены слова, подчеркнутые авторами цитируемых текстов, полужирным шрифтом — подчеркнутые автором настоящей статьи. — *Примеч. ред.*

© Гайда Ф. А., 2022

реносилось в будущее, она становилась смысловым завершением пути России как европейской державы и русского народа как европейского христианского народа. Россия как последняя великая европейская нация завершала путь всей Европы. Важнейшими вехами становления России Достоевский считал реформы Петра I и Александра II, несмотря на все признаваемые писателем издержки этих событий. Текущей задачей России становилось деятельное развитие этого процесса, без чего перспектива «русской идеи» могла быть утрачена.



Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, русская идея, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, А. Н. Майков, Петр I, Великие реформы



Благодарности: Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».



Ссылка для цитирования: Гайда Ф. А. «Русская идея» Ф. М. Достоевского как идея новой Европы // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 28–49. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-28-49>.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

“RUSSIAN IDEA” BY F. M. DOSTOEVSKY AS THE IDEA OF A NEW EUROPE

Fyodor A. Gayda

Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia

St. Tikhon Orthodox University, Moscow, Russia,

fyodorgayda@gmail.com



Abstract. The author of the article examines the issue of the origins and evolution of F. M. Dostoevsky about the “Russian idea”. The emergence of this concept is associated with the work of Dostoevsky, but later the term took on an independent life and was used in a variety of senses and contexts. The article notes that Dostoevsky originally wrote about the Petersburg idea as the meaning of the existence of Russia. The Petersburg idea was embodied in a practical sense, life dynamics and in the “present moment”. Hard labor and exile, by the writer’s own admission, opened the Russian people to him. The “Russian idea” became a synthesis of the idea of St. Petersburg and the real life of the Russian people. The author of the article shows that

the original views of the writer were not discarded, they continued to develop consistently in subsequent times. The transformation consisted in the fact that the embodiment of the “Russian idea” was transferred to the future, it became the semantic completion of the path of Russia as a European power and the Russian people as a European Christian people. Russia, as the last great European nation, completed the path of the whole of Europe. Dostoevsky considered the reforms of Peter I and Alexander II to be the most important milestones in the formation of Russia, despite all the costs of these events recognized by the writer. The current task of Russia was the active development of this process, without which the perspective of the “Russian idea” could be lost.



Keywords: F. M. Dostoevsky, Russian idea, V. S. Soloviev, N. A. Berdyaev, A. N. Maikov, Peter I, Great Reforms



Acknowledgments: The study was supported by the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University “Preservation of the World Cultural and Historical Heritage”.



For citation: Gayda, F.A. (2022) “Russian Idea” by F.M. Dostoevsky as the Idea of a New Europe’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 28–49. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-28-49.

На пороге XXI столетия вопрос о «русской идее» приобрел, пожалуй, наиболее широкую аудиторию. В сверхпопулярном кинофильме «Брат-2» А. Балабанова нью-йоркский таксист заявил главному герою: «Русская идея! Достоевский! Держава! А где твоя Родина, сынок?..» По ходу фильма выяснялось, что «русская идея» по-прежнему сохраняла свою силу, а сила, как известно, «в правде». Этот ответ отсылал зрителя к классическому фильму С. Эйзенштейна «Александр Невский» («Не в силе Бог, а в правде!») и истокам русского духа. Вскоре после этого А. В. Гулыга написал: «Сегодня русская идея прежде всего звучит как призыв к национальному возрождению <...> России. <...> Русская идея — это составная общечеловеческой христианской идеи, изложенная в терминах современной диалектики» [Гулыга, 2003, с. 33].

В кругах интеллигенции «русская идея» в первую очередь ассоциировалась с двумя одноименными классическими произведениями религиозных философов: брошюрой В. С. Соловьева (1888) и книгой Н. А. Бердяева (1948). Примечательно, что оба произведения были написаны в Париже и для заграничной

аудитории. Соловьев ставил «вопрос о смысле существования России в мировой истории» [Соловьев, 1989, с. 219]. Философ задавался вопросом не о русском самосознании, а о саморазвертывании мирового духа: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [там же, с. 220]. В этой связи Россия как таковая имела ценность лишь как часть человечества и христианского мира. «Русская идея» представляла собой «лишь новый аспект христианской идеи» и заключалась в создании всемирной теократии. При этом основное значение в России Соловьев придавал не православию или интеллигенции, а самодержавию: «Русская империя, пожелавшая служить Вселенской Церкви и делу общественной организации, взять их под свой покров, внесет в семью народов мир и благословение» [там же, с. 245–246].

Бердяев ставил вопрос по сути так же, как и Соловьев: «Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея» [Бердяев, 2008, с. 29]. При этом ответ Бердяев давал прямо противоположный. Критически относясь к церковной и государственной традиции, мыслитель выдвигал на первый план народ, и в особенности общественность:

Русская идея — эсхатологическая, обращенная к концу. Отсюда русский максимализм. Но в русском сознании эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению. Русские люди любовь ставят выше справедливости. Русская религиозность носит соборный характер. Христиане Запада не знают такой коммюнитарности, которая свойственна русским. Все это — черты, находящие свое выражение не только в религиозных течениях, но и в течениях социальных. Известно, что главный праздник русского православия есть праздник Пасхи. Христианство понимается прежде всего, как религия Воскресения. Если брать православие не в его официальной, казенной, извращенной форме, то в нем больше свободы, больше чувства братства людей, больше доброты, больше истинного смирения, меньше властолюбия, чем в христианстве западном. За внешним иерархическим строем русские в последней глубине всегда были антииерархичны, почти анархичны. У русского народа нет той любви к историческому величию, которым так пленены народы Запада. Народ, обладающий величайшим в мире государством, не любит государства и власти и устремлен к иному. <...> Русский народ, по своей вечной идее, не любит устройства этого земного града и устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму, но Новый Иерусалим не оторван от огромной русской земли, он с ней связан, и она в него войдет. Для Нового Иерусалима необходима коммюнитар-

ность, братство людей, и для этого необходимо еще пережить эпоху Духа Св., в которой будет новое откровение об обществе. В России это подготовлялось.

[Там же, с. 299, 301]

Иными словами, в понимании интеллигенции «русская идея» выступала как часть всемирной эсхатологической идеи. Ее воплощение связывалось не с торжеством православия, а с будущим триумфом государственности (пусть и весьма необычным) или общественности. При этом от России требовалось самоотречение: отказ от собственной церковности, а в случае Бердяева — и от государственной традиции. Тем не менее само понятие «русская идея», взятое на вооружение Соловьевым, изначально связывалось с мыслью Ф. М. Достоевского. Эволюция взглядов писателя в этом отношении весьма примечательна. Безусловно, и о самой «русской идее», и о ее значении в мировоззрении Достоевского написано много [см.: Яицкий, 2011; Кочеров, Парилов, Кондратьев, 2018]. Преимущественно авторов интересовала систематизация взглядов различных мыслителей (зачастую выражавших диаметрально противоположные позиции), а также своих собственных на заданную тему. Универсалистская специфика мысли Достоевского уходила на второй план. При этом А. В. Гулыга отметил, что для писателя «русская идея» — «воплощенная в патриотическую форму концепция всеобщей нравственности», и в этом смысле видел его продолжателем И. Канта. Только средство у Достоевского радикальнее: не уважение к людям, а любовь [Гулыга, 2003, с. 105, 112]. А. А. Горелов называет это «русским социализмом Ф. М. Достоевского» [Горелов, 2017, с. 64]. В данной статье будут рассмотрены истоки этой мысли у самого Достоевского и особенности ее эволюции.

Сперва об «идее» как таковой. Уже в 1840-е годы молодой Достоевский, находившийся под влиянием В. Г. Белинского, критиковал идеалистические настроения, что достаточно ярко проявилось уже в первом опубликованном произведении — романе «Бедные люди» (1846). В повести «Хозяйка» (1847) описывалось формирование человека идеалистического склада:

В нем было более бессознательного влечения, нежели логически отчетливой причины учиться и знать, как и во всякой другой, даже самой мелкой деятельности, доселе его занимавшей. Еще в детских летах он прослыл чудачком и был непохож на товарищей. Родителей он не знал; от товарищей за свой странный, нелюдимый характер терпел он бесчеловечность и грубость, отчего сделался действительно нелюдим и угрюм и мало-помалу ударился в исключительность. Но в уединенных занятиях его никогда, даже и теперь, не было порядка и определенной системы; теперь был один только первый восторг,

первый жар, первая горячка художника. Он сам создавал себе систему; она выживалась в нем годами, и в душе его уже мало-помалу восставал еще темный, неясный, но как-то дивно-отрадный образ идеи, воплощенной в новую, просветленную форму, и эта форма просилась из души его, терзая эту душу; он еще робко чувствовал оригинальность, истину и самобытность ее: творчество уже сказывалось силам его; оно формировалось и крепло. Но срок воплощения и создания был еще далек, может быть, очень далек, может быть, совсем невозможен!

[Достоевский, 1972–1990, т. 1, с. 265–266]

Главный герой повести — идеалист Василий Ордынов — терпел поражение в борьбе с купцом Муриным, олицетворявшим исконную Россию.

По мысли молодого Достоевского, силу имела идея практическая, жизненная. Писатель связывал ее с образом Петра Великого. В фельетонной «Петербургской летописи» (1847) Достоевский писал:

И до сих пор Петербург в пыли и в мусоре; он еще созидается, делается; будущее его еще в идее; но идея эта принадлежит Петру I, она воплощается, растет и укореняется с каждым днем не в одном петербургском болоте, но во всей России, которая вся живет одним Петербургом. Уже все почувствовали на себе силу и благо направления Петрова, и уже все сословия призваны на общее дело воплощения великой мысли его. Следственно, все начинают жить. Всё — промышленность, торговля, науки, литература, образованность, начало и устройство общественной жизни, — всё живет и поддерживается одним Петербургом. Все, кто даже не хочет рассуждать, уже слышат и ощущают новую жизнь и стремятся к новой жизни. И кто же, скажите, обвинит тот народ, который невольно забыл в некоторых отношениях свою старину и почитает и уважает одно современное, то есть тот момент, когда он в первый раз начал жить. Нет, не исчезновение национальности видим мы в современном стремлении, а торжество национальности, которая, кажется, не так-то легко погибает под европейским влиянием, как думают многие. По-нашему, цел и здоров тот народ, который положительно любит свой настоящий момент, тот, в который живет, и он умеет понять его. Такой народ может жить, а жизненности и принципа станет для него на веки веков.

[Там же, т. 18, с. 26]

И страна, и даже сам Петербург растворялись в этой жизненной динамике, которая и становилась смыслом существования.

В написанном сразу после несостоявшегося расстрела письме брату Достоевский размышлял о том же соотношении жизни и ее смысла:

Брат! я не уныл и не упал духом. Жизнь везде жизнь, жизнь в нас самих, а не во внешнем. Подле меня будут люди, и быть *человеком* между людьми и остаться им навсегда, в каких бы то ни было несчастьях, не уныть и не пасть — вот в чем жизнь, в чем задача ее. Я сознал это. Эта идея вошла в плоть и кровь мою. Да правда! та голова, которая создавала, жила высшею жизнью искусства, которая сознала и свыклась с возвышенными потребностями духа, та голова уже срезана с плеч моих. Осталась память и образы, созданные и еще не воплощенные мной. Они изъязвят меня, правда! Но во мне осталось сердце и та же плоть и кровь, которая также может и любить, и страдать, и желать, и помнить, а это все-таки жизнь!

[Там же, т. 28, кн. 1, с. 162]

Эти строки поражают своим повышенным оптимизмом. С юности мечтая разгадывать «тайну человека», Достоевский находит для этого новое поле — на каторге.

В 1854 году он писал:

Сколько я вынес из каторги народных типов, характеров! Я сжился с ними и потому, кажется, знаю их порядочно. Сколько историй бродяг и разбойник<ов> и вообще всего черного, горемычного быта! На целые томы достанет. Что за чудный народ. Вообще время для меня не потеряно. Если я узнал не Россию, так народ русский хорошо, и так хорошо, как, может быть, не многие знают его.

[Там же, с. 172–173]

При этом он просил брата:

Не забудь же меня книгами, любезный друг. Главное: историков, экономистов, «Отечеств<енные> записки», отцов церкви и историю церкви. Перешли в разное время, но пересылай немедленно. <...> знай, брат, что книги — это жизнь, пища моя, моя будущность! <...> Пришли мне Коран, «Critique de raison pure» Канта и если как-нибудь в состоянии мне переслать не официально, то пришли непременно *Гегеля*, в особенности Гегелеву «Историю философии». С этим вся моя будущность соединена!

[Там же, с. 173]

Стремясь вернуться к чтению, Достоевский возвращался и к писательству. Его «народные типы» должны были обрести книжный голос.

В это время петербургский приятель Достоевского А. Н. Майков издал поэтический сборник «1854-й год», посвященный событиям Крымской войны. В стихотворении «Клермонтский собор» Россия называлась исторической премницей Запада:

Вот так Латинские народы,
Во имя братства и любви,
Шли в отдаленные походы.
Кипела доблесть в их крови.
Иуде чуждая и Крезам,
Лишь славолюбием дыша,
Под этой сталью и железом
Жила великая душа,
И ею созданные люди
На нас колоссами глядят,
Которых каменные груди
Ни меч, ни гром не сокрушат.
Тогда в ряды священной рати
Не ополчались мы войной.
Отдельно, далеко от братии,
Вели мы свой крестовый бой,
Уж недра Азии бездонной,
Как разгоравшийся вулкан,
К нам слали чад своих мильоны:
Дул с степи жаркий ураган,
Металась степь, как океан, —
Восток чреват был Чингисханом!
И Русь одна тогда была
Сторожевым Европы станом,
И уж за веру кровь лила...
Недолго рыцарей глубоко
Так трогал клик: «Иерусалим!»
Стон христианского Востока
Все глуше становился им!
Россия гибла: к христианам
Взывала воплями она;

Но, как Иосиф агарянам,
Была от братьев продана!
Упала с громом Византия;
Семья славянских царств за ней;
Столпы сложились костяные
Из черепов богатырей;
За честь Евангеля Христова
Сыны Людовика Святого
Уж выручать не шли Царьград.
От брата отшатнулся брат...
Мы — крестоносцы от начала!
Орда рвала нас по клочкам,
Нас жгла, — но лучше смерть, чем срам;
Страдальцев кровью возрастала
И крепла Русь; как мститель встала
И, верная себе, идет
В обетованный свой поход.
За что же западные братья.
Забыв свой подвиг прежних лет,
Ей шлют безумные проклятья,
Как скрежет демонов во след?
За что ж с тоскою и заботой
На нас они, косясь, глядят?
За что ж на нас идут их флоты
И нам погибелью грозят?
**За что ж?.. За то, что мы созрели,
Что вдруг в учениках своих
Они совместников узрели;**
Что то не шутка: между них
Мы смело требуем гражданства!
Мы не пришельцы — зиждем храм,
Еще неведомый векам;
На необъятное пространство
Фундамент вывели; пред ним
Бледнеют древние державы, —
И новых сил, и новой славы
Младое солнце страшно им!
Докончить храм — в нас есть отвага,

В нас вера есть, в нас сила есть,
Все для него земные блага
Готовы в жертву мы принести...
За то, что нам пришлось на долю
Свершить, что Запад начинал;
Что нас отныне Бог избрал
Творить его святую волю;
Что мы под знаменем креста
Не лицемерим, не торгуем,
И фарисейским поцелуем
Не лобызаем мы Христа...
И, может быть, враги предвидят,
Что из России ледяной
Еще невиданное выйдет
Гигантов племя к ним грозой,
Гигантов — с ненасытной жаждой
Бессмертья, славы и добра,
Гигантов — как их мир однажды
Зрел в **грозном образе Петра.**

[1854-й год, 1855, с. 17–20]

Поэт явно отсылал читателя к пушкинскому образу Петра, как он был представлен в поэме «Полтава». В стихотворении «Послание в лагерь» Майков вновь оперировал пушкинскими образами, при этом дополняя их философическим понятием «идеал»:

Меж тем, как вы, друзья, в рядах родных полков
Идете Божией грозою на врагов,
О, как хотелось бы, хоть знак подать вам, братья,
Чтоб видели вы к вам простертые объятия,
Чтоб знали чувства вы, бушующие в нас,
Чтоб мощь оставшихся вся в вас перелилась.
Мой стих есть тоже меч — и с вашими мечами
Ужели не блеснет за Русь он под грозою?
Ужели может он молчать перед врагами?
К вам шлю его, друзья, в ваш лагерь боевой.
В нем вся моя душа помчится с вами к битве.
Я чувствую, что в нем есть сила, как в молитве,

В нем блещет **идеал России молодой**,
Который блещет нам водительной звездой.
Тот **гордый идеал**, который окрыляя
Любовию наш дух в годину горьких бед,
Все осязательней и ярче тридцать лет
Осуществляется под скиптром Николая.
[Там же, с. 21–22]

Майков написал Достоевскому письмо, к сожалению, пока не известное (не сохранившееся?) [Федянова, 2009]. В ответном письме Федор Михайлович отмечал, что всегда придерживался именно таких настроений:

Я говорю о патриотизме, об **русской идее**, об чувстве долга, чести национальной, обо всем, о чем Вы с таким восторгом говорите. Но, друг мой! Неужели Вы были когда-нибудь иначе? Я всегда разделял именно эти же самые чувства и убеждения. Россия, долг, честь? — да! я всегда был истинно русский — говорю Вам откровенно. Что же нового в том движении, обнаружившемся вокруг Вас, о котором Вы пишете как о каком-то новом направлении? Признаюсь Вам, я Вас не понял. Читал Ваши стихи и нашел их прекрасными; вполне разделяю с Вами патриотическое чувство нравственного освобождения славян. Это роль России, благородной, великой России, святой нашей матери. Как хорошо окончание, последние строки в Вашем «Клермонтском соборе»! Где Вы взяли такой язык, чтоб выразить так великолепно такую огромную мысль? Да! разделяю с Вами идею, что Европу и назначение ее окончит Россия. Для меня это давно было ясно. <...> Так и теперь: идея была освещена великолепно, вполне национально и рыцарски (это правда, надо отдать справедливость) — и наша политическая идея, завещанная еще Петром, оправдалась всеми.

[Достоевский, 1972–1990, т. 28, кн. 1, с. 309]

Судя по тексту, понятие «русская идея» присутствовало и в письме Майкова. Оба связывали ее с Петром и завершением пути развития самой Европы. Таким образом, «русская идея» выступала как последний крестовый поход, как освобождение христиан от османского ига.

По окончании Крымской войны акцент вновь сместился на внутренние преобразования, однако политическая логика осталась прежней. В 1858 году в частном письме Достоевский отмечал: «Правительство, которое у нас всегда было впереди и в главе общества, — что завещал сам Петр» [там же]. В октябре 1860 года в ряде периодических изданий было опубликовано подписанное

М. М. Достоевским (но несомненно написанное его братом) объявление о предстоящем в 1861 году выходе журнала «Время». Объявление стало настоящим манифестом нового направления:

Мы живем в эпоху в высшей степени замечательную и критическую. Не станем исключительно указывать, для доказательства нашего мнения, на те новые идеи и потребности русского общества, так единодушно заявленные всею мыслящею его частью в последние годы. Не станем указывать и на великий крестьянский вопрос, начавшийся в наше время... Всё это только явления и признаки того огромного переворота, которому предстоит совершиться мирно и согласно во всем нашем отечестве, хотя он и равносильен, по значению своему, всем важнейшим событиям нашей истории и даже самой реформе Петра. Этот переворот есть слитие образованности и ее представителей с началом народным и приобщение всего великого русского народа ко всем элементам нашей текущей жизни, — народа, отшатнувшегося от Петровской реформы еще 170 лет назад и с тех пор разъединенного с сословием образованным, жившего отдельно, своей собственной, особенной и самостоятельной жизнью.

[Там же, т. 18, с. 35]

Итак, предстоящие реформы рассматривались как логичное продолжение петровских, причем именно народ должен был присоединиться к обществу — а не наоборот.

Однако Достоевский впервые вносил критическую ноту в оценку Петра: «Реформа Петра Великого и без того нам слишком дорого стоила: она разъединила нас с народом» [там же, с. 36]. Тем не менее народ не рассматривался как какое-то абсолютное мерило:

Уже одно нравственное распадение народа с его высшим сословием, с его вожаками и предводителями показывает, какую дороною ценою досталась нам тогдашняя новая жизнь. Но, разойдясь с реформой, народ не пал духом. Он неоднократно заявлял свою самостоятельность, заявлял ее с чрезвычайными, судорожными усилиями, потому что был один и ему было трудно. Он шел в темноте, но энергически держался своей особой дороги. Он вдумывался в себя и в свое положение, пробовал создать себе воззрение, свою философию, распадался на таинственные уродливые секты, искал для своей жизни новых исходов, новых форм. Невозможно было более отшатнуться от старого берега, невозможно было смелее жечь свои корабли, как это сделал наш народ

при выходе на эти новые дороги, которые он сам себе с таким мучением отыскивал. А между тем его называли хранителем старых допетровских форм, тупого старообрядства. Конечно, идеи народа, оставшегося без вожатых на одни свои силы, были иногда чудовищны, попытки новых форм жизни безобразны. Но в них было общее начало, один дух, вера в себя незыблемая, сила непочатая. После реформы был между ним и нами, сословием образованным, один только случай соединения — двенадцатый год, и мы видели, как народ заявил себя. Мы поняли тогда, что он такое. Беда в том, что нас-то он не знает и не понимает.

[Там же]

Затем Достоевский формулировал антитезис по отношению к ранее сказанному. Народ должен приобщиться к культурному развитию, но само это развитие должно было устроиться на новых началах:

Петровская реформа, продолжавшаяся вплоть до нашего времени, дошла наконец до последних своих пределов. Дальше нельзя идти, да и некуда: нет дороги; она вся пройдена. Все последовавшие за Петром узнали Европу, примкнули к европейской жизни и не сделались европейцами. <...> Мы убедились наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал.

[Там же]

Собственно, русские, по мысли писателя, стали одной из больших и полноценных европейских наций — самобытной, как и каждая из них.

Синтезом реформистского тезиса и национального антитезиса и становилась «русская идея»:

На родную почву мы возвратились **не побежденными**. Мы не отказываемся от нашего прошедшего: мы сознаем и разумность его. Мы сознаем, что реформа раздвинула наш кругозор, что через нее мы осмыслили будущее значение наше в великой семье всех народов.

Мы знаем, что не оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что **русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей**, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих

национальностях; что, может быть, всё враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности.

[Там же, с. 36–37]

Русская нация становилась последней в ряду великих европейских наций — и это давало ей известное преимущество. Важно отметить, что Достоевский резко отметал вопрос о правоте западников или славянофилов: «К их домашним раздорам наше время совершенно равнодушно» [там же, с. 37]. Западников и славянофилов предстояло помирить на практической почве — в ходе Великих реформ. «Русская идея» мыслилась именно в практическом ключе, первым шагом в ее реализации становилось распространение образования в народной среде после предстоявшей отмены крепостного права [там же, с. 36–37]. Таким образом, прежние представления писателя (петербургская идея, «настоящий момент») сочетались с каторжными впечатлениями (народный характер). «Записки из Мертвого дома» публиковались как раз с сентября 1860 года.

Много позднее, в «Сне смешного человека» (1877), Достоевский еще раз обозначил принципиальную разницу между отвлеченным знанием и деятельным преображением мира:

Но как мне не верить: я видел истину, — не то что изобрел умом, а видел, видел, и живой образ ее наполнил душу мою навеки. <...> Главное — люби других как себя, вот что главное, и это всё, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь как устроиться. А между тем ведь это только — старая истина, которую биллион раз повторяли и читали, да ведь не ужилась же! «Сознание жизни выше жизни, знание законов счастья — выше счастья» — вот с чем бороться надо! И буду. Если только все захотят, то сейчас всё устроится.

[Там же, т. 25, с. 118–119]

Собственно, это касалось любой абстракции, в том числе и на почве «русской идеи». Воплощением такого тупика стал персонаж романа «Подросток» Крафт, искренне любивший Россию, но путем логических умозаключений пришедший к выводу о ее «второстепенности»: в результате «всякая дальнейшая деятельность всякого русского человека должна быть этой идеей парализована, так сказать, у всех должны опуститься руки и...» [там же, т. 13, с. 44]. Крафт кончает самоубийством.

Тезис и антитезис, на которых держался синтез «русской идеи», были развиты Достоевским в первой же статье, опубликованной им во «Времени». Рассуждения о необходимости узнавать народ и идти ему навстречу вдруг (хотя

и вполне закономерно, в связи с вышеизложенным) заканчивались панегириком Пушкину:

Всё, что только могли мы узнать от знакомства с европейцами о нас самих, мы узнали; всё, что только могла нам уяснить цивилизация, мы уяснили себе, и это знание самым полным, самым гармоническим образом явилось нам в Пушкине. Мы поняли в нем, что русский идеал — всецелость, всепримиримость, всечеловечность. В явлении Пушкина уясняется нам даже будущая наша деятельность.

[Там же, т. 18, с. 69]

Более поздние размышления Достоевского выстраивались уже в этом ключе неизменно. Схождение образованного общества и народа становилось возможно, потому что главным умонастроением того и другого была именно «всецелость». Народ был воспитан в ней изначально: «*Формула. Русский народ весь в православии и в идее его. Более в нем и у него ничего нет — да и не надо, потому что православие всё. Православие есть церковь, а церковь — увенчание здания и уже навеки*» [там же, т. 27, с. 64]. Стоит вновь отметить: речь идет об идеальной проекции, реальность была сложнее: идея «народа-богоносца» не случайно озвучивается не самим писателем, а его героем — А. Шатовым. Образованное общество было воспитано Петром, причем тут «всецелость» оказывалась вовсе амбивалентной. С одной стороны, она могла провоцировать бездеятельное по отношению к народу состояние:

Мы до того уже оторвались от своей земли русской, что уже утратили всякое понятие о том, до какой степени такое учение рознится с душой народа русского. Впрочем, русский народный характер мы не только считали ни во что, но и не признавали в народе никакого характера. Мы забыли и думать о нем и с полным деспотическим спокойствием были убеждены (не ставя и вопроса), что народ наш тотчас примет всё, что мы ему укажем, то есть в сущности прикажем. На этот счет у нас всегда ходило несколько смешнейших анекдотов о народе. Наши **общечеловеки** пребыли к своему народу вполне помещиками, и даже после крестьянской реформы.

[Там же, т. 25, с. 22]

С другой же, всё выглядело прямо наоборот:

Стать русскими во-первых и прежде всего. Если **общечеловечность есть идея национальная русская**, то прежде всего надо каждому стать русским, то

есть самим собой, и тогда с первого шагу всё изменится. Стать русским значит перестать презирать народ свой. И как только европеец увидит, что мы начали уважать народ наш и национальность нашу, так тотчас же начнет и он нас самих уважать.

[Там же, с. 23].

Соответствующий идеал выступал как церковь, разумеется, лишь в деятельном становлении: «*Государство есть церковь*. Наше различие с Европой. Государство есть по преимуществу христианское общество и стремится стать церковью (христианин-крестьянин). *В Европе, наоборот* (одно из глубоких наших различий с Европой)» [там же, т. 27, с. 80]. Духовный путь Европы вел ее к «социализму» (материальной справедливости):

Высшая нравственная идея, выработавшаяся всей жизнью Запада, есть грядущий социализм и его идеалы, и об этом нет возможности спорить. Но христианская правда, сохранившаяся в православии, выше социализма. Тут-то мы и встретимся с Европой... то есть разрешится вопрос: Христом спасется ли мир или совершенно противоположным началом, то есть уничтожением воли, камнем в хлебы.

[Там же, т. 24, с. 185]

В результате «русская идея» могла стать выходом для Европы, зашедшей в тупик: «Я убежден, что судьей Европы будет Россия. Она придет к нам с коммунизмом, рассудить ее. И Россия решит вовсе не в пользу одной стороны. Ни одна сторона не останется довольна решением. Всё в будущем столетии» [там же, с. 147]. Прогноз, как известно, не оправдался. Впрочем, это не помешало О. Шпенглеру в 1922 году сделать прогноз еще более смелый: «Христианству Достоевского принадлежит следующее тысячелетие» [Spengler, 1922, Bd. 2, S. 237].

В отношении Востока, в связи с Балканским кризисом 1875–1878 годов, была актуализирована прежняя программа, сформулированная в диалоге с Майковым:

Выгода России именно, коли надо, пойти даже и на явную невыгоду, на явную жертву, лишь бы не нарушить справедливости. Не может Россия изменить великой идее, завещанной ей рядом веков и **которой следовала она до сих пор неуклонно**. Эта идея есть, между прочим, и всеединение славян; но всеединение это — не захват и не насилие, а ради всеслужения человечеству.

Да и когда, часто ли Россия действовала в политике из прямой своей выгоды? Не служила ли она, напротив, в продолжение всей петербургской своей истории всего чаще чужим интересам с бескорыстием, которое могло бы удивить Европу, если б та могла глядеть ясно, а не глядела бы, напротив, на нас всегда недоверчиво, подозрительно и ненавистно. Да бескорыстие в Европе и вообще никто и ни в чем не поверит, не только русскому бескорыстию, — поверят скорее плутовству или глупости. Но нам нечего бояться их приговоров: в этом самоотверженном бескорыстии России — вся ее сила, так сказать, вся ее личность и всё будущее русского назначения. Жаль только, что сила эта иногда довольно-таки ошибочно направлялась.

[Достоевский, 1972–1990, т. 23, с. 45–46]

Освободительные реформы и Освободительная война выступали в тесной взаимосвязи.

С 1870-х годов писатель стал более критичен по отношению к Петру Великому, но этот «Камень» всё равно занимал в идейных построениях очень важное, принципиальное место:

Через реформу Петра произошло расширение *прежней* же нашей идеи, русской московской идеи, получилось умножившееся и усиленное понимание ее: мы сознали тем самым всемирное назначение наше, личность и роль нашу в человечестве, и не могли не сознать, что назначение и роль эта не похожи на таковые же у других народов, ибо там каждая народная личность живет единственно для себя и в себя, а мы начнем теперь, когда пришло время, именно с того, что станем всем слугами, для всеобщего примирения. И это вовсе не позорно, напротив, в этом величие наше, потому что всё это ведет к окончательному единению человечества. Кто хочет быть выше всех в царствии божием — стань всем слугой. Вот как я понимаю русское предназначение *в его идеале*. Сам собою после Петра обозначился и первый шаг нашей новой политики: этот первый шаг должен был состоять в единении всего славянства, так сказать, под крылом России. И не для захвата, не для насилия это единение, не для уничтожения славянских личностей перед русским колоссом, а для того, чтоб их же воссоздать и поставить в надлежащее отношение к Европе и к человечеству, дать им, наконец, возможность успокоиться и отдохнуть после их бесчисленных вековых страданий; собраться с духом и, ощутив свою новую силу, принести и свою лепту в сокровищницу духа человеческого, сказать и свое слово в цивилизации.

[Там же, с. 47]

Итог был таков: «Империя, после турков, должна быть не всеславянская, не греческая, не русская — каждое из этих решений не компетентно. Она должна быть православная, — тогда всё понятно» [там же, т. 24, с. 208].

Иными словами, «русская идея» («русский идеал») Достоевского, по сути, была идеей реализации всемирного христианского идеала. Русским в ней было лишь то, что, по мысли писателя, именно Россия, как последняя и самая молодая из европейских наций, могла этот идеал осуществить. Христианская задача деятельной жертвенной любви могла быть реализована Россией. Однако это был лишь проект. «Сознание жизни» и «знание законов счастья», пусть и в русле «русской идеи», не помогало ровным счетом никак. Точнее, было чревато самоубийственным заблуждением. В полемике после Пушкинской речи Достоевского А. Д. Градовский и К. Д. Кавелин вернули писателю этот аргумент. Градовский, касаясь призыва к смирению, отмечал: «Работать над собой и смирять свои страсти можно и в пустыне, и на необитаемом острове. Но как существа общественные люди развиваются и улучшаются в работе *друг подле друга, друг для друга и друг с другом*» [Градовский, 1880]. Отсюда, по мысли публициста, в первую очередь вытекла необходимость вести народ к европейскому образованию. Только после этого можно было бы ставить более крупные задачи: «Не сделавшись как следует народностью, вдруг мечтать о всечеловеческой роли! Не рано ли?» [там же]. Между тем для Достоевского это были тождественные задачи. Кавелин писал: «Я мечтаю только о том, чтоб мы перестали говорить о нравственной, душевной христианской правде и начали поступать, действовать, жить по этой правде! Через это мы не обратимся в европейцев, но перестанем быть восточными людьми и будем в самом деле тем, что мы есть по природе, — русскими» [Кавелин, 1880, с. 454–456. Цит. по: Достоевский, 1972–1990, т. 26, с. 489–490]. По результатам полемики в частном письме Достоевский признавался в ожидании «новой интеллигенции», которая «хочет быть с народом»:

А первый признак неразрывного общения с народом есть уважение и любовь к тому, что народ всюю целостью своей любит и уважает более и выше всего, что есть в мире, — то есть своего Бога и свою веру. Эта новогрядущая интеллигенция русская, кажется, именно теперь начинает подымать голову. Именно, кажется, теперь она потребовалась к общему делу, и она это начинает и сама сознавать.

[Достоевский, 1972–1990, т. 30, кн. 1, с. 236]

Проект вселенской унии и «общественной организации» Соловьева оказался полностью противоположен идее Достоевского. У Соловьева Россия должна

была не нести миру свой идеал, а склониться перед идеалом западным: именно он рассматривался как вселенский. Кроме того, от самой России не требовалось никаких особых усилий, разве что ее царь должен был смириться перед папой римским. Поэтому Достоевский в соловьевской брошюре и не упоминался. Однако о нем говорилось в иной статье, получившей именование «Русский национальный идеал». Соловьев писал:

Достоевскому пришлось бы отказаться от множества закоренелых предрассудков, предвзятых идей и стихийных национальных инстинктов, которые в нем были и которые он высказывал в своих произведениях, не замечая их противоречия с провозглашенным им вселенским идеалом. <...> Смерть избавила Достоевского от непосильной внутренней борьбы. Но если память этого гениального прозорливца и страдальца сохранилась незапятнанною сознательным отречением от его лучших идеалов в пользу темного ига действительности, то противоречия между этими идеалами и многими непросветленными взглядами в его произведениях так и остались неразрешенными, и никто из нас не может целиком принять его духовного наследия.

[Соловьев, 1989, с. 289]

У Бердяева Достоевский благодаря своей антропологии оказывался центральной фигурой книги «Русская идея»: «Русская философия — в Достоевском» [Бердяев, 2008, с. 198]. При этом сделанные Соловьевым упреки Достоевскому Бердяев принимал [там же, с. 102, 163]. Бердяевская «русская идея» была идеей новой общественности:

В одном радикально ошибся Достоевский и оказался плохим пророком. Он думал, что интеллигенция заражена атеизмом и социализмом. Но верил, что народ не примет этого соблазна, останется верен Христовой Истине. Это была аберрация народнического сознания. Религиозное народничество Достоевского ослабило его пророческий дар. Русская революция опровергла русское религиозное народничество, изобличила иллюзии и обманы народнического сознания. «Народ» изменил христианству, «интеллигенция» же начинает возвращаться к христианству.

[Бердяев, 1923, с. 193]

Как отмечалось выше, мысль Достоевского была сложнее, и место для «новой интеллигенции» в ней, безусловно, находилось. Так же как и для государства, и для церкви, к которым Бердяев, писавший через 30 лет после 1917 года,

был настроен намного скептичнее. Хотя это и не мешало ему верить в новую общественность.

Для Достоевского «русская идея» также воплощалась в будущем, становилась смысловым завершением пути России как европейской державы, русского народа как европейского христианского народа, а также и самой Европы. Начало этому пути было положено христианизацией Руси, но важнейшими вехами становились реформы Петра I и Александра II. Издержки тех и других Достоевский принимал как неизбежное зло, однако положительный смысл писателю был вполне очевиден. Текущей задачей становилось деятельное развитие этого процесса, в первую очередь через образование народа. Без этого развития перспектива реализации «русской идеи» могла быть утеряна.

Список источников

1854-й год. Стихотворения А. Н. Майкова. СПб.: Типография императорской Академии наук, 1855. 56 с.

Бердяев Н. А. Миросозерцание Достоевского. Прага: The YMCA PRESS Ltd., 1923. 238 с.

Бердяев Н. Русская идея. СПб.: Азбука-классика, 2008. 318 с.

Горелов А. А. Ф. М. Достоевский: русская идея и русский социализм // Знание. Понимание. Умение. 2017. № 1. С. 50–66.

Градовский А. Мечты и действительность (По поводу речи Ф. М. Достоевского) // Голос. 1880. № 174. 25 июня.

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

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

Кочеров С. Н., Парилов О. В., Кондратьев В. Ю. Философия русской идеи. Нижний Новгород: Изд-во НГПУ им. К. Минина, 2018. 277 с.

Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. М.: Правда, 1989. Т. 2. 735 с.

Федянова Г. В. Неизвестное письмо А. Н. Майкова: опыт реконструкции // Вестн. Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. 2009. № 3. С. 177–181.

Яицкий В. А. Трансформация русской идеи как особенность формирования национального самосознания. Дисс. ... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2011.

Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bd. München: Beck, 1922. Bd. 2.

References

- 1854-j god. *Stihotvorenija A.N. Majkova* [1854th Year. Poems by A.N. Maikov] (1855) St. Petersburg: Tipografija imperatorskoj Akademii nauk.
- Berdjaev, N.A. (1923) *Mirosozercanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Worldview]. Praga: The YMCA PRESS Ltd.
- Berdjaev, N. (2008) *Russkaja ideja* [Russian Idea]. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ.
- Dostoevskii, F.M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 vols]. Leningrad: Nauka Publ.
- Fedjanova, G.V. (2009) 'Neizvestnoe pis'mo A.N. Majkova: opyt rekonstrukcii' ['Unknown Letter from A.N. Maikov: The Experience of Reconstruction'], in *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova*, 3, pp. 177–181.
- Gorelov, A.A. (2017) 'F.M. Dostoevskij: russkaja ideja i russkij socializm' ['F.M. Dostoevsky: The Russian Idea and Russian Socialism'], *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 1, pp. 50–66.
- Gradovskij, A. (1880) 'Mechty i dejstvitel'nost' (Po povodu rechi F.M. Dostoevskogo)' ['Dreams and Reality (Concerning the Speech of F.M. Dostoevsky)'], *Golos*, 174, 25 June.
- Gulyga, A.V. (2003) *Russkaja ideja i ee tvorcy* [The Russian Idea and its Creators]. Moscow: Jeksmo Publ.
- Jaickij, V.A. (2011) *Transformacija russkoj idei kak osobennost' formirovanija nacional'nogo samosoznaniya. Diss. ... kand. filos. nauk* [The Transformation of the Russian Idea as a Feature of the Formation of National Identity. Dissertation PhD in Philosophy]. Nizhnij Novgorod.
- Kocherov, S.N., Parilov, O.V., Kondrat'ev, V.Ju. (2018) *Filosofija russkoj idei* [Philosophy of the Russian Idea]. Nizhnij Novgorod: Izdatel'stvo NGPU im. K. Minina.
- Solov'ev, V.S. (1989) *Sochinenija: v 2 tomakh. Tom 2* [Works: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Pravda Publ.
- Spengler, O. (1922) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 Bd. Bd. 2*. München: Beck.
-

Информация об авторе: Ф. А. Гайда — доктор исторических наук, доцент исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Адрес: Российская Федерация, 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; ведущий научный сотрудник отдела новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского

гуманитарного университета (ПСТГУ). Адрес: Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23 Б.

Information about the author: F. A. Gayda — DSc in History, Associate Professor at the History Department of the Lomonosov Moscow State University. Address: 4, 27 Lomonosovsky Prosp., Moscow, 119192, Russian Federation; Leading Research Fellow at the Department of Contemporary History of the St. Tikhon Orthodox University. Address: 23B Novokuznetskaya Str., Moscow, 115184, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.09.2021;
одобрена после рецензирования 16.02.2022;
принята к публикации 27.02.2022.

The article was submitted 03.09.2021;
approved after reviewing 16.02.2022;
accepted for publication 27.02.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 50–67.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 50–67.

Научная статья / Original article

УДК 008


doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-50-67

«НЕЖНЫЙ ЦВЕТOK» ЦИВИЛИЗАЦИИ



Григорий Сергеевич Киселев

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

 **Аннотация.** Социальные формы не покоятся на законах природы. Исходя из этого, автор предлагает выделить во множестве значений понятия «цивилизация» то, которое рассматривается как процесс, привносящий в эволюцию специфически человеческие, надприродные качества, в первую очередь нравственность и основанный на ней правовой порядок в обществе. В этом значении процесс цивилизации имеет вероятностный характер. Он разворачивается в контексте парадоксальной прерывистости (дискретности) истории, поскольку человек — это двойственное природно-духовное существо, способное подниматься над миром и преодолевать его имманентное зло, но могущее и не делать этого. «Вспышки» самосозидания человечества и складывания цивилизации, когда зло мира ограничивается или преодолевается, перемежаются периодами лишь подобия истории, когда цивилизация деградирует и замещается элементарными формами социальности. Именно поэтому исторический процесс не гарантирует всеохватывающего прогресса. В результате

© Киселев Г. С., 2022

такой «вспышки» возникла западная цивилизация, принеся в мир принцип политической и гражданской свободы. Однако в современном мире с его «массовым обществом» и «массовым человеком», с господством массовой культуры и манипуляции индивидом наблюдаются признаки ее деградации. Обесцениванию принципа свободы способствует взаимодействие с прочими мировыми локально-социокультурными общностями, где этому принципу никогда не удавалось преобладать.



Ключевые слова: цивилизация, прогресс, свобода, антропологическая катастрофа



Ссылка для цитирования: Киселев Г. С. «Нежный цветок» цивилизации // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 50–67. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-50-67>.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

A “DELICATE FLOWER” OF CIVILIZATION

Gregory S. Kiselev

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



Abstract. In his study, Gregory S. Kiselev argues that social norms do not rest on laws of nature. Hence, the author proposes to rethink the term “civilization”. He is specifically interested in the concept that defines “civilization” as a process that brings in the notion of evolution as a specifically human, supra-natural quality, which is inherently tied to ethics and eventually the state of law founded on it. The author emphasizes the fact that in this particular meaning, the term “civilization” acquires a probabilistic character, and, as such, unfolds as a paradoxical historical discontinuity (or discreteness); as human beings are weaved of twofold existence: that of the nature and that of the spirit. An individual is capable of either rising above the mundane and can overcome its immanent evil character or can simply decide to ignore it. The “outbreaks” of self-imaginings of humanity and formation of civilization, when world evil is controlled or overcome, shifts between the periods of degradation of humanity and those that have an elemental semblance of forms of sociability. This is why, argues Kiselev, historical processes do not guarantee an all-encompassing, overarching

progression. The result of such “outbreaks”, the author claims, was the emergence of Western civilization that brought the notions of political and civil freedoms into play. All the same, one observes the signs of degradation in the contemporary world with its “mass-communities” and “mass-humans” and the prevalence of “mass-cultures” together with manipulation of the individual. Undervaluing the notion of freedom is aided by other mundane, local socio-cultural communities, in which the freedom principle never got a chance to overtake.



Keywords: civilization, progress, freedom, anthropological catastrophe



For citation: Kiselev, G.S. (2022) ‘A “Delicate Flower” of Civilization’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 50–67. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-50-67.

Цивилизация — весьма нежный цветок,
хрупкое строение, <...> этому цветку,
этому строению, по которому везде
прошли трещины, угрожает гибель.

М. Мамардашвили

Известно, что Кант относил гражданское общество и правовое государство к высшим формам социальности. Они складываются там, где человек выделяется из природно-социальных общностей, где в результате его личностного роста происходит индивидуация. Начиная с Л. Г. Моргана, такие высшие формы стали обозначать понятием «цивилизация». Цивилизация понималась и как вершина эволюции, и как процесс, к ней ведущий¹. Такой подход предполагал прогресс общества, то есть его поступательное восходящее движение от низших форм социальности к высшим, более сложным. В наше время это понятие расширилось, и к характерным чертам цивилизации стали также относить мощное развитие науки, промышленную революцию, появление городского образа жизни и образованного класса, быстрый рост качества и уровня жизни.

В современной науке появились так называемые «цивилизационные исследования». В них «цивилизациями» называются локальные этносоциальные общности со своими специфическими религиозно-культурными традициями, определяющими систему ценностей и образ жизни. Значимость таких

¹ О понятии «цивилизация» см. подробно [Мотрошилова, 2007].

исследований состоит в том, что они заострили внимание на вопросе о самоценности социокультурного многообразия человечества². Правда, истолкование понятия «цивилизация» исключительно как локального социокультурного образования чревато, по удачному выражению М. Чешкова, «соблазном идентичности» [Чешков, 1997, с. 171].

Хотя мнения о числе таких общностей различны, можно, видимо, выделить как минимум четыре: антично-иудео-христианскую, арабо-тюрко-персо-исламскую, индо-буддийскую и дальневосточно-конфуцианскую.

* * *

Для того чтобы попытаться историсофски осмыслить проблему единства общества и человека в их развитии — что и составляет задачу этой работы, — я буду рассматривать это единство с точки зрения антропогенеза и, следовательно, уделять особое внимание феномену сознания. Именно оно во всем мироздании выделяет человека, ставя его над природой, и поэтому можно полагать, что понятие «цивилизация» как раз и подходит для процесса «очеловечения» мира. Неслучайно М. Мамардашвили называл цивилизацию «пристройкой» к сознанию [Мамардашвили, 1988, с. 58].

Понятно, что таким образом мы принимаем основное представление философии сознания — о таинственной и парадоксальной, не имеющей рационального объяснения «двуприродности» человека и обусловленной ею способности его соотноситься с некими идеальными, сверхприродными сущностями. Чем интенсивнее реализуется такое соотношение, тем больше проявляется именно специфически человеческое качество. Мамардашвили говорил в связи с этим о развитии «человека возможного» в «человека действительного», о вечно становящемся существе.

В сжатом виде идеи современной философии сознания можно сформулировать так: сознание знаменует прорыв в некоторую сверхприродную, сверхопытную (можно было бы сказать — виртуальную) реальность, возникающую как следствие предельных волевых, нравственно-интеллектуальных усилий человека, или актов сознания. Наиболее важно здесь то, что причина этих усилий не может быть раскрыта вне понятия свободы. Иными словами, и эти акты, и, следовательно, упомянутый прорыв не имеют в природе никаких причин, являясь причиной самих себя³.

² Так, А. Зубов видит преимущество южноазиатской и дальневосточной цивилизаций перед «загнивающей» западной в том, что им «удавалось сохранить свою духовно-нравственную компоненту, достичь внутреннего духовного обновления» [Зубов, 1995, с. 269].

³ Этой проблематике посвящена философия сознания М. Мамардашвили.

Современная физика утверждает, что для сложных систем характерны хаотичность и бифуркации, что их развитие вероятно. Человек же по сравнению с природой — это система сверхсложная. Поэтому тем более вероятны акты сознания, и развитие общества: равно возможны и прогресс, и его неизбежная, как показывает исторический опыт, противоположность — регресс. В последнем случае мы имеем лишь «элементарные формы социальной жизни <...>, которые складываются просто в силу нашего совместного существования». Мамардашвили полагал, что «реальная история или реальное общество есть какое-то компромиссное образование между теми и другими» [Мамардашвили, 2004, с. 58]. Цивилизация представлялась ему, как это следует из эпиграфа, тонкой верхней пленкой социальности, способной легко свернуться, оставив на своем месте лишь элементарные формы.

Путь человечества во времени можно представить поэтому как чередование исторического (цивилизационных форм) и неисторического (элементарных форм). Регресс может случиться потому, что люди не совершают достаточно сознательных актов, чтобы в их общении появились и закрепились феномены права, морали, государственности, искусства, науки. История полна примеров попятного движения, из которых наиболее ужасные пришлись на XX столетие. По отношению к ГУЛАГу и Холокосту трудно даже говорить об элементарных формах: это уже новое варварство.

И напротив, «вспышки» очеловечения мира, когда формировался развитый интеллектуально-духовный тип человека, заслуживают именоваться истинно историческими. Именно они создают цивилизацию. Такие «вспышки» случаются в результате усилий, на которые оказывается способным меньшинство, складывающееся не на основе сословных — властных или имущественных — привилегий, а как следствие высокого духовно-умственного развития. Меньшинство может относительно расширяться, а может и драматически сужаться, но совсем оно не исчезает. Оно не правит и не господствует, но призвано просвещать и духовно водить. Это власть авторитета. Именно она позволяла в особых условиях приобщить к своим ценностям большинство, которому самостоятельные усилия не под силу. В целом же готовность людей к предельному нравственно-интеллектуальному усилию весьма различна, поскольку от рождения они неравны и по способностям, и по здоровью (физическому и психическому). Затем добавляется неравенство приобретенное — по воспитанию, образованию и т. д. Заметим, что и социальным верхам, и инертным по преимуществу низам разных эпох и разных цивилизаций присуще извечное нежелание признавать авторитет меньшинства (то есть особый род власти).

Кому дано больше знать и понимать, с того больше и спрашивается. Поэтому именно цивилизованное меньшинство приходится считать во многом ответственным за те прискорбные с точки зрения нравственности итоги, с которыми человечество вступило в третье тысячелетие. Похоже, что те, кто мог и должен был воспитывать и просвещать, обозначать цели и вести за собой, в целом не совладали со своей исторической миссией. Стоит согласиться с мнением Ф. Степуна: «За победу зла в мире в первую очередь отвечают не его исполнители, а духовно зрячие служители добра» [Степун, 1990, с. 211–212].

Выдвигая идею «осевого времени» (VIII–II века до н. э.), К. Ясперс полагал, что это было завершением первого, так сказать, «очеловечивающего дыхания», прорыва, за которым последовал относительный застой. «После того, как совершился прорыв осевого времени и сформировавшийся в нем дух стал посредством своих идей, творений, образов доступен каждому, кто был способен слышать и понимать, <...> все последующие народы становятся историческими в зависимости от степени интенсивности, с которой они отзываются на совершившийся прорыв». С эпохи науки и техники, по мысли Ясперса, начинается еще одно «дыхание». Мыслитель надеялся, что оно, «быть может, приведет <...> к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека» [Ясперс, 1991, с. 78, 52].

* * *

Важной вехой на этом пути было Новое время — эпоха самоутверждения человека, освобождения его от статуса, всецело зависящего от «высших» сил, который сложился в Средние века. Для этой эпохи характерно убеждение, что зло мира должно убывать в результате постепенного освобождения человека в социальной, экономической, политической и духовной сферах, что всемогущий разум — гарант этого неуклонного прогресса. Так появился рационализм, претендующий на переустройство общества на «разумных началах» и создание «нового человека».

Многажды отмечалось, что в Новое время — и чем дальше, тем больше, — начали проявляться негативные стороны освобождения индивида⁴. Особенно отчетливо они стали видны, когда во второй половине XIX столетия в результате триединого процесса — секуляризации, ухода в прошлое сословного деления и появления индустриального массового производства и потребления — возникло так называемое массовое общество. Здесь непросвещенные массы оказались уже основным субъектом, и в обществе стали преобладать именно

⁴ См., напр., [Неклесса, 1998].

их псевдоценности. Наметилось вырождение натуралистического, по выражению С. Франка, гуманизма⁵.

В итоге произошло то, что Э. Фромм назвал «бегством от свободы». В развитых странах свобода все больше утрачивала свой статус как личного, так и общественного идеала. В обществах же «третьего мира» ее, по существу, никогда и не было. Свободу переставали ценить и стали терять. Потребовав от индивида такой ответственности, такого самоограничения, на какие у него не хватало сил, свобода оказалась поистине «двояким даром»⁶. Неудивительно, что в итоге христианский Запад пришел к нравственному релятивизму, хотя и был построен на фундаменте правового государства и гражданского общества. По словам папы Бенедикта XVI, культура, которая распространилась в Европе, абсолютно и радикально противоречит не только христианству, но и религиозным и моральным традициям всего человечества.

Х. Ортега-и-Гассет истолковал «восстание масс» как торжество «низших слоев народа, в котором христианство было слабым слоем над толщей языческих установок» [Кантор, 2002]. В самом деле, произошел эпохальный сдвиг в духовной сфере: постепенный отказ от религиозного мировосприятия. При этом важно отметить, что безрелигиозность — это не просто отрицание религии или индифферентное к ней отношение. В первую очередь это отказ от авторитета нравственного начала. Неудивительно, что главным итогом стала духовная пустота человека массы. Он — нравственно пуст и поэтому открыт силам зла. Прошедшее столетие показало самые различные варианты «бегства от свободы» — от передоверия своих свобод авторитарным и тоталитарным режимам до растворения их в обесмысливающей гонке общества потребления, до фактического отрицания самой гуманистической культуры⁷.

Массовый человек, упрощенный, или «уплощенный» индивид, по словам Фромма, «в большинстве случаев еще недостаточно созрел, чтобы быть независимым, разумным, объективным. В секулярном обществе такой человек <...>

⁵ Еще «Гоголь своим художественным взором увидел у человека звериную морду, а своей религиозной мыслью <...> осознал одно: что человечество охвачено демоническими, дьявольскими силами и несется к какой-то ужасной катастрофе» [Франк, 1990, с. 393].

⁶ Применительно к таким людям, полагал Р. Гвардини, «нельзя больше говорить о личности и субъективности в прежнем смысле (курсив мой. — Г. К.). <...> Свобода внешнего и внутреннего движения не представляет для него, по-видимому, изначальной ценности» [Гвардини, 1990, с. 145].

⁷ В развитых странах университеты нередко становятся оплотами псевдоинтеллектуального левачества с его критической теорией рас (приправленной «усовершенствованным» марксизмом). По существу, ему свойственно нигилистическое отношение к самим основам цивилизации (анархизм под маской антиглобализма, волонтаристские интерпретации истории, уличные беспорядки и грабежи и т. п.).

не в силах вынести, <...> что он должен сам придать смысл своей жизни, а не получить его от какой-то высшей силы, поэтому людям нужны идолы и мифы» [Фромм, 1990, с. 11, 95]. Он не умеет и не хочет пользоваться свободой, добытой предшествующими поколениями, он не вполне способен к подлинно гражданской жизни. Полуобразованный, невежественный, такой человек склонен к отказу от ответственности за свою жизнь — неперемного атрибута граждански зрелой личности. Он готов отдать свою судьбу и свободу в руки любого умелого искусителя.

Так, в политических целях проводится информационная манипуляция, формируя избирателей, легко воспринимающих дезориентирующие популистские лозунги. Такая манипуляция используется в наши дни и в военно-политических целях. Для чего вести реальные боевые действия и тратить миллиарды на новейшее вооружение (хотя это, конечно, продолжают делать), если можно эффективно воздействовать на противника, взламывая компьютерные сети, наполняя их злонамеренной и недостоверной информацией и таким образом запугивая, деморализуя, дезориентируя и дестабилизируя общество (а также нарушая функционирование жизненно важных хозяйственных систем, например транспорта и энергетики)?

В то же время всепроникающая реклама формирует нужного экономике потребителя согласно принципу коммерческой выгоды⁸. Отсюда ориентация преимущественно на потребление, вытеснение экзистенциальной установки «быть» установкой «иметь», едва ли не всеобщий культ денег, богатства и приобретательства. По словам о. Шмемана, который жил на Западе и ценил его свободы, «в сущности “Запад” страшен. Страшен своим фарисейством, своим отождествлением свободы с наживой <...>, ужасен своей низостью решительно во всем» [Шмеман, 2005, с. 170]. Понятно, что сказанное в полной мере относится и к постсоветской России. Если Запад «низок», то «вставшая с колен» Россия с ее уродливым недокапитализмом, низка вдвойне.

В наши дни постепенно выхолащиваются сами основания западной цивилизации — гражданское общество и правовой порядок. Их вытесняют разнообразные имитации, основанные, в частности, на вовлечении в той или иной форме широких масс в политическую жизнь, в которой они играют реальную, но преимущественно отведенную им роль. Наблюдается двуединый процесс:

⁸ «Объектом работы с потребителем является не банальное удовлетворение его реальных материальных потребностей, <...> а инициирование у него чувства радости и комфорта от удовлетворения искусственно и умело навязанных ему потребностей, которое достигается целенаправленной работой с его сознанием, его поведением, рефлексамии, его мозгом <...>» [Явлинский, 2017, с. 141].

с одной стороны, «массовый человек», получивший через всеобщее избирательное право возможность влиять на жизнь общества, во многом компрометирует саму идею политического представительства, а с другой, — элиты склонны к сужению пространства публичной политики и представительной демократии. Ответственного гражданина, отказавшегося от патернализма, труженика теснит потребитель, ориентированный не столько на самостоятельность и труд, сколько на незаработанные блага, которые более или менее щедро представляет ему социальное государство, и на бездумное развлечение. Похоже, что он в известной мере лишается субъектности, поскольку массовая культура и властные структуры со своей пропагандой, манипулируя сознанием, во многом превращают его в объект. Фактически «массовый человек» противостоит самой цивилизации.

В условиях глобализации начинают сосуществовать такие противоположные реалии, как гражданское общество и общество массовое; демократия представительная и «управляемая»; либерализм как свобода и полнота прав личности и неолиберализм как неограниченный приоритет рыночных ценностей; национальный суверенитет и система международных отношений, подразумевающая возможность его ограниченности.

Масскультура, или псевдокультура, принимая на себя функции социализации, навязывает человеку ложные ценности. Их основные источники — средства массовой информации: оглуляющее телевидение и низкопробная массовая литература с их всепроникающей пошлостью и культом насилия, агрессивная и лживая реклама. Под вывесками так называемого «современного искусства» нередко выступают суррогаты, поделки.

Неудивительно, что сегодня для «массового» индивида характерны уход в виртуальный мир, но не в поисках духовного совершенствования, а вследствие впадения в состояние наркотического опьянения или «жизни», проводимой в Интернете. Даже это чудо Всемирной паутины он использует по большей части для поиска самых примитивных и вульгарных способов развлечения.

Можно ли считать результаты «эксперимента со свободой» — именно так Г. Померанц назвал развитие уникальной западной цивилизации — всеохватывающим прогрессом? Если хозяйственные, технологические и научные достижения и принимать за «прогресс», то нужно отдавать себе отчет в том, что такой «прогресс» далеко не всеохватен, а в гуманистическом измерении демонстрирует даже известное попятное движение. Рассчитывать на то, что он сам по себе сохранит и обеспечит цивилизованные основы жизни, было бы неразумно. Необходим нравственный рост человека. Однако именно этого и нет.

* * *

О деградации цивилизованных основ жизни общества и о проблематичности их будущего свидетельствует и то, что глобализация, как выясняется, ведет к нарушению сложившегося за века диалога локальных этносоциальных общностей, когда диалогу все больше противостоят монологичные манифестации собственного понимания истины.

Не случайно широкому обсуждению подверглась идея С. Хантингтона о грядущей опасности «столкновения» локальных цивилизаций. Действительно, в современном мире наряду с противостоянием, основанном на геополитических и экономических интересах, все более важное место занимает именно своеобразная конкуренция духовных ценностных систем: тех или иных интерпретаций добра и зла, смысла жизни, сакрального и профанного и т. п.⁹ Это понятно: модернизация незападных стран во многом сопровождается вульгарной вестернизацией, которая навязывает чуждые и нежелательные ценности и модели поведения. Развитый мир не в состоянии адекватно осмыслить, что на самом деле представляет собой «общинный» человек, который держится традиционалистских религиозных ценностей, не принимающих западную безрелигиозность и образ жизни, демонстрирующий очевидное падение нравов.

В то же время стремление мусульманского фундаментализма утвердить в мире свое понимание справедливости социального устройства также препятствует движению в сторону взаимообогащающего сосуществования различных ценностных систем, ведет к отторжению всего «чужого». Отрицаются основные ценности Запада — отделение религии от государства, разделение властей, независимый суд, свобода мысли, эмансипация женщины. Система ценностей, видящая в религии основу идентичности народов и государств, а потому считающая любой выпад против нее нетерпимым, бросает вызов светской системе, терпимо относящейся даже к резким антиклерикальным выпадам.

Те силы, для которых свобода не является приоритетом, постепенно набирают как экономическую, технологическую, так и военную мощь. Получив доступ к новейшим техническим достижениям Запада, в частности в области вооружений, исламистские террористы пытаются компенсировать свою отсталость и «исправить историческую несправедливость»: создать мощный

⁹ Блюстители «политической корректности» не задумываются серьезно о различиях ценностных систем. В результате благородные намерения могут оборачиваться капитулянтством перед меньшинством в своих странах, фактически отвергающим ценности иудео-христианской цивилизации. Очевидны также серьезные негативные последствия, в частности проведение плохо продуманной иммиграционной политики, столь актуальной сегодня, когда бывший колонизованный мир выплескивает вовне, в бывшую метрополию, свою архаику.

халифат. Зародыш его уже появился в Сирии, Ираке и Африке и отмечился истреблением «неверных». Организации, построенные по сетевому принципу, добиваются гибели «сатанинской цивилизации». Развертывая по всему миру террористическую войну, в которой нельзя исключить и использование оружия массового поражения, радикалы бросают ей вызов, основывающийся на принципиально ином понимании ценности каждой жизни.

Примечательно, что противостояние исламистов Западу поддерживает — молчаливо или открыто — немалая часть незападного мира. Основные причины этого очевидны: колониальное прошлое и порожденный им европоцентризм; историческая отсталость и сопутствующая ей зависимость от Запада; демонстрационный эффект и осознание собственной исторической несостоятельности после веков культурного расцвета и политического могущества¹⁰. Немаловажно, что источник всей бездны ненависти, скапливающейся в западном мире, которая грозит вылиться на человечество в целом, отчасти следует искать как раз в наметившейся утере смыслов и ценностей самим Западом¹¹.

* * *

Нужно, таким образом, признать, что судьба цивилизации как способа общения во многом зависит от того, как складываются взаимоотношения разных мировых социокультурных общностей. А это не в последнюю очередь определяется степенью их взаимопонимания, адекватности сравнительной оценки. Так, различные ценностные системы некорректно сравнивать в критериях «истинный — неистинный», «передовой — отсталый» и т. п. В условиях, требующих диалога миров, сохраняющих каждый свое лицо, суждения о «недоразвитости» незападных цивилизаций в социокультурной системе координат непродуктивны. Необходимы не отрицание, а сопоставления и взаимодополнения таких систем. Не случайно в постколониальное время потерпели крах эксперименты с прямым «экспортом» западных моделей в общества, имеющие иную цивилизационную природу. Тщетные усилия по «экспорту демократии»,

¹⁰ «Это, прежде всего, глубокое разочарование и фрустрация, вызванные тем, что мусульманское «сообщество избранных», приверженцев единственно верного учения, оказалось в современном мире на обочине, <...> вынужденно бессильно смотреть, как неверные определяют судьбы человечества и правят миром, <...> первопричина бед — отступление от принципов первоначального ислама» [Мирский, 2003, с. 21].

¹¹ У бывших колониальных стран «<...> накопилась обида на мир белого человека. Потому что Европа ими командовала полтысячи лет. <...> Вместе с тем это зависть и неприязнь бедных к богатым. <...> многие правители пытаются спекулировать на этом. <...> Отводить ненависть народов против самих себя, — за свои огрехи, за свои ошибки — в русло ненависти к белому человеку. <...> Расизм народов Третьего мира — это ответ на столетия белого расизма» [Давидсон, 2003].

недостаточно продуманные и негибкие, стали едва ли не основным стимулом фундаменталистской реакции на вестернизацию, на навязывание чужих ценностей. Пример Афганистана весьма показателен.

В то же время, признавая необходимость содействия цивилизационному диалогу, нельзя не противостоять тем, кто противопоставляет фундаментальным демократическим ценностям Запада насилие. Стоит напомнить принципиальную позицию Вл. Соловьева в вопросе о безусловной — хотя и вынужденной и неизбежно греховной — обязанности применять силу, чтобы предотвратить еще большее насилие. Сегодня едва ли не главной задачей становится защита таких ценностей, выработанных многовековой историей Запада. При этом совершенно необоснованны опасения, что путь к правовому государству ведет к утере цивилизационной или культурной идентичности.

При оценке места той или иной цивилизации в общем развитии мира нельзя не брать в расчет, как те или иные из них обустроили свою социальность, какова там степень свободы индивида. Выделение индивида из разного рода естественных и иных общностей в наибольшей степени характерно для североатлантической цивилизационной общности, основанной на христианских ценностях. Она все еще характеризуется наивысшей исторически известной степенью свободы индивида, гарантированной правовой природой государства.

В значительной части мира подлинно правовой порядок все еще по большей части не сложился¹². Конечно, незападный мир весьма дифференцирован: в новых индустриальных странах Тихоокеанского региона смогли возникнуть более или менее зрелые формы гражданского общества и правового государства. Социум отсталых стран («глубокого Юга») также уже не чисто традиционалистский; он претерпел трансформации, в результате чего складываются различные синкретические формы. Традиционалистские элементы оказались восприимчивыми к новациям, сохраняя собственные основания. В то же время там в целом действительно нет той эрозии ценностной системы, которая стала заметной чертой современного Запада. Азиатские общества, например, значительно способнее к самоограничению, дисциплине и ответственности.

Как бы то ни было, пытаясь сравнивать «уровни духовности» той или иной цивилизации, не следует недооценивать степень противоречия принципов свободы и несвободы. Между тем именно это происходит, когда для того, чтобы преодолеть негативные тенденции развития, Западу предлагают обра-

¹² Г. Федотов замечал, что «незападные цивилизации могут поражать нас своей грандиозностью, пленять утонченностью, изумлять сложностью и разумностью социальных учреждений, даже глубиной и религии и мысли, но нигде мы не найдем свободы как основы общественной жизни» [Федотов, 1991, с. 254].

тяться к ценностям традиционного мира. С ними странным образом связываются надежды на возникновение некой новой «истинно гуманизированной», антизападной (или «антикапиталистической») социальности. Преимущества ее видят в том, что идея несвободы — как обоснование своеобразия незападных цивилизаций — имеет равноценный с христианством гносеологический и этико-нормативный статус, что человек в традиционном обществе более счастлив (например, вследствие гармонии с природой).

С «инвариантами евразийской судьбы» связываются немалые надежды. Так, А. Панарин предполагал, что «если <...> постмодернизм — серьезное решение современной цивилизации, пришедшей к необходимости аскезы — потребительского и технологического самоограничения во имя сохранения природы, культуры и морали, то нас ждет реабилитация неевропейских культур, становящихся по-новому современными и престижными» [Панарин, 1994, с. 34, 36]. Критикуя Запад за «склонность передоверить историческую ответственность безликим механизмам технико-экономического прогресса», Панарин полагал, что «именно проигравшим технико-экономическое соревнование с Западом предстоит вернуть человеку статус главного звена, а духовным факторам — главного источника продуктивных исторических новаций», а также что «инициатива глобальной духовной реформации переходит к Востоку, и в авангарде этого движения, по-видимому, будет стоять ныне поверженная Россия» [Философия истории, 1999, с. 45].

Приходится слышать также, что западный, «прометеевский», как его называют сторонники грядущей «восточнической» глобальной трансформации, человек покоряет, преобразовывает мир, а незападный — сливается с ним в едином бытийственном процессе. Из этой посылки, как правило, выводят в итоге и различное отношение к смерти, труду, власти, этические нормы. Конечно, отрицать эти различия было бы нелепо, и нужно отдать должное исследователям восточных культур, которые пытаются донести до нас их потаенные смыслы, по-видимому, столь трудно расшифровываемые, что подчас стремление раскрыть их средствами современного языка оборачивается некоторым затемнением мысли, глубоко укрытой сложными культурологическими построениями.

Едва ли стоит также относить к цивилизационным преимуществам традиционализма характерный для него коллективизм (не говоря уже о совершенно неправомерном отождествлении последнего с христианским представлением о соборности, что характерно для российских идеологов). Такой коллективизм порождается общинностью, а этот вид социальности относится к прошлому (коммунистический же коллективизм — химера). Обращаться сегодня к ценностям общинности — нравятся они нам или нет — довольно нелепо.

Подлинной альтернативой миру свободы, пусть даже подзабывшему в вечной гонке за успехом о нравственных ориентирах (но не утерявшему, впрочем, их безвозвратно), может выступать лишь мир несвободы¹³. Свободы не будет — в каком бы облики этот мир не являлся из-под пера антизападников: державном евразийском (неоязыческом или квазиправославном), фундаменталистском исламском или же неопределенно «восточном» с акцентом на онтологическую гармонию человека и социальности. В итоге все эти построения сводятся к более или менее отчетливо выраженной идее о необходимости поглощения человека той или иной формой общности, которая, в свою очередь, оказывается, в конце концов, эманацией власти.

Но новая несвобода едва ли способна разрешить «кризис гуманизма». Представление о человеке, основанное на идее о его божественном достоинстве, ставит совершенно определенные требования к социальной жизни. Они исключают возможность какого бы то ни было угнетения человека, который в силу самой своей природы не может быть средством для достижения какой-либо цели, пусть даже самой возвышенной.

* * *

По мысли Мамардашвили, «разрушение основ цивилизации что-то производит и с человеческим элементом, с человеческой материей жизни, выражаясь в антропологической катастрофе, которая, может быть, является прототипом любых иных, возможных глобальных катастроф» [Мамардашвили, 1988, с. 58]. Верно и обратное — что такое разрушение является следствием именно антропологической катастрофы, если понимать под ней нравственную деградацию самого человека, расчеловечивание. Поскольку это вызывается в конечном счете отсутствием у большинства людей доброй воли и нравственного усилия (в основе любого социального зла лежит именно это), возможность гибели «нежного цветка» цивилизации и глобальной катастрофы становится вполне вероятной.

Что может представлять собой один из вариантов антропологической катастрофы, предположил О. Шпенглер, разработавший оригинальную концепцию соотношения культуры и цивилизации. Исторический процесс предстает у него как жизненный путь отдельных «культур» (в его терминологии), отделенных нередко промежутками в тысячелетия. В жизни каждой из них Шпенглер выделял две линии развития: восходящую (культуру в собственном смысле) и

¹³ «Да, несвобода может быть существенной интеллектуальной и духовной школой. Но — не сама по себе, а лишь тогда, когда наряду с нею существует и дышит свобода» [Рашковский, 1999, с. 204].

нисходящую (цивилизацию). Первая характеризуется развитием органических начал собственно культуры, вторая — их омертвлением. Конец, или закат культуры означает, по Шпенглеру, ее переход в фазу бездуховной цивилизации.

Цивилизация у этого мыслителя представляет собой отрицание того типа общественного устройства, в центре которого находится человек как единство духовного и телесного начал. Остается существо, способное покорять мир своей технологической и технической мощью, но лишенное духовной стороны, — своего рода машина, или робот. Такая интерпретация понятия «цивилизация», как видно, отличается от той, которая используется в данной работе. Однако если отвлечься от терминологии, то легко увидеть, что речь идет как раз об утрате сообществом людей человеческого характера.

Мамардашвили полагал, что для антропологической катастрофы «достаточно необратимых разрушений сознания, последовательного ряда перерождений структуры исторического человека. Это же относится и к экологической катастрофе. Сначала умирает человек — потом умирает природа» [Мамардашвили, 1992, с. 189]. Между тем, по мнению некоторых ученых, например Э. Ласло, биосфере уже нанесен непоправимый ущерб и человечество уверенно катится в пропасть.

Там же людской род может оказаться и в результате «столкновения цивилизаций» или (как его вариант) конфликта между свободным миром и автократиями. Или же в следствие термоядерной войны между сверхдержавами, которая вполне может разразиться без объективных причин, «по недоразумению», из-за амбиций безумных вождей, из-за неумения понять друг друга.

Все это стало бы платой за саму двуприродную уникальность человека. Во всей своей полноте высветилась бы драма свободы, суть которой в том, что, располагая возможностями, которые дает таинственный дар сознания, род людской упускает их, ибо оказывается слишком слаб. И если вспомнить все то варварство, которое *homo sapiens* за относительно недолгое пребывание на планете произвел с природой, с животным миром и с себе подобными, такой исход оказался бы вполне логичным.

Если «нежный цветок» цивилизации все же не завянет, если хватит на то сил человека, то жизнь будет продолжаться. Но как? Этого нам знать не дано. Если, в конце концов, Разум, как надеялся, например, Н. Моисеев, преобразит человека, то появится новый мир. (Христиане именуют его Царствием Божиим.) А может быть, будет дурная бесконечность, когда «вспышки» истории будут постоянно сменяться выпадениями из нее, своего рода одичанием. Не к такой ли «жизни» можно отнести слова Мамардашвили о «вечном покое», о «вечном пребывании в состоянии ни добра, ни зла, ни бытия, ни небытия»?

Список источников

Гвардини Р. Конец Нового времени // *Вопр. философии.* 1990. № 4. С. 127–164.

Давидсон А. Б. Интервью. Профессор Давидсон: «Надо понимать, откуда расизм и ксенофобия» // *Эхо планеты.* 2003. № 25. С. 38–41. URL: <https://rositsa.livejournal.com/459131.html> (дата обращения: 07.12.2021).

Зубов А. Европа и мир. Рубежи земли и предназначение цивилизации // *Континент.* 1995. № 1 (83). С. 249–270.

Кантор В. К. Достоевский, Ницше и кризис христианства в Европе конца XIX — начала XX века // *Вопр. философии.* 2002. № 9. С. 54–67.

Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. Доклад, сделанный на III Всесоюзной школе по проблеме сознания. Батуми, 1984 // *Природа.* 1988. № 11. С. 57–65.

Мамардашвили М. К. Если осмелиться быть // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс; Культура, 1992. С. 172–200.

Мамардашвили М. К. Опыт физической метафизики. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 304 с.

Мирский Г. И. Цивилизация бедных // *Отечественные записки.* 2003. № 5. С. 20–28.

Мотрошилова Н. В. Цивилизация и варварство в современную эпоху. М.: ИФ РАН, 2007. 265 с.

Неклесса А. И. Конец цивилизации, или Зигзаг истории // *Знамя.* 1998. № 1. С. 165–179.

Панарин А. С. Процессы модернизации и менталитет. Российская ментальность (материалы «круглого стола») // *Вопр. философии.* 1994. № 1. С. 33–38.

Рашковский Е. Б. На оси времен. Очерки по философии истории. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 208 с.

Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся: в 2 т. 2-е изд. London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. Т. 1. 399 с.

Федотов Г. П. Судьба и грехи России / избранные статьи по философии русской истории и культуры: в 2 т. СПб.: София, 1991. Т. 2. 348 с.

Философия истории. Учеб. пособие / под ред. проф. А. С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с.

Фромм Э. Бегство от свободы / пер. с англ. Г. Ф. Швейника. М.: Прогресс, 1990. 269 с.

Чешков М. А. Россия в мировом контексте (глобальная общность человечества) // *Мир России.* 1997. № 1. С. 107–122.

Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. 735 с.

Явлинский Г. А. Потеря будущего // Полис. Политические исследования. 2017. № 5. С. 133–155.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с. (Мыслители XX века).

References

Cheshkov, M.A. (1997) 'Rossiya v mirovom kontekste (global'naya obshchnost' chelovechestva)' ['Russia in the World Context (Global Community of Mankind)'], *Mir Rossii [World of Russia]*, 1, pp. 107–122.

Davidson, A.B. (2003) 'Interv'yu. Professor Davidson: "Nado ponimat', otkuda rasizm i ksenofobiya"' ['Interview. Professor Davidson: "You have to understand where racism and xenophobia come from"'], *Ekho planety [Echo of the Planet]*, 25, pp. 38–41. Available at: <https://rositsa.livejournal.com/459131.html> (Accessed: 07 Dec. 2021).

Fedotov, G.P. (1991) *Sud'ba i grekhi Rossii. Izbrannye stat'i po filosofii russkoi istorii i kul'tury: v 2 tomakh. Tom 2 [The Fate and Sins of Russia. Selected Articles on the Philosophy of Russian History and Culture: in 2 vols. Vol. 2]*. St. Petersburg: Sofiya.

Fromm, E. (1990) *Begstvo ot svobody [Escape from Freedom]*. Transl. from the English by G.F. Schweinik. Moscow: Progress.

Guardini, R. (1990) 'Konets Novogo vremeni' ['The End of Modernity'], *Voprosy filosofii*, 4, pp. 127–164.

Jaspers, K. (1991) *Smysl i naznachenie istorii [The Meaning and Purpose of History]*. Transl. from the German by M.I. Levina. Moscow: Politizdat. (Thinkers of the 20th century)

Kantor, V.K. (2002) 'Dostoevskii, Nitsche i krizis khristianstva v Evrope kontsa XIX — nachala XX veka' ['Dostoevsky, Nietzsche and the Crisis of Christianity in Europe in the Late 19th — early 20th Centuries'], *Voprosy filosofii*, 9, pp. 54–67.

Mamardashvili, M.K. (1988) 'Soznanie i tsivilizatsiya. Doklad, sdelannyi na III Vsesoyuznoi shkole po probleme soznaniya. Batumi, 1984' ['Consciousness and Civilization. A Report at the Third All-union School on the Problem of Consciousness. Batumi, 1984'], *Priroda [Nature]*, 11, pp. 57–65.

Mamardashvili, M.K. (1992) 'Esli osmelit'sya byt' ['If You Dare to Be'], in Mamardashvili, M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu [How I Understand Philosophy]*. 2nd edn, modified and expanded. Moscow: Progress; Kul'tura, pp. 172–200.

Mamardashvili, M.K. (2008) *Opyt fizicheskoi metafiziki [An Essay in Physical Metaphysics]*. Moscow: Progress-Tradition.

Mirsky, G.I. (2003) 'Tsivilizatsiya bednyx' ['Civilization of the Poor'], *Otechestvennye Zapiski [Domestic Notes]*, 5, pp. 20–28.

Motroshilova, N.V. (2007) *Tsivilizatsiya i varvarstvo v sovremennuyu epokhu* [Civilization and Barbarism in the Modern Era]. Moscow: IF RAS.

Neklessa, A.I. (1998) 'Konets tsivilizatsii, ili Zigzag istorii' ['The End of Civilization or Zigzag of History'], *Znamya* [Banner], 1, pp. 165–179.

Panarin, A.S. (1994) 'Protsessy modernizatsii i mentalitet. Rossiiskaya mental'nost' (materialy "kruglogo stola")' ['Processes of Modernization and Mentality. Russian Mentality (Materials of the "Round Table")'], *Voprosy filosofii*, 1, pp. 33–38.

Panarin, A.S. (ed.) (1999) *Filosofiya istorii. Uchebnoe posobie* [Philosophy of History. Textbook]. Moscow: Gardariki.

Rashkovsky, E.B. (1999) *Na osi vremen. Ocherki po filosofii istorii* [On the Axis of Times. Essays on the Philosophy of History]. Moscow: Progress-Traditsiya [Progress-Tradition].

Schmemann, A. (2005) *Dnevnik. 1973–1983* [Diaries. 1973–1983]. Moscow: Russkii Put [Russian Way].

Stepun, F. (1990) *Byvshee i necbyvsheecya: v 2 tomakh. Tom 1* [The Past and the Unfulfilled: in 2 vols. Vol. 1]. 2nd edn. London: Overseas Publications Interchange Ltd.

Yavlinsky, G.A. (2017) 'Poterya budushchego' ['Loss of the Future'], *Polis. Politicheskie issledovaniya* [Policy. Political Studies], 5, pp. 133–155.

Zubov, A. (1995) 'Evropa i mir. Rubezhi zemli i prednaznachenie tsivilizatsii' ['Europe and the World. The Boundaries of the Earth and the Purpose of Civilization'], *Kontinent* [Continent], 1(83), pp. 249–270.

Информация об авторе: Г. С. Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: <http://www.gskiselev.com> (дата обращения: 07.12.2021).

Information about the author: G. S. Kiselev — PhD in History, independent researcher. Address: Urbana-Champaign, USA. Personal website: <http://www.gskiselev.com> (Accessed: 07 Dec. 2021).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 17.12.2021;
одобрена после рецензирования 24.02.2021;
принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 05.12.2021;
approved after reviewing 24.02.2022;
accepted for publication 01.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 68–87.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 68–87.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)


doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-68-87


РУССКИЙ ФРЕЙДОМАРКСИЗМ КАК ЭСТЕТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ

Алексей Иосифович Жеребин

ФГБОУ ВО «Российский государственный
педагогический университет им. А. И. Герцена»,
Санкт-Петербург, Россия, zerebin@mail.ru,
<https://orcid.org/4000-0002-2216-6461>



 **Аннотация.** Статья содержит анализ убеждений и аргументов, характеризующих утопический проект фрейдомарксизма в контексте эстетической программы русского модернизма и авангарда, где психология пересекается с социологией и поэтика неотделима от политики. В основе фрейдомарксистского синтеза лежит авангардистская модель жизнетворчества, предполагающая радикальную психофизическую переплавку современной личности и создание совершенного человека-художника, способного преодолеть власть «бессознательного» и разрешить противоречие между природой и культурой, «принципом реальности» и «принципом удовольствия» в пространстве эстетической игры. Фрейдомарксизм концептуализируется как один из вариантов эстетической утопии, утверждавшей господство *poiesis* над *praxis*.

 **Ключевые слова:** авангард, дискурс, жизнетворчество, игра, модерн, психоанализ, символизм, утопия, фрейдомарксизм, эстетика

© Жеребин А. И., 2022



Ссылка для цитирования: Жеребин А. И. Русский фрейдомарксизм как эстетическая утопия // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2022. Т. 5, № 1. С. 68–87. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-68-87>.

Literature. Philosophy. Religion

RUSSIAN FREUDO-MARXISM AS AN AESTHETIC UTOPIA

Alexej I. Zherebin

Herzen State Pedagogical University of Russia,
St. Petersburg, Russia, zerebin@mail.ru,
<https://orcid.org/4000-0002-2216-6461>



Abstract. The article contains an analysis of the beliefs and arguments that characterize the utopian project of Freudo-Marxism in the context of the aesthetic program of Russian modernism and the avant-garde, where psychology intersects with sociology and poetics is inseparable from politics. At the heart of the Freudian-Marxist synthesis lies the avant-garde model of life-creation, which presupposes a radical psychophysical melting down of the modern personality and the creation of a perfect human artist capable of overcoming the power of the “unconscious” and resolving the contradiction between nature and culture, the “principle of reality” and the “principle of pleasure” in the space of aesthetic game. Freudo-Marxism is conceptualized as one of the variants of the aesthetic utopia, which asserted the dominance of poiesis over praxis.



Keywords: avant-garde, discourse, life creation, play, modernism, psychoanalysis, symbolism, utopia, Freudo-Marxism, aesthetics



For citation: Zherebin, A.I. (2022) ‘Russian Freudo-Marxism as an Aesthetic Utopia’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 68–87. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-68-87.

В литературе понятие «фрейдомарксизм» принято связывать с именами леворадикальных мыслителей середины XX века — Вильгельма Рейха, Герберта Маркузе, Эриха Фромма [Давыдов, 1980]. Не подлежит сомнению и инициативная роль научных и идеологических дискуссий, развернув-

шихся вокруг «фрейдизма» в советской культуре 1920-х годов [Эткинд, 1993, с. 213–310]. На этом фоне более внимательного изучения заслуживает, на наш взгляд, проблема культурно-исторического генезиса фрейдомарксизма в России начала XX века. Обращение к ней дает основания полагать, что питательной средой попыток синтеза фрейдизма и марксизма явилась эстетическая парадигма эпохи модерна в ее авангардистском варианте.

Психоанализ формировался в условиях глобального кризиса буржуазной культуры, в контексте модернистской переоценки ее ценностей. Первые врачи-психоаналитики и их первые пациенты, нередко менявшиеся местами, казались себе членами тайного братства, скрепленного знанием об обреченности автономной человеческой личности и верой в близкое преобразование человека. Позднейшее развитие психоанализа не раз служило основанием для упреков его в том, что душевное здоровье, обретаемое с его помощью, означает торжество медиократии, европейского мещанства или в более поздней терминологии Маркузе — «одномерного человека», который хотел бы избавиться от своих неврозоз, чтобы ничто не мешало ему делать деньги и карьеру. Но для членов психоаналитической церкви, какой она складывалась в начале века, это было далеко не так.

Занимаясь психоанализом, они ставили болезненный эксперимент над собственной личностью, впускали в свои души ницшеанский опыт безумия, который обещал прорыв от знака к концепту, к знанию последнего смысла вещей и обретению над ними власти. Психоаналитики первого призыва были маргиналами, психоанализ начала века — опасной наукой, отмеченной революционным радикализмом. Фрейд видел себя вождем интеллектуальной революции, взаимосвязанной с революцией социальной, которую один из первых русский психоаналитиков Николай Осипов сопоставлял со сновидением, где исполняются вытесненные желания [там же, с. 267–268].

Известно, что всякая влиятельная фундаментальная теория в большей или меньшей степени имплицитно включает разнонаправленные варианты ее идеологической инструментализации и как бы несет за них определенную ответственность. В какой степени Фрейд и созданное им учение ответственны за фрейдомарксизм? Когда в 1910 году Карл Густав Юнг предлагал своему учителю превратить психоанализ в новую религию, Фрейд реагировал осторожно, даже настороженно. Между тем Юнг не предавал своего учителя, а лишь развивал его взгляды [McGuire, Sauerland, 1991, S. 135–136]. Если от изучения психики душевнобольных можно перейти к созданию модели человеческой психики вообще, как мы видим это у Фрейда, то логично, что и индивидуальная психотерапия ведет к теории исцеления человечества.

Независимо от того, насколько искренней была позиция осторожного сциентизма, которую Фрейд неизменно противопоставлял взглядам своих учеников, созданный им метод лечения неврозов последовательно развивался — в том числе его собственными усилиями — в направлении социальной философии и критики культуры, всё отчетливее обнаруживая претензию на статус идеологического метанарратива, мировоззренческой *Scientia universalis* современности. «Существует ли другой пример терапии или научной теории, — спрашивал Эрих Фромм, — которая бы так скоро преобразилась в движение, направляемое из центра тайным комитетом, с чистками, убирающими изменников, с ячейками на местах и международной сверхорганизацией? <...> Облик терапевта и ученого скрывал одного из крупнейших реформаторов начала XX века» [Фромм, 1996, с. 85–86].

Граница между наукой и мировоззрением, изначально в психоанализе нечеткая, окончательно размывается, когда теория Фрейда попадает в утопическое пространство культуры русского модернизма. Модернистская утопия строилась по модели эсхатологического мифа, согласно которому гибель старого, исчерпавшего свой смысл мира знаменует рождение новой земли и нового неба, этой катастрофической гибелью обусловленного и оправданного. Новая истинная реальность мыслилась при этом как результат преодоления разрыва между бессознательной властной плотью и бесплотным, бессильным логосом, между чувственно-материальной природой и сверхчувственной сферой интеллигибельных ценностей. По мере того как разрыв этот углублялся, старый мир и ветхий человек этого мира всё больше превращались в пародию божественного замысла, утрачивали свое право на существование. Преодолеть этот разрыв на исходе старого мира, «на крайнем пределе веков» [Маринетти, 1914, с. 105], воссоединить универсум и претворить землю в рай, просветлив плоть и воплотив дух в себе самом, в микрокосме своего «Я», — такова, по модернистскому проекту, творческая миссия художника, осознавшего себя посредником между миром и Богом:

Две лжи, два ужаса, два мира, два царства: царство отречения от личности во имя рода, и царство отречения от рода во имя личности: царство отца и царство сына; одно — бессловесная бессознательная земля, уничтожаемая роком; другое — сознательное бесплодное слово, гибнущее от прикосновения жизни; гибель и тут, и там; единственный выход из гибели — восхождение к той степени совершенства, где параллельные царства соприкасаются (третье царство, царство духа, соединяющее небо и землю, ангела и животного в *Человеке*).

[Белый, 1994, с. 237]

Теория Фрейда привлекла внимание модернистов постольку, поскольку она могла быть приспособлена к решению этой задачи: в двуединстве психоанализа и психотерапии угадывалась двухсобытийная структура апокалиптического мифа. Психоанализ беспощадно демонстрировал диссоциацию и крушение автономной человеческой личности, потерявшей себя в разрыве между бессознательными влечениями и спиритуалистическим сознанием, запутавшейся в хороводе ложных самоидентификаций; психотерапия же обещала реконструировать единство субъекта сознания в новом потенцированном качестве, в процессе раскрепощения и творческой сублимации бессознательного. Тем самым идеал *homo psuchoanalyticus* коррелировал с религиозно-мистическим идеалом *homo novus*, Фрейд поддавался концептуализации в эсхатологическом контексте, в свете идеи самотрансцендирования личности и истории, восхождения их к новому бытию, где трансцендентное станет имманентным миру.

Среди авангардистских группировок 1910–1920-х годов наиболее явный интерес к психоанализу проявляли участники футуристической группы «41°», сложившейся в Тифлисе, прежде всего Алексей Крученых, Илья Зданевич, Игорь Терентьев. Основной материал их творчества — жизнь бессознательного, архаические реликты психики, ее глубинные, недоступные культурному сознанию пласты. Знакомству тифлисских футуристов с теорией Фрейда способствовали лекции профессора Харазова, прочитанные им в 1918 году в «Фантастическом кабаре», одна из них называлась «Теория Зигмунда Фрейда и заумная поэзия» [Шукуров, 2014, с. 69–72]. К ней восходит, вероятно, более позднее высказывание А. Крученых: «Мы фрейдыбачим на психоаналитике сдвигологических собачек, без удержу, вразброд» [Крученых, 1925, с. 59]. «Фрейдыбачить» и означает не что иное, как разрабатывать художественные темы и приемы, подсказанные психоанализом, — звуковой и смысловой сдвиг, заумь, техника свободных ассоциаций, автоматическое или «моментальное» письмо, игра с оговорками, описками и опечатками, катахретические фигуры, мотивы безумия, физического распада, деформации, регресса, растворения человека в становящемся мире материальной природы, всё, что актуализирует бессознательное, высвобождая творческую энергию из плена рассудочного языка, нормативных традиционных форм культуры, ее канонов и стереотипов.

«Искусство идет в авангарде психической эволюции», — писал А. Крученых [Markov, 1967, S. 66], подчеркивая неразрывную связь между экспериментами в области художественной формы и экспериментом экзистенциальным, в котором главной творческой задачей становится человек, автор и читатель авангардистских текстов. Но прямые отсылки к работам Фрейда встречаются нечасто, следы его непосредственного влияния размыты и менее глубоки, чем

в поэтике немецких экспрессионистов или французских сюрреалистов, а позднее представителей театра абсурда. В текстах русских авангардистов элементы психоаналитического дискурса вплетены в более широкий контекст секуляризованной мистики модерна [Spörl, 1997] с ее утопией творческого хаоса, в котором зарождается новое космическое сознание. Раскрепощающая энергия бессознательного, открытая футуристами в глубинах материального мира, переливается в мистический экстаз приобщения к сверхчувственной духовной реальности. Две бездны — бездна вверху и бездна внизу — смыкаются в сознании нового человека-художника, и ужас падения оборачивается восторгом прорыва в вечность по ту сторону рассудочного разделения духа и плоти, личного «Я» и макрокосма. Фрейду эта конструкция, сближающая авангард с герметическими грезами Мережковского и Вяч. Иванова, изначально чужда. Признавая, что психоанализ разрушил границы автономного «Я», Фрейд вместе с тем решительно опровергал религиозно-мистическое сознание как иллюзию, а его источник — «океаническое чувство вечности» [Freud, 1940–1952, Vd. 14, S. 422] — как патологическую регрессию.

С большей определенностью роль психоанализа в формировании модернистской эстетики была осмыслена его русскими современниками под знаком символизма и под знаком марксизма. Как и в футуризме, интерес к психоанализу и опыты его идеологической и эстетической транспозиции были в обоих случаях обусловлены русской традицией эстетического нигилизма перед лицом несправедливой жизни и поисков спасительного синтеза между искусством, жизнью и политикой. Уже Чаадаев в «Седьмом философическом письме» отвергает самоценное искусство, противопоставляя его нравственному сознанию. Гоголь, а затем Толстой отрекаются от литературы, «жертвуя совершенством своих художественных произведений ради совершенства жизни» [Stepun, 1964, S. 98]. «Реальная критика» 1860-х годов борется с искусством для искусства, и ее пафос служения обществу получает затем развитие у художников левого фронта [Смирнов, 2018, с. 25].

По мысли И. П. Смирнова, теургическая эстетика Вл. Соловьева, предполагавшая «реализацию божественного начала во всей эмпирической природной действительности» [Соловьев, 1998, с. 743], а затем и взгляды младосимволистов, проповедовавших «исход творца из Египта искусств» [Белый, 1994, с. 305], «отличается от реальной критики, по существу дела, лишь тем, что меняет социально-политический заказ, адресованный искусству, на религиозно-мистический» [Смирнов, 2018, с. 25]. Но означал ли «религиозно-мистический заказ» отречение от автономности искусства? Не выводила ли символистская концепция теургического творчества жизни за рамки оппозиции чистого и

утилитарного искусства, представляя собой возврат к романтическому идеалу «универсальной прогрессивной поэзии» Ф. Шлегеля [Schlegel, 1980, S. 204], благодаря которой художественным произведением становится весь мир?

Андрей Белый, опираясь на философию «цельного знания» Вл. Соловьева, утверждал, что в доисторическую эпоху «жизнь была творчеством, высоким искусством личности», человек еще «не был разбит многообразием форм жизни, он был сам своею собственной формой» [Белый, 1994, с. 243]. На следующей, второй стадии истории целостность жизни и человека разрушается, «рождаются искусственные формы, то есть формы искусства в нашем смысле — нечто в себе замкнутое и отдельное от жизни» [там же]. Символизм, по Белому, означает переход к третьей стадии: «И мы видим одно, слышим одно, в формах неоформленное. Установленные формы искусства становятся средством намекнуть о том, что еще должно оформиться» [там же, с. 332], и «художник должен стать своей собственной художественной формой» [там же, с. 146]. Так «начинается особого рода символизм, свойственный нашей эпохе. В ней намечаются методы образования новых форм жизни» [там же, с. 332].

Три фазы истории культуры, о которых пишет Соловьев, а затем Белый, воспроизводят, по существу, романтическую идею циклического хода исторического процесса, предполагающую тождество бессознательной истины в начале («Золотой век») и истины осознанной, достигнутой в результате преодоления промежуточной стадии кризиса и распада, в конце («Царства Божие»), первоначальной неразделенности Бога и мира, Бога и человека и их окончательной нераздельности. Аналогичным образом рассуждает и Вяч. Иванов, связывающий три культурно-исторические фазы с концепцией органических и критических эпох. В критические эпохи красота разбивается «на художества и на отдельные замкнутые и обособленные художественные создания» [Иванов, 1994, с. 39]. Символизм же есть «воспоминание поэзии о ее первоначальных исконных задачах и средствах» [там же, с. 185], но одновременно и предчувствие новой органической эпохи, в которой «красота становится жизнью и вся жизнь — красотой» [там же].

Эпоха символизма и революции духа есть, по Вяч. Иванову, последняя апокалиптическая ступень в развитии второй, промежуточной фазы истории, и осуществить переход к третьей фазе призван поэт-творец, создатель бытийных образов-символов, ведущих от «реального к реальнейшему», «a realibus ad realiora» [там же, с. 156]. Здесь — точка соприкосновения символизма с Фрейдом. По решительному определению И. П. Смирнова, Фрейд был «мыслителем символистской эпохи» [Смирнов, 1994, с. 114]. Подобно символистам, он исходил из интуиции другой реальности и, всюду подозревая иносказательность,

разрабатывал методикку соотнесения значений и знаков, переживаний и символов, снов и слов.

Как поэт, так и психотерапевт, работая с символами, выступают в роли творцов другой, истинной реальности, где предметный план смыкается с мифологическим и личность, нисходя в хаотическое, сливается с беспредельным. Мифологический подтекст чувственно-материального мира служит его оправданием, и несчастный человек обретает опору в вечности. «Задачи теургии, как их понимали в этом кругу (символистском. — А. Ж.) по сути совпадают с задачами терапии», — отмечает А. Эткинд, указывая на имевшие место как в России, так и в ближайшем окружении Фрейда проекты превращения психоанализа в религию Диониса [Эткинд, 1993, с. 67]. На основе теургической эстетики возникает возможность гибридных символистско-фрейдистских конструкций, переосмысляющих открытые психоанализом феномены истерии, нарциссизма и влечения к смерти в свете размышлений о трансгрессии, психофизическом перерождении личности и последнем слиянии индивида и мира, природы и культуры. Наиболее выразительными примерами подобного симбиоза психоанализа и символизма явились работы Сабины Шпильрейн «Деструкция как причина становления» (1912) и Лу Андреас Саломе «Нарциссизм как двойное направление» (1921).

Прорыв в «реальнейшую реальность» богочеловечества — главный проект модернизма, его общий «царский путь». «Реальнейший» мир символистов представлял собой монистическую сверхреальность по ту сторону трансцендентного и имманентного, а следовательно, и по ту сторону оппозиции чистого и утилитарного искусства, характеризующей лишь «критическую культуру». Параллельно с символизмом аналогичный путь восхождения человечества моделировал и марксизм, хотя самого мистического понятия «realiora» марксисты, конечно, не употребляли. Опровергая, подобно символизму, как дуалистическую, так и позитивистскую картину мира, марксизм подчеркивал материальную природу всеединства, в котором онтологическое единство разума и мира, духа и плоти обусловлено тем, что «дух» является эффектом процессов саморазвития и самоорганизации материи, происходящих во всей материальной вселенной. Но роль духовного начала этим не принижалась. Главным фактором и инструментом восхождения материального мира на высшую ступень развития марксистская философия считала именно мыслящее сознание, которое материя порождает для того, чтобы в нем и через него познать самое себя и возвыситься до состояния свободы.

Ни символизм, ни марксизм не хотели быть и не были лишь эстетической или лишь социологической теорией. Тот и другой претендовали на статус

широкого культурно-исторического движения, продолжая в этом отношении традицию романтизма, стоявшего у истоков всей макроэпохи модерна. «Подлинный романтизм, — писал в докладе 1919 года Блок, — вовсе не есть только литературное течение. Он стремился стать и стал на мгновение новой формой чувствования, новым способом переживания жизни» [Блок, 1962, т. 6, с. 367]. По своему смыслу эти слова в полной мере относятся не только к символизму, но и к марксизму.

Их общий исходный пункт — отношение к искусству как к функции общественного бытия. Если верно, что авангардизм характеризуется прежде всего признаком «дисдифференциации» искусства и жизни [Bürger, 1974, S. 72], то марксизм и символизм входят в авангардистскую парадигму в той мере, в какой их эстетические программы предполагают переосмысление принципа автономии искусства и выдвигают задачу ретотализации культуры. В марксистском варианте решения этой задачи опора на психоанализ играет существенную роль.

О принципиальном сходстве психоанализа с марксизмом свидетельствует уже эпитафия из «Энеиды», предпосланный Фрейдом «Толкованию сновидений»: “Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo” («Если небесных богов не склоню, Ахеронт я подвигну») [Freud, 1900, S. Titelseite]. Очевидно, что Ахеронт — метонимический образ подземного царства греков — это область подсознательного, «преисподняя души», где определяется ход человеческой жизни. Противопоставление Ахеронта богам указывает, видимо, на отрицание Фрейдом религиозных и метафизических концепций, аналогичное марксистской критике идеологии как «ложного сознания».

Социологические обертоны фрейдовского эпитафия усиливаются тем, что, как видно из письма Фрейда Вильгельму Флиссу [Freud, 1986, S. 286], непосредственным источником его был не Вергилий, а брошюра Фердинанда Лассаля «Итальянская война и задачи Пруссии» (1859), где автор угрожал прусскому правительству рабочим восстанием и эпитафией к своему сочинению взял, как позднее Фрейд, ту же строку из «Энеиды».

Имплицитно параллель между рабочим восстанием и бунтом бессознательного — силами, направленными против господствующего миропорядка, — фрейдовский эпитафия не только подчеркивает субверсивный характер психоанализа, но и подсказывает возможность смысловой конверсии, обратного интердискурсивного перевода — из области психологии в область теории и практики социальной революции. Неудивительно, что едва ли не самым ярким эпизодом в истории русского фрейдизма явилась предпринятая в 1920-е годы попытка фрейдомарксистского синтеза, исходившая из вза-

имодополнительности двух образов Ахеронта — психологического и социологического.

В области эстетической мысли возможность этого союза была намечена Львом Троцким в книге «Литература и революция» (1923), составленной из этюдов 1907–1923 годов и отразившей интерес ее автора к психоанализу, с которым он познакомился в годы эмиграции в Вене (1907–1914). Известно, что он посещал заседания «Венского психоаналитического общества» и знал труды ведущих психоаналитиков, в том числе работу Альфреда Адлера «Психология коммунизма» [Троцкий, Письмо академику И. П. Павлову, 1927].

Центральная идея книги Троцкого в полной мере соответствует авангардистскому проекту онтологизации искусства. Ранний пример дает эссе 1908 года «Новогодний разговор об искусстве». Место действия — Вена, кафе «Централь». Время — вечер под Новый год. Собеседники — немец-врач, художница-венгерка и русский эмигрант — alter ego автора. Тема разговора — синтетическое искусство будущего, красота, не запертая в библиотеках, театрах и музеях, а проникающая «весь наш быт, всю нашу жизнь» [Троцкий, 1991, с. 222]. Русский эмигрант предается мечтам о новом человеке, который «сбросит тяжесть труда на спины металлических рабов, овладеет стихией бессознательного в своей собственной душе и сосредоточит все свои силы на творчестве прекрасных скульптурных форм сотрудничества, любви, братства, общности»: «Господа! Выпьем за этого беспечного, счастливого, гениального ленивца будущего! Prosit Neujahr!» [там же, с. 223].

Задача психотерапии — овладеть стихией бессознательного в собственной душе — выступает у Троцкого как предпосылка жизнетворчества в духе гуманистической традиции эстетического воспитания эпохи Просвещения, одного из источников марксистской антропологии. Но если эстетический идеал Шиллера, автора «Писем об эстетическом воспитании человека» (1795), был противопоставлен вырвавшемуся из-под контроля человеческого разума разгулу общественных страстей и служил альтернативой Французской революции, то у Троцкого создание высшего человеческого типа предполагает синтез политики и эстетики в идеальном образе гражданина эстетического государства. Смысл грядущей революции заключается для него в преодолении отчуждения и дезинтеграции личности как следствия уродующих ее капиталистического разделения труда и дифференциации автономных дискурсов.

В утопии Шиллера возрождение человека в его первоначальной полноте и цельности может быть достигнуто благодаря развитию инстинкта игры. Под игрой подразумевается при этом свободная эстетическая деятельность, в которой снимаются противоречия, раскалывающие единство современной

психики и культуры, — противоречия чувственности и морали, духа и материи, свободы и необходимости. Игра спасительна, поскольку не знает никакой внешней детерминации и выражает чистую внутреннюю потребность человека в саморазвитии и объективации идеала божественного совершенства. Троцкий подхватывает шиллеровский идеал играющего человека, *homo ludens*, но вслед за Марксом ставит его осуществление в зависимость от социальной революции. Освобождая человека от подневольного труда, революция создает, по Троцкому, фундаментальное условие для его перехода из «царства необходимости» в «подлинное царство свободы» [Marx, 1983, Bd. 25, S. 828], где он достигает эстетического состояния.

В 1908 году эстетика авангарда только формировалась, и характеризуя социальную революцию как эстетическую деятельность, Троцкий способствовал ее формированию. Еще громче тема нового человека-художника звучит в его поздней статье «Искусство революции и социалистическое искусство» (1921), также включенной в книгу «Литература и революция». Целью искусства Троцкий провозглашает «психофизическую переплавку застывшего *homo sapiens'a*» [Троцкий, 1991, с. 196], создание коллективной экспериментальной личности, которая изгонит темную стихию бессознательного из своей психической жизни, подобно тому, как революция изгнала ее из политики, опрокинув монархию, и из экономики, уничтожив капиталистическое производство.

У Фрейда мир искусства — это сновидение бодрствующего (*Tagtraum*) и фиктивное пространство игры. Причем игра — Фрейд это специально подчеркивает — представляет собой иллюзорную антитезу реальной действительности: «Игре противоположна не серьезность, а действительность» [Freud, 1940–1952, Bd. 7, S. 214]. В докладе «Художник и фантазирование» (1906) поэт сравнивается с играющим ребенком: строя воздушные замки, создавая для себя фантастическую реальность «искусственного рая», он, подобно ребенку, всецело подчиняется «принципу удовольствия». Но если ребенок еще не встретился с реальной жизнью, то поэт от нее отказывается, чтобы компенсировать испытанные им разочарования и дать выход влечениям своей природы, противоречащим «принципу реальности» и потому вытесненным в область бессознательного [ibid., S. 214–218]. В «Лекциях по введению в психоанализ» (1917) мир поэтического воображения представлен Фрейдом в образе «природного заповедника», где «оно» — «первобытный лес наших желаний» — снова отвоевывает себе место, ранее уже взятое под контроль инстанцией «Сверх-Я» [ibid., Bd. 11, S. 387].

Троцкий, «сновидец во френче народного комиссара» [Эткинд, 1993, с. 262], подвергает психоаналитическую теорию художественного творчества радикальному переосмыслению. Результатом перестройки «разорванного» совре-

менного сознания должно стать, по мысли Троцкого, обретение им власти над стихией бессознательных влечений — по аналогии с победой над хаосом капиталистического рынка в сфере экономики. С точки зрения Фрейда, цена этой победы — сознательное подчинение «принципа удовольствия» «принципу реальности». По Троцкому же, противоречие между ними подлежит диалектическому «снятию» в творческом акте социальной революции, представляющей собой процесс формирования человека-художника — не производителя утешительных иллюзий, призванных компенсировать горький опыт реальной жизни, а творца новой реальности, обладающей совершенством эстетического объекта:

Человек поставит себе целью овладеть собственными чувствами, поднять инстинкты на вершину сознательности, сделать их прозрачными, протянуть провода воли в подспудное и подпольное и тем самым поднять себя на новую ступень — создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно — сверхчеловека. <...> Искусства — словесное, театральное, изобразительное, музыкальное, архитектурное — дадут этому процессу прекрасную форму <...>. Человек станет несравненно сильнее, умнее, тоньше. Его тело гармоничнее, движения ритмичнее, голос музыкальнее, формы быта приобретут динамическую театральность. Средний человеческий тип поднимется до уровня Аристотеля, Гёте, Маркса. Над этим кряжем будут подниматься новые вершины.

[Троцкий, 1991, с. 196]

На протяжении 1920-х годов фрейдомарксизм представлял собой неотъемлемую часть коммунистической идеологии. Он питал бурное развитие «педагогии» — экспериментальной практики воспитания «нового человека», породил идею синтеза психоанализа с рефлексологией академика И. П. Павлова [Троцкий, Культура и социализм, 1927, с. 430–431], отразившуюся, в частности, в эстетических исканиях Сергея Эйзенштейна [Хренов, 2016, с. 31–37], явился предметом оживленной дискуссии в целом ряде научно-публицистических сочинений. Из них наибольший интерес представляет в рассматриваемом нами аспекте брошюра Георгия Малиса «Психоанализ коммунизма» (1924), намечающая пути развития социалистической культуры под двойным патронатом Фрейда и Троцкого.

Для Малиса психоанализ Фрейда — это оружие революции, призванное разрушить буржуазную культуру. Ее высшие достижения — искусство, философия, религия — были творчеством невротиков, результатом сублимации запретных, вытесненных желаний, которым не было места в реальной жизни.

Грядущее коммунистическое общество, «мучительное зарождение которого мы имеем счастье видеть, раскроет каждому человеку все виды удовлетворения», и механизм вытеснения, порожденный конфликтом «между биологическими запросами личности и объективно-социальными условиями жизни» [Малис, 1924, с. 31], исчезнет полностью. Все влечения человеческой природы будут признаны законными и прекрасными, и не духовная надстройка, а общественный строй в целом станет воплощением художественного совершенства:

Тогда, когда общественный строй явится социальным претворением бессознательного мира человека, когда жизнь наша будет так же точна, как философская система, так же красива, как произведение искусства — тогда только человечество освободится от безысходной борьбы с лежащим вне сознания прошлым и совершит свой великий прыжок в царство свободы.

[Там же, с. 37]

Восторженный почитатель Фрейда и Троцкого, Малис, по существу, перевертывает мысль Фрейда из статьи «Сопrotивление психоанализу», зная которую он, правда, еще не мог:

Человеческая культура зиждется на двух началах — господстве над природой и ограничении наших влечений. Скованные рабы несут трон царицы. Горе, если бы они были освобождены. Трон был бы опрокинут, царица поправа. Общество знает это и не хочет, чтобы об этом говорилось.

[Freud, 1940–1952, Bd. 14, S. 106]

Но именно об этом и хочет говорить Малис. Фрейд объясняет общественное «сопротивление психоанализу» тем, что его считают «враждебным культуре», и делает всё, чтобы это мнение опровергнуть. С точки зрения Малиса, психоанализ действительно враждебен культуре, — как враждебен ей и марксизм, — поскольку эта культура буржуазна, поскольку она продуцирует иллюзии. Революция, — утверждает Малис, — вывела бессознательное из подполья индивидуальной психики так же, как она вывела из подполья политическую партию большевиков. Рассуждения двадцатилетнего философа, иногда наивные, вписываются в дискурсивное поле европейского авангарда и неомарксизма от Отто Гросса до Герберта Маркузе — пророков безграничной самореализации личности под знаком «принципа удовольствия».

Особого упоминания заслуживает в этом контексте французский сюрреализм. Влияние на него Фрейда трудно переоценить [Гальцова, 2009, с. 235–251].

«Не будь Зигмунда Фрейда, сюрреалисты не были бы сюрреалистами», — писал Морис Надо [Nadeau, 1965, S. 213]. «Манифест сюрреализма» Андре Бретона вышел в том же 1924 году, что и «Психология коммунизма» Георгия Малиса, и также был написан под знаком идей Троцкого и Фрейда, которых Бретон лично знал и обоих считал своими учителями [Гальцова, 2010, с. 244]. Как отмечал Жан Старобински, «магический и материалистический монизм» утверждались Бретоном одновременно и в равной степени: «духовное преобразование личности и социально-экономические преобразования общества должны были слиться воедино» [Starobinski, 1973, S. 146].

Конец фрейдомарксизма в России был концом леворадикальной контркультуры авангарда. Если на Западе идеи Троцкого были восторженно восприняты не только сюрреализмом, но и через него позднейшей Франкфуртской школой, то в советской эстетике 1920-х годов попытки утверждения фрейдомарксистского синтеза изначально сопровождались критикой фрейдизма с позиций марксизма, и критика начала одерживать вверх еще прежде, чем падение Троцкого пресекло дальнейшую дискуссию. Наиболее решительная аргументация против марксистских апологий фрейдизма была развернута В. Волошиновым в критическом очерке «Фрейдизм» (1927) и Л. С. Выготским в книге «Психология искусства» (1925). В том и другом случаях главным предметом критики служили преимущественная ориентация Фрейда и его школы на субъективную индивидуальную психологию без учета объективного фактора социальной среды и принижение роли сознания в акте художественного творчества — как в смысле создания и восприятия произведений искусства, так и в смысле творчества жизни. В обобщенной форме на это указывает эпиграф из Маркса, который предпосылает своей работе Волошинов: «Сущность человека — это вовсе не абстракт, свойственный отдельному лицу. В своей действительности это есть совокупность всех общественных отношений» [Волошинов, 1927, с. 3].

В истории авангарда фрейдомарксистский эпизод начала века представляет интерес прежде всего потому, что он еще отчетливее, чем символизм, ставит под вопрос топос о внеэстетической доминанте авангардистской эстетики. После работ Петера Бюргера авангардистская атака на институционализированное искусство стала отождествляться с отказом от эстетической автономии и подчинением художественного творчества дискурсу политическому как конструктивному фактору пролетарской культуры [Günther, 1978, S. 80; Plumpe, 2001, S. 10].

Между тем эстетическому дискурсу изначально, с момента его эмансипации в XVIII веке, была присуща своего рода хитрость дискурсивного разума.

Начиная с Шиллера и романтической революции духа, идея свободы была неразрывно связана с идеей господства искусства над жизнью, а требование автономии и независимости искусства — с его экспансией и поглощением им смежных систем социальной коммуникации. Эмансипация подразумевала экспансию. Эпоха авангарда — наиболее радикальная фаза макроэпохи модерна — эту тенденцию усиливает. Область искусства представляет собой для авангардистов опорный пункт, откуда ведется наступление на всю буржуазную культуру. По существу, упразднить институцию искусства значило подменить общественную практику эстетической утопией: *praxis* оказывался в подчинении у *poiesis* [Смирнов, 2018, с. 21, примеч. 26].

Парадоксальность авангардистского проекта заключалась в том, что тезис о «конце искусства» и требование ретотализации культуры выдвигались его инициаторами не под знаком политики, а под знаком эстетики. Фрейдомарксизм принял участие в создании эстетической модели новой реальности в одном ряду с «реалистическим» символизмом, футуризмом, ЛЕФом. Их общая программа — преодоление уродующих человеческую личность капиталистического разделения труда и дифференциации автономных дискурсов, превращение всего поля социокультуры в *Gesamtkunstwerk*, в синкретическое произведение искусства.

Отвергая «концентрационные лагеря» [Троцкий, 1991, с. 221] институционального искусства, авангардисты делают это не потому, что подчиняют искусство политике, а потому, что им кажется, будто бы старая эстетическая утопия получила наконец историческое подтверждение — ее подтвердила русская революция. Авангардом современной культуры осознавали себя уже художники-символисты, но это был авангард без армии. Лишь Октябрьская революция на миг внушила авангардистам эйфорическую иллюзию того, что они сражаются в авангарде всего человечества, которое всё в целом устремилось к эстетическому состоянию.

Список источников

Белый А. Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и прим. Л. А. Сугай. М.: Республика, 1994. 528 с. (Мыслители XX века).

Блок А. А. О романтизме // Блок А. А. Собр. соч.: в 8 т. М; Л.: Худ. лит., 1962. Т. 6. С. 359–371.

Волошинов В. Н. Фрейдизм. Критический очерк. М.; Л.: Гос. изд., 1927. 164 с.

Гальцова Е. Д. Транспозиция психоанализа З. Фрейда в театральной эстетике французских сюрреалистов. // Европейский контекст русского формализма

(к проблеме эстетических пересечений: Франция, Германия, Италия, Россия). Коллективная монография по материалам русско-французского коллоквиума 1–2 ноября 2005 / под ред. Е. Дмитриевой, В. Земскова, М. Эспаня. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 235–251.

Гальцова Е. Д. Французский вектор авангарда // Авангард в культуре XX века (1900–1930 гг.): Теория. История. Поэтика: в 2 кн. / под ред. Ю. Н. Гирина. М.: ИМЛИ РАН, 2010. Кн. 2. С. 208–271.

Давыдов Ю. Н. «Неомарксизм» и проблема социологии культуры. М: Наука, 1980. 352 с.

Иванов В. И. Родное и вселенское / сост., вступ. ст. и прим. В. М. Толмачева. М.: Республика, 1994. 428 с. (Мыслители XX века).

Крученых А. Декларация № 5 // *Крученых А.* Заумный язык у Сейфуллиной, Вс. Иванова, Леонова, Бабеля, И. Сельвинского, А. Веселовского и др. М.: Изд. Всерос. Союза поэтов, 1925. С. 57–59.

Малис Г. Психоанализ коммунизма / с предисловием К. И. Платонова. Харьков: Космос, 1924. 87 с.

Маринетти Ф.-Т. Футуризм / перевод М. Энгельгардта. СПб.: “Прометей” Н. Н. Михайлова, 1914. 241 с.

Смирнов И. П. От противного. Разыскания в области художественной культуры. М.: НЛО, 2018. 328 с.

Смирнов И. П. Психодиахнологика. Психоистория русской литературы. М.: НЛО, 1994. 352 с.

Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 1. 892 с.

Троцкий Л. Д. Культура и социализм // *Троцкий Л.* Соч. Сер. VI: Проблемы культуры. М.; Л.: Государственное издательство, 1927. Т. XXI. С. 423–446.

Троцкий Л. Д. Литература и революция. М.: Политиздат, 1991. 400 с.

Троцкий Л. Д. Письмо академику И. П. Павлову // *Троцкий Л.* Соч. Сер. VI: Проблемы культуры. М.; Л.: Государственное издательство, 1927. Т. XXI. С. 260.

Фромм Э. Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния. М.: Весь мир, 1996. 144 с.

Хренов Н. А. Утопическое сознание в России рубежа XIX–XX вв.: от модерна к хилиазму // Утопия и эсхатология в культуре русского модерна. М.: Индрик, 2016. С. 16–41.

Шукуров Д. Л. Русский литературный авангард и психоанализ в контексте интеллектуальной культуры Серебряного века. М.: Языки славянской культуры, 2014. 224 с.

Эткинд А. М. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993. 404 с.

- Bürger P.* Theorie der Avantgarde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1974. 192 S.
- Freud S.* Briefe an Wilhelm Fließ. 1887–1904. Hg. von P. Masson. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1986. 613 S.
- Freud S.* Die Traumdeutung. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1900. 383 S.
- Freud S.* Gesammelte Werke, 18 Bde, hrsg. von A. Freud et al. London: Imago Publishing Co. Ltd., 1940–1952. 18 Bd.
- Freud Sigmund — Jung Carl Gustav. Briefwechsel / Hrsg. von W. McGuire u. W. Sauerland. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1991. 721 S.
- Günther H.* Die These vom Ende der Kunst in der sovjetischen Avantgarde der 20er Jahre. In: Referate und Beiträge zum VIII. Internationalen Slavistenkongress. (Zagreb, 1978). München: Sagner, 1978. S. 73–91.
- Manifeste und Programme der russischen Futuristen / mit einem Vorwort hrsg. von Vladimir Markov. [Slavische Propyläen: Texte in Neu — und Nachdrucken, hrsg. von Dmitrij Tschizewskij in Zusammenarbeit mit Dietrich Gerhardt u. a.; Bd. 27]. München: Fink, 1967. 182 S.
- Marx K.* Das Kapital, Bd. III // *Marx K., Engels F.* Werke in 44 Bänden. Berlin: Dietz Verlag, 1983. Bd. 25. 1007 S.
- Nadeau M.* Geschichte des Surrealismus. Reunbek bei Hamburg: Rowohlt, 1965. 261 S.
- Plumpe G.* Avantgarde. Notizen zum historischen Ort ihrer ihrer Programme // Text + Kritik. Sonderband IX / 01: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Über Avantgarden. Hrsg. von H. L. Arnold. München, 2001, S. 7–14.
- Schlegel F.* Werke in zwei Bänden. Berlin u. Weimar: Aufbau-Verlag, 1980. Bd. I. 353 S.
- Spörl U.* Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende. Paderborn; München; Wien: Zürich: F. Schöningh, 1997. 418 S.
- Starobinski J.* Psychoanalyse und Literatur / aus dem Französischen von E. Rohloff. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973. 234 S.
- Stepun F.* Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. Solowjew, Berdjaew, Iwanow, Blok. München: C. Hanser, 1964. 442 S.

References

- Belyi, A. (1994) *Simvolizm kak miroponimanie* [Symbolism as a Worldview]. Moscow: Respublica Publ.
- Blok, A.A. (1962) 'O romantizme' ['About Romantism'], in: Blok, A.A. *Sobranie sochineniy: v 8 tomakh. Tom 6* [Works: in 8 vols. Vol. 6]. Moscow; Leningrad: Chudoshestwennaya Literatura Publ., pp. 359–371.
- Bürger, P. (1974) *Theorie der Avantgarde*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Davydov, Ju.N. (1980) *Neomarxism i problema sotsiologii kul'tury* [*Neo-Marxism and the Problem of the Sociology of Culture*]. Moscow: Nauka Publ.

Etkind, A.M. (1993) *Eros nevozmozhnogo. Istoriya psikhoanaliza v Rossii* [*Eros of the Impossible. History of Psychoanalysis in Russia*]. St. Petersburg: Meduza Publ.

Freud, S. (1900) *Die Traumdeutung*. Leipzig und Wien: Franz Deuticke.

Freud, S. (1940–1952) *Gesammelte Werke* (18 Bde.). Hrsg. von A. Freud et al. London: Imago Publ. Co. Ltd.

Freud, S. (1986) *Briefe an Wilhelm Fließ. 1887–1904*. Hg. von P. Masson. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Fromm, E. (1996) *Missiya Sigmunda Freida. Analis ego lichnosti i vliyaniya* [*Sigmund Freuds Mission. An Analysis of his Personality and Influence*]. Moscow: Ves' mir Publ.

Gal'tsova, E.D. (2009) 'Transpozitsiya psikhoanaliza Z. Freida v teatral'noy estetike frantsuzskikh surrealistov' ['The Transposition of Psychoanalysis of S. Freud in the Theatrical Aesthetics of the French Surrealists'], in: Dmitrieva, E., Semsikov, V., Espan', M. (eds) *Evropeyskiy kontekst russkogo formalizma (k probleme esteticheskikh peresecheniy: Frantsiya, Germaniya, Italiya, Rossiya)* [*The European context of Russian Formalism (To the Problem of Aesthetic Intersections: France, Germany, Italy, Russia)*]. Moscow: IMLI RAN Publ., pp. 235–251.

Gal'tsova, E.D. (2010) 'Frantsuzskii vector avangarda' ['French Avant-Garde Vector'], in: Girin, Yu.N. (ed.) *Avangard v kul'ture XX veka (1900–1930): Teoriya, Istoriya. Praktika: v 2 tomakh. Tom 2* [*Avant-Garde in the Culture of the 20th Century (1900–1930): Theory, History, Practice: in 2 vols. Vol. 2*]. Moscow: IMLI RAN, pp. 208–271.

Günther, H. (1978) 'Die These vom Ende der Kunst in der sovjetischen Avantgarde der 20er Jahre', in: *Referate und Beiträge zum VIII. Internationalen Slavistenkongress*. München: Sagner, ss. 73–91.

Ivanov, V.I. (1994) *Rodnoe i vselenskoe* [*Native and Universal*]. Moscow: Respublika Publ.

Khrenov, N.A. (2016) 'Utopicheskoye soznaniye v Rossii rubezha XIX–XX vekov: ot moderna k khiliazmu' ['Utopian Consciousness in Russia at the Turn of the 19th and 20th Centuries: from Modernity to Chiliasm'], in: *Utopiya i eskhatologiya v kul'ture russkogo moderna* [*Utopia and Eschatology in the Culture of Russian Modernity*]. Moscow: Indrik Publ, pp. 16–41.

Kruchenykh, A. (1925) 'Deklaratsiya 5' ['Declaration 5'], in: Kruchenykh, A. *Zaumnyi yazyk u Seifullinoi, Vs. Ivanova, Leonova, Babelya, I. Sel'vinskogo, A. Veselovskogo* [*On Abstruse Language: Vs. Ivanov, Leonov, Babel, I. Selvinsky, A. Veselovsky*]. Moscow: Vserossiyskii soyuz poetov Publ., pp. 57–59.

McGuire, W., Sauerland, W. (hrsg.) (1991) *Freud, Sigmund — Jung, Carl Gustav. Briefwechsel*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.

Malis, G. (1924) *Psikhoanaliz kommunizma* [*Psychoanalysis of Communism*]. S pre-disloviem K.I. Platonova [Preface by K.I. Platonov]. Kharkov: Kosmos Publ.

Marinetti, F.T. (1914) *Futurism*. Perevod M. Engel'gardta [Transl. by M. Engel-gardt]. St. Petersburg: "Prometei" N.N. Mikhailova Publ.

Markov, V. (hrsg.) (1967) *Manifeste und Programme der russischen Futuristen* [Sla-vische Propyläen: Texte in Neu — und Nachdrucken, hrsg. von Dmitrij Tschizewskij in Zusammenarbeit mit Dietrich Gerhardt u.a.; Bd. 27]. München: Fink.

Marx, K. (1983) 'Das Kapital. Bd. III', in: Marx, K., Engels, F. *Werke in 44 Bänden. Bd. 25*. Berlin: Dietz Verlag.

Nadeau, M. (1965) *Geschichte des Surrealismus*. Reunbek bei Hamburg: Rowohlt.

Plumpe, G. (2001) 'Avantgarde. Notizen zum historischen Ort ihrer Programme', in: *Text + Kritik. Sonderband IX / 01: Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Über Avantgarden*. Hrsg. von H.L. Arnold. München, ss. 7–14.

Schlegel, F. (1980) *Werke in zwei Bänden. Bd. I*. Berlin u. Weimar: Aufbau-Verlag.

Shukurov, D.L. (2014) *Russkii literaturnyi avangard i psikhoanaliz v kontekste intellektual'noi kul'tury Serebryanogo veka* [*Russian Literary Avant-Garde and Psycho-analysis in the Context of the Intellectual Culture of the Silver Age*]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury.

Smirnov, I.P. (1994) *Psikhodiakhronologika. Psikhistoriya russkoy literatury* [*Psychodiachronology. Psychohistory of Russian Literature*]. Moscow: NLO Publ.

Smirnov, I.P. (2018) *Ot protivnogo. Razyskaniya v oblasti khudozhestvennoy kul'tury* [*By Contradiction. Research in the Field of Artistic Culture*]. Moscow: NLO Publ.

Solov'ev, V.S. (1988) *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 1* [*Works: in 2 vols. Vol. 1*]. Moscow: Mysl' Publ.

Spörl, U. (1997) *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*. Paderborn; München; Wien; Zürich: F. Schöningh.

Starobinski, J. (1973) *Psychoanalyse und Literatur*, aus dem Französischen von E. Rohloff. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Stepun, F. (1964) *Mystische Weltschau. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. Solowjew, Berdjaew, Iwanow, Blok*. München: C. Hanser.

Trotskii, L. (1927) 'Kul'tura i socialism' ['Culture and Socialism'], in: Trotskii, L. *Sochineniya. Seriya VI: Problemy kul'tury* [*Works. Series VI: Problems of Culture*]. Moscow; Leningrad: Gosudarsvennoye izdatel'stvo Publ., pp. 423–446.

Trotskii, L. (1927) 'Pis'mo akademiku I.P. Pavlovu' ['Letter to Academician I.P. Pavlov'], in: Trotskii, L. *Sochineniya. Seriya VI: Problemy kul'tury* [*Works. Series VI: Problems of Culture*]. Moscow; Leningrad: Gosudarsvennoye izdatel'stvo Publ.

Trotskii, L. (1991) *Literatura i revolutsiya* [*Literature and Revolution*]. Moscow: Politizdat Publ.

Volochinov, V.N. (1927) *Freidism. Kriticheskii ocherk* [*Freidism. Critical Essay*]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Publ.

Информация об авторе: А. И. Жеребин — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы ФГБОУ ВО «Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена». Адрес: Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48.

Information about the author: A. I. Zherebin — DSc in Philology, Professor, Head of Department of Foreign Literature at the Herzen State Pedagogical University of Russia. Address: 48 Moika Embankment, St. Petersburg, 191186, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 10.12.2021;
одобрена после рецензирования 03.03.2022;
принята к публикации 05.03.2022.

The article was submitted 10.12.2021;
approved after reviewing 03.03.2022;
accepted for publication 05.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 88–99.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 88–99.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)


doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-88-99

Н. А. БЕРДЯЕВ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВИЯ: ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Илья Ильич Павлов

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



 **Аннотация.** В статье разрабатываются методологические основания для академического исследования взаимоотношений философии Н. А. Бердяева с православным богословием и Православной церковью. Показывается, что существующие исследования темы «Бердяев и православие», в силу отсутствия в них рефлексивной разработки научной методологии, в своей концептуальной части подчас сводятся к вынесению оценок, исходя из религиозных взглядов того или иного ученого. В качестве альтернативы предлагается комплексный подход интеллектуальной истории, позволяющий работать с историей дискурса о православии не нормативно, а дескриптивно. В рамках такого подхода сам термин «православие» может рассматриваться в духе концепции «борьбы за именование» Г. Люббе — как понятия, за содержание которого ведется политическая борьба. В этом случае различные тексты Бердяева, в которых философ использует разные способы разговора о православии, могут расцениваться

© Павлов И. И., 2022

ся не как противоречащие друг другу и «парадоксальные», а представляющие набор дискурсивных стратегий философа, используемых им в рамках идейной борьбы внутри дискурса о религии.



Ключевые слова: история русской философии, Бердяев, православие, интеллектуальная история, история понятий, Люббе



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



Ссылка для цитирования: Павлов И. И. Н. А. Бердяев и интеллектуальная история православия: предварительные замечания // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 88–99.
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-88-99>.

Literature. Philosophy. Religion

N. A. BERDYAEV AND THE INTELLECTUAL HISTORY OF ORTHODOXY:
PRELIMINARY OBSERVATIONS

Iia I. Pavlov

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



Abstract. The article develops methodological foundations for the academic study of the relationship of N. A. Berdyaev’s philosophy with Orthodox theology and the Orthodox Church. It is demonstrated that the existing research on the topic “Berdyaev and Orthodoxy” due to the lack of a reflexive development of research methodology tend to be reduced to evaluating Berdyaev’s position based on a scholar’s religious views. On the contrary, a proposed comprehensive approach of intellectual history allows working with the history of the discourse about Orthodoxy not normatively, but descriptively. Within the framework of this approach, the word “Orthodoxy” can be considered, in terms of H. Lübbe’s idea of “struggle for naming”, as a concept the meaning of which is a matter of a political struggle. In this case, Berdyaev’s texts, in which the philosopher uses different ways to talk about Orthodoxy, can be regarded as not contradictory and ‘paradoxical’, but as a set of the philosopher’s

discursive strategies used by him in the framework of the ideological struggle within the discourse about religion.



Keywords: history of Russian philosophy, Berdyaev, Orthodoxy, intellectual history, history of concepts, Lübbe



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



For citation: Pavlov, I.I. (2022) ‘N.A. Berdyaev and the Intellectual History of Orthodoxy: Preliminary Observations’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 88–99. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-88-99.

Обращающийся к истории русской религиозной философии исследователь не может игнорировать ее культурную связь с православным контекстом. Такая связь может быть обнаружена в случае не только тех философов, которые открыто говорили о своей принадлежности к православию, но и тех, которые выстраивали свои размышления, отталкиваясь от критики официальной церкви. Эта тема часто возникает и в исследованиях творчества Николая Александровича Бердяева (1874–1948) — философа, в работах которого можно обнаружить как пассажи, комплиментарные по отношению к православию [Бердяев, 2001], так и критику церкви, осуществляемую из позиции христианского философа, свободного от всякой конфессиональной принадлежности [Бердяев, 1991, с. 175, 314 и др.]. Каким образом размышления Бердяева о православии и их связь с внутренней логикой философии русского мыслителя могут стать предметом академического изучения?

В существующих исследованиях тема «Бердяев и православие» неоднократно поднималась. Как правило, ее рассмотрение сводилось к двум аспектам: с одной стороны, исследователи обращали внимание на слова Бердяева о его окончательном обращении в христианство в 1906 году и констатировали участие мыслителя в таинствах Православной церкви — исповеди и причастии [Половинкин, 2017, с. 143]¹, а с другой — указывали на ряд противоречий

¹ Следует отметить, что в цитируемом Половинкиным фрагменте Бердяев говорит об обращении к вере во Христа, а не конкретно в православие.

метафизической концепции Бердяева православному богословию, подчас критикуя его философию с позиций православия².

Подобный подход, на мой взгляд, не может быть признан достаточным с научной точки зрения, поскольку в нем мы обнаруживаем привнесение исследователями в свою работу собственных религиозных взглядов, которые в рамках исследования не получают какой-либо научной аргументации. В качестве характерного примера можно привести пассаж из статьи «Бердяев и православие» одного из наиболее признанных историков русской философии — С. М. Половинкина. В данном фрагменте ученый открыто оценивает концепцию Бердяева как «ошибку»:

Главная ошибка Бердяева — утверждение пропасти между Богом и миром, между Христом Евангелий и «исторической Церковью», которая, будучи объективацией с ее насилующей ортодоксией и иерархией, лишена Духа Христова, полного свободы и любви. Объективация непроницаема для действий Духа Божия.

[Половинкин, 2017, с. 146]

При этом приведенное суждение в остальном тексте статьи никаким образом не аргументируется. Если С. М. Половинкин и верил в действие Духа Божия в Православной церкви, это является его частной верой, и возможность ее привнесения в научное исследование по истории философии представляется как минимум спорной. При этом остается открытым вопрос, как подобное суждение соотносится с утверждением исследователя в другом месте статьи о «верности» Бердяева православию, сделанным также исходя из религиозной предпосылки, что исповедь и причастие в определенной конфессии означают «верность» ей [там же, 143].

Очевидно, что приверженность православию является далеко не единственным возможным религиозным бэкграундом исследователя, и подобно тому, как Половинкин говорит об «ошибке» Бердяева исходя из своей веры в Православную церковь, ученые с другой позицией могут выдвигать прямо противоположный тезис, оценивая философию Бердяева как куда более истинную, чем конфессиональное православное богословие и традиционное

² См. характерные размышления П. П. Гайденко о «люциферической» свободе Бердяева [Гайденко, 2001, с. 317 сл.]. Также см. книгу И. В. Воронцовой о движении «нового религиозного сознания», в которое исследовательница включает и Бердяева, начинающуюся со слов: «С первых веков христианства Церковь сталкивается с попытками исказить истины христианской веры, модернизировать христианство посредством некоего “нового” или “тайного” знания, адаптировать его к интересам “века сего”» [Воронцова, 2008, с. 5]. Философию Бердяева Воронцова рассматривает как один из примеров подобного «искажения истины веры».

христианство. Подобное суждение мы можем встретить у другого известного историка русской философии И. И. Евлампиева:

Разъясняя смысл христианского гнозиса, Бердяев <...> постоянно противопоставляет его традиционному христианству, всегда пытавшемуся приспособить безмерную глубину Откровения — подлинного «гнозиса», в котором была открыта Истина о Боге и человеке, — к уровню обыденного сознания; тем самым христианство лишало человека возможности проникнуть в главные тайны мира...

[Евлампиев, 2013, с. 42]

Таким образом, в ряде работ, рассматривающих отношение философии Бердяева к православию, мы встречаем самые разные суждения, подчас опирающиеся не на научную аргументацию, а на личную веру исследователей. Подобные подходы представляются, на мой взгляд, недостаточными не только в силу их религиозной ангажированности, но и потому, что они не позволяют дать последовательный ответ на вопрос, почему в текстах Бердяева мы встречаем не только ту позицию, которую критикует С. М. Половинкин и приветствует И. И. Евлампиев, но и размышления о «святине подлинного православия» [Бердяев, 1999, с. 288–289] и «истине православия» [Бердяев, 2001].

Возможна ли альтернатива подобным способам работы с темой «Бердяев и православие»? Каким образом эта тема может быть освещена с научно-исторической точки зрения, свободной от привнесения в научную работу тех или иных религиозных предпосылок?

На мой взгляд, в качестве новой исследовательской перспективы может выступать то, что я бы назвал *интеллектуальной историей православия*, а именно — изучение наличных в истории дискурсов о православии, находящихся в различных отношениях к тем или иным церковным организациям и религиозным практикам.

Понятие интеллектуальной истории означает не некую универсальную методологическую программу, а скорее набор подходов, практикуемых разными школами и объединенных сходством. Из идей, разработанных в рамках дискуссий об интеллектуальной истории, мне представляются продуктивными для исследования творчества Бердяева следующие.

Во-первых, крайне значимым я считаю замечание Р. Рорти об отличии междисциплинарной интеллектуальной истории от других «жанров» истории философии, поскольку, по Рорти, интеллектуальный историк не пытается, исходя из своих представлений о дисциплинарных границах, установить,

был ли тот или иной мыслитель философом, писателем или богословом, но описывает его деятельность как интеллектуала в целом [Рорти, 1994]. В случае истории мысли Бердяева замечание Рорти позволяет отказаться от дискуссий, является ли религиозная мысль Бердяева философией или богословием (и, соответственно, от нормативных богословских оценок концепции Бердяева в качестве ортодоксии, ереси либо некоего истинно-христианского гнозиса).

Во-вторых, подход Рорти может быть продуктивно дополнен рядом идей, предложенных теоретиками Кембриджской школы (К. Скиннер, Дж. Покок и др.), в рамках которой тексты философов рассматриваются как речевые действия, осуществляемые в том или ином политическом контексте [Атнашев, Велижев, 2018].

Третьим значимым элементом предлагаемого подхода мне представляется выдвинутая представителем школы «истории понятий»³ Г. Люббе идея «борьбы за именование». В программной статье «Быть и именоваться» Люббе предлагает рассматривать и предикаты того или иного понятия, и само именование как используемое интеллектуалами в рамках политической борьбы и решения вопроса о власти [Люббе, 2017]. На мой взгляд, в случае работы с темой «Бердяев и православие» идея Люббе может быть продуктивно применена к самому понятию «православие». Дело в том, что те методологические проблемы, которые были обозначены выше на примере статьи С. М. Половинкина, могут быть оценены как связанные с привнесением исследователем определенной концепции православия, что имеет место и когда Половинкин называет исповедь и причастие Бердяева в Православной церкви свидетельством его «верности» православию, и когда классифицирует определенные взгляды Бердяева на церковь в качестве «ошибки», не аргументируя свое утверждение ни философски, ни научно. Применение же подхода, предложенного Люббе, позволит одновременно и не игнорировать тему «Бердяев и православие», крайне значимую для понимания творчества русского мыслителя⁴, и не проносить контрабандой в ее исследование то или иное понимание православия, внешнее по отношению к собственной логике исследования.

В рамках данного подхода размышления Бердяева о православии должны не нормативно оцениваться исходя из того или иного понимания православия, привносимого в исследование извне, а дескриптивно анализироваться, исходя из дискурса самого Бердяева, — включая прагматическое измерение дан-

³ О Люббе в контексте истории понятий см. [Куренной, 2017]. Сопоставление подхода истории понятий и Кембриджской школы см. [Рихтер, 2018].

⁴ Практически во всех крупных трактатах Бердяева мы обнаруживаем размышления философа о церкви, «историческом христианстве», догматической ортодоксии и т. п.

ного дискурса как действия, реконструируемого из контекста высказывания. Одним из таких прагматических измерений может быть названа та критика Бердяевым официальной Православной церкви, ее иерархии и «школьного» богословия, о которой говорят многие исследователи его творчества, не исключая и С. М. Половинкина [Половинкин, 2017, с. 144–147]. Следует отметить, что данная критика не является исключительной особенностью философии Бердяева: как пишет К. М. Антонов, полемичность по отношению не только к антирелигиозным секулярным течениям, но и к официальному богословию церковных иерархов и духовных школ была характерна для всего направления русской религиозной философии (включая богословствующих мирян), развивавшейся внутри светской культуры, ее языка и институтов [Антонов, 2020, с. 78]. При этом, поскольку именно церковное богословие обладало авторитетом в области религиозного дискурса — или, говоря в фукольдиданских терминах, — механизмами легитимации своей дискурсивной власти говорить о религиозной истине, религиозным философам приходилось легитимировать свою речь посредством критики церковной иерархии.

В каком же соотношении данная критика, а также утверждения Бердяева о себе как о свободном от конфессионального богословия философе находятся к тем пассажам, где он говорит о «святине православия» и «истине православия»? Можно предположить, что наряду со стратегией прямой критики Православной церкви как одной из конфессий с официальной вероучительной доктриной и авторитетом иерархии Бердяев в ряде текстов реализует и другую стратегию — участвует в борьбе за содержание понятия «православие», настаивая, что именно свободная философия самого Бердяева, а не официальное богословие церковной иерархии, устанавливает, чем же православие является.

Данная стратегия вводится Бердяевым уже в статье «Политический смысл религиозного брожения в России» (1903), где, критикуя связь Русской церкви того времени с самодержавием и говоря о необходимости «коренной реформации организации церкви», мыслитель считает, что сама Православная церковь не ограничивается Победоносцевым и может быть оппозиционной [Бердяев, 2002, с. 153–154]. В данном пассаже Бердяев вводит различие православия и связанных с ним властных институтов, встроенных в государственную систему Российской империи. Однако далее философ предлагает понимать православие как «союз любви», утверждает, что при таком понимании Православная церковь еще не создана, и оставляет открытым вопрос, можно ли называть Православной церковью одной из исторических форм христианства [там же, 155], по отношению к которой Бердяев далее использует выражение «историческое православие» [там же, 157].

В последующих текстах мыслителя мы также обнаруживаем данную полемическую стратегию. В частности, крайне критический по отношению к официальной церкви трактат «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), написанный в период увлечения Бердяева идеей Д. С. Мережковского о «третьем завете»⁵, заканчивается размышлениями о «святыне подлинного православия», которая, по мысли философа, должна войти в ожидаемую им религию «третьего завета» [Бердяев, 1999, с. 288–289]. Более того, во введении к сборнику статей «Духовный кризис интеллигенции» (1910), который традиционно рассматривается как результат обращения Бердяева к православию и отхода от идей Мережковского [Колеров, 1996, с. 281], философ также критикует иерархию, противопоставляя человеческую сторону церкви, к которой он относит церковную власть, божественной [Бердяев, 2009, с. 14].

Такая стратегия реализовывалась Бердяевым не только в рамках критики синодальной церкви в Российской империи, но использовалась философом и после Октябрьской революции и вынужденной эмиграции. В частности, в статье «Русская религиозная идея» (1924) философ утверждает:

По православному сознанию никакого специфического дара учительства не принадлежит иерархам Церкви. Светский писатель может быть более истинно православным и может [иметь] более право учить, чем митрополит. <...> Дух русского православия нельзя изучать по богословским трактатам, по официальному учению Церкви <...>.

[Бердяев, 1924, с. 66]

Таким образом, случаи употребления Бердяевым понятия «православие» могут быть рассмотрены как реализация философом различных дискурсивных стратегий критики церковной иерархии и официального богословия в рамках борьбы за механизмы легитимации религиозного дискурса. При этом философ мог пользоваться не только прямой критикой православия, употребляя это слово для обозначения конкретной конфессии (то есть в том смысле, в каком оно используется, например, С. М. Половинкиным), но и предлагать переосмысление содержания данного понятия в рамках борьбы за именование, чтобы оно обозначало не одну из конфессий со своим вероучением и церковной иерархией, а нечто другое — то, о чем говорит сам Бердяев и в именовании чего он вступает в полемику с официальной церковной властью.

⁵ Об этом периоде см.: [Воронцова, 2008, с. 72–112].

Методология интеллектуальной истории позволяет зафиксировать данное употребление, не вынося ему никаких богословских и философских оценок⁶, но воспринимая его как исторический факт, который представляет собой один из сюжетов интеллектуальной истории православия как понятия, связанного с властными отношениями внутри истории религиозного дискурса.

Список источников

Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 ч. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. Ч. 1. 608 с.

Атнашев Т. М., Велижев М. Б. Кембриджская школа: история и метод // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 7–50.

Бердяев Н. А. Духовный кризис интеллигенции / репр. изд. М.: Канон+, 2009. 396 с.

Бердяев Н. А. Истина православия // Православие: pro et contra / под ред. В. Федорова. СПб: РХГА, 2001. С. 386–394.

Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон+; ОИ «Реабилитация», 1999. 462 с. (История философии в памятниках).

Бердяев Н. А. Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин, YMCA-Press, 1924. С. 52–138.

Бердяев Н. А. Самопознание. М.: Книга, 1991. 445 с.

Бердяев Н. А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). М.: Канон+; Реабилитация, 2002. 655 с. (История философии в памятниках).

Воронцова И. В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. М.: ПСТГУ, 2008. 420 с.

Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 468 с. (Панорама философской мысли).

⁶ Это не исключает возможности для самого исследователя иметь те или иные религиозные убеждения (в том числе, возможно, ту или иную позицию по вопросу, что такое православие), однако требует от него методологически дистанцироваться от своих личных убеждений в научной исторической работе. Здесь мне также хотелось бы ответить на возможное обвинение в релятивизме. Я вовсе не утверждаю, что никакой истины не существует, а есть-де лишь игра дискурсов и борьба за власть; напротив, моя методология предполагает, что в рамках исторически наличных дискуссий интеллектуалы стремились к познанию истины и именно потому участвовали в политической борьбе за именование, что считали свою позицию истинной.

Евлампиев И. И. Абсолют как свобода: Н. Бердяев // Николай Александрович Бердяев / под ред. В. Н. Поруса. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. С. 37–85.

Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб.: Алетея, 1996. 373 с. (Исследования по истории русской мысли; Т. 1).

Куренной В. А. История философской истории понятий: предисловие к переводу Г. Люббе // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 197–239.

Люббе Г. Быть и именоваться. История значения как поле политического языкового действия // Социология власти. 2017. Т. 29. № 4. С. 240–256.

Половинкин С. М. Н. А. Бердяев и православие // Вестник РХГА. 2017. Т. 18. № 3. С. 142–148.

Рихтер М. Покок, Скиннер и Begriffsgeschichte // Кембриджская школа: теория и практика интеллектуальной истории. М.: Новое литературное обозрение, 2018. С. 347–380.

Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Рассел Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. Т. 2. С. 305–330.

References

Antonov, K.M. (2020) “*Kak vozmozhna religiya?*”: *Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russkoi religioznoi mysli XIX–XX vekov: v 2 chastyakh. Chast' 1* [“*How Is Religion Possible?*”: *Philosophy of Religion and Philosophical Problems of Theology in Russian Religious Thought of the 19–20th Centuries: in 2 parts. Part 1*]. Moscow: PSTGU Publ.

Atnashev, T.M., Velizhev, M.B. (2018) ‘Kembriidzhskaya shkola: istoriya i metod’ [‘The Cambridge School: History and Method’], in *Kembriidzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual'noi istorii* [The Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 7–50.

Berdyayev, N.A. (1924) ‘Russkaya religioznaya ideya’ [‘Russian Religious Idea’], in *Problemy russkogo religioznogo soznaniya* [Problems of Russian Religious Consciousness]. Berlin, YMCA-Press, pp. 52–138.

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

Berdyayev, N.A. (1999) *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [New Religious Consciousness and Society]. Moscow: Kanon+; OI “Reabilitatsiya”. (Istoriya filosofii v pamyatnikakh [History of Philosophy in Monuments]).

Berdyayev, N.A. (2001) 'Istina pravoslaviya' ['The Truth of Orthodoxy'], in Fedorov, V. (ed.) *Pravoslavie: pro et contra [Orthodoxy: Pro et Contra]*. St. Petersburg: RKhGA, pp. 386–394.

Berdyayev, N.A. (2002) *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906 gg.) [Sub Specie Aeternitatis. Philosophical, Social, and Literary Essays (1900–1906)]*. Moscow: Kanon+; Reabilitatsiya. (Istoriya filosofii v pamyatnikakh [History of Philosophy in Monuments]).

Berdyayev, N.A. (2009) *Dukhovnyi krizis intelligentsia [The Spiritual Crisis of the Intelligentsia]*. Reprint. Moscow: Kanon+.

Evlampiev, I.I. (2013) 'Absolyut kak svoboda: N. Berdyayev' ['Absolute as Freedom: N. Berdyayev'], in Porus, V.N. (ed.) *Nikolai Aleksandrovich Berdyayev [Nikolay Aleksandrovich Berdyayev]*. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya, pp. 37–85.

Gaidenko, P.P. (2001) *Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka [Vladimir Solovyov and the Philosophy of the Silver Age]*. Moscow: Progress-Traditsiya. (Panorama filosofskoi mysli [Panorama of Philosophical Thought]).

Kolerov, M.A. (1996) *Ne mir, no mech. Russkaya religiozno-filosofskaya pechat' ot "Problem idealizma" do "Vekh". 1902–1909 [Not Peace, but Sword. Russian Religious and Philosophical Press from "Problems of Idealism" to "Vekhi". 1902–1909]*. St. Petersburg: Aleteiya. (Issledovaniya po istorii russkoi mysli; Tom 1 [Studies in the History of Russian Thought; Vol. 1]).

Kurennoi, V.A. (2017) 'Istoriya filosofskoi istorii ponyatii: predislovie k perevodu G. Lyubbe' ['History of the Philosophical History of Concepts: Preface to the Translation of H. Lübbe'], *Sotsiologiya vlasti*, 29(4), pp. 197–239.

Lübbe, H. (2017) Byt' i imenovat'sya. Istoriya znacheniya kak pole politicheskogo yazykovogo deistviya [Sein und Heißen. Bedeutungsgeschichte als politisches Sprachhandlungsfeld], *Sotsiologiya vlasti*, 29(4), pp. 240–256.

Polovinkin, S.M. (2017) 'N.A. Berdyayev i pravoslavie' ['N.A. Berdyayev and Orthodoxy'], *Vestnik RKhGA*, 18(3), pp. 142–148.

Richter, M. (2018) 'Pokok, Skinner i Begriffsgeschichte' ['Pocock, Skinner and Begriffsgeschichte'], in *Kembridzhskaya shkola: teoriya i praktika intellektual'noi istorii [The Cambridge School: Theory and Practice of Intellectual History]*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, pp. 347–380.

Rorty, R. (1994) 'Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra' ['The Historiography of Philosophy: Four Genres'], in Russell, B. *Istoriya zapadnoi filosofii i ee svyazi s politicheskimi i sotsial'nymi usloviyami ot Antichnosti do nashikh dnei. Tom 2 [A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Conditions from Antiquity to the Present Day. Vol. 2]*. Novosibirsk: Izdatel'stvo Novosibirskogo universiteta, pp. 305–330.

Vorontsova, I.V. (2008) *Russkaya religiozno-filosofskaya mysl' v nachale XX veka* [*Russian Religious and Philosophical Thought at the Beginning of the 20th Century*]. Moscow: PSTGU Publ.

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

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.09.2021;
одобрена после рецензирования 03.03.2022;
принята к публикации 05.03.2022.

The article was submitted 03.09.2021;
approved after reviewing 03.03.2022;
accepted for publication 05.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 100–116.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P.100–116.

Научная статья / Original article

УДК 1+7.041.5.03«15/17»(476):1


doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-100-116

ПОРТРЕТ XVI–XVIII ВЕКОВ БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУР ЗАПАДА И ВОСТОКА



Ольга Дмитриевна Баженова

Белорусский государственный университет,
г. Минск, Беларусь, odbazhenova@gmail.com

 **Аннотация.** В статье рассматриваются культурологические и искусствоведческие основания портрета Беларуси XVI–XVIII веков. Эти портреты не укладываются в рамки известных европейских художественных стилей, хотя соответствуют эпохам Ренессанса, барокко, классицизма. Майкл Баксендолл предложил рассматривать подобного рода произведения в точках преодоления классической художественной нормы. Важны, по его мнению, правильно выбранные контексты. Для белорусских (великолитовских) портретов это неповторимые традиции, генеалогические мифы, придворные ритуалы и воинский кодекс рыцарско-дворянской, аристократической культуры. Юбер Дамиш предложил еще один подход, в рамках понятия «айстезис», то есть формально выразительных особенностей произведения, придающих живописной продукции ее исторические смыслы. Для айстезиса в равной степени важна зна-

© Баженова О. Д., 2022

ковая составляющая произведения, его повествовательность (нарративность), политические, общественно-значимые коннотации и контекст его существования. В этих рамках портрет становится текстом для визуального чтения со своими знаковыми кодами, подобно иконной форме, рождающей необходимые чувственные переживания. В нем присутствуют документальность, римский веризм, как дань Античности, с обязательным включением надписей-инскрипций и гербов. Знаковая основа белорусского портрета требовала обязательного указания на рыцарский этос, то есть изображения доспехов или части рыцарского одеяния, атрибутов власти и должностной принадлежности. Веризм более точно описывается философским понятием «айстезис» — такого телесно-чувственного восприятия произведения искусства, когда оно дорого обращением к широкому кругу воспоминаний, историческому прошлому, а не своей художественной формой и живописными новациями. Европейский портрет, родившийся в XV веке, напротив, более соответствовал платоновскому понятию «эйдос» — первообраза, идеи, скрытой в каждом индивидуальном существовании, открываемой как некая внутренняя суть человеческого бытия.



Ключевые слова: портрет, веризм, айстезис, эйкон, эйдос, инскрипции, гербы, атрибуты власти, знаковость



Ссылка для цитирования: Баженова О. Д. Портрет XVI–XVIII веков белорусских земель в контексте культур Запада и Востока // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 100–116. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-100-116>.

Memory of Culture

PORTRAIT OF THE 16th–18th CENTURIES OF THE BELARUSIAN LANDS IN THE CONTEXT OF CULTURES OF THE WEST AND THE EAST

Olga D. Bazhenova

Belarusian State University, Minsk, Belarus,
odbazhenova@gmail.com



Abstract. The article deals with the cultural and art history foundations of the portrait of Belarus in the 16th–18th centuries. These portraits do not fit into the framework of well-known European artistic styles, although they correspond to the eras of

the Renaissance, Baroque, and Classicism. Michael Baxedoll suggested considering such works at points of overcoming the classical artistic norm. In his opinion, correctly chosen contexts are important. For Belarusian (Great Lithuanian) portraits, these are unique traditions, genealogical myths, court rituals and the military code of knightly-noble, aristocratic culture. Hubert Damish proposed another approach, within the framework of the concept of “aistesis”, that is, the formally expressive features of the work that give the pictorial production its historical meanings. For aisthesis, the sign component of the work, its narrativity, political, socially significant connotations and the context of its existence are equally important. Within this framework, the portrait becomes a text for visual reading with its symbolic codes, like an iconic form, which, meanwhile, gives rise to the necessary sensory experiences. It contains documentary, Roman verism, as a tribute to antiquity, with the obligatory inclusion of inscriptions and coats of arms. The iconic basis of the Belarusian portrait required a mandatory indication of a knightly ethos, that is, images of armor or parts of knightly attire, attributes of power and attributes of official affiliation. Verism is more accurately described by the philosophical concept of “aistesis”, that is, such a bodily-sensory perception of a work of art, when it is expensive by appealing to a wide range of memories, the historical past, and not by its artistic form and pictorial innovations. The European portrait, born in the 15th century, on the contrary, was more in line with the Platonic concept of “eidos”, as a prototype, an idea hidden in every individual existence, revealed as a kind of inner essence of human existence.



Keywords: portrait, verism, eistesis, eikon, eidos, inscriptions, coats of arms, attributes of power, remarkability



For citation: Bazhenova, O.D. (2022) ‘Portrait of the 16th–18th Centuries of the Belarusian Lands in the Context of Cultures of the West and the East’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 100–116. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-100-116.

Портрет — явление давнее по времени возникновения и глубокое по содержанию, как в европейской, так и отечественной культурах. История портрета белорусских земель, или в точном историческом наименовании Великого княжества Литовского¹, требует объяснения своего особого «бы-

¹ Наследниками культуры Великого княжества Литовского могут считаться несколько современных стран, но прежде всего Беларусь (составляла большую часть земель княжества), Литва, Латвия, Украина.

тия и генезиса» в связи с традициями, обычаями, пониманием значения и роли личности в истории рода, семьи, государства, страны. Портретные фамильные галереи представляли родовое, генеалогическое древо семьи в зримых образах. Важным элементом функционирования портретных галерей в европейском искусстве было их копияное воспроизведение: возникали реконструированные изображения предков, живших еще до времени появления самого портрета.

Портрет в культуре белорусских земель играл разнообразную и несоизмеримо бóльшую роль, нежели в культурах сопредельных и дальних европейских стран. Портреты понимались как важная часть пространства фамильных замков и усадеб, общественных, сакральных зданий, от ратуш до костелов. Формы и техники изготовления портретов были разнообразны. Музейные собрания Минска, Львова, Луцка, Вильнюса хранят портреты, выполненные на холстах масляными красками. Это старая, популярная и у современных художников, техника живописи. Существовали также и тканевые, шитые техникой аппликации произведения — в инвентарях замков они назывались «наметничей работой». Или портреты на хоругвях, знаменах, передаваемые в качестве дара храму. Первых совсем не сохранилось, вторые известны в единичных экземплярах. Например, в одном из музеев Москвы хранится пока еще не открытый научному сообществу портрет 1648 года витебского каштеляна, фундатора гродненского францисканского монастыря Евстафия Курча². На полотнище хоругви — коленопреклоненная фигура крупного мужчины с большой окладистой бородой, склоненного перед Распятием.

На хоругвах, живописных и фресковых портретах изображения нередко дополняли фамильные гербы. Также гербы могли размещать на фасадах храмов. Такая репрезентация опеки и благодарности за нее видна в изображении гербов воеводы Мнишка и гетмана Жолкевского на стенах бернардинского костела во Львове. Таким же знаком памяти, признания заслуг князей Радзивиллов и информацией о том, кто выступал благодетелем святыни, является недавно открытая роспись фасадов несвижского костела Божьего Тела, где присутствует фамильный герб этого знаменитого аристократического рода.

Портреты Великого княжества Литовского XVI–XIX веков были репрезентацией общественного статуса человека и, исходя из этого предпочтения, от-

² Хранится в фондах Государственного историко-культурного музея-заповедника «Московский Кремль». На обороте портрета полустертая надпись, позволяющая прочесть именно так имя и фамилию изображенного. В XIX веке Дмитрий Струков расшифровал имя в этой подписи как Евстафий Литинкевич без добавления фамилии. По утверждению белорусского историка Анастасии Скепьян, витебского каштеляна звали Евстафий Мартинович Курч (занимал эту должность в 1639–1647 годах). Курчи не пользовались двойными фамилиями, или «придомками». Второе имя в надписи требует дополнительных исследований.

личались документальностью и веризмом, той особой правдой в передаче физиогномики человека, которую исследователи впервые отметили в античном римском скульптурном портрете. В связи с этим возникает сразу несколько вопросов. Почему в портретах, появившихся приблизительно в XVI веке, видны традиции Рима, закончившего свое существование в IV веке? Почему в культуре Великого княжества Литовского придается такое значение портретным изображениям? Ответы на них значительно расширяют теорию и историю европейского искусства и культуры.

Дата рождения европейского портрета определенно известна. Триумфальная его история начинается с 1473 года, когда итальянский живописец эпохи Возрождения Пьеро делла Франческо (ок. 1420–1492) создал двойное поясное изображение герцога Федерико да Монтефельтро Урбинского и его жены Батисты Сфорца. Портрет Ренессанса вернулся к тысячелетней, от I века н. э., христианской идее открытия в брэнной телесной оболочке, как считали богословы, духовной сущности человека. Таким образом, Средневековье не ушло со сцены европейской культуры в эпоху Ренессанса, а, напротив, осталось и закрепились, представ в другом, более сложном и двуедином образе тела и преобразующей его души. Генеральной линией развития возникшего в Ренессансе портретного жанра стал углубленный психологизм. Художники последующих столетий стремились к показу не столько физического облика человека, сколько душевного и духовного мира, сложных переживаний, что обеспечивалось кистью тонкого, талантливого мастера живописи. С тех пор портрет стал цениться именно как выведение на свет невидимой в физическом теле духовной и душевной его сущности. У европейских мастеров XVI–XIX веков нашлось большое количество художественных средств, чтобы показать превосходящий человеческую плоть дух: краски светились, приобретали нематериальную насыщенность или, напротив, через сугубую материальность открывали суровую правду жизни, которую трудно было почувствовать, а еще сложнее — сказать о ней в картине. Такова европейская концепция портретного жанра, раскрываемая в исследованиях отечественных и европейских историков искусства.

В культуре Великого княжества Литовского известны портреты представителей аристократии этих земель кисти выдающихся европейских мастеров, например Лукаса Кранаха в XVI веке, или Рембрандта в XVII веке. Но психологический европейский портрет в истории искусства Великого княжества Литовского занимает значительно меньше места, чем особый документальный портрет. Для него характерна последовательная равность в изображении лика и тела, фона, надписей и фигуры. Авторы этих портретов отстраненно объективны в трактовке образа, их задачей является показ взаимодействия

героя с вечностью и выявление того генетического кода, который раскрывает генеалогию рода. Значительный историк портрета и культуры Речи Посполитой Мария Каламайская-Саед свою книгу так и назвала «Генеалогия через портреты» [Kałamajska-Saeed, 2006]. Семейный генеалогический портрет часто предельно декоративен, условно-формален, то есть обладает тем, что выдающийся американский историк искусства и иконолог Эрвин Панофский при изучении Раннего Ренессанса назвал «стабильной формой искусства».

Другими словами, когда речь заходит о портрете XVI–XIX веков современных Беларуси, Украины, Литвы, государств некогда объединенных в Великое княжество Литовское и вместе с Польским Королевством составлявших большую по территории и значимую для Европы федерацию (по мнению некоторых историков, конфедерацию) Речь Посполитая (ее монарх должен был короноваться дважды — как великий князь литовский и как король польский), то известная европейская парадигма портрета дает сбой. Ее явно недостаточно для объяснения феномена портрета белорусских земель.

Уникальная особенность портрета Великого княжества Литовского связана с включенностью его в сферы вне художественной культуры, органической связанностью с теми традициями и обрядами, общественными ценностями, которые оставались незыблемыми в течение XVI–XIX столетий.

Рыцарство, идея «воюющего рыцаря и христианина» была одним из глубинных оснований культуры Великого княжества Литовского. Если Западная Европа к XVI веку уже практически завершила, как образно написал немецкий культуролог середины XX века Норберт Элиас, процесс «одворянивания рыцарства», то в Великом княжестве Литовском и Речи Посполитой он продолжался до конца XVIII века, наступления эпохи Просвещения. Исследователь писал:

Одворянивание военных является одним из наиболее решающих моментов не только в рамках процесса цивилизации на Западе, но — и насколько позволяет судить наше современное знание — в рамках процесса цивилизации в целом. Однако известно, что бывают разные уровни и градации такого одворянивания, такого внутреннего обмирщения (пацификации) выделенной общественной группы [рыцарства]. На Западе перевоплощение воюющих рыцарей в дворян происходило постепенно, начиная с XI–XII столетий, и, в конце концов, постепенно [сошло на нет] к концу XVII и XVIII столетия.

[Elias, 1980, S. 408]

По мнению Норберта Элиаса, процесс перехода рыцарской воюющей культуры в состояние придворной, дворянской (понятие «одворянивание») сопро-

вождало усиление склонности к психологизации и рационализации [ibid., S. 423–449], которое достигло своего апогея в эпоху Просвещения и, конечно же, получило дальнейшее развитие в XIX веке [ibid., S. 438].

Толкование (объяснение, понимание) причин стабильности и своеобразия портретной традиции Великого княжества Литовского и Короны Польской от XVI до XIX веков может быть укоренено в историческом и культурно-мифологическом статусе рыцарства Великого княжества Литовского и Речи Посполитой. Воинство этих стран действительно долгое время «держало щит», то есть служило на пограничной территории, от которой начинались и заканчивались войны Запада с Востоком и наоборот. Готовность к военному выступлению определяла в значительной мере не только региональное устройство, но и культуру Великого княжества Литовского. От времени позднего Средневековья рыцарство Великого княжества Литовского³ было организовано территориально по воинским хоругвам с соответствующими воинскими знаменами, что закрепилось в присвоении определенной семье, выставляющей в войско своего рыцаря-воина, знака-герба⁴. Один герб не случайно объединял несколько дворянских (шляхетских) фамилий.

Рыцарский этос культуры Великого княжества Литовского может объяснять отсутствие по большей части психологического портрета и формирование портрета-документа, портрета-репрезентации, портрета-«узнавания» с точным физиогномическим сходством (веризм), поскольку еще с античных времен кодекс рыцарской чести требовал знания родословной своего противника. Герои Гомера прежде, чем начать поединок, выясняли у своего противника, кто он, из какого семейного клана и рыцарского рода он происходит. Для кодекса рыцарской чести была важна не просто победа, а победа над достойным противником. Портрет давних земель Великого княжества Литовского

³ Понятие «рыцарство» используется в культурологическом широком обобщающем смысле, репрезентируя дворянство, главной обязанностью которого было служить и оборонять отчизну. Дефиниции современных историков таковы: рыцарь — это тяжело вооруженный всадник. Основу земских «хоругв» составляли легко вооруженные всадники и пехота. Рыцарь мог возглавлять этот отряд или участвовать в определенных воинских соединениях, которые уже в XVI веке заменяются на узкоспециализированные виды войск — тяжелую кавалерию, гусар, рейтаров и т. д.

⁴ Все земские «хоругвы» имели один и тот же герб — погоню, только на разном фоне. Право выставлять собственные отряды под своим гербом в рамках поветовой, земской организации имели только удельные князья. Герб как отличительный знак впервые был дан семьям литовских бояр, подписавших «привилей» 1413 года и принявших католичество. Все они были приписаны (адаптированы) к определенным польским родам (тот же герб Радзивиллов «Трубы»). Появление герба каждого шляхетского рода, как и девиза, скорее связано с процессами формирования самого сословия со всеми атрибутами европейского рыцарства. Герб указывает на принадлежность к шляхте — землевладельцам и воинам, а значит — к высшему сословию.

имел главной целью представить рыцаря-героя в череде его достойных предков. С одной стороны, это галерея славы, с другой — фамильный семейный алтарь, поскольку нельзя быть недостойным своего рода, своих предков.

Концепция Норберта Элиаса, созданная еще в 1940-е годы, только сейчас приобретает актуальность. Но специфичность состояния рыцарско-дворянского сословия Великого княжества Литовского и Короны Польской уже давно пытаются объяснить исследователи. Автор активно читаемого в 1980-е годы научного бестселлера «Мир славянского барокко» Андре Андьял выделил белорусский и сопредельные с ним регионы в «мир пограничных крепостей» и в этом увидел признаки культурной общности славянского мира эпохи барокко [Angyał, 1972]. Русский историк искусства Лариса Тананаева, не обозначая процесса перехода рыцарской культуры в придворно-дворянскую, также связывает кодекс рыцарской чести и портрет, с удивлением выводя его за пределы славянского мира, например в культуру грандов Испании [Тананаева, 1979, с. 252]⁵.

Еще одним смысловым основанием своеобразия портрета Великого княжества Литовского явилось до сих пор кажущееся невероятным и слабо исследованное историками и искусствоведами обращение дворянско-рыцарской культуры XVI–XVIII веков к образцам публичной жизни Древнего Рима, то есть конструирование порядка общественной жизни, исходя из традиций и обрядов Античности. Превращение Древнего Рима в протограф стало возможным благодаря культурному мифу, создаваемому в Риме времен императора Августа в I веке до н. э. Над ним работали поэты и писатели, эти тексты стали исходными материалами для восстановления европейской культуры уже с эпохи Ренессанса. Например, Петрарка специально учил греческий и латинский языки для чтения первоисточников по истории «вечного города и мира». Реальной, предметной, а тем более повседневной римской действительности никто не знал до открытия в середине XVIII века засыпанных пеплом Везувия городов Помпеев, Геркуланума и Стабий.

Древнеримские и ренессансные тексты, выверенные и подробные, стали основой конструирования традиций в Великом княжестве Литовском. В его культуре утвердилось значение латинского языка, знание которого стало обязательным как для великого князя и короля, так и для магнатов, шляхты. Прежде всего, по античным культурным образцам формировались основные обряды, сопровождавшие рождение и смерть, брак и получение должностей,

⁵ Вопрос типологической близости испанского портрета XVI века и портрета Великого княжества Литовского (Польской Короны) ждет еще своего углубленного рассмотрения.

коллективное решение общественно-политических дел. В течение года дворянское рыцарство Великого княжества Литовского несколько раз съезжалось на трибуналы, сеймики, участвовало в сеймах в различных его палатах соответственно должности и выборному статусу. Римский образец демократии, казалось, делал равными всех «панов-братьев». Юридическое право, неизблемое для исполнения в Великом княжестве Литовском, было написано по образцу римского, а оформление важных правовых документов велось на латыни. Постановления сеймов также переводились на латинский язык. Важен был документированный порядок личной истории. Так же как в Риме, все события подлежали письменной фиксации. К XVII–XVIII векам нормой стало ведение частных дневников, которые делали юридически значимыми даты и факты жизни их авторов. В противоположность европейской традиции дневники не являлись психологической рефлексией или исповедью души пишущего. Ритуалы создавались и существовали как традиция в течение XVI–XVIII веков. Глубокий знаток искусства и культуры Нового времени Юлиуш Хростицкий исследовал “*Pompa Funebri*” — важную церемонию похорон в Великом княжестве Литовском и Короне Польской, проследил ее важнейшие аллюзии на римскую культуру [Chrościcki, 1974]. Античный контекст в этом случае был очевиден: “*Pompa Funebri*” предполагала создание портрета, катафалка, плакальщиц, посыпающих голову пеплом, присутствие актера-мима, исполняющего роль умершего, и т. д.

Занятия магнатов и шляхты, их место в государственном управлении, понимание личного достоинства и личной ответственности — все это находило определенные соответствия в римских текстах, в первую очередь воинское служение отечеству. Все вышеописанные основания великолитовской культуры были бы невозможны без объединительного мифа об общеевропейском происхождении рыцарства Короны Польской и Великого княжества Литовского от троянских героев, которые после окончания войны Эллады с Троей ушли на восток, тем самым расширив границы Европы, что собственно являлось содержанием «Илиады» и «Одиссеи» Гомера, «Энеиды» Вергилия⁶. Еще раз подчеркнем, что основными текстами закрепления мифа о генеалогии европейского рыцарства выступили эпос древнеримского поэта Вергилия «Энеида» (I век до н. э.) и связанный с ним протограф — древнегреческий эпос Гомера «Илиада» и «Одиссея» (IX век до н. э.). В Великом княжестве Литовском

⁶ Соответствует сарматскому мифу Короны Польской. В Великом княжестве Литовском миф о прибытии римлян имел не только воинский, но и протестный характер. Это была легенда о Палемоне, который вместе с представителями римского нобилитета прибыл к берегам Северного моря во времена правления императора Нерона.

XVI века не возникло рыцарских эпосов, но появились поэмы о приобщении той или иной фамилии к общей рыцарской традиции завоевания и отстаивания границ. По большому счету это были глубоко патриотичные тексты, соединяющие частную историю с общегражданской и, шире, — общемировой эпопеей. Такой, например, стала поэма Яна Радвана «Радзивиллиада», изданная в 1592 году.

Миф о римском происхождении шляхты, в конце концов, явился частью идеологической доктрины Великого княжества Литовского и Речи Посполитой, поскольку был соединен с «повествованием» историка Геродота, писавшего об исходе племен, и в частности сарматов, за пределы границ Эладской Европы в пределы “*tomeona*” — невидимого, по словам Платона, пространства за границами античного мира. В Короне Польской он получил название «сарматского» мифа и соответственно стал основанием сильного идеологического ядра мироощущения культуры XVI–XIX столетий [Mańkowski, 1946; Dobrowolski, 1948; Лескинен, 2002]. Заметим, что в мифологической концепции рыцарства Великого княжества Литовского женщины назывались амазонками, то есть были включены в еще один мифологический топос, связанный с племенем амазонок, также воевавших под стенами Трои [Любамирски, 2003].

Рыцарство свято блюло все смыслы и правила чести, которые сформулировала Античность: стремление к славе, героическая защита своего отечества, уважение к семье и дому, почитание старших, богобоязнь, равенство и равенство со всеми, кто стоял с тобой в воинской шеренге (сословное равенство). Безусловно, все перечисленное составляло идеальную модель, в которую жизнь вносила свои коррективы, но к ней стремились, и это старались демонстрировать и декларировать в обрядах, традициях и, конечно же, в искусстве. Именно портретное искусство в первую очередь решало важные для культуры представительские, мемориальные, архивно-документальные задачи: портретный код давал ключ для прочтения изображения, заключая в себе изобразительный знак. Генезис портретного изображения можно увидеть в традиции посмертных масок римского нобилитета (аристократии). В атриуме римского дома находилось место хранения масок, как памяти о предках-ларах. Позднее их могли заменять бюсты, выполненные на основе масок.

В такого рода изображениях главным являлось не представление внутреннего мира, а точное воспроизведение черт лица. Лица римских патрициев сейчас для нас интересны своим веризмом, документальным, почти антропологическим воспроизведением живого подобия, они изборождены морщинами, которые, подобно годовым кольцам, коре дерева, чувственно свидетельствуют о прожитых годах. В лицах зафиксирован генетический код семьи, показаны

с документальной точностью все признаки родовой физиогномики. Если есть бородавка, она будет в портрете; маленькие глаза останутся в изображении и т. п. Никакой идеализации или просто нивелирования «невыгодного уродства». Все как есть на самом деле, без выделения главного и второстепенного. То есть феномены, подобные римскому портрету и портрету Великого княжества Литовского, всегда рассматривались на грани искусства и не искусства.

Римская маска и римский портрет — особая тема в истории искусства, непростая для анализа, поскольку классическое искусствознание не приветствует документальность и повторение реальности (веризм) без ее поэтического преображения. Веризм более точно описывается философским понятием «айстезис», то есть таким телесно-чувственным восприятием произведения искусства, когда оно дорого обращением к широкому кругу воспоминаний, историческому прошлому, а не своей художественной формой и живописными новациями. Европейский портрет, родившийся в XV веке, напротив, более соответствовал платоновскому понятию «эйдоса», как первообраза, идеи, скрытой в каждом индивидуальном существовании, открываемой как некая внутренняя суть человеческого бытия.

Культурологических оснований для понимания портрета, подобного портрету Великого княжества Литовского, западноевропейские ученые выдвинули достаточно много в последнюю четверть XX века, что связано с изменением концепции художественности, интерпретационными методиками анализа произведений, отказом от формальных признаков в оценке и классификации искусства. Со всей очевидностью это видно в портрете Великого княжества Литовского, который невозможно определенно отнести к барокко или классицизму, хотя по времени своего существования портреты укладываются в хронологические рамки Ренессанса, барокко, классицизма. Английский историк искусства и культуролог Майкл Баксендолл предложил рассматривать подобного рода произведения в точках преодоления классической художественной нормы. Важны, по его мнению, правильно выбранные контексты [Баксендолл, 2003]. Для портретов белорусских земель это неповторимые традиции, мифологические концепты жизненных ритуалов и воинский кодекс рыцарско-дворянской, аристократической культуры.

Видный французский историк искусства Юбер Дамиш предложил еще один подход к истории искусства, который он выделил, используя понятие «айстезис». Он заключается в исследовании формально выразительных особенностей произведений, придающих живописной продукции ее исторические смыслы [Дамиш, 2003, с. 222–230]. Для айстезиса в равной степени важна знаковая составляющая произведения, его повествовательность (нарративность), поли-

тические, общественно-значимые коннотации и контекст его существования. В этом смысле портрет Великого княжества Литовского действительно является текстом для визуального чтения со своими знаковыми кодами, рождающими между тем необходимые чувственные переживания.

В портрете Великого княжества Литовского присутствуют документальность, римский веризм как дань Античности, с обязательным включением надписей-инскрипций и гербов. Знаковая основа портрета требовала обязательного указания на рыцарский этос, то есть изображения доспехов или части рыцарского одеяния, атрибутов власти и должностной принадлежности. Нейтральный фон портрета мог включать колонны, фрагменты пейзажа, приподнятый занавес и стол на переднем плане. Портрет мог быть ростовым, поколенным, поясным. Устоявшаяся иконографическая схема не предполагала сухости и однообразия композиции портрета, но позволяла читать его как текст со своими определенными знаковыми кодами. Вот некоторые из них. Нейтральный фон и пол, выложенный плитами в шахматном порядке, являются

знаками пространства вечной славы. Приспущенный или приподнятый занавес — знак пропуска в вечность и памяти. Стол как престол являлся знаком принадлежности к власти. Должностные атрибуты, знаки общественного статуса — булава, буздыга-шестопер, печать. Знаки скорби — платки; знаки



Казимир Лютницкий (?), Станислав Миколаевский (?). Портрет Михаила Сервация Вишневецкого. 1745–1746

избранности и власти — колонна, пейзаж. Это тот иконический порядок портретного изображения, который позволял исследователям связывать портрет с иконой более, чем с каким-либо другим явлением. Но дело, скорее всего, не в художественной манере, а в том смысловом едином корне портрета и иконы, когда изображение обращено к вечности и неизблемому кодексу-канону. И вот деталь: так же как икона не могла стать молельным образом без надписей-титлов, так и портрет без надписей-инскрипций не может до конца утвердиться в фамильной галерее.

Прервем размышления об идеологических, мифологических, иконологических смыслах портретного жанра Великого княжества Литовского и попробуем «войти» в не очень светлые, почти темные залы дворцовых резиденций и усадебных домов шляхты, которые они занимали. На сегодняшний день это уже воображаемая прогулка, поскольку такие залы сохранились только во дворцах-музеях современных Беларуси, Украины, Литвы, Польши. Описание залов с портретами можно найти в архивных документах. Портреты в перечислении, например, инвентаря Несвижского замка, занимают несколько страниц. Если хозяин был гетманом, во дворце XVIII века устраивали гетманский зал, представляющий всех его предшественников. Если важной являлась соотнесенность с какой-либо фамилией, строился зал с портретами породнившейся семьи. Так, в Несвижском замке в 1747 году возник зал князей Вишневецких, из рода которых была Франтишка Уршуля Вишневецкая (1705–1753), жена князя



Казимир Лютницкий (?), Станислав Миколаевский (?).
Портрет Януша Антония Вишневецкого.
1745–1746

и Несвижского ордinata Михаила Казимира Радзивилла (1702–1762). Особое место отводилось портретам правящих великих князей литовских и королей польских, европейских и российских императоров, церковных иерархов, обязательно украшавших залы замков, дворцов, усадебных домов. Семейные портреты копировались, перевозились из замка в замок, поэтому исследователям порой очень трудно разобраться в их датировках и легенде происхождения. Инвентарные описания, в основном XVI–XVIII веков, замков, дворцов, домов мелкой шляхты, костелов, униатских, православных храмов дают возможность обратиться к истории их возникновения и существования. В XIX веке, особенно во второй половине столетия, наступил период музейного интереса к семейным галереям, из родовых замков они перемещаются в разнообразные музейные коллекции. Также, кроме музеефикации и коллекционирования, нарастает волна исторического копирования этих раритетов, как с целями семейно-патриотическими, так и антикварными. Музеи собирают как региональное искусство, так и портреты, возникшие на сопредельных территориях. Например, львовские музеи приобретают портреты из белорусских и литовских усадеб. История «движения и перемещения» портретов из семейных усадеб в музеи Львова подробно описана в книге Мечислава Гембаровича «Портрет XVI–XVIII веков во Львове». Исследователь писал:

Среди больших достижений Ossolineum стали 35 портретов из Заушья под Несвижем, усадьбы генерала Игнатия Моравского (умер в 1786 г.) (муж Текли Радзивилл. — О. Б.). С тех же территорий позднее поступали другие дары, благодаря активности Павловича (Эдвард Павлович, хранитель и устроитель музейных экспозиций во Львове в 1870–1905 годах. — О. Б.), который использовал для этой цели свои родственные связи в Литве и Беларуси, а также сложившиеся еще в Сибири знакомства и дружбу с теми, кого выслали туда после восстания 1863.

[Gębarowicz, 1969, S. 8]

Коллекции белорусских музеев стали формироваться позднее; в столичные музеи портреты поступали в процессе национализации, после революции 1917 года и присоединения территорий Западной Беларуси в 1939 году⁷. На сегодняшний день белорусскими историками искусства расшифрована

⁷ Следует также вспомнить Виленский белорусский историко-этнографический музей имени Ивана Луцкевича, который существовал с 1921 по 1945 год. Он был организован как белорусский музей в давней столице Великого княжества Литовского — Вильне. Но с 1918 года Вильня — это территория Литовской Республики.

и уточнена история бытования портретов Несвижского замка Радзивиллов [Карповіч, 1981], белорусских усадебных портретов XVI–XVIII веков [Гістарычны партрэт ... , 2003]⁸.

Портреты Великого княжества Литовского показывают уникальность культуры когда-то входивших в это государство современных Беларуси, Литвы, Украины, позволяют поставить важные вопросы расширения исторического знания, объединить усилия ученых в направлении изучения культуры повседневности и истории искусства.

Список источников

Баксендолл М. Узоры интенции: Об историческом толковании картин / [пер. с англ. М. Соколова]. М.: ЮниПринт, 2003. 182 с.

Гістарычны партрэт Вялікага Княства Літоўскага XVI–XVIII стагоддзяў: каталог выставы (май 2002 — май 2003). Нацыянальны музей гісторыі і культуры Беларусі [укладальнік каталога І. М. Зварыка]. Мінск: Юніпак, 2003. 106 с.

Дамиш Ю. Теория /Облака/ = Théorie du /Nuage/: набросок истории живописи / пер. с фр. А. Шестакова. СПб.: Наука, 2003. 358 с.

Карповіч Т. А. Второе рождение портретов из Несвижа и Гродно. Каталог. Мінск: Беларусь, 1981. 110 с.

Лескинен М. В. Мифы и образы сарматизма. Истоки национальной идеологии Речи Посполитой. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2002. 178 с.

Любамирски Л. «Воинственная женщина» в культуре польско-литовского содружества. // Женщины на краю Европы / под ред. Е. Гаповой. Минск: ЕГУ, 2003. С. 33–44.

Тананаева Л. И. Сарматский портрет: из истории польского портрета эпохи барокко. Москва: Наука, 1979. 303 с.

Angyał E. Świat słowiańskiego Baroku // *Przełożył J. Prokopik.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1972. 498 s.

Chrościcki J. Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej. Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe, 1974. 369 s.

Dobrowolski T. Polskie malarstwo portretowe. Ze studiów nad sztuce epoki sarmatyzmu. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1948. 187 s.

Elias N. Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu / przeł. [z niem.] Tadeusz Zabłudowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1980. 534 s.

⁸ В каталоге не идет речь о портретах, которые отсутствуют в музейных коллекциях, но записаны в инвентарных книгах музея 1920–1930-х годов.

Gębarowicz M. Portret XVI–XVIII wieku we Lwowie. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, 1969. 140 s.

Kałamajska-Saeed M. Genealogia przez obrazy. Barokowa ikonografia rodu Sapiearów na tle staripolskich galerii portretowych. Warszawa: Instytut sztuki Polskiej Akademii nauk, 2006. 287 s.

Mańkowski T. Genealogia sarmatyzmu. Warszawa: Tow. Wydawnicze “Łuk”, 1946. 169 s.

References

Baksendoll, M. (2003) *Uzory intentsii: Ob istoricheskome tolkovanii kartin [Patterns of Intention: On the Historical Interpretation of Paintings]*. Transl. from the Engl. by M. Sokolov. Moscow: YuniPrint.

Zvaryka, I.M. (ed.) (2003) *Gistarychny portret Vyalikaga Knyastva Litoŭskaga XVI–XVIII stagoddzyaŭ: katalog vystavy (mai 2002 — mai 2003). Natsyyanal’ny muzei gistoryi i kul’tury Belarusi [Historical Portrait of the Grand Duchy of Lithuania in the 16th–18th Centuries: Exhibition Catalog (May 2002 – May 2003). National Museum of History and Culture of Belarus]*. Minsk: Yunipak Publ.

Damish, Yu. (2003) *Teoriya /Oblaka/ = Théorie du /Nuage/: Nabrosok istorii zhivopisi [The Cloud Theory: An Outline of the History of Painting]*. Transl. from the French by A. Shestakov. St. Petersburg: Nauka Publ.

Karpovich, T.A. (1981) *Vtoroe rozhdenie portretov iz Nesvizha i Grodno. Katalog [The Second Birth of Portraits from Nesvizh and Grodno. Catalog]*. Minsk: Belarus’.

Leskinen, M.V. (2002) *Mify i obrazy sarmatizma. Istoki natsional’noi ideologii Rechi Pospolitoi [Myths and Images of Sarmatism. The Origins of the National Ideology of the Polish-Lithuanian Commonwealth]*. Moscow: In-t slavyanovedeniya RAN.

Lyubamirski, L. (2003) “Voinstvennaya zhenshchina” v kul’ture pol’sko-litovskogo sodruzhestva [“Militant woman” in the culture of the Polish-Lithuanian community], in Gapova, E. (ed.) *Zhenshchiny na krayu Evropy [Women at the Edge of Europe]*. Minsk: EGU, pp. 33–44.

Tananaeva, L.I. (1979) *Sarmatskii portret: iz istorii pol’skogo portreta epokhi barokko [Sarmatian Portrait: from the History of the Polish Baroque Portrait]*. Moscow: Nauka Publ.

Angyał, E. (1972) ‘Świat słowiańskiego Baroku’, in Przełoczył, J. *Prokopik*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Chrościcki, J. (1974) *Pompa funebris. Z dziejów kultury staropolskiej*. Warszawa: Państwowe Wydawn. Naukowe.

Dobrowolski, T. (1948) *Polskie malarstwo portretowe. Ze studiów nad sztuce epoki sarmatyzmu*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Elias, N. (1980) *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*. Przeł. [z niem.] Tadeusz Zabłudowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Gębarowicz, M. (1969) *Portret XVI–XVIII wieku we Lwowie*. Wrocław-Warszawa-Kraków: Zakład narodowy imienia Ossolińskich. Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Kałamajska-Saeed, M. (2006) *Genealogia przez obrazy. Barokowa ikonografia rodu Sapiegow na tle staropolskich galerii portretowych*. Warszawa: Instytut sztuki Polskiej Akademii nauk.

Mańkowski, T. (1946) *Genealogia sarmatyzmu*. Warszawa: Tow. Wydawnicze “Łuk”.

Информация об авторе: О. Д. Баженова — доктор искусствоведения, доцент, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета. Адрес: Республика Беларусь, 220030, г. Минск, просп. Независимости, д. 4.

Information about the author: O. D. Bazhenova — DSc in Art History, Docent, Professor of the Department of Arts and Environmental Design at the Belarusian State University. Address: 4 Nezavisimosti Avenue, Minsk, 220030, Republic of Belarus.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 27.01.2021;
одобрена после рецензирования 24.02.2021;
принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 27.01.2021;
approved after reviewing 24.02.2022;
accepted for publication 01.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 117–134.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 117–134.

Научная статья / Original article

УДК 94(47)

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-117-134


«В ЦАРСТВЕ СЛЕПЫХ ОДНОГЛАЗЫЕ — КОРОЛИ»: ЭТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ДЕКАБРИСТА СЕРГЕЯ МУРАВЬЕВА-АПОСТОЛА

Оксана Ивановна Киянская

Российский государственный гуманитарный
университет (РГГУ), Москва, Россия

Институт научной информации
по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН),
Москва, Россия, kianoks@inbox.ru



 **Аннотация.** В статье речь идет об этических представлениях декабриста Сергея Муравьева-Апостола. Они сформулированы преимущественно в его письмах, как опубликованных, так и до сих пор хранящихся в архиве. Также к анализу привлекаются материалы его следственного дела, мемуарные свидетельства, отзывы исследователей. Автор работы описывает теорию Муравьева-Апостола, согласно которой люди делятся на тех, кто призван «вести» за собою, и тех, чья участь — «быть ведомыми». Идеалом человека, принадлежащего к первой группе, декабрист считал пророка Моисея. Людей же, принадлежащих ко второй группе, Муравьев-Апостол разделял на «слепых» и «одноглазых». Анализируется также религиозная составляющая этических представлений декабриста. В работе делается вывод, что поднятое Муравьевым-Апостолом восстание Черниговского полка во многом обусловлено взглядом декабриста

© Киянская О. И., 2022

на самого себя как на сильную личность, «вождя», призванного повелевать другими и вершить судьбы истории. Кроме того, анализируется желание декабриста принести себя в жертву соотечественникам.



Ключевые слова: декабристы, Сергей Муравьев-Апостол, этика, пророк Моисей, восстание Черниговского полка



Ссылка для цитирования: Киянская О. И. «В царстве слепых одноглазые — короли»: этические представления декабриста Сергея Муравьева-Апостола // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 117–134. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-117-134>.

Literature. Philosophy. Religion

“TO HAVE ONE EYE IN THE REALM OF THE BLIND — IS TO BE THE KING”:
ETHICAL IDEAS OF SERGEY MURAV’EV-APOSTOL THE DECEMBRIST

Oksana I. Kiyanskaya

Russian State University for the Humanities (RGGU), Moscow, Russia
Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian
Academy of Sciences (INION RAS), Moscow, Russia, kianoks@inbox.ru



Abstract. The article speaks about Sergey Murav’ev-Apostol’s ethical ideas articulated in his letters, both published and remaining in archives. Among other research materials are Murav’ev-Apostol’s investigation file, memoirs and historians’ comments about him. The author of the article describes Murav’ev-Apostol’s theory, which claims that people fall into two groups: “the leaders” and “those to be lead”. According to Murav’ev-Apostol, the paragon of the first group is Moses the prophet. Those from the second group can be subdivided into “blind” and “one-eyed”. The religious aspect of these ethical ideas is also considered. It is concluded that the Chernigov regiment uprising, which was instigated by Murav’ev-Apostol, was largely pre-determined by the Decembrist’s self-identification as a strong person, the “leader”, whose mission was to rule others and decide the fates of history. His desire to sacrifice his life for the sake of his compatriots is also analysed.



Keywords: The Decembrists, Sergei Muravyov-Apostol, ethics, Moses the Prophet, revolt of the Chernigov Regiment



For citation: Kiyanskaya, O.I. (2022) “To Have One Eye in the Realm of the Blind — is to be the King”: Ethical Ideas of Sergey Murav’ev-Apostol the Decembrist’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 117–134. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-117-134.

Жизненный путь знаменитого декабриста, подполковника Сергея Муравьева-Апостола (23.10.1795–13.07.1826) хорошо известен: он был сыном писателя, дипломата и сенатора Ивана Матвеевича Муравьева-Апостола, с 1805 до 1809 год жил с матерью, братьями и сестрами в Париже. Начальное образование он вместе со старшим братом Матвеем получил в частном парижском пансионе Хикса, затем в 1810 году братья поступили учиться в Институт Корпуса инженеров путей сообщения. Матвей бросил институт через несколько месяцев после поступления, Сергею же доучиться помешала война: почти все воспитанники были отправлены в армию. Оба брата воевали: Матвей всю войну прошел в составе гвардейского Семеновского полка. Сергей же сменил несколько мест службы: из Инженерного корпуса он перевелся в партизанский отряд генерала Адама Ожаровского, потом — в егерский батальон великой княгини Екатерины Павловны, успел побывать ординарцем у генерала Николая Раевского и вместе с ним в марте 1814 года брал Париж. После войны он стал служить вместе с братом в Семеновском полку.

Известно, что после Семеновской истории — солдатских беспорядков октября 1820 года, вызванных жестокостью полкового командира полковника Федора Шварца, — Сергея Муравьева-Апостола, как и других офицеров, перевели в армию. Он стал подполковником сначала Полтавского, а затем Черниговского полка. В Черниговском полку, дислоцировавшемся под Киевом, он получил должность командира батальона.

Сергей Муравьев-Апостол был одним из основателей декабристских союзов: в 1816 году участвовал в создании Союза спасения, два года спустя вошел в управляющий орган, Коренной совет, Союза благоденствия. Но, по его собственному признанию, «до начала 1822-го года» он был в тайном обществе «самый недейтельный, а следовательно, малозначащий член», не всегда присутствовал на собраниях, «мало входил в дела, соглашался с большинством голосов и во все время не сделал ни одного приема» [Муравьев-Апостол, 1927, с. 273]. Федор Глинка, один из лидеров Союза благоденствия и участник совещаний, показывал на следствии, что никогда не слышал от Муравьева-Апостола «ни одного резкого суждения. А при случае разговоров в *полемическом* смысле он никогда не спорил, а часто шутил насчет тех, кои усиливались вы-

казать ученость и ум» [Глинка, 2001, с. 133]. Современники — и те, кто состоял в тайных обществах, и те, кто не состоял в них, — не могли, конечно, угадать в Сергее Муравьеве «того исступленного революционера, того безумного предводителя шайки мятежников... каким он явился впоследствии» [Греч, 1886, с. 379].

Однако в 1822 году произошел перелом: Сергей Муравьев-Апостол присоединился к Южному обществу, «Южному округу Союза благоденствия» — как называл эту организацию ее лидер полковник Павел Пестель. С этого времени Сергей Муравьев-Апостол «имел деятельнейшее участие» в делах тайного общества [Муравьев-Апостол, 1927, с. 273].

В поздних тайных обществах Муравьев был известен как один из наиболее решительных и нетерпеливых заговорщиков. Он настаивал на немедленном начале революции, несколько раз пытался организовать революционный поход. Удалось ему поднять восстание лишь после смерти императора Александра I и подавления выступления на Сенатской площади.

Восставший Черниговский полк продержался несколько дней: с 29 декабря 1825 до 3 января уже нового 1826 года. Но силы были неравны: полк был разгромлен, Сергей Муравьев-Апостол — вместе с братом Матвеем, тоже участвовавшим в походе, — арестован на поле боя. При разгроме восставших погиб младший из братьев, Ипполит, как раз в эти роковые дни приехавший к Сергею из столицы.

Об обстоятельствах, способствовавших превращению мирного офицера в «исступленного революционера», до сего времени почти ничего не было известно. Радикализации взглядов Муравьева-Апостола безусловно способствовала «история» в Семеновском полку, вследствие которой он был наказан без вины, выслан из гвардии в армию и попал под подозрение в политической неблагонадежности. Но такова была судьба всех офицеров-семеновцев — и лишь он один впоследствии решился возглавить восстание.

Несмотря на кажущуюся изученность его биографии, Сергей Муравьев-Апостол — один из самых сложных для исследования декабристов. Он «вообще не легко открывается современникам и потомкам», — утверждал Н. Я. Эйдельман [Эйдельман, 1975, с. 98].

* * *

Рассуждая о сложных взаимоотношениях Пестеля и Муравьева-Апостола, Эйдельман утверждал: «За двумя планами — кроме всего прочего — и два типа личности, две психологические системы. У одного — более разума, расчета, анализа. У другого преобладает стихия, вдохновение» [там же, с. 166]. С Эй-

дельманом можно согласиться: если Пестель был прежде всего прагматиком и политиком, то в Сергее Муравьеве воплотилась романтическая этика тайных обществ.

Этические установки Сергея Муравьева-Апостола отразились прежде всего в его письмах к отцу 1820-х годов, до сих пор не опубликованных и хранящихся в ГАРФ [Дело по просьбе ... , 1843].

В. С. Парсамов отмечает: «Пушкинское “мы все глядим в Наполеоны” очень точно передает тайные стремления многих молодых людей в России того времени. Человек без рода и племени, не рассчитывающий ни на что, кроме собственных сил и таланта, стал вершителем европейской политики. Без учета наполеоновского “мифа”, который будоражил многие умы, трудно понять многие планы и намерения декабристов, не говоря уже о том, что сами они были среди творцов этого мифа» [Парсамов, 2016, с. 9].

Сергей Муравьев-Апостол был одним из тех, кто творил этот миф. И в столице, и на юге он много читал, благодарил отца, отставного дипломата и писателя Ивана Матвеевича Муравьева-Апостола, за то, что тот «почти с каждой почтой» посылал ему «кое-что», удовлетворяющее его «любопытность». «Кое-что» — это книги, журналы и газеты, в том числе и иностранные, которые потом, в письмах, сын обсуждал с отцом. Среди этих посылок — столичный журнал «Сын отечества», французские «Le Constitutionnel» и «Journal des débats», сочинения Тацита, Монтескье, Гесиода, Макиавелли и других авторов. Девятый том «Истории государства Российского», повествовавший о тираническом правлении Ивана Грозного, ему в подарок прислал кузен Никита Муравьев. Сергей был уверен, что «лучший способ» приобрести знание о человеке — это «философское изучение истории», особенно чтение «древних историков». Их произведения, по мнению подполковника, «более привязаны к людям, нежели к событиям» [Дело по просьбе ... , 1843, л. 84–84 об., 66 об.].

Результатом этого чтения и попыток осмыслить события и древней, и новейшей истории стала теория, которую Сергей Муравьев-Апостол впервые сформулировал в середине мая 1821 года и изложил в письме к отцу.

Люди, по его мнению, делятся на два «класса»:

<...> одни рождены, чтобы управлять, другие — быть ведомыми; но и те, и другие не всегда исполняют свое предназначение. Высшие люди, то есть те, кому природа предназначила управлять, часто не управляют как раз из-за этого положения превосходства, которое становится слишком очевидным и которое возмущает стадо баранов, поскольку ничто не прощается менее, чем превосходство. Чтобы управлять людьми, надо поступать, как Моисей; после беседы с

ним на горе Синай Бог украсил его голову двумя сверкающими лучами, — вот и Моисей. Но поскольку существует несколько разновидностей превосходства и, поскольку оно всегда относительно, случается так, что в царстве слепых одноглазые — короли.

Возникает ясновидящий, — и одноглазые объединяются против него, а слепые идут за ними. Шушукуются; рассказывают, что было сказано такое-то злое словцо, сделано такая-то вещь, при необходимости это выдумывают, — и вот создана репутация. С такой репутацией человек, который должен управлять, оказывается в стороне, а посредственности — в довольствии. Этот класс людей так сплочен, что никуда пойти невозможно, чтобы эта репутация не шла впереди и не становилась пугалом даже для умного человека. Любезный папенька, Вы во всех отношениях пережили больше меня; скажите, разве моя теория не находит подтверждение почти всегда на практике¹.

[Там же, л. 46–46 об.]

Ответ отца на рассуждения сына неизвестен, однако Сергей продолжил разговор в письме от 1 июня 1821 года:

Вы напрасно называете ласкательством, любезный Папенька, приведенный мною пример Моисея; я сообщил вам то, что я чувствовал; и хотя Гесиод и Макиавелли такие оба люди, противу коих мудрить неловко, но я все держусь первому моему разделению, прибавя, что некоторые люди, принадлежащие первому разряду, не хотят пользоваться властью, им от неба данною. Эти люди те, коих вы называете превосходительными.

[Там же, л. 51]

Иван Матвеевич счел «пример Моисея» «ласкательством», поскольку сын отнес его самого к тем, кому серость не прощает «превосходства». Из второго письма следует, что мысли о «разделении людей» возникли у Сергея от чтения Гесиода и Макиавелли.

Гесиод в «Теогонии», повествующей о происхождении богов, ведет речь также и о героях — рожденных, согласно верованиям, от богов и смертных: Ахилле, Энее, Геракле, Персее и т. д. Они повелевали другими, совершали подвиги, прославились и попали на страницы художественных произведений. Обычные же люди — прежде всего о них идет речь в поэме «Труды и дни» — добывают свой хлеб повседневным тяжелым трудом.

¹ Пер. с фр. Н. Ю. Воцинской.

Макиавелли, автор трактата «Государь», писал, в частности, о тех, «кто приобрел власть не милостью судьбы, а личной доблестью». Первым в череде таких людей Макиавелли называет библейского пророка Моисея, сделавшегося «достойным собеседовать с Богом» [Макиавелли, 2021, с. 40].

Ни Гесиод, ни Макиавелли прямо о «разделении» людей не писали. Сергей Муравьев-Апостол это знал, поэтому испытывал неловкость, «мудря», додумывая за них. Эта концепция отражала собственные воззрения подполковника.

Подтверждением этой концепции, а также того очевидного факта, что себя самого Сергей Муравьев-Апостол относил к числу «высших», служит известное стихотворение, написанное по-французски, переведенное по-русски, по-видимому, его троюродным братом Михаилом Луниным:

Je passerai sur cette terre,
Toujours rêveur et solitaire,
Sans que personne m'ait connu.
Ce n'est qu'au bout de ma carrière,
Que par un grand trait de lumière
On verra ce qu'on a perdu.

*Задумчив, одинокий,
Я по земле пройду, не знаемый никем,
Лишь пред концом моим,
Внезапно озаренный,
Познает мир, кого лишился он.*

[Стихотворения декабристов, 1825–1836, л. 1 об.;
Муравьев-Апостол, 1951, с. 187; Лунин, 1988, с. 27]

Собственно, идея стихотворения как раз и заключается в том, что «стадо баранов» не хочет признавать «высшего», и только его смерть — когда над ним, как над головой Моисея, вспыхнет свет — может вывести «одноглазых» и «слепых» из заблуждения.

К этому следует добавить, что в числе «высших» Сергей Муравьев-Апостол видел и своего молодого друга, подпоручика Михаила Бестужева-Рюмина, декабриста, впоследствии погибшего вместе с ним на виселице. Бестужев, по его словам, был молод, но ошибки, которые он делал, «являются предзнаменованием будущего его превосходства» [Муравьев-Апостол, 1938, с. 226]. Избранным в его глазах был и брат Матвей: отцу он писал, что «маленькие люди», ко-

торыми наполнен Петербург, могут отомстить брату «за превосходство градом нападок» [Дело по просьбе ... , 1826, л. 88 об.].

Сергей Муравьев-Апостол находил подтверждение своим идеям в «Русской Правде» Пестеля. Лидер Южного общества утверждал: «Разделяются члены общества на повелевающих и повинующихся», и «сие разделение неизбежно потому, что происходит от природы человеческой». Критерием этого разделения является либо нравственное превосходство «повелевающих», либо принцип выборности: «Возлагают члены общества на одного или нескольких из них обязанность избирать средства, предоставляя им право распоряжаться общим действием» [Пестель, 1958, с. 113].

Однако то, что Пестель видит практическим основанием будущего республиканского устройства России, для Сергея Муравьева превращается к 1825 году в вопрос революционной этики.

Но осознание собственной исключительности не привело Сергея Муравьева-Апостола к идее вседозволенности.

Из рассуждений подполковника можно сделать вывод, в частности, о том, что он не мог быть согласен с идеей, положенной Пестелем в основание «Русской Правды»:

Первоначальная обязанность человека, которая всем прочим обязанностям служит источником и порождением, состоит в сохранении своего бытия. Кроме естественного разума сие доказывается и словами Евангельскими, заключающими весь закон Христианский: люби Бога, и люби ближнего, как самого себя, словами, вмещающими и любовь к самому себе как необходимое условие природы человеческой, закон естественный, следственно, обязанность нашу.

[Там же, с. 115]

Для Муравьева-Апостола водораздел между людьми никак не зависит от принципа выборности, а «любовь к самому себе» вовсе не является «необходимым условием природы человеческой». Эгоисты, по его мнению, — это люди «ничтожные», отличающиеся «непостоянством». В сердцах таких людей «есть место только для чувств низменных и мелких», они «приспосабливаются ко всяким обстоятельствам». «Но сами эти люди — не отбросы ли они человеческого рода?» — задает вопрос Сергей Муравьев-Апостол.

Люди же «деятельного характера» живут, по мнению Муравьева, по-другому: «В их природе непостоянства нет <...>. Жизнь имеет для них прелесть только тогда, когда они могут посвятить ее благу других. Они <...> или

овладевают событиями, или падают под их тяжестью, но не станут к ним приспособляться» [Муравьев-Апостол, 1928, с. 224]. Эйдельман видел в этом письме «автопортрет» автора: естественно, к тем, кто ни за что не станет «приспосабливаться» к событиям, подполковник относил и себя [Эйдельман, 1975, с. 205].

Жертвенность органично сочеталась в Муравьеве-Апостоле с уверенностью в том, что ход мировой истории определяют сильные личности. Залог победы революции подполковник видел не в длительной подготовке и даже не в присутствии четкого «плана действий». «Масса ничто, она будет тем, чего захотят личности, которые все» — эта фраза Сергея Муравьева стала известна следствию из показаний активного заговорщика, отставного подполковника Александра Поджио. Залог победы, по словам Муравьева-Апостола, — «железная воля нескольких людей», «энергичных вождей», которая может «привести к возрождению народ разобщенный, темный и униженный» [Поджио, 1954, с. 79; Тизенгаузен, 1954, с. 245, 246].

* * *

Религиозность Муравьева — важнейшая часть его этической системы — издавна привлекала внимание и историков, и публицистов. «Мы можем утверждать, что он был религиозен в высшем значении этого слова. Он не удовлетворял идеалам обрядового христианства, но его мятежное возбуждение, его жажда революционным путем улучшить жизнь человечества носит на себе все признаки религиозного вдохновения», — утверждал П. Е. Щеголев [Щеголев, 1908, с. 58].

Но доступные на сегодняшний день источники, и прежде всего собственноручные письма Муравьева-Апостола, до 1825 года не фиксируют «признаки религиозного вдохновения». Конечно, подполковник был религиозен, как и большинство его современников. Но даже вступление в Южное общество и подготовка реального переворота не превратили «русского Риго» в религиозного проповедника.

Конечно, он всегда хотел оказаться на Рождество в Хомутце и сожалел, что «в день счастья» часто не мог быть рядом с родными [Дело по просьбе ... , 1843, л. 13 об.].

Когда же ему удавалось вырваться в отцовское имение, он вместе с родными исполнял христианские обряды.

На следствии в 1826 году, на вопрос: «Какой веры и ежегодно ли бываєте на исповеди и у святого причастия?» — Сергей Муравьев-Апостол отвечал: «Веры я христианской, исповедания греческого, на исповеди и у Св. Причастия

с прошлого 1821-го года не бывал». При этом цифра «1821» была исправлена из другой цифры, «1823» [Муравьев-Апостол, 1927, с. 263–264]. Комментируя этот ответ, Эйдельман утверждал, что «Сергей Иванович не мог точно вспомнить, сколько времени не был на исповеди и причастии» [Эйдельман, 1975, с. 150].

Это неверно: первоначально фигурировавший в показаниях 1823 год был временем, когда он «причащался» в отцовском имении Хомутец; письмо, в котором он рассказывал об этом, датировано 10 февраля [Письма ... , 1926, с. 130]. Зачеркнул же он эту дату, скорее всего, постольку, поскольку в Хомутец он ездил по частным договоренностям, без официального разрешения начальства.

Очевидно, что в 1821 году он «исполнял христианский долг» при полку, во время Великого поста. Согласно приказам главнокомандующего, генерала Остен-Сакена, «исповедные <...> именные списки о воинских чинах», исполнивших долг, полковые священники были обязаны «доставлять к обер-священнику армии» [Подлинные приказы ... , 1821, л. 51; Подлинные приказы ... , 1822, л. 40 и др.].

Исследователи, характеризуя поздние религиозные взгляды Муравьева-Апостола, основывались прежде всего на «Православном катехизисе», сочиненном им совместно с Бестужевым-Рюминым и прочитанном 31 декабря 1825 года в Василькове перед восставшим Черниговским полком. «Во втором часу зимнего дня на городской площади был провозглашен единым царем Вселенной Иисус Христос», — писал Щеголев [Щеголев, 1908, с. 58, 72].

Но текст «Катехизиса» и сопутствующих ему двух прокламаций был написан накануне ночью и содержал, по свидетельству Бестужева-Рюмина, «выписки из Священного Писания в либеральном смысле» [Бестужев-Рюмин, 1950, с. 60]. «Содержание его [“Православного катехизиса”] относится к представительному правлению», — показывал Матвей Муравьев-Апостол. Сам Матвей «Катехизис» не одобрял, «оний считал всегда ребячеством» [Муравьев-Апостол, 1950, с. 184, 186].

Ситуация военного мятежа вряд ли была годной для серьезного обсуждения с солдатами вопросов веры. «Катехизис» и прокламации были написаны накануне ночью, их задача была пропагандистской. Основная мысль этих документов вполне светская: командир доказывал солдатам, что «бог не любит царей». Цари, согласно «Катехизису», «прокляты яко притеснители народа», и на них следует «ополчиться» «русскому воинству» и всем «чистым сердцем».

Однако в «Катехизисе» можно увидеть и отражение представлений Сергея Муравьева-Апостола о своей миссии в мире:

Вопрос: Каким же образом ополчиться всем чистым сердцем?

Ответ: Взять оружие и следовать смело за глаголющим во имя Господне.

[Муравьев-Апостол, 1927, с. 254–256]

Еще один эпизод из жизни Сергея Муравьева-Апостола, на котором исследователи обычно строят рассуждения о его религиозности, — беседа с соратниками по заговору в августе 1825 года. Согласно показаниям Горбачевского, тогда подпоручика, обсуждался вопрос, можно ли — с точки зрения «бога» и «религии» — умышлять «против правительства, государя», а также планировать цареубийство. «Муравьев, вскочивши, вынул бумагу и начал читать выписку из Библии, в коей он читал, что сие не противно ни богу, ни религии», — показывал Горбачевский [Горбачевский, 1926, с. 210].

Тот же эпизод Горбачевский впоследствии переосмыслил: разговор, согласно позднейшим «Запискам», шел о способах сделать солдата союзником офицеров-заговорщиков.

Сам автор мемуаров, по его словам, «был убежден, что откровенность и чистосердечие подействуют на русского солдата более, нежели все хитрости махиавелизма». Однако «Муравьев думал иначе: ему казалось не только бесполезным, но даже опасным открывать солдатам что-либо клонящееся к цели Общества; что они отнюдь не в состоянии понять выгод переворота», «по его мнению, лучший способ действовать на русских солдат религиею; что в них должно возбудить фанатизм и что чтение Библии может внушить им ненависть к правительству».

Обосновывая свою концепцию, Сергей Муравьев «вынул из ящика исписанный лист бумаги», и это была часть «той главы из Ветхого завета, где описывается избрание израильтянами царя Саула» [Горбачевский, 1963, с. 28–29].

Горбачевский явно «вчитал» в мемуары свои позднейшие знания о «Катехизисе»: речь в беседе не шла ни о способах воздействия на солдат, ни об избрании Саула; на фрагментах из 8-й главы «Книги Царств», в которой Господь гневается на израильтян, просящих у него царя, построен «Православный катехизис». «Очень помню, что подполковник Муравьев вынимал из ларчика выписку из Библии и читал тексты из “Книги Сираха”», смысл которых клонился «к опровержению существования царей», — показывал присутствовавший при разговоре майор Михаил Спиридов [Спиридов, 1926, с. 127].

Как и «Книга Царств», «Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова» использовалась Сергеем Муравьевым-Апостолом для агитации: присутствовавшие при разговоре молодые офицеры должны были стать цареубийцами, им

следовало доказать, что «покушение на жизнь Государя Богу не противно» [Муравьев-Апостол, 1927, с. 405].

Среди речений этой книги можно найти следующие: «Царь ненаученный погубит народ свой, а при благоразумии сильных устроится город», «Господь низвергает престолы властителей и посаждает кротких на место их». Древний мудрец призывал сокрушать «головы начальников вражеских, которые говорят: “никого нет, кроме нас!”» и спасти «обижаемого от руки обижающего» (Сир. 10:3, 17; 36:11; 4:9).

Согласно «Книге Сираховой», человеку не следует приучать своих уст к клятве, а тем более не следует «обращать в привычку» «употреблять в клятве имя Святаго», «Ибо, как раб, постоянно подвергающийся наказанию, не избавляется от ран, так и клянущийся непрестанно именем Святаго не очистится от греха». Не следует также подчиняться «глупому» и «смотреть» на «сильного» (Сир. 23:8–10; 4:31).

Однако «Книга Сирахова» гораздо больше, чем «Книга Царств», отражала личные верования подполковника. По мнению И. В. Карацубы, Муравьева «не могли оставить равнодушным» слова,

<...> подчеркивающие свободу воли и свободу выбора человека, живущего по заповедям: «Господь от начала сотворил его и оставил в руке его произволения его. Если хочешь, соблюдешь заповеди и сохранишь благоугодную верность... Пред человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему» (Сирах 15:14–17). По Сираху, человек имеет свободу выбора и, следовательно, несет ответственность за свои поступки. Перед ним начертаны два пути — путь добра и путь зла. Рисуя картину нравственного и социального зла в человечестве, мудрец связывает его и с первородным грехом, и с личным выбором, решением человека.

[Карацуба, 2008, с. 468–469]

* * *

Вероятно, именно совокупность этих этических представлений и превратила его, обычного армейского офицера с семеновским прошлым, в обаятельного, яркого, харизматичного «Апостола Сергея» (выражение Н. Я. Эйдельмана). Вера в себя как в избранного, «глаголящего во имя Господне», приведет его к явно преувеличенным представлениям о собственном влиянии в армии, к тому, что ему будет возможно единолично организовать и возглавить вооруженное восстание. «Стóит только начать, — говорил он весьма часто, — и увидите, что в самое короткое время не только вся армия, но и весь народ восста-

нет» [Тизенгаузен, 1954, с. 287]. Собственно, именно поэтому и стало возможно восстание Черниговского полка.

Восстание, как известно, было разгромлено 3 января 1826 года, подполковник Муравьев-Апостол был ранен и арестован на поле боя. Его показания на следствии спокойны и обстоятельны, на большинство заданных следователями вопросов он отвечал подробно, «припоминал» обстоятельства и фамилии, не впадая в отчаяние.

Откровенность была вызвана прежде всего тем, что он искренне презирал следователей, для него все они, а возможно, даже и сам император, были людьми «ничтожными», «непостоянными», «отбросами человеческого рода». Произошедшее же с ним самим вполне укладывалось в концепцию «разделения людей»: «провидец» проиграл, и против него объединились «одноглазые» и «слепые». Во имя собственной идеи он вполне был готов принести себя в жертву.

«Несчастливым приключением» и «несчастливым происшествием» называл восстание Черниговского полка Матвей Муравьев-Апостол. Подпоручик Бестужев-Рюмин, «в оковах» «раскрывший глаза», был уверен: «Самый успех нам был бы пагубен для нас и для России» [Муравьев-Апостол, 1950, с. 202, 236; Бестужев-Рюмин, 1950, с. 49].

Для Сергея Муравьева-Апостола, по-прежнему верившего в свою избранность, проигранное восстание не было предметом раскаяния и позднего прозрения. Следователям подполковник заявлял: «По происшествию возмущения Черниговского полка, я возмутил его сам, один», «на все возмущение Черниговского полка самое большое влияние, и, могу прибавить, единственное влияние имел я», «я положил, не отлагая времени, начать возмущение», «“Катехизис”, читанный перед Черниговским полком, большею частью моего сочинения, и Бестужев мало в оном участвовал» [Муравьев-Апостол, 1927, с. 244, 288, 286]. Раскаивался подполковник «только в том, что вовлек других, особенно нижних чинов, в бедствие» [Журналы ... , 1986, с. 158].

Веру подполковника в себя как в «глаголящего во имя Господне», «избранного», решившегося подвизаться «за истину до смерти» (Сир. 4:32) и пожертвовать жизнью за других, не смогли поколебать ни разгром восстания Черниговского полка, ни ранение на поле боя, ни тюрьма, ни ожидание смертной казни. При этом нравственное воздействие подполковника на людей оказалось столь сильным, что перед ним не смог устоять даже православный священник Петр Мысловский. Мысловский, духовник православных заключенных, навещавший их в Петропавловской крепости, говорил, что в камере Сергея Муравьева им овладевает «такое же чувство благоговейное, как при вшествии в алтарь пред божественною службою» [Розен, 1984, с. 179].

Отцу из тюрьмы Сергей Муравьев-Апостол писал: «Я много надеюсь на милость Господа, который читает в сердцах и не может осудить меня за чувства моего сердца». Те же идеи лежат в основе его «тюремного дневника», брату же Матвею перед казнью он рассказывал о собственной «уверенности», что его «жертва» «не отвергнута» Христом [Журналы ... , 1986, с. 158; Муравьев-Апостол, Письма, 1887, с. 320; Муравьев-Апостол, Письмо к отцу ... , 1887, с. 51–52, 53].

Перед казнью руководитель восстания Черниговского полка, кроме письма к брату, написал небольшую записку. Там на русском и французском языках цитируется 4-я глава Второго послания к Тимофею апостола Павла: «Се время моего отшествия наста. Подвигом добрым подвизахся, течение скончах, веру соблюдох»; запись крест-накрест перечеркнута карандашом. На другой стороне — указание на время написания и авторство: «Писано в крепости — после объявления смертного приговора. Сергей Муравьев-Апостол. 1826 году» [Письмо Муравьева-Апостола, 1826, л. 2–2 об.; Муравьев-Апостол, 1887, с. 50].

Список источников

Бестужев-Рюмин М. П. Следственное дело // Восстание декабристов. Материалы. М.: Госполитиздат, 1950. Т. 9. С. 26–176.

Глинка Ф. Н. Следственное дело // Восстание декабристов. Документы. М.; РОССПЭН, 2001. Т. 20. С. 93–143

Горбачевский И. И. Записки, письма. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 354 с.

Горбачевский И. И. Следственное дело // Восстание декабристов. Материалы. М.; Л.: Госиздат, 1926. Т. 5. С. 184–159.

Греч Н. И. Записки о моей жизни. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1886. 588 с.

Дело по просьбе коллежского регистратора Либенау о дозволении ему представить Государю Императору бумаги, заключающие в себе важные государственные тайны, 1843 // ГАРФ. Ф. 109. Оп. 18. 1-я эксп. 1843 г. Д. 185.

Журналы и докладные записки Следственного комитета // Восстание декабристов. Документы. М.: Наука, 1986. Т. 16. 400 с.

Карацуба И. В. «Православный катехизис» С. И. Муравьева-Апостола: комментарий // Декабристы: актуальные проблемы и новые подходы. М.: РГГУ, 2008. С. 460–476.

Лунин М. С. Письма из Сибири. М.: Наука, 1988. 496 с.

Макиавелли Н. Государь. М.: АСТ, 2021. 256 с.

Муравьев-Апостол М. И. Следственное дело // Восстание декабристов. Материалы. М.: Госполитиздат, 1950. Т. 9. С. 177–284.

Муравьев-Апостол С. И. «Je passerai sur cette terre...» // Декабристы: поэзия, драматургия, проза, публицистика, литературная критика. М.; Л.: Худ. лит-ра, 1951. С. 187, 626.

Муравьев-Апостол С. И. Два письма // Красный архив. 1928. Т. 5 (30). С. 222–226.

Муравьев-Апостол С. И. Письма // Русский архив. 1887. № 3. С. 315–320.

Муравьев-Апостол С. И. Письмо к отцу от 21 января 1826 г. Предсмертные размышления. Письмо накануне казни к брату его, Матвею Ивановичу // Русский архив. 1887. № 1. С. 47–54.

Муравьев-Апостол С. И. Письмо к С. М. Мартынову // Декабристы. М.: Изд. Гос. лит. музея, 1938. С. 224–227.

Муравьев-Апостол С. И. Следственное дело // Восстание декабристов. Материалы. М.; Л.: Госиздат, 1927. Т. 4. С. 227–412.

Парсамов В. С. Декабристы и русское общество 1814–1825 гг. М.: Алисторус, 2016. 242 с.

Пестель П. И. Русская Правда и сочинения, ей предшествующие. М.: Госполитиздат, 1958. 692 с.

Письма С. И. и М. И. Муравьевых-Апостолов к А. Д. и А. И. Хрущевым // Памяти декабристов: Сб. материалов. Л.: Изд-во АН СССР, 1926. Т. 1. С. 108–139.

Письмо Муравьева-Апостола Сергея Ивановича неустановленному лицу, написанное после объявления смертного приговора в Алексеевском равелине, 1826 // ГАРФ. Ф. 1002. Оп. 2. Д. 9.

Поджио А. В. Следственное дело // Восстание декабристов. Документы. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1954. Т. 11. С. 37–94.

Подлинные приказы главнокомандующего барона Сакена по 1 армии, 1821 // РГВИА. Ф. 14414. Оп 10/291 (11а), св. 11 (224). Д. 68. Ч. 1.

Подлинные приказы главнокомандующего барона Сакена по 1 армии, 1822 // РГВИА. Ф. 14414. Оп 10/291 (11а), св. 12 (225). Д. 73. Ч. 1.

Розен А. Е. Записки декабриста. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1984. 480 с.

Спиридов М. М. Следственное дело // Восстание декабристов. Материалы. М.; Л.: Госиздат, 1926. Т. 5. С. 102–180.

Стихотворения декабристов, 1824–1836 // ГАРФ. Ф. 1002. Оп 2. Д. 6.

Тизенгаузен В. К. Следственное дело // Восстание декабристов. Документы. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1954. Т. 11. С. 238–412.

Щеголев П. Е. Катехизис Сергея Муравьева-Апостола (Из истории агитационной литературы декабристов) // Минувшие годы. 1908. № 11. С. 50–80.

Эйдельман Н. Я. Апостол Сергей. М.: Политиздат, 1975. 365 с.

References

- ‘Pis’ma S.I. i M.I. Murav’evyh-Apostolov k A.D. i A.I. Hrushhevym’ [‘Letters of S.I. and M.I. Murav’ev-Apostol’s to A.D. and A.I. Khrushchev’] (1926) in *Pamjati dekabristov: Sb. Materialov. Tom 1* [Memories of the Decembrists: Collection of Materials. Vol. 1]. Leningrad: Moscow: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR Publ., pp. 108–139.
- ‘Zhurnaly i dokladnye zapiski Sledstvennogo komiteta’ [‘Journals and Memoranda of the Investigative Committee’] (1986) in *Vosstanie dekabristov. Dokumenty. Tom 16* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 16]. Moscow: Nauka Publ.
- Bestuzhev-Ryumin, M.P. (1950) ‘Sledstvennoe delo’ [‘Criminal Case’], in *Vosstanie dekabristov. Materialy. Tom 9* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 9]. Moscow: Gosolitizdat Publ., pp. 26–176.
- Glinka, F.N. (2001) ‘Sledstvennoe delo’ [‘Criminal Case’], in *Vosstanie dekabristov. Materialy. Tom 20* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 20]. Moscow, Rosspen Publ., pp. 93–143.
- Gorbachevskij, I.I. (1926) ‘Sledstvennoe delo’ [‘Criminal Case’], in *Vosstanie dekabristov. Materialy. Tom 5* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 5]. Moscow: Gosizdat Publ., pp. 184–159.
- Gorbachevskij, I.I. (1963) *Zapiski, pis’ma* [Notes, Letters]. Moscow: Publishing house of the Academy of Sciences of the USSR Publ.
- Grech, N.I. (1886) *Zapiski o moej zhizni* [Notes on my Life]. St. Petersburg: A.S. Suvorin Publ.
- Jejdel’man, N.Ja. (1975) *Apostol Sergej* [Apostle Sergey]. Moscow: Politizdat Publ.
- Karatsuba, I.V. (2008) ‘«Pravoslavnyj katehizis» S.I. Murav’eva-Apostola: kommentarij’ [“Orthodox Catechism” by S.I. Murav’ev-Apostol: Commentary], in *Dekabristy: aktual’nye problemy i novye podhody* [Decembrists: Current Problems and New Approaches]. Moscow: Russian State University for the Humanities RSUH Publ., pp. 460–476.
- Lunin, M.S. (1988) *Pis’ma iz Sibiri* [Letters from Siberia]. Moscow: Nauka Publ.
- Makiavelli, N. (2021) *Gosudar’* [The Sovereign]. Moscow: AST Publ.
- Murav’ev-Apostol, M.I. (1950) ‘Sledstvennoe delo’ [‘Criminal Case’], in *Vosstanie dekabristov. Materialy. Tom 9* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 9]. Moscow: State Publishing House of Political Literature Publ., pp. 177–284.
- Murav’ev-Apostol, S.I. (1887) ‘Pis’ma’ [‘Letters’], *Russkii arkhiv* [Russian Archive], 3, pp. 315–320.
- Murav’ev-Apostol, S.I. (1887) ‘Pis’mo k ottsu ot 21 yanvarya 1826 g. Predsmertnye razmyshleniya. Pis’mo nakanune kazni k bratu ego, Matveyu Ivanovichu’ [‘Letter to his father on January 21, 1826. Letter to his brother, Matvei Ivanovich, on the eve of his execution’], *Russkii arkhiv* [Russian Archive], 1, pp. 47–54.

Murav'ev-Apostol, S.I. (1927) 'Sledstvennoe delo' ['Criminal Case'], in *Vosstanie dekabristov. Materialy. Tom 4* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 4]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., pp. 227–412.

Murav'ev-Apostol, S.I. (1928) 'Dva pis'ma' ['Two Letters'], *Krasnyi arkhiv* [Red Archive], 5(30), pp. 222–226.

Murav'ev-Apostol, S.I. (1938) 'Pis'mo k S.M. Martynovu' ['Letter to S.M. Martynov'], in *Dekabristy* [Decembrists]. Moscow: State Literary Museum Publ., pp. 224–227.

Murav'ev-Apostol, S.I. (1951) «Je passerai sur cette terre...», in *Dekabristy: poezija, dramaturgija, proza, publicistika, literaturnaja kritika* [Decembrists: Poetry, Drama, Prose, Journalism, Literary Criticism], Moscow; Leningrad: Hudozhestvennaja literatura Publ., pp. 187, 626.

Parsamov, V.S. (2016) *Dekabristy i russkoe obshchestvo 1814–1825 gg.* [The Decembrists and Russian Society 1814–1825]. Moscow: Alistorus Publ.

Pestel, P.I. (1958) *Russkya Pravda i sochinenija, ej predshestvujushhie* [Russkya Pravda and the Works that Preceded it]. Moscow: Gosolitizdat Publ.

Podzhio, A.V. (1954) 'Sledstvennoe delo' ['Criminal Case'], in *Vosstanie dekabristov. Materialy. Tom 11* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 11]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., pp. 37–94.

Rozen, A.E. (1984) *Zapiski dekabrysta* [Memoirs of a Decembrist]. Irkutsk: East Siberian Book Publishers Publ.

Shegolev, P.E. (1908) 'Katekhizis Sergeya Murav'eva-Apostola (Iz istorii agitatsionnoi literatury dekabristov)' ['Catechism of Sergei Murav'ev-Apostol (From the History of Decembrists' Agitational Literature)'], *Minuvshie gody* [The Past Years], 11, pp. 50–80.

Spiridov, M.M. (1926) 'Sledstvennoe delo' ['Criminal Case'], in *Vosstanie dekabristov. Materialy. Tom 5* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 5]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., pp. 102–180.

Tizengausen, V.K. (1954) 'Sledstvennoe delo' ['Criminal Case'], in *Vosstanie dekabristov. Materialy. Tom 11* [Decembrist Uprising. Documents. Vol. 11]. Moscow; Leningrad: Gosizdat Publ., pp. 238–412.

Информация об авторе: О. И. Киянская — доктор исторических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ). Адрес: Российская Федерация, 125047, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6; ведущий научный сотрудник, Институт научной информации по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН). Адрес: Российская Федерация, 117418, Москва, Нахимовский проспект, д. 51/21.

Information about the author: O. I. Kiyanskaya — DSc in History, Professor, Russian State University for the Humanities (RGGU). Address: 6 Miuskaya Sq., Moscow, GSP-3, 125047, Russian Federation; Leading Researcher, Institute of Scientific Information for Social Sciences of the Russian Academy of Sciences (INION RAS). Address: 51/21 Nakhimovsky Prosp., Moscow, 117418, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 24.01.2022;
одобрена после рецензирования 05.03.2022;
принята к публикации 09.03.2022.

The article was submitted 24.01.2022;
approved after reviewing 05.03.2022;
accepted for publication 09.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 135–152.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 135–152.

Научная статья / Original article

УДК 740

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-135-152

С. Л. ФРАНК: ЛИТОВСКИЙ СЛЕД

Тереза Оболевич

Папский университет Иоанна Павла II,

Краков, Польша


Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия,

tereza.obolevich@upjp2.edu.pl,

<https://orcid.org/0000-0002-6834-6142>



 **Аннотация.** В статье исследуется вопрос, какое место в жизни и творчестве С. Л. Франка занимала Литва. С этой целью вкратце с привлечением новых архивных материалов рассмотрена родословная философа, поскольку его предки и со стороны матери, и со стороны отца были родом из Литвы. Далее представлено лекционное турне Франка по Прибалтике (нескольким городам Латвии, Эстонии и Литвы), которое он совершил под эгидой Русского студенческого христианского движения в 1928 году. На основании архивных писем Франка жене и материалов газеты «Эхо», которая выходила в Каунасе, подробно освещены две лекции философа, которые он прочел в тогдашней столице Литвы. К ним относятся, прежде всего, выступление на актуальную в то время тему о статусе так называемых паранормальных явлений, которое во всех городах Европы встречалось с неизменным интересом. Вторая лекция, прочитанная в Литве, была посвящена важной для философа социально-политической проблематике. В статье представлены анонсы франковских выступлений и рассмотрена

© Оболевич Т., 2022

их рецепция ковенской публикой. Кроме того, подчеркнута связь мыслителя с другим эмигрантским философом — Василием Сеземаном, который был профессором в Ковенском университете благодаря в том числе рекомендации Франка. В заключительной части статьи отмечено, какую роль в 1930-е годы сыграл в жизни Франка еще один его друг — Л. П. Карсавин, который прочел в Ковне публичную лекцию и предназначил гонорар от нее для семьи философа.



Ключевые слова: С. Л. Франк, В. Э. Сеземан, Л. П. Карсавин, русская философия в Литве, философская биография, философская эмиграция



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Выражаю искреннюю благодарность основательнице Дома Франка в Саратове Анастасии Михайловой, председателю Фонда братьев Трубецких о. Георгию Белькиндю за предоставление архивных документов, Дали Мацкелене (Dalia Mackelienė) за содействие во время работы в библиотеке Вильнюсского университета, Светлане Панич (Вильнюс) за библиографические изыскания, а также Геннадию Аляеву (Полтава), Томасу Содейке (Вильнюс) и внуку С. Л. Франка Николаю Франку (Берлин).



Ссылка для цитирования: Оболевич Т. С. Л. Франк: литовский след // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 135–152. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-135-152>.

Archival Materials. Unpublished Papers

S. L. FRANK: A LITHUANIAN TRACE

Teresa Obolevitch

Pontifical University of John Paul II, Kraków, Poland
National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia,
tereza.obolevich@upjp2.edu.pl,
<https://orcid.org/0000-0002-6834-6142>



Abstract. The article examines the question of the place of Lithuania in the life and work of S. L. Frank. In order to fulfil this aim, the philosopher’s genealogy

is briefly examined, using new archival materials, as his ancestors on both mother's and father's sides came from Lithuania. I also present Frank's tour around the Baltics countries (several cities in Latvia, Estonia and Lithuania), which took place in 1928 under the auspices of the Russian Student Christian Movement. Two lectures that Frank delivered in Kaunas at that time are described, using archive letters to his wife and materials of the newspaper "Echo". First of all, Frank delivered a talk on the topical issue of the time concerning the status of the so-called paranormal phenomena, which was met with indefatigable interest in different European cities. The second lecture, held in Lithuania, dealt with social and political issues, which was also of importance to the philosopher. Announcements of Frank's lectures are presented and their reception by the public in Kaunas is examined. Besides that, the relation of the thinker with another philosopher in exile, Vasilii Sesemann, who was professor at Kaunas University thanks, among other things, to Frank's recommendation, is emphasized. In the concluding part of the article, I note the role played in Frank's life in the 1930s by his another friend, Lev Karsavin, who gave a public lecture in Kaunas and designated the fee from it to the philosopher's family.



Keywords: S. L. Frank, V. E. Sesemann, L. P. Karsavin, Russian Philosophy in Lithuania, Philosophical Biography, Philosophical Emigration



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). I express my sincere gratitude to Anastasia Mikhailova, founder of the House of Frank in Saratov and Fr. Georgy Belkind, a head of Troubetski Fund for providing archive documents as well as Dalia Mackelienė for her help during my studies at Vilnius University library and Svetlana Panich (Vilnius) for her bibliographic research.



For citation: Obolevitch, T. (2022) 'S.L. Frank: A Lithuanian Trace', *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 135–152. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-135-152.

В жизни и творчестве Семена Людвиговича Франка (1877–1950) Литва занимала пусть и небольшое, но всё же особое место. Об этом говорит в первую очередь его родословная. Отец философа Людвиг Шимшелевич (Семенович) Франк (1844–1887) родился в городе Вилковышки (Vilkaviškis) Сувалкской губернии, входившем в то время в состав Российской империи, а

ныне находящемся в Литве, где его отец управлял имением [ЦГА Москвы. Ф. 418. Оп. 37. Ед. хр. 724. Л. 3; Буббайер, 2001, с. 15]. Недавно Анастасия Михайлова обнаружила аттестат об окончании Людвигом Франком 15 июля 1863 года польской гимназии в Сувалках, а также архивные документы о его учебе с 1864 года на медицинском отделении Варшавской Главной Школы¹, откуда он со второго курса перевелся в Московский университет (*Франк Л. С.* О принятии в число студентов Людвиг Франка [ЦГА Москвы. Ф. 418. Оп. 37. Ед. хр. 724. Л. 7–9]). Также мать философа, Розалия Моисеевна (1856–1908), родилась в Ковне в семье купца первой гильдии Моисея Мироновича Россиянского (1834–1891) [Буббайер, 2001, с. 16]. Не случайно в августе 1921 года Франк рассуждал в письме к Н. А. Струве (1867–1943), выехав из Саратова: «Сначала я долго мечтал выехать в Литву (опираясь на мое происхождение оттуда), но теперь отказался от этого плана и решил переселиться в Москву, как ни трудно будет жить первое время» [Колеров, 2018, с. 141].



Людвиг Семенович Франк, отец С. Л. Франка.
Из архива о. Петра Скорера

Во время пребывания в эмиграции, весной 1928 года Франк приезжал с лекциями в тогдашнюю столицу Литвы — Каунас. Поездка состоялась в рамках лекционного турне, организованного Русским Просветительным обществом под эгидой Русского студенческого христианского движения (РСХД) [Михальченко, 2018, с. 84]. Однако лекции в Литве, где РСХД не вело своей деятельности², были скорее всего организованы коллегой философа еще по Саратовскому университету В. Э. Сеземаном (1884–1963), которому Франк (наряду с Н. Гартманом) еще в 1923 году дал рекомендацию для работы в Ковенском университете. Стоит отметить, что незадолго до турне Франка, 19 января 1928 года,

¹ «<Б>ывшие воспитанники Варшавской Главной Школы, несмотря на непродолжительное ее существование (1862–1869) и несмотря на десятки лет, истекших с момента закрытия ее, занимают по сие время еще столь выдающееся место» (*Трубецкой Е. Н.* Записка о высших учебных заведениях Царства Польского [ЦГИАМ. Ф. 803. Оп. 1. Ед. хр. 36. Л. 8]).

² В том же 1928 году в Каунас приезжал секретарь YMCA в России Пол Андерсон с целью организовать отделение в Литве [Климанскене, 2018], но этот проект не получил своего развития.



Моисей Миронович Россиянский,
дед С. Л. Франка со стороны матери.
Из архива о. Петра Скорера

из Парижа в Каунас в качестве профессора Ковенского университета приехал его друг Л. П. Карсавин (1882–1952). Однако вряд ли он принимал активное участие в устройстве его лекций, поскольку сам только начинал возвращаться в местной академической среде.

Маршрут балтийской поездки был следующий: в конце февраля 1928 года Франк приехал в Кёнигсберг, откуда 28 февраля пересек литовскую границу и в Ковне мельком увиделся с Сеземаном, который выражал надежду «уговорить министра» и устроить для Франка «университетский курс». Тогда же философ в письме от 29 февраля 1928 года сообщил жене Татьяне Сергеевне Франк (1886–1984) свой будущий литовский адрес: «Kowno, Litauen, Universitat, prof. Seseman для меня» (Франк С. Л. Письма к

Т. С. Франк [Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 2]). Из Каунаса Франк приехал на поезде в Ригу. В Латвии (точнее, в Риге с однодневной поездкой в Двинск 6 марта) Франк пробыл до 8 марта, после чего отправился читать лекции в Эстонию (Ревель и Дерпт), откуда писал 15 марта: «Послезавтра — в субботу <...> вечером в 11 ч. на поезд, на след<ующий> день в 4 ч. буду в Ковне» [там же. Л. 18]. Он намеревался пробыть там до 22–23 марта и, по словам из письма от 16 марта, надеялся отдохнуть в Каунасе, поскольку «там, должно быть, некуда и ходить» [там же. Л. 19]. 17 марта он добавлял, что Ковно находится «почти у немецкой границы» [там же. Л. 20], поэтому последний этап его путешествия был овеян ожиданием скорой встречи с родными.

На вокзале в Каунасе Франка вновь встретил Сеземан, который поселил его у староверов. Тогдашняя столица Литвы не потрясла Франка, о чем можно прочесть в его письме к жене от 19 марта 1928 года:

Ковно производит внешне гнетущее впечатление. Просто большая грязная русская деревня. Дом, в к<ото>ром я живу, большая изба или деревянная теплая дача, но внутри уютно, старинный купеческий быт. <...> В университете здесь, как и надо было ожидать, ничего не вышло, я читаю только две публичн<ые>



С. Л. Франк в Риге на встрече с членами кружков РСР единения 4 марта 1928.
Справа от С. Л. Франка — Тамара Федоровна Баймакова, слева — Николай Васильевич Белоцветов.
Плюханов Б. В. РСХД в Латвии и Эстонии. Париж: YMCA-Press, 1993. С. 58

лекции, сегодня и в среду, и в четверг днем выезжаю. <...> Вчера я здесь ужинал в местн<ой> профессор<ской> русской компании, очень мило. — Обещают мне здесь большой успех, значит и материальный, п<отому> ч<то> рижские газеты, к<ото>рые здесь читаются, сделали мне большую рекламу. Но все-таки больше, чем думал, денег не привезу, п<отому> ч<то> вспомнил, что 20 мар<ок> я Карсавину должен (я уже отдал ему) <...>. Сегодня — обед у здешнего декана, вечером лекция и в четверг домой. <...> Здесь, надеюсь, проживу тише. Буду сидеть и лежать в своей комнате, в избе у староверов, и отдыхать.

[Там же. Л. 21]

Жители Каунаса были действительно хорошо проинформированы о визите Франка, поскольку не только в рижской прессе, но и в местной русской газете «Эхо» («Aidas») было напечатано целых четыре анонса этого события. В первом объявлении сообщалось, что Франк «предполагает прочесть ряд лекций на тему: “Кризис Европы и судьбы России”» [Лекции проф. С. Л. Франка, 1928, с. 6]. Возможно, так должен был называться предполагаемый университетский курс, но его не удалось устроить; Франк прочел всего лишь одну лекцию на заявленную тему. Два следующих анонса — это афиши лекции Франка «Наука о чудесах», напечатанные на первой странице газеты «Эхо» 17 и 18 мар-



Анонс лекции С. Л. Франка. Газета «Эхо». 17 марта 1928. № 64. С. 1

та — за два дня и накануне выступления. Еще раньше, 14 марта 1928 года, появилось объявление о том, что:

19 сего марта, в 9 часов вечера, в зале Литовского университета, состоится лекция б<ывшего> профессора петроградского университета, ныне профессора русского научного института в Берлине С. Л. Франка на тему: «Наука о чудесах» — (научное изучение оккультизма).

[«Наука о чудесах», 1928, с. 6]

Билеты можно было приобрести в Русской гимназии (ул. Витовта, 20), книжном магазине «Литература» (ал. Лайсвес, 54) и при входе в зал.

Итак, первая лекция Франка в Ковне была посвящена «научному изучению оккультизма». Эта тема неоднократно затрагивалась философом в 1920-е годы: лекции под таким же заглавием он читал и во время своей прибалтийской поездки 1928 года (29 февраля в Русском клубе в Риге и 11 марта в русской гимназии в Таллине), и в других городах Европы (7 марта 1927 года в Берлине и 26 апреля 1930 года в Русском научном институте в Белграде). Стоит привести отзыв каунасского обозревателя Бориса Глебова, конспектировавшего его выступления:

Ковенскому обществу до сих пор не случалось слышать о новых веяниях подобного характера из уст ученого, разделяющего идеи метапсихиков.

Вчерашняя лекция принесла неоценимую пользу: мы имели возможность узнать об одной из интереснейших областей современных научных исканий от выдающегося представителя русской философской мысли, профессора Семена Людвиговича Франка. <...> Самой отрадной и важной частью лекции было резкое осуждение всяких спиритических злоупотреблений и увлечений оккультизмом. Если доказана истинность оккультных явлений, появляется страшный соблазн — подменить ими религию, выдать их за доказательство справедливости учения Церкви. Через оккультную мистику захотят прийти к общению с Богом. Но существуют две мистики: высшая мистика просветленного религией сердца, доступная лишь немногим, и низшая мистика подполья души, доступная всякому, даже безнравственному человеку. <...> Лекция проф. Франка распадалась на две части: философско-психологическую теорию явлений таинственного и их религиозную оценку. <...> Религиозный подход к парапсихологическим явлениям поражал своей глубиной и цельностью. Публики было много: представители русской общечеловечности, профессора, военные, но больше всего собралось молодежи, доказавшей, как крепнет и развивается в молодом поколении интерес к духовным проблемам.

[Г[лебов], Наука о чудесах, 1928]

Вторая лекция, прочитанная Франком в Ковне, касалась социально-политической проблематики, которая также неустанно развивалась философом в тот период. Не случайно Б. Глебов отметил:

Ковенскому обществу, слышавшему уже не раз научно-философский анализ русского лихолетья с точки зрения евразийства, было вдвойне интересно выслушать профессора Франка и сравнить его выводы с оценкой профессора Карсавина. Отметим их важное расхождение: евразийство в лице профессора Карсавина направляет острие своего анализа на кризис разрушенного революцией строя, в то время как внимание профессора Франка уделено, главным образом, кризису самой революции и воплощенных в ней начал.

[Г[лебов], Кризис культуры и судьбы России, 1928]

Действительно, Карсавин незадолго до этого, 19 февраля, говорил о евразийском движении [Лекция об «Евразийстве», 1928, с. 5; Что такое евразийство, 1928, с. 2; Евразийство о революции, 1928, с. 5], а последнее его выступление на тему «Россия и эмиграция» состоялось буквально за неделю до приезда Франка. Однако «никого лекция не толкнула на развитие темы, углубление или



С. Л. Франк в Каунасе. Март 1928. Групповая фотография. Справа от С. Л. Франка — директор русской гимназии А. И. Тыминский. Из архива о. Петра Скорера

разъяснение ее» [Комаров, 1928, с. 5]. Доклад Франка вызвал большой интерес. Как констатировал репортер:

Чрезвычайно глубокая по содержанию лекция казалась несколько отвлеченной, а обрисованная в ней генеалогия социализма революции как-то мало коснулась трагедии, переживаемой Россией, и почти не наметила путей исхода. Но необыкновенная широта исторического круга лектора и блестящий опыт «истории идей» применительно к самым острым проблемам современности, сделали лекцию чрезвычайно интересной и ценной.

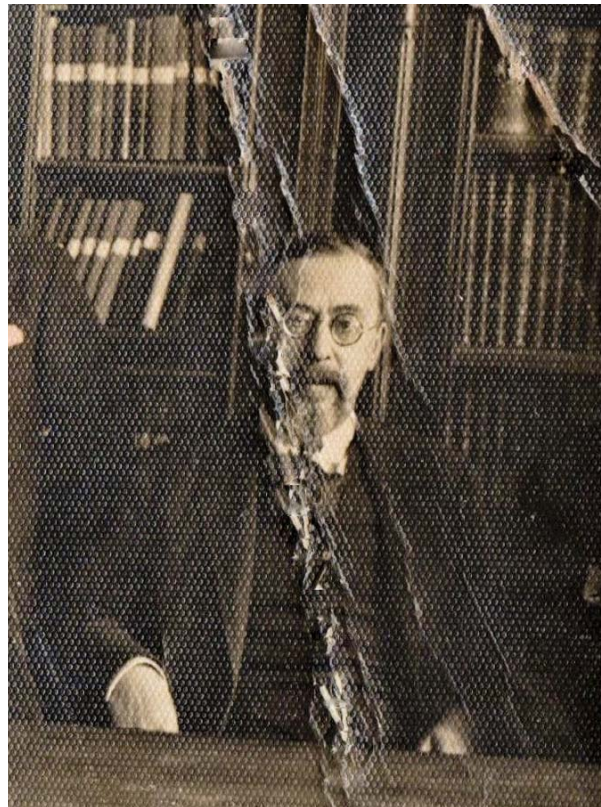
[Г[лебов], Кризис культуры и судьбы России, 1928]

В последний день пребывания философа в Каунасе Борис Глебов также провел с ним интервью (правильнее сказать — беседу), которое было опубликовано под заглавием «У проф. С. Л. Франка». Мыслитель отметил, что в Германии возник интерес к русской культуре, особенно к творчеству Достоевского: «Алеша Карамазов для немцев воплощение русского типа» [Г[лебов], У

проф. С. Л. Франка, 1928]. Франк также поделился ковенскими впечатлениями, добавляя, что ему «представляется отрадным отличие жизни русского меньшинства в Прибалтике от эмиграции», поскольку «здесь существует русская почва, твердая основа действительности» [там же].

Следует добавить, что 6 октября 1928 года Франк направил ректору Каунасского университета письмо (вероятно — рекомендательное), в котором назвал Василия Сеземана «одним из талантливейших и авторитетнейших философов наших дней» [Климанскене, 2018].

Вероятно, именно наличие в Каунасе исконной русской диаспоры (не строго эмиграционной среды) также в дальнейшем наталкивало Франка на размышления, чтобы связать свою судьбу с Литвой. В 1930 году Франк сообщал жене в Берлин из другого лекционного турне о высланном Карсавину письме следующего содержания:



С. Л. Франк в Каунасе. Март 1928.
Из архива о. Петра Скорера

1) что я хотел бы иметь поездку в Ковно, 2) что мечтаю получить там постоянное место. Поговори с ним. <...> Я надеюсь на лучшее, т. е. что разумные головы удержатся у власти, но на всякий случай нужно искать себе пристанища, и здесь единственное мыслимое — Ковно. Так что ты поговори с ним и с Сеземаном внушительно.

[Архив ДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 8. Л. 12]

Однако уже на следующий день Франк пересмотрел возможность переезда в Литву:

<...> я подумал, что Ковно (если бы с ним что-нибудь удалось, что еще очень сомнительно), тоже не то, что нужно — ехать туда ты реально не сможешь, потому что не оставишь Алешу, да и содержать троих старших будет не по силам, и наконец и Васеньке бы это испортило образовательную дорогу. А ехать мне одному — значит расставаться на конец жизни, стоит ли тогда во-

обще жить? Ну, этого ты Карсавину не говори, пусть пока старается, и в случае удачи будем иметь про запас.

[Там же. Л. 13]

После прихода Гитлера к власти в 1933 году, повлекшего за собой непродление с Франком контракта в Берлинском университете, философ отчаянно нуждался в заработке. Франк, вероятно по совету Сеземана, спрашивал Карсавина о возможности получить место в Каунасском университете, на что получил следующий подробный ответ от 10 сентября 1933 года:

Весьма мне грустно, что не вижу способов придти Вам на помощь. У нас здесь режим экономии. Поэтому невозможно протолкнуть иностранца (тем более, что экономия у нас — национальная) в Ун<иверсите>т хотя бы и на временное амплуа. Мне не удалось даже осуществить более скромный проект — поручить Вам написать учебник древней или новой философии для Ун<иверсите>та, т<a>к к<a>к ассигновки на печатание и гонорары страшно сокращены, а претендентов очень много. Эту мысль я, впрочем, не считаю ещё совсем похороненной и, по-моему, она одна только и реальна. Относительно социологического института или как он там называется я уже весной говорил с Тамошайтисом³ (Вас не запрашивая, т<a>к к<a>к Вы всегда можете отказаться и не хотеть писать о неважном). Выяснилось, что денег у Ин<ститу>та тоже не имеется и он только живёт даровым трудом и строит планы. Во всяком случае, теперь возобновлю разговоры и по этому вопросу, и по своему проекту, хотя надежды, мне кажется, и немного. <...> Жена очень расстроена и обеспокоена судьбами Вас и Вашей семьи. Очень Вам и Татьяне Сергеевне кланяется, конечно — и я. Если что-нибудь удастся, будьте уверены, что я напишу сейчас же. Вас<илий> Эмил<ьевич> <Сеземан> что-то безнадёжно тут напутал Вам, осведомляя, но это, разумеется, для дела неважно, тем более, что скоро его надеюсь увидеть.

[Карсавин, Карсавина, 2020, с. 153–155]

Несколько месяцев спустя, 4 января 1934 года, Карсавин сообщал жене философа:

³ Изидорюс Тамошайтис (Izidorius Tamošaitis, 1889–1943) — литовский католический священник, философ, публицист и общественный деятель, автор диссертации по критериологии В. С. Соловьева, профессор Каунасской духовной семинарии и Литовского университета в Каунасе, основатель и председатель Института социальных и политических наук.

Отвечаю на Ваше письмо с опозданием не по небрежности, а потому, что всё время искал денег и различных способов их достать. Сам я сейчас свободно суммой не располагаю <...>. Т<a>к что могу только занять или как-нибудь иначе достать денег. Именно занять мне пока не удастся, но теперь, не говоря жене, хочу организовать какую-нибудь лекцию с благотворительной целью в пользу гимназии или чего-нибудь другого, но так, чтобы можно было часть дохода отписать в моё распоряжение на бессрочную ссуду Вам. Конечно, о назначении лекции знать будут только самые близкие люди. Мне кажется, что этот проэкт может удастся. Раньше я говорил с Тамошайтисом о том, чтобы пригласить Сем<ёна> Людвиговича на лекцию. <...> Тамошайтис пообещал, а потом из-за недостатка средств отказался. Со своим проэктором надеюсь на более верный успех, т<a>к к<a>к вообще публичных лекций по возможности избегаю. Очень досадно, что сам действительно не могу ничего сейчас выслать и поневоле замедляю дело, а деньги Вам, видно, сейчас уже нужны. Постараюсь сделать всё возможно скорее.

[Там же, с. 156–157]

Действительно, два месяца спустя на первой странице ковенской газеты «Эхо» дважды появилось объявление — после долгого перерыва — о публичном выступлении ковенского философа. В первом из них сообщалось:

В четверг, 15 марта, в зале атейтининков⁴ (Лайсвес ал. 3), состоится лекция проф. Л. П. Карсавина на тему «Государство и кризис демократии». <...> Начало лекции в 8 час. веч<ера>. Билеты от 1 до 5 лит<ов>.

[Лекция проф. Л. П. Карсавина, 1934, с. 1]

Неделю спустя редакция газеты добавляла:

Эта тема вызывает интерес у всех, кто хоть немного следит за политическими событиями наших дней. <...> Лекция такого ученого историка и философа, как проф. Л. П. Карсавин, поможет многим разобраться в этих вопросах. Как лектор, проф. Карсавин отличается редкой доступностью и простотой изложения. Нет сомнения, что лекция заинтересует и привлечет нашу публику, особенно тех, кто постоянно жалуется на отсутствие у нас культурных развлечений.

[К лекции проф. Л. П. Карсавина, 1934, с. 1]

⁴ «Атейтис» (лит. «Будущее») — литовская молодежная католическая организация; ее члены назывались «атеитининки». — *Примеч. авт. статьи.*

Итак, реклама карсавинской лекции была достаточно внушительной. При этом, как и обещал Карсавин, на что пойдет доход от лекции, указано не было, но не подлежит сомнению, что хотя бы часть гонорара была направлена Франку и его семье, поскольку жена философа выслала в Каунас благодарственное письмо (без даты), отмечая:

Ваше такое участие в наших трудностях <...> необычно, потому что оно реально, оно действенно. Спасибо! <...> Мне стыдно и думать, что Вы будете читать лекцию для нас, а, с другой стороны, в глубине души мне как-то радостно, что Вы это делаете.

[РО ИРЛИ РАН. Р. I. Оп. 12. № 713. Л. 3–4]

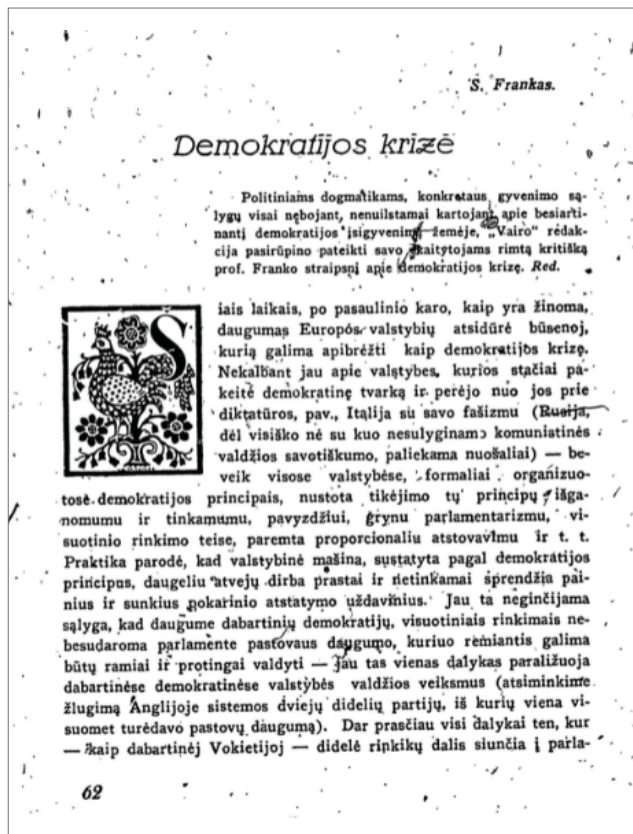
В последующем письме Карсавину от 16 сентября 1934 года Т. С. Франк выражала надежду на то, что ее муж сможет приехать в Прибалтику, упоминая о гонорарах «за статьи С<емена> Л<юдвиговича> в Ковенском журнале» [там же. Л. 1–2].

Действительно, в ежемесячном журнале “Vairas” («Руль»), издававшемся в Каунасе, на протяжении 1929–1943 годов вышло двенадцать статей Франка, раскрывающих как проблематику прочитанных в Прибалтике лекций, так и затрагивающих другие темы. Кроме того, Франк опубликовал в Каунасе две рецензии. Обозреватель рижской газеты «Сегодня» М. Баневич, представляя своим читателям «новый литовский литературный журнал», отметил, что он обязан своим существованием профессору Тамошайтису, который задал также его философское направление [см. Баневич, 1929, с. 6]. Кроме того, Геннадий Аляев и Татьяна Резвых расшифровали манускрипт Франка «Кризис демократии» (часть I), в котором философ упоминает о своей литовской статье «Крушение социализма», опубликованной в газете “Lietuvos Ainos” [ВА. Вох 11]. В действительности оба текста — и «Крушение социализма», и литовский перевод сохранившейся рукописи «Кризис демократии» (части I и II) — вышли в газете “Lietuvos aidas” («Литовское эхо»). Перед хронологически первой статьей Франка, вышедшей в Литве, была опубликована заметка редакции: «Виднейший русский философ, профессор С. Л. Франк, обязался писать на наиболее важные, принципиальные темы. Здесь мы печатаем первую статью, которую он написал для нас». Всего в “Lietuvos Ainos” вышло четыре статьи; одна из них была опубликована в двух частях. Ниже мы приводим список литовских работ С. Л. Франка:

1. S. Frank. Socializmo subyrėjimas // Lietuvos aidas. 26.05.1928. № 93 (307). S. 2–3 («Крушение социализма»);



S. Frankas. Psichoanalizas, kaip visatavaizda.
"Vairas". 1929. № 3



S. Frankas. Demokratijos krizė.
"Vairas". 1931. № 1

2. Prof. S. Frankas. Demokratijos krizis // Lietuvos aidas. 01.10.1928. № 197 (411). S. 2–3; 10.10.1928. № 205 (419). S. 2–3 («Кризис демократии»; текст отличается от позднейшей публикации в "Vairas" под схожим заглавием);
3. S. Frankas. Ar esama progreso? // Lietuvos aidas. 31.01.1928. № 223 (437). S. 2–3 («Существует ли прогресс?»);
4. S. Frankas. Valdžios problema // Lietuvos aidas. 19.12.1928. № 263 (477). S. 2–3 («Проблема государства»);
5. S. Frankas. Psichoanalizas, kaip visatavaizda // Vairas. 1929. № 3. S. 234–239; Vairas. 1930. № 1. S. 334–337 («Психоанализ как мирозерцание» — это первая публикация на данную тему);
6. Prof. S. Frankas. Mūsų laikų veidas // Vairas. 1930. № 2. S. 398–402 («Лик нашего времени»);
7. S. Frankas. Asmenybė ir visuomenė // Vairas. 1930. № 5. S. 97–101 («Личность и общество»);
8. S. Frankas. Apie "dešinumą ir kairumą" // Vairas. 1930. № 7. S. 289–295 («О "правых и левых"»);
9. S. Frankas. Aleksandras Gercenas ir humanizmo krizė // Vairas. 1930. № 10. S. 28–68 («Александр Герцен и кризис гуманизма»);

10. Prof. Frankas. Dabartinė vokiečių filosofija // *Vairas*. 1930. № 12. S. 207–211 («Современная немецкая философия»);
11. S. Frankas. Demokratijos krizė // *Vairas*. 1931. № 1. S. 62–67 («Кризис демократии»);
12. [рец.] S. Frankas. Ilgesio ir atskirbės filosofija (askaičius Heideggerio knyga “Sein und Zeit”) // *Vairas*. 1931. № 3. S. 384–386 («Философия тоски и отчужденности (после прочтения книги Хайдеггера “Sein und Zeit”»)⁵;
13. Prof. S. Frankas. Bolševizmas — kaip dvasinis reiškiny // *Vairas*. 1931. № 5. S. 117–121 («Большевизм как духовное явление»);
14. S. Frankas. Arthuras Schnizleris — poetas ir mąstytojas // *Vairas*. 1932. № 1. S. 115–118 («Артур Шницлер — поэт и мыслитель»);
15. S. Frankas. Goethe ir dvasinės kultūros problema // *Vairas*. 1932. № 10. S. 79–84 («Гёте и проблема духовной культуры»);
16. Prof. S. Frankas. Spinozos filosofijos pagrindinė idėja // *Vairas*. 1933. № 5. S. 80–84 («Основная идея философии Спинозы»);
17. [рец.] Prof. S. Frankas. Laisvė ir lygybė // *Vairas*. 1934. № 7. S. 320–324 («Свобода и равенство»);
18. S. Frankas. Ginčas dėl demokratijos // *Vairas*. 1934. № 10. S. 287–290 («Спор о демократии»).

Литовские статьи представляют собой перевод текстов Франка, которые в своем большинстве публиковались в русских эмигрантских изданиях «Путь», «Руль», «Числа» и/или были прочитаны в форме лекций. Переводчик статей Франка на литовский пока не установлен. Вероятно, к переводу некоторым образом был причастен основатель журнала католический священник Изидорюс Тамошайтис (1889–1943).

Литовский след в жизни Франка был непродолжительным, но глубоким. Франк совершил лишь одну небольшую поездку в Каунас в рамках лекционного тура по Прибалтике, которая тем не менее нашла продолжение в виде публикаций в литовском литературном журнале. Однако его связь с Литвой имеет долгую предысторию в его родословной. Кроме того, и до и после лекций 1928 года она развивалась посредством дружбы с проживавшими там Л. П. Карсавиным и В. Э. Сеземаном.

Список источников

- «Наука о чудесах» // *Эхо*. 1928. № 61. 14 марта. С. 6.
Баневич М. Книга // *Сегодня*. 1929. № 361. 30 декабря. С. 6.

⁵ Перевод рецензии публикуется в приложении к этой статье.

Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / пер. с англ. Л. Ю. Пантиной. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.

Г[лебов] Б. Наука о чудесах. На лекции проф. С. Л. Франка // Эхо. 1928. № 68. 22 марта. С. 2.

Г[лебов] Б. Кризис культуры и судьбы России (2-ая лекция профессора С. Л. Франка) // Эхо. 1928. № 71. 25 марта. С. 2.

Г[лебов] Б. У проф. С. Л. Франка // Эхо. 1928. № 69. 23 марта. С. 2.

Евразийство о революции // Эхо. 1928. № 43. 22 февраля. С. 5.

К лекции проф. Л. П. Карсавина // Эхо. 1934. № 71. 15 марта. С. 1.

Карсавин Л. П., Карсавина Л. Н. Письма к С. Л. и Т. С. Франк // Оболевич Т. Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020. С. 138–157.

Колеров М. Изнутри. Письма Бердяева, Булгакова, Новгородцева и Франка к Струве. Переписка Франка и Струве (1898–1905/1921–1925). М.: Издание книжного магазина «Циолковский», 2018. 254 с.

Комаров Р. Россия и эмиграция. На диспуте // Эхо. 1928. № 61. 14 марта. С. 5.

Климанскене Н. Человек свободного разума. URL: <http://russophile.ru/2018/08/05/человек-свободного-разума/> (дата обращения: 17.12.2018).

Лекции проф. С. Л. Франка // Эхо. 1928. № 56. 8 марта. С. 6.

Лекция об «Евразийстве» // Эхо. 1928. № 38. 16 февраля. С. 5.

Лекция проф. Л. П. Карсавина // Эхо. 1934. № 64. 8 марта. С. 1.

Михальченко С. И. Лекционное турне С. Л. Франка по городам Латвии, Эстонии и Литвы в 1928 году // Славяноведение. 2018. № 1. С. 82–87.

Что такое евразийство? (На лекции проф. Л. П. Карсавина) // Эхо. 1928. № 42. 21 февраля. С. 2.

Архивы

Архив ДРЗ — Архив Дома русского зарубежья.

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

ЦГА Москвы — Центральный государственный архив города Москвы.

ЦГИАМ — Центральный государственный исторический архив в Москве.

BA — Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Columbia University, S. L. Frank Papers.

References

Banevich, M. (1929) 'Kniga' ['Book'], *Segodaya*, 361, 30 Dec., p. 6.

Bubbayer, Ph. (2001) *S.L. Frank: Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa. 1877–1950* [S.L. Frank: *The Life and Work of the Russian Philosopher*]. Transl. by L.Yu. Pantina. Moscow: ROSSPEN.

Ekho (1928) “‘Nauka o chudesakh’” [“Science on Miracles”] (1928) *Ekho*, 61, 14 Mar., p. 6.

Ekho (1928) ‘Chto takoe evraziystvo? (Na lektzii prof. L.P. Karsavina)’ [‘What is Eurasianism? (On the Lecture by prof. L.P. Karsavin)’], 42, 21 Feb., p. 2.

Ekho (1928) ‘Evraziystvo o revolyutsii’ [‘Eurasianism on the Revolution’], 43, 22 Feb., p. 5.

Ekho (1928) ‘Lektzii prof. S.L. Franka’ [‘Lectures of Prof. S.L. Frank’], 56, 8 Mar., p. 6.

Ekho (1928) ‘Lektsiya ob “Evraziystve”’ [‘A Lecture on “Eurasianism”’], 38, 16 Feb., p. 5.

Ekho (1934) ‘K lektzii prof. L.P. Karsavina’ [‘To the Lecture by prof. L.P. Karsavin’], 71, 15 Mar., p. 1.

Ekho (1934) ‘Lektsiya prof. L.P. Karsavina’ [‘Lecture of Prof. L.P. Karsavin’], 64, 8 Mar., p. 1.

G[lebov], B. (1928) ‘U prof. S.L. Franka’ [‘At Prof. S.L. Frank’]. *Ekho*, 69, 23 Mar., p. 2.

G[lebov], B. (1928) ‘Nauka o chudesakh. Na lektzii prof. S.L. Franka’ [‘Science on Miracles. On the Lecture of Prof. S.L. Frank’]. *Ekho*, 68, 22 Mar., p. 2.

G[lebov], B. (1928) ‘Krizis kul’tury i sud’by Rossii (2-aya lektsiya professora S.L. Franka)’ [‘The Crisis of Culture and the Fate of Russia’]. *Ekho*, 71, 25 Mar., p. 2.

Karsavin, L.P., Karsavina, L.N. (2020) ‘Pis’ma k S.L. i T.S. Frank’ [‘Letters to S.L. and T.S. Frank’], in Obolevich, T. *Semen Frank, Lev Karsavin i evraziytsy* [*Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians*]. Moscow: Modest Kolerov, pp. 138–157.

Klimanskene, N. (2018) *Chelovek svobodnogo razuma* [*Man of Free Mind*]. Available at: URL: <http://russophile.ru/2018/08/05/человек-свободного-разума/> (Accessed: 17 Dec. 2018).

Kolerov, M. (2018) *Iznutri. Pis’ma Berdyaeva, Bulgakova, Novgorodtseva i Franka k Struve. Perepiska Franka i Struve (1898–1905/1921–1925)* [*Inside. Letters of Berdyaev, Bulgakov, Novgorodtsev and Frank to Struve. Correspondence between Frank and Struve (1898–1905/1921–1925)*]. Moscow: Izdanie knizhnogo magazina “Tsiolkovskiy”.

Komarov, R. (1928) ‘Rossiya i emigratsiya. Na dispute’ [‘Russia and Emigration. On the Dispute’]. *Ekho*, 61, 14 Mar., p. 5.

Mikhal’chenko, S.I. (2018) ‘Lektsionnoe turne S.L. Franka po gorodam Latvii, Estonii i Litvy v 1928 godu’ [‘S.L. Frank’s 1928 Lecture Tour of Cities in Latvia, Estonia and Lithuania’]. *Slavyanovedenie*, 1, pp. 82–87.

Информация об авторе: Т. Оболевич — профессор философии Папского университета Иоанна Павла II. Адрес: Польша, 31–002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; ведущий научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: T. Obolevitch — Professor at the Pontifical University of John Paul II. Address: 9 Kanonicza Str., Kraków, 31–002, Poland; Leading research fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 23.12.2021;
одобрена после рецензирования 11.02.2022;
принята к публикации 22.02.2022.

The article was submitted 23.12.2021;
approved after reviewing 11.02.2022;
accepted for publication 22.02.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 153–161.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 153–161.

Публикация / Publication

УДК 740

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-153-161

ФРАНК С. Л. ФИЛОСОФИЯ ТОСКИ И ОТЧУЖДЕННОСТИ (После прочтения книги Хайдеггера “Sein und Zeit”)

Тереза Оболевич

Папский университет Иоанна Павла II, Краков, Польша
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, tereza.obolevich@upjp2.edu.pl,
<https://orcid.org/0000-0002-6834-6142>

Томас Содейка

Институт философии Вильнюсского университета,
Вильнюс, Литва,
tomas.sodeika@fsf.vu.lt



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



Ссылка для цитирования: Франк С. Л. Философия тоски и отчужденности (После прочтения книги Хайдеггера “Sein und Zeit”) / публ. Т. Оболевич, пер. с литовского Т. Содейки // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 153–161. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-153-161>.

Материал публикуется в качестве приложения к статье Оболевич Т. С. Л. Франк: литовский след // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 135–152. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-135-152>. Перевод сделан по изданию: Frankas S. Pgesio ir atskirbės filosofija. Paskaičius Heideggerio knyga “Sein und Zeit” // Vairas. 1931. № 3. S. 384–386.

© Оболевич Т., публикация, 2022

© Содейка Т., перевод на русский язык, 2022

Archival Materials. Unpublished Papers

FRANK S. L.

THE PHILOSOPHY OF LONGING AND ALIENATION

(After reading the Heidegger's book "Sein und Zeit")

Teresa Obolevitch

Pontifical University of John Paul II, Kraków, Poland
National Research University "Higher School of Economics" (HSE University),
Moscow, Russia, tereza.obolevich@upjp2.edu.pl,
<https://orcid.org/0000-0002-6834-6142>

Tomas Sodeika

Vilnius University, Vilnius, Lithuania,
tomas.sodeika@fsf.vu.lt



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



For citation: Frank S.L. (2022) 'The Philosophy of Longing and Alienation (After reading the Heidegger's book "Sein und Zeit")'. Publ. by T. Obolevitch, transl. from the Lithuanian by T. Sodeika, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 153–161. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-153-161.

Как известно, книга Хайдеггера "Sein und Zeit" имела большой успех в Германии и во всей Европе и снискала автору славу ведущего немецкого философа наших времен. Пытаясь понять, в чем кроется причина такого небывалого успеха, недостаточно сослаться лишь на безусловный талант и глубину автора. Даже более значительные философы редко так скоро признавались и почитались. Кроме того, хотя мысли автора отличаются несомненной остротой, чисто теоретически в книге Хайдеггера немало формальных недостатков: она не дает завершенной и исчерпывающей системы. Хотя его книга является лишь некоторым очерком системного построения (в этом отношении ничего существенного не может дать и второй обещанный том, поскольку, судя по предлагаемому автором плану, его содержание будет лишь историко-философским). Совершенно ясно, что книга Хайдеггера заинтересо-

вала и привлекла к себе мыслящего читателя не как чисто философская *теория*, а как необыкновенно сильное, яркое и прочувствованное исповедание своеобразного жизнепонимания или жизнечувствования (того, что немцы называют *Lebensgefühl*). Сравнив в этом отношении Хайдеггера с другими, даже самыми выдающимися современными немецкими философами, мы будем вынуждены пальму первенства отдать ему. К примеру, Шелер располагал огромным богатством интуитивных идей, однако он был слишком великолепным писателем, а его взгляды были слишком неустойчивы, чтобы могли оставить впечатление серьезного духа и искреннего проповедника какой-то новой веры. В сочинениях Николая Гартмана, наоборот, за весьма значительными теоретическими системными исследованиями кроется, по сути, совершенно бедное и наивное духовное содержание. В сочинении Хайдеггера сквозь неизящную и тяжеловесную абстрактную конструкцию читатель сразу чувствует некоторое напряженное, выстраданное глубоко пережитое духовное содержание, своей силой как-то непреодолимо воздействующее даже на того, кто с этим содержанием не согласен. Кроме того, это, по сути, глубоко трагическое чувство жизни как-то понравилось нашей беспокойной эпохе духовного бессилия.

Оригинальным является уже то, что содержание философии Хайдеггера совершенно отличается от того, что обычно причисляется к философии. Обычно философия как метафизика (здесь нет необходимости более подробно доказывать, что и гносеология Канта, по сути, всегда была некоторого рода «идеальной метафизикой») занимается поиском «сущности вещей», первоначала бытия, первичного субстрата или первичной субстанции, — одним словом, чего-то весьма отдаленного от конкретного содержания непосредственно практической жизни человека. Или, пользуясь терминами Аристотеля, философия стремилась перейти от того, что является *первым для нас*, к тому, что является первым по сути и что в психологическом порядке является «для нас последним», бесконечно далеким и чуждым для нашего привычного опыта. Были ли это «атомы» или «монады», или «абсолютный дух», или «чистая мысль», или что-либо другое — всё равно философия всегда уводила человека от обыденной прозы жизни, от обыденных тревог и забот в какую-то далекую, чуждую, как бы эфирную атмосферу чистой мысли. Для Хайдеггера же, наоборот, в качестве *абсолюта*, первичного предмета философии выступает настоящая, для нас наиболее близкая конкретная человеческая жизнь. Для него философия превращается в осознанность человеческой жизни. Весь мир, природа, всё, что выражается при помощи категорий теоретического познания вещей и якобы обладает самостоятельной значимостью, для Хайдеггера выступает лишь в качестве фона, лишь частным моментом в составе человеческой жизни. «Мир» является лишь эле-

RECENZIJOS

Filosofija.

Ilgesio ir atskirtybės filosofija.

(Paskaičius Heideggerio knygą „Sein und Zeit“).

Kaip žinoma, Heideggerio knyga „Sein und Zeit“ turėjo Vokietijoje ir visoje Europoje didelio pasisekimo, ir autoriui greit suteikė mūsų laikų pirmojo vokiečių filosofo garbę. Bandant išsiaiškinti, kur to nepaprastojo pasisekimo priežastis, neužteks vieno nurodymo į neginčijamą autoriaus talentingumą ir gilumą. Ir daug žymesni filosofai retai tebūdavo taip greit pripažintami ir imami garbinti. Be to, grynai teoretiškai Heideggerio knyga, nors autoriaus mintys tikrai aštrios, turi formalinių trūkumų: ji neduoda pabaigtos ir išsamios sistemos. Nors jo knyga tėra tam tikras sistemingo statinio škiecas (šiuo atžvilgiu, nieko esmingo negali duoti nė antrasis pažadėtas tomas, kadangi, sprendžiant iš autoriaus duotojo plano, jo turinys bus tik istorinis filosofinis). Visai aišku, kad Heideggerio knyga sudomino ir patraukė galvojančią skaitytoją ne kaip grynai filosofinę teoriją, bet kaip nepaprastai stipri, ryški ir pajaušta savotiško gyvenimo supratimo arba gyvenimo jausmo (to, ką vokiečiai vadina Lebensgefühl) išpažintis. Palyginę šiuo atžvilgiu Heideggerį su kitais, net ir pačiais žymiaisiais dabarties vokiečių filosofais, turėsime atiduoti jam pirmenybės palmę. Pavyzdžiui, Šeleris turėjo didžiulį intuicinių idėjų lobį, bet jis buvo per daug puikus rašytojas, ir jo pažiūros buvo per daug netvirtos, kad galėtų sudaryti rimtos dvasios ir nuoširdaus kažkokios naujos tikybos skelbėjo įspūdį. Mykolo Hartmano raštuose, priešingai, už labai žymių teoretinių

sistemingų tyrimų eina, iš esmės, itin neturtingas ir naivus dvasios turinys. Heideggerio kūrinys, pro nekraščią ir sunkią atitrauktinę konstrukciją, skaitytojas iš karto jaučia kažkokį įtemptą, iškentėtą giliai gyvenimišką dvasios turinį, savo jėga kažkaip neatsispiriamai veikiantį net tą, kuris jam nepritaria. Be to, šis iš esmės giliai tragiškas gyvenimo jausmas kažkaip patiko mūsų neramiai bejėgės dvasios epochai.

Originalu jau tas, kad Heideggerio filosofijos turinys yra visai ne toks, koks filosofijai paprastai skiriamas. Paprastai filosofija, kaip metafizika (dabar nėra reikalo smulkiau įrodinėti, kad ir Kanto gnoseologija iš esmės visuomet buvo tam tikros rūšies „idealinė metafizika“), ieško „daiktų esmės“, būties pirmojo prado, pirmykščio substrato arba pirmykščiosios substancijos, — žodžiu, kažko, labai tolumo nuo konkretiškai praktiško tiesioginio žmogaus gyvenimo turinio. Arba, kalbant Aristotelio terminais, filosofija siekė pereiti nuo to, kas yra *mums pirmas*, prie to, kas yra *pirmas iš esmės* ir kas psichologinėje tvarkoje yra „mums paskutinis“, be galo tolimas ir svetimas mūsų paprastajam patyrimui. Ar tai buvo „atomai“, ar „monados“, ar „absoliuti dvasia“, ar „grynoji mintis“, ar kas kita — vistiek filosofija visuomet nusivesdavo žmogų nuo kasdieninės gyvenimo prozos, nuo kasdieninių nerimų ir rūpesčių į kažkokią tolimą, svetimą, lyg eterinę grynosios minties atmosferą. Priešingai, Heideggeriui *absoliutu*, pirmykščiu filosofijos dalyku eina tikrasis, artimiausias mums; konkretus žmogaus gyvenimas. Jam filosofija virsta žmogaus gyvenimo są-

ментом или моментом конкретного человеческого «бытия в мире» (In-der-Welt-Sein). Нам доступна лишь одна форма бытия — Existenz, «пребывание», то, что представляет собой основу или субстрат жизни человека. Для Хайдеггера философия хотя и стремится строго отграничиться от любых религиозных или богословских предпосылок, *тематически* совпадает со сферой религиозных исканий, здесь речь идет не о теоретических истинах, а вроде бы о «спасении души» или по крайней мере о встревоженности ею, о заинтересованности ею и заботой о ней. И несмотря на негативные религиозные выводы, или, может быть, как раз из-за них, книга насквозь пропитана какой-то духовной тревогой, заботой о том, что является существенным для человека в его внутренней жизни.

Короче говоря, философия Хайдеггера является философией неверия, философией атеизма, совершенно правильно, ответственно и до конца осознавшего, куда он ведет. Это философское ощущение тоски, одиночества и печали человеческой души, которая почувствовала себя безнадежно отторгнутой и обреченной погибнуть в одиночестве. Лев Толстой, — который хотя и имел свою ad hoc придуманную религию, но всё же постоянно переживал чувство ужаса жизни, — когда-то произнес ужасные своим трагизмом слова: «Мне надо самому одному жить, самому одному и умереть». Эти слова вполне могли бы подойти в качестве эпиграфа книги Хайдеггера. Возможно, Хайдеггер в первую очередь является первым последовательным и истинным *идеалистом* (хотя теоретически он далек от обычных идеалистических формулировок). До сих пор идеализм был продуктом кабинетного мышления; уже переходя из своего кабинета в обеденную комнату, к жене и детям, «идеалист» забывал свою теорию и превращался в обычного «реалиста». Хайдеггер же, напротив, предельно четко, серьезно и искренне чувствует, что весь мир существует лишь «для меня», что он дан мне в жизненном контексте, что как раз поэтому моя смерть для меня является концом всего, стало быть, человеческая личность обречена на абсолютную отчужденность и абсолютную гибель. Но у Хайдеггера мы обнаруживаем не только идеализм, но и *солипсизм* (и опять-таки не во внешней философской систематике, а по духовной сути): взаимоотношения между людьми никак не связаны с внутренней сущностью человеческой жизни: они лишь искажают ее, втискивая в призрачную и живую атмосферу общественного мнения (“Man”). Хайдеггеру незнакомо ни фаустовское чувство единения личности с природой, с целостностью мира, ни любовь как начало, углубляющее, обогащающее и спасающее человеческое бытие. Горестная забота, страх перед опасностью (Furcht), общее метафизическое чувство страха перед жизнью и смертью, чувство тоски и ужаса (Angst) — вот сущностное содержание человеческой жизни. Осознание неизбежности смерти как абсолютного упразднения человеческого существо-

monybe. Visas pasaulis, gamta, viskas, kas išreiškiama teoretinio daiktų pažinimo kategorijomis ir lyg turi savaimingos reikšmės, Heideggeriui eina tik fonu, tik dalies momentu žmogaus gyvenimo sudėty. „Pasaulis“ yra tik konkretaus žmogaus „buvimo pasauly“ (In-der-Welt-Sein) elementas arba momentas. Mums tiesiog prieinama tik viena būties lytis — Existenz, „buvimas“, tai, kas sudaro žmogaus gyvenimo pagrindą arba substratą. Heideggeriui filosofija, nors ir stengiasi griežtai atsiriboti nuo visokių religinių ir teologinių premisų, iš savo tėmos sutampa su religinio ieškojimo sfera. Čia kalbama ne apie teoretines tiesas, o lyg apie „sielos išgelbėjimą“ arba bent apie nerimą dėl jos, apie susidomėjimą ir rūpestį ja. Ir nepaisant knygos neigiamų religinių išvadų, arba gal būt, kaip tik dėl jų, ji visa yra prisunkusi kažkokio *dvasios nerimo*, rūpesčio apie tai, kas reikalinga žmogui jo vidaus gyvenime.

Trumpai sakant, Heideggerio filosofija yra netikėjimo, ateizmo filosofija, visai teisingai, atsakingai ir ligi galo pajutusio, kur iš tiesų jis veda. Tai žmogaus sielos ilgesio, atskirybės ir nusiminimo filosofiškas pajautimas, pasijūtusios beviltiškai atskirtos ir pasmerkotos žūti atskirybėje. Kadaisė Levas Tolstojus, kuris, nors ir turėjo savo ad hoc sugalvotą religiją, visuomet pergyvendavo kaip tik tokį siaubingą gyvenimo jausmą, yra pasakęs bausius savo tragizmu žodžius: „Man pačiam vienam gyventi — vienam pačiam ir mirti“. Šie žodžiai galėtų eiti epigrafu Heideggerio knygai. Heideggeris, visų pirma, gal būt, pirmas visiškai nuoseklus ir teisingas idealistas (nors teoretiškai jis tolimas paprastiesiems idealizmo formulavimams). Idealizmas ligi šiol buvo kabinetinio galvavimo padaras; jau pereidamas iš kabineto į valgomąjį, pas žmoną ir vaikus, „idealistas“ užmiršdavo savo teoriją ir viršdavo paprastu „realistu“. Heideggeris, priešingai, ribotai aštriai, rimtai ir teisingai jaučią, kad visas pasaulis gyvuoją tik „man“, kad jis duotas *mano gyvenimo* kontekste, kad dėl to *mano mirtis* yra man visko galas, vadinasi, žmogaus asmenybės pasmerkta yra absoliučiai atskirybei ir absoliučiai pražūčiai. Bet pas Heideggerį tu-

rime nėra tik idealizmą, bet ir *solipsizmą* (ir vėl ne išorėje filosofiškoj sistematikoje, o iš dvasios esmės): žmonių sąveikos santykiai neturi jokio sąryšio su žmogaus gyvenimo vidaus būtybe; jie tik sudarko ją, įstumdami į šmėklišką ir gyvą bendrosios nuomonės atmosferą („Man“). Heideggeris nežino nei Pausto jausmų asmenybės sutapimo su gamta, su pasaulio visuma, nei meilės, kaip prado, pagilinančio, praturtinančio ir išgelbėjančio žmogaus būtį. Kartus rūpestis, pavojaus baimė (Furcht), viso gyvenimo ir mirties bendras metafizinis baimės jausmas, ilgesio ir siaubo (Angst) jausmas — toks esmingas žmogaus gyvenimo turinys. Mirties, kaip absoliutaus žmogaus būvimo, vadinasi, ir bendrai būties, panaikinimo, neišvengiamumo supratimas yra vienintelis, tikrai atitinkąs realybę. Vienintelė žmogaus pareiga, vienintelis sąžinės įsakymas, turis realės, o ne išgalvotai sąlyginės prasmės, yra reikalavimas vyriškai, atmerkto mis akimis eiti pasitikti mirties, suprasti jos neišvengiamumą ir nepasiduoti tariamosios būties pagundoms, bandančios užmerkti akis prieš beviltišką realybę. Kartoju: tai pabaigta atskirybės, ilgesio ir nusiminimo filosofija.

Tai radikaliausia pesimizmo forma iš ligšiol žinomų filosofijos literatūroje. Šopenhauerio pesimizmas, pirmiausia, vis dėlto žinojo *išeitį* valtos nuslopini me, gryname stebėjime, budizmo *mirvanoj*; be to, šitas pesimizmas išreiškė bendrąją visos pasaulio būties tragediją, ir atskira asmenybė jame buvo tik bendros viso pasaulio nelaimės dalyvis; o, anot rusų priežodžio, „Мир и смерть красна“. Heideggerio pesimizmas absoliučiai be išeities ir, be to, išreiškia vienos, visų apleistos, užsidariusios pačioj savy žmogaus būtybės tragediją.

Tuo pačiu ši filosofija yra teisingas, drąsus išreiškimas viso atskirumo tragedijos, į kurią veda ateizmas. Sulyginkite naiųvų, džiaugsmingą visame jo kūdikiškame aklume vyraujančio dabar netikinčiojo žmogaus tipo ateizmą arba, pavyzdžiui, taip pat iš esmės naiųvų Mykolo Hartmano idealųjį ateizmą (jo „Etikoje“), kur, netikėjimas yra stačiai sąžiningo ir doroviškai išmintingo gyvenimo sąlyga ir sutampa su kažkokiu nesuprantamu atsidavimų do-

вания, а стало быть, упразднения и бытия вообще, является единственным действительно соответствующим реальности осознанием. Единственным долгом человека, единственным повелением совести, обладающим реальным, а не мнимым смыслом, является требование мужественно, с открытым взором идти на встречу смерти, осознать ее неизбежность и не поддаваться соблазнам мнимого бытия, пытающегося закрыть глаза перед безнадежной реальностью. Повторяю: это законченная философия отчужденности, тоски и печали.

Это наиболее радикальная форма пессимизма из всей до сих пор нам известной философской литературы. Пессимизм Шопенгауэра в первую очередь всё же знал выход в подавлении воли, в чистом созерцании, в буддистской нирване; кроме того, этот пессимизм выражал общую трагедию всего мира, и отдельная личность была лишь участником общей беды всего мира; а согласно русской поговорке, “[на] миру и смерть красна”. Пессимизм Хайдеггера совершенно безысходен и, кроме того, выражает трагедию одной, всеми покинутой, замкнутой в себе человеческой личности.

Тем самым эта философия является истинным, смелым выражением трагедии всей той отчужденности, к которой ведет атеизм. Сравните нынче преобладающий наивный, в своей ребяческой слепоте радующийся атеизм современного неверующего человека или, к примеру, равным образом наивный идеальный атеизм Николая Гартмана (в его «Этике»), в котором неверие является условием честной и нравственно мудрой жизни и совпадает с какой-то непонятной преданностью идеалам нравственности, — сравните, повторяю, эти типы атеизма с трагическим, безысходным, глубоко мучительным атеизмом Хайдеггера, и вы увидите, сколь ново и необычайно последовательно (с определенной оценивающей точки зрения) его мировоззрение.

Это откровенное признание безысходности ситуации, к которой ведет понимание, отбрасывающее или не замечающее онтологической укорененности человеческого духа в абсолютной реальности.

Основная установка рассуждений Хайдеггера — его «экзистенциализм», его вникание в реальность глубины человеческой жизни — выводит на истинный путь осознанности, истинной реальности, подчеркивания различия между истинной реальностью и внешней реальностью предметного мира. Однако как препятствие на этом пути возникает признание замкнутости внутреннего мира человеческого духа; и это препятствие является источником всего трагизма. Для Хайдеггера недоступно августиновское “*transcende te ipsum*”¹ — обнаружение в глубинах духа связи с абсолютным Бытием и выход к этому

¹ превзойди себя самого (лат.).

rovės idealams, — sulyginkit, sakau, tuos ateizmo tipus su tragišku, be išei- ties, giliai skaudžiu Heideggerio ateizmu, — ir pamatysit, kokia iš esmės nauja ir nepaprastai nuosekli (iš tam tikro pasiimto vertinimo požiūrio) yra Heideggerio pasauližvalga. Tai atviras pripažinimas neišeinamos padėties, į kurią atveda supratimas, atmetas ar nepastebjis žmogaus dvasios ontologinio iššaknijimo absoliučioje realybėje.

Pagrindinis Heideggerio samprata- vimų požiūris — jo „egzistencializmas“, jo įsigilinimas į žmogaus gyvavimo vidaus realybę — veda į są- monybės, *tikrosios* realybės teisingąjį kelią, pabrėžti skirtumui tarp jos (*tikrosios* realybės) ir daiktiškojo pasaulio išorės realybės. Bet šitą kelią perker- ta žmogaus dvasios vidaus *uždarumo* pripažinimas; ir šita kliūtis eina viso tragizmo šaltiniu. Heideggeriui nepriei- namas Augustino „transcende te ipsum“ — sąryšio su absoliučia Būtim ir išėjimo į ją atradimas dvasios vidaus gel- mės. „Egzistencializmas“ sustoja pu- siaukelėje į *ontologizmą*, nepajėgda- mas dvasios skvarbūmu pasiekti pasku- tinįjį. Neminint jos dvasinio žymumo, Heideggerio filosofija yra iš esmės tik *epizodas* iš dvasios *susimąstymo*, su- ėmusio dabar žmogaus mintį. Šitas epizodas, reikia manyti, greit praeis; tolimesnis įsigilinimas, turį čia atrasti išėjimą į tikrąją realybę. Bet šitas epizodas, kaip simptomas, labai esmin- gas; jis išreiškia krizę Europos min- ties dvasinėje ligoje, krizę, po kurios, kiek galima numatyti, ligą bus nugalėta.

S. Frankas.

Eranus. Commentationes Societatis Philosophicae Lithuaniae Vol. primum, 1930 m., Humanitarinių Mokslų Fakulteto raštai. Red. Iz. Tamošaitis.

Šis pirmtutinis filosofijos dalykams skirtas metraštis turi dvigubai džiugin- ti visuomenę. Jis tikrai rodo, kad mū- sų jaunas Humanitarinių Mokslų Fa- kultetas sustiprėjęs, o antra, *Eranus* praveria mūsų inteligentams duris į tiesos ieškojimo kelius. Be abejo, gy- venam „vertybių perkainojimo ga- dynę“. Ir joj, anot prof. Iz. Tamo- šaičio (pratarmėj): „senos, dar nese- niai garbintos ir į padanges keltos ver- tybės blanksta, miršta, o palaidotosios

— kelias iš numirusių... Gnoseolo- gija, metafizika, religijos filosofija, kitų filosofijos disciplinų neminint, šandie iš naujo atgimsta“. Taigi *Eranus*, šioj filosofijos atgijimo gady- nėj, kaip pratarmės autoriaus rašoma, žvelgs į praeitį ir spręs dabarties ir ateities problemas. Tokia deklaracija pateisinta, nes turinys su ja sutampa.

V. Šilkarskio straipsnis „Bayle ir Spinoza“, liečia labai įdomų klausimą. Tai du filosofai, kurie su didžiausia energija ieškojo Dievo. Šilkarskis apie Spinozą dar nieko neparašė, tur būt, tęsiny parašys, nes straipsnis nebaigtas. Jis parodo, kad Bayle, krikščiono Spinozą, Spinoza racionaliai įrodė Dievo būvimą ir suvedė į tą tiesą visą pasaulį; kitaip sakant, įrodė, kad visa, kas yra pasaulį, yra Dievo ypatumai. Bayle puola Spinozą, sakydamas, jog nesąmonė yra pripažinti šlykščiausius bei blogiausius žemės darbus Dievo ypatumais. Tai Bayle juokinga (*Eranus*, 78 psl.). Tuo būdu Bayle prieina, kad protavimu, filosofija, metafizika mes negalime Dievo suvokti. Protavi- mas turi savy logiško būtinumo, kuris gali operuoti klaida: gali nieko nebūti principuose, o protavimas bus teisin- gas. Dėl to, pav., jei Spinoza suprato Dievą, kaip visą pasaulį, tuo ne tiek Dievą įrodė, kiek Dievui primetė vi- sas blygybes. Tuo tarpu Dievas yra gėrio šaltinis. Vadinasi, klaida taip Dievą įrodinėti. Bayle konstatuoja, kad nesąmonė įrodyti protu Dievą. Dėl to Spinoza (*Eranus*; 77 psl.) Dievą 1) į gabalėlius suskaldo, 2) Dievą pada- ro taip pat nelaimingą, kaip žmones, ir 3) žmones daro tuo pat dievybėmis. Tuo Bayle nori pasakyti, kad yra vel- tui protu ieškoti Dievą, filosofija ne- gali atstoti teologijos. Tai trumpai, ką pasakė p. Šilkarskis. Vadinasi, problema Lietuvoj gana aktuali... Ta- čiau p. Šilkarskis ją liečia, pirmiausia, rusišku tradicionalizmu, kaip mokslą apie blogą ir gera, antra, kaip Dievybės ieškojimą, kas buvo rusų visų filosofų kardinalinis darbas, drauge tūpčiojimas vietoj, neoriginalumas, nes graikų filo- sofai jau apie gera ir blogą yra beveik viską pasakę. Tuo tarpu Bayle negali- ma charakterizuoti, kaip „gero ir blo- go“ ribų aiškintoją; jo mokslas ir filo- sofija yra glaudžiai susiję su jo gy- venimu. Jis gyveno 1647 — 1707 me-

Бытию. «Экзистенциализм» останавливается на полпути к *онтологизму*, ему недостает духовной пронизательности, чтобы достичь последнего. Несмотря на ее духовную значимость, философия Хайдеггера по сути является лишь отдельным эпизодом той озабоченности духа, которая охватила всю современную мысль. Этот эпизод, надо полагать, быстро пройдет; дальнейшее исследование должно здесь обнаружить выход к истинной действительности. Но как симптом этот эпизод является весьма существенным; он выражает кризис в развитии болезни европейской мысли, кризис, после которого, насколько возможно предвидеть, болезнь будет преодолена.

Информация об авторе: Т. Оболевич — профессор философии Папского университета Иоанна Павла II. Адрес: Польша, 31-002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; ведущий научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Информация об авторе: Т. Содейка — доктор философии, профессор Института философии Вильнюсского университета. Адрес: Литовская Республика, LT-01513, Вильнюс, ул. Университето, д. 9/1, комн. 104.

Information about the author: T. Obolevitch — Professor at the Pontifical University of John Paul II. Address: 9 Kanonicza Str., Kraków, 31-002, Poland; Leading research fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Information about the author: T. Sodeika — PhD in Philosophy, Professor at the Institute of Philosophy of the Vilnius University. Address: 104, 9/1 Universiteto Str., Vilnius, LT-01513, Republic of Lithuania.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 23.12.2021;
одобрена после рецензирования 11.02.2022;
принята к публикации 22.02.2022.

The article was submitted 23.12.2021;
approved after reviewing 11.02.2022;
accepted for publication 22.02.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 162–181.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 162–181.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-162-181

Х. Й. ПОС И Ц. Ю. ЭНГБЕРТСЕН: К ИСТОРИИ ГОЛЛАНДСКИХ КОНТАКТОВ С. Л. ФРАНКА

Александр Сергеевич Цыганков


Институт философии РАН, Москва, Россия,
m1dian@yandex.ru



Геннадий Евгеньевич Аляев

Независимый исследователь, Полтава, Украина,
gealyaev@gmail.com



 **Аннотация.** В статье на основании архивных материалов приводится историко-философская реконструкция дружеских и творческих связей Семена Людвиговича Франка (1877–1950) с представителями голландского интеллекту-

© Цыганков А. С., Аляев Г. Е., 2022

ального сообщества — профессором Амстердамского университета Хендриком Йозефусом Посом (Hendrik Josephus Pos, 1898–1955) и амстердамским маклером Цезарем Юлиусом Энгбертсеном (Caesar Julius Engbertsen, 1897–1970). Обозначаются основные биографические вехи жизни Поса и Энгбертсена, восстанавливаются обстоятельства знакомства голландских интеллектуалов с русским мыслителем, а также определяется их роль в философской биографии Франка 1930–1940-х годов (в том числе отдельное внимание уделяется эпистолярному общению Франка, Поса и Энгбертсена периода английской эмиграции русского философа). В приложениях публикуется часть сохранившейся переписки между Франком и Посом, а также письма Энгбертсена и его жены Марии Элизабет Аделэиды Энгбертсен (Maria Elisabeth Adeleida Engbertsen, 1899–?), адресованные Семену Людвиговичу и Татьяне Сергеевне Франк. Публикуемые материалы хранятся в Бахметевском архиве (Нью-Йорк, США) и библиотеке Амстердамского университета (Амстердам, Нидерланды).



Ключевые слова: философская биография С. Л. Франка, русская философия в Нидерландах, зарубежная рецепция русской философии, С. Л. Франк, Х. Й. Пос, Ц. Ю. Энгбертсен



Ссылка для цитирования: Цыганков А. С., Аляев Г. Е. Х. Й. Пос и Ц. Ю. Энгбертсен: к истории голландских контактов С. Л. Франка // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 162–181.

<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-162-181>.

Archival Materials. Unpublished Papers

H. J. POS AND C. J. ENGBERTSEN:
TO THE HISTORY OF DUTCH CONTACTS OF S. L. FRANK

Alexander S. Tsygankov
Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia,
m1dian@yandex.ru

Gennadii E. Aliaiev

Independent Researcher,
Poltava, Ukraine, gealyaev@gmail.com



Abstract. Based on archival materials, the article provides a historical and philosophical reconstruction of the friendship and creative ties of Semyon Ludwigovich Frank (1877–1950) with representatives of the Dutch intellectual community — Professor of the University of Amsterdam Hendrik Josephus Pos (1898–1955) and Amsterdam broker Caesar Julius Engbertsen (1897–1970). The main biographical milestones in the life of Pose and Engbertsen have been outlined, as well as the circumstances of the acquaintance of Dutch intellectuals with the Russian thinker are restored. Moreover, their role in Frank’s philosophical biography of the 1930s–1940s is determined. (including special attention is paid to the epistolary communication of Frank, Pose and Engbertsen during the English emigration of the Russian philosopher). The appendix contains part of the surviving correspondence between Frank and Pos, as well as letters from Engbertsen and his wife, Maria Elisabeth Adeleida Engbertsen (1899–?), addressed to Semyon Ludwigovich and Tatiana Sergeevna Frank. Published materials are stored in the Bakhmetev Archives (New York, USA) and the Library of the University of Amsterdam (Amsterdam, the Netherlands).



Keywords: philosophical biography of S. L. Frank, Russian philosophy in the Netherlands, foreign reception of Russian philosophy, S. L. Frank, H. J. Pos, C. J. Engbertsen



For citation: Tsygankov, A.S., Aliaiev, G.E (2022) ‘H.J. Pos and C.J. Engbertsen: To the History of Dutch Contacts of S.L. Frank’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 162–181. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-162-181.

Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка до недавнего времени был практически не разработан в отечественной и зарубежной исследовательской литературе (в 2020 году вышла исследовательская монография, посвященная этой теме [Цыганков, Оболевич, Голландский эпизод ... , 2020; см. также: Цыганков, Оболевич, Лекции С. Л. Франка ... , 2020; Цыганков, Оболевич, Немецкий период ... , 2019]). Вместе с тем голландский след в жизни русского философа является важным и значимым для уяснения как творческой эволюции его мысли, так и более детальной реконструкции

его профессиональных и дружеских контактов с представителями западно-европейского интеллектуального сообщества. Ниже мы приведем историко-философскую реконструкцию сотрудничества и общения русского философа с двумя представителями интеллектуальной среды Нидерландов 1930-х годов — профессором Амстердамского университета Хендриком Йозефусом Посом и амстердамским маклером Цезарем Юлиусом Энгбертсеном.

Профессор Х. Й. Пос и С. Л. Франк: Амстердам, Прага, Париж

Будущий профессор Амстердамского университета Хендрик Йозефус Пос родился в Амстердаме, в семье маклера в 1898 году. После окончания гимназии он начал изучать классическую филологию в Свободном университете Амстердама, который окончил в возрасте 22 лет, а затем продолжил обучение в Гейдельберге у Генриха Риккерта и во Фрайбурге у Эдмунда Гуссерля. Диссертацию по философии под названием «Логика науки о языке» (“Zur Logik der Sprachwissenschaft”) Пос также защитил в Германии в 1922 году. В следующем году он защитил вторую диссертацию под названием «Критическое исследование филологического метода» (“Kritische Studien über philologische Methode”) в Свободном университете Амстердама, где вскоре после этого, в возрасте 25 лет, был избран профессором общего языкознания и классической литературы. Однако со временем научные интересы Поса, всё больше тяготевшие к философии, подвигли его покинуть Свободный университет Амстердама и стать профессором теоретической философии и истории философии в Амстердамском университете (1932) [Beth, 1955–1956, p. 270]. В 1930-е годы Пос также стал членом Королевской академии наук Нидерландов (1938), членом редакции «Общего нидерландского философского журнала» (“Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte”) (1936; с 1946-го и до своей смерти возглавлял редакцию журнала), а с 1936 года являлся председателем «Комитета бдительности анти-национал-социалистических интеллектуалов» (“Comité van Waakzaamheid van anti-nationaal-socialistische intellectueelen”) (Kuypers, 1989), создателем которого наряду с самим Посом был русский мыслитель-эмигрант Бруно Беккер (Bruno Oscar Becker, 1885–1968) [Цыганков, 2020, с. 185]. Во многом по причине своей анти-национал-социалистической деятельности, после того как Нидерланды были оккупированы Германией в 1940 году, Пос был схвачен немцами и отправлен в лагеря: всего их было три — Бухенвальд, Хаарен и Синт-Михилсгестел¹.

¹ Об этом эпизоде своей жизни Пос сообщал в послевоенном письме к Франку от 15 июля 1948 года: «В 40–41 годах я был в Бухенвальде в качестве заключенного из-за моей довоенной оппозиции к нацизму, после я провел два года в голландском лагере» (см. письмо № 4 в переписке Франка и Поса в приложении).

Уже после войны, возвратившись к профессорским обязанностям, Пос был также председателем Организационного комитета X Всемирного философского конгресса, прошедшего в Амстердаме в августе 1948 года². Скончался Пос в возрасте 57 лет в Харлеме.

Впервые имя Поса появляется в корреспонденции Франка осенью 1931 года в связи с попыткой русского философа отыскать денежные средства в Нидерландах для восстановления здоровья, подорванного в ходе чрезмерно активной лекционной деятельности, которую он осуществлял в сентябре 1931 года под эгидой немецкой протестантской организации “Russische Bruderhilfe”. В письме к Беккеру от 8 ноября 1931 года Франк сообщал: «Если Prof. Pos так добр, что хочет раздобыть еще хоть небольшую сумму займообразно для меня, то я буду сердечно ему благодарен — это даст возможность лучше и длительнее полечиться» [Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером, 2020, с. 238]. Вероятно, что само знакомство Франка и Поса произошло несколько ранее, а именно 19 февраля 1931 года, когда русский философ читал в Амстердаме доклад о Ф. М. Достоевском. Так, нидерландская газета “Algemeen Handelsblad” от 12 февраля 1931 года сообщала: «В четверг 19 февраля, в 8 часов перед Народным университетом при содействии Философского общества [членом которого являлся Пос] в университетском здании в Амстердаме проф. д-р Семен Франк будет рассказывать о “Духовном мире Достоевского”» [Prof. Dr. S. Frank over Dostojevsky, 1931, p. 3]. Посредником в их знакомстве мог выступить Беккер, являвшийся инициатором данного визита Франка в Амстердам. В итоге Посу, обладавшему широкими связями в интеллектуальных кругах Нидерландов, удалось выполнить свое намерение и собрать для Франка при помощи Беккера финансовый «заем» в размере 465 марок, о чем сообщал русский философ в письме к Беккеру от 16 декабря 1931 года: «Должен ли я, по Вашему мнению, лично благодарить проф. Pos? Мне морально очень трудно это сделать, и я предпочел бы, если бы Вы сочли возможным от моего имени выразить ему мою благодарность. Но если Вы нашли бы нужным, я, конечно, напишу ему <...> Я хочу рассматривать эти деньги, как заем, но не скрою, что очень облегчен тем, что срок возврата этого займа мне не указан и я могу пока не беспокоиться этим вопросом» [Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером, 2020, с. 239–240].

В следующий раз имя Поса появляется в переписке Франка в апреле 1933 года в связи с изменением политической обстановки в Германии и попыткой русского философа найти для себя работу в Нидерландах. Однако на этот

² Фактически это был первый послевоенный Международный философский конгресс. Попытка собрать после войны в 1946 году философский конгресс в Риме была неудачной [см.: Корсаков, 2009, с. 141].

раз ни Пос, ни другие голландские друзья и доброжелатели Франка не смогли что-либо для него сделать — рабочие места в Нидерландах были крайне ограничены, а в саму страну уже начали стремиться немецкие интеллектуалы, желающие покинуть Германию³. 29 апреля 1933 года Франк писал Беккеру: «<...> Я бы только очень хотел, чтобы Вы и проф. Пос поняли мотивы, побудившие меня обратиться к Вам. Они — в первую очередь совсем не материального характера. У меня была потребность найти хотя бы самое скромное применение моим силам, как ученого и писателя, и вместе с тем избавиться на свежем воздухе Голландии от припадков удушья, к<ото>рыми я в последнее время страдаю здесь» [там же, с. 260]⁴. В конце 1936 года те же мысли вновь можно встретить в письме Франка к Посу, в котором русский философ сообщает: «Здесь у меня совершенно нет никакой сферы общения и мои мысли в большинстве случаев должны исчезать в моей собственной голове»⁵. Несмотря на неудачу попыток найти рабочее место для Франка в Нидерландах в 1933 году, Пос и Беккер продолжали оказывать поддержку русскому философу, и когда Франк обратился к ним с очередной просьбой, на этот раз связанной с его стремлением получить финансовую поддержку от Совета академической помощи, созданного в Англии в 1933 году и призванного содействовать немецким ученым, желавшим покинуть Германию [см. Цыганков, Оболевич, 2019, с. 86–98, 220–248], откликнулись на его обращение. В письме к Беккеру от 29 мая 1933 года Франк сообщал: «<...> Конечно, желателен ряд отзывов обо мне, как ученом, и целый ряд воздействий, чтобы дело имело успех. И вот — мне приходит в голову: не могли бы мои голландские доброжелатели — в первую очередь я имею в виду Prof. Pos'a, <...> — в этом отношении мне содействовать?» [Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером, 2020, с. 264]. Пос, Беккер, а также другой голландский коллега Франка — языковед-германист и славист Николас ван Вейк (Nicolaas van Wijk, 1880–1941) предоставили свои рекомендации для Совета, но в итоге русскому философу всё же не удалось получить поддержку в Англии.

³ О внутренней конкуренции в академической среде и боязни иностранных профессоров Беккер писал Франку в письме от 13 ноября 1933 года следующее: «На прошлой неделе в нашем факультете, м<ежду> пр<очим>, обсуждалось предложение Поса о допущении в качестве приват-доцентов трех видных философов, оказавшихся ныне не у дел (приват-доценты здесь читают безвозмездно). Предложение Поса было отвергнуто подавляющим большинством голосов: поддержал его, кроме меня, лишь один член факультета. Указано было на недопустимость чтения лекций на иностранном языке; но это, по-моему, только для отвода глаз. Самое главное — боязнь иностранного засилия, иностранной конкуренции» [Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером, 2020, с. 270–271].

⁴ Очевидно, что «припадки удушья» — это метафора, намекающая на новый политический режим.

⁵ См. письмо № 1 в переписке Франка и Поса в приложении.

Следующая личная встреча Франка и Поса состоялась на VIII Всемирном философском конгрессе, проходившем в Праге со 2 по 7 сентября 1934 года (подробнее об участии Франка в конгрессе см. [Назарова, 2008; Франк, 2008]). В материалах конгресса сохранились упоминания о дискуссии философов относительно вопросов философии языка. В частности, по поводу доклада Поса, посвященного теме «Качество и его количественные аспекты» («La qualité et ses aspects quantitatifs»), Франк отмечал, что «утверждаемая проф. Посом обратимость категорий качество и количество наиболее ясным образом становится видна в анализе *различия* (отрицания). Когда *Одно* снимается *Другим*, возникает одновременно качество и количество (число). Обратимость остается потаенной для понятийно-предметного сознания, но становится ясной для живого знания, которое как раз и находит свое выражение в живом языке» [Discussion H. J. Pos, S. Frank, 1936, p. 1085]. Доклад Поса в целом произвел достаточно сильное впечатление на участников конгресса и оказал влияние на представителей пражской школы структурализма [см. Daalder, 1999]. Немного позднее в статье, написанной по итогам конгресса и опубликованной в журнале «Путь», Франк отмечал, что «солидность философской мысли (и вместе с тем и ее связь с немецкой мыслью) показали голландцы» [Франк, 1934, с. 75].

Менее чем через два месяца Франк вновь приехал в Голландию с лекционной поездкой и в том числе читал доклад «Антиномия между свободой и равенством» по приглашению амстердамского отделения Философского общества Нидерландов [Франк, 2020]. Газета «De Telegraaf» от 2 октября 1934 года сообщила: «Точно так же, как и в прошлые годы, амстердамское Философское общество подготовило интересную программу на сезон 1934/35. Что касается зарубежных лекторов, то 27 октября будет выступать проф. д-р С. Франк из Берлина, в ноябре проф. д-р Л. Бинсвангер и в конце марта проф. д-р Э. Кассирер из Оксфорда» [Vereeniging voor Wijsbegeerte, 1934, p. 2]. Пос председательствовал во время лекционных собраний [Ver<eeniging> voor Wijsbegeerte, 1934, p. 3]. Именно во время этой поездки Франк познакомился с швейцарским психиатром Людвигом Бинсвангером (Ludwig Binswanger, 1881–1966), который в последующем станет его близким другом и многолетним корреспондентом. Это произошло во время доклада Бинсвангера о Гераклите, который состоялся 1 ноября 1934 года. В одном из своих первых писем к русскому философу 28 ноября 1934 года швейцарский психиатр делился: «Я уже написал господину проф. Посу о том, что редко мне приходилось так охотно обращаться к такой “публике”, как Вы и он» [Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера ... , 2021, с. 64]. Спустя 20 лет в воспоминаниях о Франке Бинсвангер писал: «В течение всей лекции я видел две пары глаз, так напряженно и с таким пониманием направленные на меня, что я и сейчас

живо вижу их перед собою. Это были глаза пожилого человека и другого — более молодого. Младший был проф. Пос, по приглашению которого С. Л. Франк приехал в Амстердам, старший был сам С. Л. Франк» [Бинсвангер, 1954, с. 25]. Стоит сказать, что Пос и в дальнейшем пытался устроить доклады Франка в Нидерландах под эгидой Философского общества, что, в частности, можно видеть в его письме к Франку от 16 августа 1937 года, в котором голландский философ сообщает, что «секретарь нашего центрального голландского Философского общества предложил Ваше имя региональным союзам»⁶. Однако поездка Франка 1934 года в Нидерланды оказалась последней.

Необходимо сказать и об участии Поса в попытках издать первую немецкоязычную редакцию работы Франка «Непостижимое» (“Das Unergründliche”). Так, после неудачной попытки опубликовать немецкоязычную рукопись в Швейцарии в издательстве “Rascher” Франк обратился за помощью к Посу, выступившему посредником между ним и издательским домом “Verlag Sijthoff”, располагавшимся в Лейдене. В письме к Бинсвангеру от 24 июня 1936 года Франк сообщал: «Я получил от Поса очень ободряющее письмо в связи с моей книгой. Он рекомендует мне предложить книгу немецкому издательству Sijthoff в Лейдене. <...> Это издательство заинтересовано философскими произведениями и связано с Посом» [Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера ... , 2021, с. 182]. Однако эта попытка обернулась неудачей; в послании к Посу от 1 декабря 1936 года русский философ делился: «к сожалению, предложенная Вами комбинация не удалась; издательство Sijthoff в Лейдене отклонило мою книгу, даже не прочитав рукописи, на основании того, что книги систематически-философского содержания в принципе невозможно сбыть»⁷. В итоге авторская немецкоязычная версия «Непостижимого» до сих пор остается неопубликованной (подробнее о попытках публикации немецкоязычной рукописи «Непостижимого» см. [Цыганков, Оболевич, «Германия уже стала для меня ... », 2018; Цыганков, Оболевич, История семьи и творчества ... , 2018]).

Очевидно, последняя личная встреча Франка и Поса состоялась в марте 1938 года в Париже. Косвенно она вновь была связана с поиском денег, хотя можно вполне предположить, что в первую очередь это была встреча уже добрых друзей. Уехав в конце 1937 года из Германии практически без пфеннига,

⁶ См. письмо № 2 в переписке Франка и Поса в приложении.

⁷ См. письмо № 1 в переписке Франка и Поса в приложении. Собственно, ответ от издательства Франк получил практически сразу — уже 9 июля он сообщал Бинсвангеру: «Голландский издатель Sijthoff в очень вежливых выражениях отклонил издание моей книги по чисто экономическим соображениям (не читая манускрипта)» [Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера ... , 2021, с. 187].

Франк отчаянно искал возможности пополнения бюджета. Лекционная работа — он прочитал в январе две лекции в Швейцарии [см. Оболевич, Резвых, Цыганков, 2021], а 24 февраля выступал в Париже с докладом «Духовные истоки русской революции» (при содействии Религиозно-философской академии) [см. Аляев, Резвых, 2018] — не могла покрыть расходы. Очевидно, по совету парижских друзей — возможно, В. Б. Ельяшевича, у которого он прожил два месяца в Париже (во всяком случае, Ельяшевич хлопотал по этому делу Франка, посетив сразу после его отъезда влиятельную в парижских культурных кругах Софью Григорьевну Пети (1870–1966) [Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич ..., 2016, с. 89–90]), Франк предпринял попытку получить стипендию от французского Национального фонда научных исследований (Caisse nationale de la recherche scientifique). Ради этого он встречался с Э. Жильсоном, Л. Брюнсвиком и Э. Брейе, от которых зависело выделение стипендии по философии, а также с целым рядом других философов, у которых просил поддержки; ему активно помогал в этих контактах Н. А. Бердяев [Гапоненков, 2019, с. 340–347]. Перечисляя в письме к Бердяеву от 21 марта имена тех, кто согласился дать рекомендательные письма, Франк называет и «амстердамс<кого> проф. Pos, к<ото>рый сейчас professeur d'échange⁸ в Сорбонне» [Переписка С. Л. Франка и Н. А. Бердяева ..., 2019, с. 348]. В ежедневнике Франка сохранились пометки о встречах в Париже в феврале — марте 1938 года, в том числе под датой 5 марта записано: «4½ Сорбонна фил<ософское> общ<ество>», — а 18 марта: «10–10½ час. у меня Pos» [BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank]. Таким образом, Франк и Пос могли видеться в Париже как минимум дважды. Заметим, что, несмотря на довольно призрачные шансы, стипендию от французского фонда Франк все-таки получил.

Контакты Франка с Посом, прерванные Второй мировой войной, возобновятся только в 1948 году, когда голландский философ в качестве председателя X Всемирного философского конгресса пригласит Франка стать его участником. Русский философ откажется от этого приглашения, сославшись на слабое состояние здоровья, что полностью соответствовало действительности, хотя еще в более раннем письме к Посу относительно IX Всемирного философского конгресса, который прошел в Париже 1–6 августа 1937 года, Франк в целом выражал свое недоверие к подобному формату, говоря, что «философский конгресс мне всегда представляется *contradictio in adjecto*⁹»¹⁰.

⁸ профессор по обмену (*фр.*).

⁹ противоречие в определении (*лат.*).

¹⁰ См. письмо № 3 в переписке Франка и Поса в приложении.

Ц. Ю. Энгбертсен — переводчик и друг С. Л. Франка

Значительно меньшей биографической информацией мы располагаем о еще одном голландском доброжелателе Франка Цезаре Юлиусе Энгбертсене, который не имел формального отношения к академическому сообществу Нидерландов, хотя и был лично знаком с рядом его представителей — в частности, с Посом и Беккером. Энгбертсен родился в Амстердаме в семье торгового посредника, который в 1876 году организовал свою фирму по купле-продаже колониальных товаров — кофе, какао и специй. После окончания гимназии в 1916 году Энгбертсен пошел работать в фирму отца, а после его смерти возглавил семейное дело [Caesar Julius Engbertsen, 2021]. Наряду с торговой деятельностью Энгбертсен также являлся членом правления церковной протестантской организации «Церковь и мир» (“Kerk en Vrede”), основанной в 1924 году и придерживавшейся идей пацифизма. Скончался Энгбертсен в возрасте 73-х лет в деревне Бентфельд в Северной Голландии [Caesar Julius Engbertsen, 1970].

Несмотря на свою институциональную непричастность к академическому миру, Энгбертсен являлся настоящим энтузиастом религиозно-философской мысли и литературы и выступил переводчиком ряда статей Франка на нидерландский язык. Впервые имя Энгбертсена упоминается в корреспонденции Франка в апреле 1933 года в связи с уже упомянутой попыткой философа посредством своих голландских коллег и знакомых найти себе рабочее место в Нидерландах [Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером, 2020, с. 257]. Очевидно, что знакомство русского философа и голландского маклера должно было произойти во время одной из лекционных поездок Франка на родину Спинозы и Рембрандта незадолго до этого — либо в 1931, либо в 1932 году¹¹. Общение Франка и Энгбертсена было главным образом связано с вопросами перевода текстов философа и их публикации. Именно Энгбертсен перевел на нидерландский язык такие статьи Франка, как «Православная церковь в России» (сборник “De Kerk in de Branding”, 1935) [Frank, 1935], «Теодицея Достоевского» и «Лев Толстой. В память о дне смерти 20 ноября 1910 г.» (журнал “Stemmen des Tijds”, 1936) [Frank, Dostojewski’s Theodicee, 1936; Frank, Leo Tolstoi ... , 1936], «Бунин» (журнал “Leven en Werken”, 1936) [Frank, Boenin, 1936]. С большой вероятностью можно предположить, что Энгбертсен также готовил перевод таких текстов Франка, как «Русские старцы» [Frank, De Russische staretsen, 1937] и «Александр Пушкин (к 100-летию смерти, 11 февраля 1937 г.)» [Frank, Alexander Poesjkin ... , 1937], так как с обоими печатными органами, опубликовавшими

¹¹ Об этом косвенно свидетельствует послевоенное письмо жены Энгбертсена Франку с упоминанием их сына Джонни, родившегося 1929 году, «которого Вы видели еще малышом» (письмо № 4).

переводы работ русского философа, Энгбертсен поддерживал сотрудничество [Caesar Julius Engbertsen, 2021]. Кроме того, Энгбертсен также иногда выступал посредником между Франком и голландскими журналами, о чем свидетельствует его письмо, сохранившееся в архиве Поса, в котором он сообщает: «Я работал с Алдерсом¹², но он посчитал текст неподходящим для *Stemmen des Tijds!* Ты, пожалуй, хорошо помнишь, что речь идет о статье: “Проблема христианского социализма”¹³» [C. J. Engbertsen aan H. J. Pos, 2.2.1938]; о том же говорят и строчки из письма секретаря редакции голландский еженедельной газеты “*Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*” Мартена ван Ряйна (Maarten van Rhijn, 1888–1966) Франку от 26 июня 1936 года: «Господин Энгбертсен в Амстердаме готов перевести ее¹⁴, и я как раз сегодня переписывался с ним об этом. Если Вы вышлете статью как можно скорее господину Энгбертсену, он переведет ее так быстро, как сможет» [M. van Rhijn an S. Frank vom 26.6.1936]. В письмах Энгбертсенов к Франкам также сохранились свидетельства о статье русского философа о В. С. Соловьеве, предназначавшейся для журнала “*Stemmen des Tijds*”, однако она так и не была опубликована. И уже после смерти философа Энгбертсен писал Т. С. Франк 14 февраля 1952 года: «До войны у меня была очень интересная статья Вашего супруга о Соловьеве, однако во время войны ее рукопись была утеряна»¹⁵. Видимо, Франк достаточно высоко ценил своего голландского знакомого в качестве переводчика, поскольку большинство статей философа, изданных в Нидерландах, были переведены именно Энгбертсеном, однако в то же время в одном из писем к Беккеру находим такое замечание: «Энгбертсен написал мне недавно из Амстердама; что касается его, как переводчика, то тут одна беда — он переводит ужасно медленно» [Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером, 2020, с. 272].

Между Франками и Энгбертсенами установились и добрые личные отношения, о чем свидетельствуют не только публикуемые письма, но и другие упоминания в корреспонденции Франка. При этом голландский торговец и переводчик также выручал русского философа в его сложных финансовых де-

¹² Вильям Ян Алдерс (Willem Jan Aalders, 1870–1945) — профессор религиозной этики и философии религии в университете Гронингена, член Королевской академии наук и искусств Нидерландов; редактор журнала “*Stemmen des Tijds*”.

¹³ В фонде Франка в Бахметевском архиве сохранилась машинопись статьи на немецком языке “*Das Problem des christlichen Sozialismus*” («Проблема христианского социализма»), однако по-нидерландски она так и не была опубликована. Подробнее см. [Цыганков, Оболевич, Голландский эпизод ... , 2020, с. 105].

¹⁴ Речь идет о статье Франка, посвященной М. Горькому, которая, очевидно, так и не была опубликована по-нидерландски.

¹⁵ См. письмо № 7 в письмах Энгбертсенов к Франкам в приложении.

лах. Собираясь в Париж после отъезда из Германии (как уже говорилось, практически без денег), Франк писал жене 5 января 1938 года из Кройцлингена, где гостил у Бинсвангера: «И хотя я абсолютно спокоен — только немного угрызаюсь своим спокойствием — но я просто не понимаю, как будет в Париже. Энгбертс<ен> конечно даст мне займы скажем 100 гульд., что составит 1600–1700 фр., а у д<окто>ра я просить не могу» (Письма С. Л. Франка жене (1923–1938) [Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 2]). Вполне возможно, что этот заем состоялся. 25 мая 1938 года, сообщая из Ла Фавьера своему другу В. Б. Ельяшевичу о «большом количестве гостей» в их пансионе, который его жена Татьяна Сергеевна организовала в летнем домике сына Алексея и его супруги Бетти Скорер, Франк добавлял: «<...> Впрочем, только частью “настоящие”, т. е. доходные; есть еще голландская чета моих друзей, у к<ото>рых я в долгу и с к<ото>рой поэтому счета особые» [Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич ... , 2016, с. 98]. О ком именно идет речь, помогает установить запись в ежедневнике Франка под той же датой: «Энгбертсены приехали утром» [В. А. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank]¹⁶. Очевидно, что в Ла Фавьере Энгбертсены познакомились с женой и дочерью философа; через несколько месяцев, узнав о предстоящей свадьбе Натальи, они сразу выслали «банкноту» для свадебного подарка (см. письма № 1 и 2 в письмах Энгбертсенов к Франкам в приложении).

Косвенным образом эта встреча в Фавьере — по всей вероятности, последняя личная встреча русского философа и голландского маклера — сыграла благотворную роль еще в одном случае. Уже после войны, 24 мая 1945 года, Франк писал своему старшему сыну Виктору из Гренобля: «Кстати: не мог ли бы этот голландец справиться о судьбе моих голландских друзей — прежде всего, Engbertsen'a (ты помнишь его по Фавьеру?), его последний адрес был Kerklaan 113, Heemstede, Голландия¹⁷; он еще зимой 1943–44 помог мне деньгами, мне удалось через Париж связаться с ним» (Письма С. Л. Франка В. С. Франку [APS]). Об этом эпизоде вспомнил и сам Энгбертсен в первом послевоенном письме: «Тогда у меня было желание выслать Вам немного денег, однако я не знал Вашего адреса и пр. Но однажды к нам пришло письмо от князя Оболенского с указанием Вашего адреса и тогда я должен был попробовать найти способ, каким можно доставить Вам деньги. Через одного знакомого, члена квакер-

¹⁶ Возможно, вновь об Энгбертсене Франк пишет и в следующем письме к Ельяшевичу 31 мая: «Мы здесь одно время переживали большие трудности от безденежья — спасал меня один мой голландский друг, самоотверженно меня кредитовавший (без отдачи)» [Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич ... , 2016, с. 100].

¹⁷ Этот адрес Энгбертсена есть в ежедневнике Франка 1944 года.

ского общества, мне наконец-то удалось немного выслать Вам денег, и я рад, что Вы их получили»¹⁸. Речь идет о князе Владимире Андреевиче Оболенском, который перед войной жил в Ла Фавьере, где с ним и мог познакомиться Энгбертсен, приезжая к Франкам в 1938 году. Летом 1943 года В. А. Оболенский уехал из Фавьера в окрестности Парижа, но продолжал поддерживать связь с Франком, который тоже перебрался с побережья в альпийское предгорье, где было относительно безопасно. В ежедневнике Франка за 1944 год под 8 февраля находим запись об отправленном письме: «Оболенскому — просьба благодарить Engbertsen», — а накануне, 7 февраля, другая запись: «Ответ<ное> письмо квак<ерам> с просьбой прислать деньги почтой»; сохранилась и запись о получении суммы: «15. II от квакеров 13250 <фр.>» [В. А. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank]. Таковы были реалии немецкой оккупации: Франк не решился писать непосредственно в Голландию и искал своего друга через посредника в Париже; соответственно и Энгбертсен посчитал возможным переслать деньги только через посредство пацифистов-квакеров (к сожалению, кого именно — мы не знаем). Из других источников нам известно, что эта зима 1943/44 года, которую Франк с женой и сыном Алексеем проводили на хуторе Сай в Сен-Пьер д'Альваре, была очень тяжелой, и такая помощь имела жизненно важное значение.

В завершение следует отметить, что дружеская и человеческая связь Энгбертсена и Франка оставалась довольно крепкой, и уже после кончины философа голландец писал его вдове 2 февраля 1951 года: «<...> С большой печалью я понял из Вашего письма, что Ваш супруг, мой дорогой друг, умер...»¹⁹.

* * *

Х. Й. Пос и Ц. Ю. Энгбертсен были не единственными, кого можно считать «голландскими контактами» Франка. Пожалуй, ключевую роль в «голландском направлении» сыграл упоминавшийся выше Беккер, с которым Франк был знаком еще по Санкт-Петербургу; можно назвать также Н. ван Вейка, В. Я. Алдерса, М. ван Ряйна, Ф. Констанма, Э. Ш. Кнапперт и ряд других имен; также важно упомянуть еще одного дореволюционного знакомого — известного физика П. Эренфеста и его семью [подробнее см. Цыганков, Оболевич, Голландский эпизод ... , 2020]. Но Пос и Энгбертсен в этом списке оказались в итоге очень значимыми фигурами. Пос сыграл важную роль в организации некоторых голландских поездок Франка, а также стал для него одним из близких по

¹⁸ См. письмо № 3 в письмах Энгбертсенов к Франкам в приложении.

¹⁹ См. письмо № 6 в письмах Энгбертсенов к Франкам в приложении.

духу философских собеседников. Энгбертсен выступил активным ретранслятором идей Франка на нидерландский язык²⁰ — остается лишь пожалеть, что в итоге переводов оказалось не очень много, а перевод статьи о Соловьеве был утрачен. Наконец, оба искренне, а иногда и самоотверженно, оказывали Франку помощь в трудных ситуациях. Описанная выше (в известных нам эпизодах) история их интеллектуальных и дружеских связей с Франком и его семьей представляется, таким образом, существенной линией творческой и личной биографии русского философа.

В приложениях мы публикуем русский перевод пяти сохранившихся писем из корреспонденции Франка и Поса (письма № 1 и 3 хранятся в архиве Поса в библиотеке Амстердамского университета (AUL. Archive of H. J. Pos); письма № 2, 4, 5 — в фонде Франка в Бахметевском архиве (BA. S. L. Frank Papers. Box 9. Unidentified N-R)), а также русский перевод семи писем четы Энгбертсенов к С. Л. и Т. С. Франк (место хранения — фонд Франка в Бахметевском архиве (BA. S. L. Frank Papers. Box 6. Engbertsen, C. J.)). Оригинал всех писем написан по-немецки, за исключением письма № 4 из переписки Франка и Поса, написанного по-английски; также в письме № 2, принадлежащем супруге Энгбертсена, начало написано по-французски.

Список источников

Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н., Цыганков А. С. С. Л. Франк о Ф. М. Достоевском: новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021. 368 с.

Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. «Проблема теодицеи — источник русского революционного социализма». Парижский доклад Семёна Франка 1938 года // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. 2018. Т. 19, вып. 2. С. 20–25.

Бинсвангер Л. Воспоминания о Семене Людвиговиче Франке // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 24–39.

Гапоненков А. А. Французские философы в переписке С. Л. Франка с Н. А. Бердяевым и Л. Бинсвангером (Париж, март 1938 г.) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2019. Т. 2, № 4. С. 340–347.

Корсаков С. Н. X Всемирный философский конгресс (Амстердам, 1948) в истории отечественной философии // Философские науки. 2009. № 3. С. 141–150.

Назарова О. Философия толерантности С. Л. Франка (VIII международный философский конгресс. Прага, 1934) // Философские науки. 2008. № 4. С. 106–121.

²⁰ Еще одним известным нам переводчиком была г-жа Й. Холлеман, которая перевела в 1932 году брошюру Франка «Русское мировоззрение».

Оболевич Т., Резвых Т. Н., Цыганков А. С. С. Л. Франк: лекции об антропологии Ф. М. Достоевского (К 200-летию со дня рождения). Приложение: S. Frank. Dostojewskys Anthropologie (С. Л. Франк. Антропология Достоевского) / расшифровка и пер. с нем. Т. Н. Резвых, А. С. Цыганков; публ. Т. Оболевич, Т. Н. Резвых, А. С. Цыганков // *Философский журнал*. 2021. № 3. С. 110–130.

Оболевич Т., Цыганков А. С. С. Л. Франк в Голландии: контуры творческого и жизненного пути // *Философский журнал*. 2019. № 4. С. 143–160.

Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / ред. К. М. Антонов (отв. ред.), Г. Е. Аляев, Ф. Буббайер и др.; пер. с нем., фр. и англ. яз. А. С. Цыганков, В. В. Янцен. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

Переписка С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (Париж, март 1938 г.) / подготовка текста и примеч. А. А. Гапоненкова // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2019. Т. 2, № 4. С. 348–357.

Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером // *Цыганков А. С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (новые материалы)*. М.: ИФ РАН, 2020. С. 228–294.

Переписка С. Л. Франка с В. Б. Ельяшевичем и Ф. О. Ельяшевич (1922–1950) / публ. и коммент. Г. Аляева и Т. Резвых // *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2015 год / под ред. М. А. Колерова*. М.: Издатель Модест Колеров, 2016. С. 40–240.

Письма С. Л. Франка В. С. Франку // APS.

Письма С. Л. Франка жене (1923–1938) // АДРЗ. Ф. 4. Оп. 1. Ед. хр. 1–15.

Франк С. Л. Антиномия между свободой и равенством // *Цыганков А. С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (новые материалы)*. М.: ИФ РАН, 2020. С. 120–130.

Франк С. Л. Современная духовная ситуация и идея отрицательного богословия / пер. с нем. О. Назаровой // *Философские науки*. 2008. № 4. С. 122–127.

Франк С. Л. Философия и жизнь. (Международный философский съезд в Праге) // *Путь*. 1934. № 45. С. 69–76.

Цыганков А. С. Великая Отечественная война глазами русской философской эмиграции: С. Л. Франк и Б. Б. Беккер // *Вопр. философии*. 2020. № 12. С. 182–186.

Цыганков А. С., Оболевич Т. «Германия уже стала для меня моей второй родиной»: жизненный и творческий путь С. Л. Франка в переписке с Ф. Хайлером et circum // *Историко-философский ежегодник*. 2018 / ред. Н. В. Мотрошилова. М.: ИФ РАН, 2018. С. 293–313.

Цыганков А. С., Оболевич Т. История семьи и творчества С. Л. Франка в переписке Л. Бинсвангера и Т. С. Франк // *Философия. Журн. Высш. шк. экономики*. 2018. Т. II, № 2. С. 134–155.

Цыганков А. С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.

Цыганков А. С., Оболевич Т. Лекции С. Л. Франка в голландском Амерсфорте в 1932 г. // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2020. Т. 3, № 3. С. 148–156.

Цыганков А. С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.

BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank.

BA. S. L. Frank Papers. Box 6. Engbertsen, C. J.

BA. S. L. Frank Papers. Box 9. Unidentified N-R.

Beth E. W. Levensbericht H. J. Pos // Jaarboek. 1955–1956. P. 270–276.

C. J. Engbertsen aan H. J. Pos 2.2.1938 // AUL. Archive of H. J. Pos.

Caesar Julius Engbertsen // International Institute of Social History. URL: <http://www.iisg.nl/ondernemers/pdf/pers-0436-01.pdf> (дата обращения: 14.5.2021).

Caesar Julius Engbertsen // Telegraaf. 8.9.1970. P. 5.

Daalder S. H. J. Pos (1898–1955): studies over zijn filosofie van taal en taalwetenschap, met een bibliografie van gepubliceerde commentaren op zijn persoon en werk. Amsterdam: Vrije Universiteit, 1999. 276 p.

Discussion H. J. Pos, S. Frank // Actes du huitième Congrès International de Philosophie. 1936.

Frank S. De Orthodoxe kerk in Rusland // De Kerk in de Branding. Het conflict tus-schen Kerk en Staat toegelicht naar aanleiding van actueele toestanden in verschil-lende landen / ed. by N. Stufkens. Nijkerk: Callenbach, 1935. P. 126–145.

Frank S. Dostojewski's Theodicee / D.h. Duitsch // Stemmen des Tijds. 1936. II. P. 103–118.

Frank S. Leo Tolstoi. Ter herdenking von zijn sterfdag: 20.XI.1910 / Vert. C. J. Eng-bertsen // Stemmen des Tijds. 1936. I. pp. 138–154.

Frank S. Boenin / Vert. C. J. Engbertsen // Leven en Werken. 1936. No. 9. P. 393–400.

Frank S. Alexander Poesjkin. (Bij zijn harigen sterfdag 11.II.1937) // Stemmen des Tijds. 1937. I. P. 125–141.

Frank S. De Russische staretsen // Algemeen Weekblad voor Christendom en Cul-tuur. 28.5.1937. No. 30. P. 349–350.

Kuypers K. POS, Hendrik Josephus (1898–1955) // Biografisch Woordenboek van Nederland. Den Haag, 1989. URL: <http://resources.huylgens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn3/pos> (дата обращения: 13.5.2021).

M. van Rhijn an S. Frank vom 26.6.1936 // BA. S. L. Frank Papers. Box 9. Unidenti-fied N-R.

Prof. Dr. S. Frank over Dostojewsky // *Algemeen Handelsblad*. 12.2.1931. P. 3.
Ver<eeniging> voor Wijsbegeerte // *Algemeen Handelsblad*. 3.10.1934. P. 3.
Vereeniging voor Wijsbegeerte // *De Telegraaf*. 2.10.1934. P. 2.

Архивы

АДРЗ — Архив библиотеки «Дом Русского зарубежья им. А. Солженицына».

APS — Archive of Fr. Peter Scorer.

AUL — Amsterdam University Library.

BA — Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers.

References

‘Caesar Julius Engbertsen’ (2021) in *International Institute of Social History*. Available at: <http://www.iisg.nl/ondernemers/pdf/pers-0436-01.pdf> (Accessed: 14 May 2021).

‘Discussion H.J. Pos, S. Frank’ (1936) *Actes du huitième Congrès International de Philosophie*.

Algemeen Handelsblad (1931) ‘Prof. Dr. S. Frank over Dostojewsky’, 12 Feb., p. 3.

Algemeen Handelsblad (1934) ‘Ver<eeniging> voor Wijsbegeerte’, 3 Oct., p. 3.

Aliaiev, G.Y., Obolevich, T., Rezvikh, T.N., Tsygankov, A.S. (2021) *S.L. Frank o F.M. Dostoevskom: novye materialy* [S.L. Frank about F.M. Dostoevsky: New Materials]. Moscow: IF RAN.

Aliaiev, G.Y., Rezvikh, T.N. (2018) “Problema teodicei — istochnik russkogo revolyucionnogo socializma”. Parizhskij doklad Semyona Franka 1938 goda’ [“The Problem of Theodicy is the Source of Russian Revolutionary Socialism”. Semyon Frank's 1938 Paris Lecture’], *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii*, 19, pp. 20–25.

Aliaiev, G.Y., Rezvykh, T.N. (eds) (2016) ‘Perepiska S.L. Franka s V.B. Elyashevichem i F.O. Elyashevich (1922–1950)’ [‘The Correspondence between S.L. Frank and V.B. El’iashevich and F.O. El’yashevich (1922–1950)’], in Kolerov, M.A. (ed.) *Issledovaniya po istorii russkoi mysli. Ezhegodnikz 2015 god* [Studies in the History of Russian Thought. Yearbook for 2015]. Moscow: Modest Kolerov Publ., pp. 40–240.

Antonov, K.M., Aliaiev, G.Y., Boobbyer, P. (eds) (2021) *Perepiska S.L. Franka i L. Binsvagera (1934–1950)* [Correspondence of S.L. Frank and L. Binswanger (1934–1950)]. Transl. by A.S. Tsygankov, V.V. Yantsen. Moscow: PSTGU Publ.

Beth, E.W. (1955–1956) Levensbericht H.J. Pos, *Jaarboek*, pp. 270–276.

Binswanger, L. (1954) ‘Vospominaniya o Semene Lyudvigoviche Franke’ [‘Memories of Semyon Lyudvigovich Frank’], in *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka*, Myunkhen, pp. 24–39.

Daalder, S. (1999) *H.J. Pos (1898–1955): studies over zijn filosofie van taal en taalwetenschap, met een bibliografie van gepubliceerde commentaren op zijn persoon en werk*. Amsterdam: Vrije Universiteit.

De Telegraaf (1934) 'Vereeniging voor Wijsbegeerte', 2 Oct., p. 2.

Frank, S. (1935) 'De Orthodoxe kerk in Rusland', in Stufkens, N. (ed.) *De Kerk in de Branding. Het conflict tusschen Kerk en Staat toegelicht naar aanleiding van actueele toestanden in verschillende landen*. Nijkerk: Callenbach, pp. 126–145.

Frank, S. (1936) 'Dostojewski's Theodicee', *Stemmen des Tijds*, II, pp. 103–118.

Frank, S. (1936) 'Boenin', *Leven en Werken*, 9, pp. 393–400.

Frank, S. (1936) 'Leo Tolstoi. Ter herdenking von zijn sterfdag: 20.XI.1910', *Stemmen des Tijds*, I, pp. 138–154.

Frank, S. (1937) 'Alexander Poesjkin. (Bij zijn harigen sterfdag 11.II.1937)', *Stemmen des Tijds*, I, pp. 125–141.

Frank, S. (1937) 'De Russische staretsen', *Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur*, 30, 28 May, pp. 349–350.

Frank, S.L. (1934) 'Filosofiya i zhizn' (Mezhdunarodnyj filosofskij s'ezd v Prage)', ['Philosophy and Life. (International Philosophical Congress in Prague)'], *Put'*, 45, pp. 69–76.

Frank, S.L. (2008) 'Sovremennaya duhovnaya situaciya i ideya otricatel'nogo bogosloviya' ['Contemporary Spiritual Situation and the Idea of Negative Theology']. Transl. from the German by O. Nazarova, *Filosofskie nauki*, 4, pp. 122–127.

Frank, S.L. (2020) 'Antinomiya mezhdou svobodoj i ravenstvom' ['Antinomy between Freedom and Equality'], in Tygankov, A.S., Obolevich, T. *Gollandskij period v filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy) [The Dutch Episode in the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)]*. Moscow: IF RAN, pp. 120–130.

Gaponenkov, A.A. (2019) 'Francuzskie filosofy v perepiske S. L. Franka s N. A. Berdyaevym i L. Binsvangerom (Parizh, mart 1938 g.)' ['French Philosophers in S.L. Frank's Correspondence with N.A. Berdyaev and L. Binswanger (Paris, March 1938)'], *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropejskij dialog*, 2(4), pp. 340–347.

Gaponenkov, A.A. (ed.) (2019) 'Perepiska S.L. Franka i N.A. Berdyaeva (Parizh, mart 1938 g.)' ['Correspondence between S.L. Frank and N.A. Berdyaev (Paris, March 1938)'], *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropejskij dialog*, 2(4), pp. 348–357.

Korsakov, S.N. (2009) 'X Vsemirnyj filosofskij kongress (Amsterdam, 1948) v istorii otechestvennoj filosofii' ['X World Philosophical Congress (Amsterdam, 1948) in the History of Russian Philosophy'], *Filosofskie nauki*, 3, pp. 141–150.

Kuypers, K. (1989) 'POS, Hendrik Josephus (1898–1955)', *Biografisch Woordenboek van Nederland*. Den Haag. Available at: <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn3/pos> (Accessed: 13 May 2021).

Nazarova, O. (2008) 'Filosofiya tolerantnosti S.L. Franka (VIII mezhdunarodnyj filosofskij kongress. Praga, 1934)' [Philosophy of Tolerance S.L. Frank (VIII International Congress of Philosophy. Prague, 1934)], *Filosofskie nauki*, 4, pp. 106–121.

Obolevich, T., Rezvyh, T.N., Tsygankov, A.S. (2021) 'S.L. Frank: lekciï ob antropologii F.M. Dostoevskogo (K 200-letiyu so dnya rozhdeniya). Prilozhenie: S. Frank. Dostojewskys Anthropologie (S.L. Frank. Antropologiya Dostoevskogo)' ['S.L. Frank: Lectures on Anthropology by F.M. Dostoevsky (To the 200th anniversary of his birth). Appendix: S. Frank. Dostojewskys Anthropologie (S.L. Frank. Anthropology of Dostoevsky)'], *Filosofskij zhurnal*, 3, pp. 110–130.

Obolevich, T., Tsygankov, A.S. (2019) 'S.L. Frank v Gollandii: kontury tvorcheskogo i zhiznennogo puti' ['S.L. Frank in Holland: The Contours of the Creative and Life Path'], *Filosofskij zhurnal*, 4, pp. 143–160.

Telegraaf (1970) 'Caesar Julius Engbertsen', 8 Sep., p. 5.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (2018) "'Germaniia uzhe stala dlia menia moei vtoroi rodinoi": zhiznennyi i tvorcheskii put' S.L. Franka v perepiske s F. Khailerom et circum' ["Germany has Already Become my Second Homeland": S.L. Frank's Life and Work in Correspondence with F. Heiler et circum'], in Motroshilova N.V. (ed.) *Istoriko-filosofskii ezhegodnik. 2018* [Historical and Philosophical Yearbook. 2018]. Moscow: Akvilon, pp. 293–313.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (2018) 'Istoriya sem'i i tvorchestva S.L. Franka v perepiske L. Binsvanger i T.S. Frank' ['The History of the Family and Creativity of S.L. Frank in the Correspondence between L. Binswanger and T.S. Frank'], *Filosofiya. ZHurn. Vyssh. shk. Ekonomiki*, 2, pp. 134–155.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (2019) *Nemetskiy period filosofskoy biografii S.L. Franka (novyye materialy)* [The German Period of the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)]. Moscow: IF RAN.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (2020) 'Lekcii S.L. Franka v gollandskom Amersforte v 1932 g.' ['Lectures by S.L. Frank in Dutch Amersfoort in 1932'], *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropejskij dialog*, 3(3), pp. 148–156.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (2020) *Gollandskij period v filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [Dutch Episode in the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)]. Moscow: IF RAN.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (eds) (2020) 'Perepiska S.L. Franka s B.B. Bekkerom' ['Correspondence of S.L. Frank with B.B. Becker'], in Tygankov, A.S., Obolevich, T. *Gollandskij period v filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [The Dutch Episode in the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)]. Moscow: IF RAN, pp. 228–294.

Tsygankov, A.S. (2020) 'Velikaya Otechestvennaya vojna glazami russoj filosofskoj emigracii: S.L. Frank i B.B. Bekker' ['The Great Patriotic War Through the Eyes of

the Russian Philosophical Emigration: S.L. Frank and B.V. Becker’], *Voprosy Filosofii*, 12, pp. 182–186.

Информация об авторе: А. С. Цыганков — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Информация об авторе: Г. Е. Аляев — доктор философских наук, профессор, независимый исследователь. Адрес: Украина, 36004, г. Полтава, ул. Головки, д. 18, кв. 98.

Information about the author: A. S. Tsygankov — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Information about the author: G. E. Aliaiev — DSc in Philosophy, Professor, Independent Researcher. Address: 18 Golovko Str., Poltava, 36004, Ukraine.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 04.04.2022;
одобрена после рецензирования 25.02.2022;
принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 04.04.2022;
approved after reviewing 25.02.2022;
accepted for publication 01.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 182–191.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 182–191.

Публикация / Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-182-191

ПЕРЕПИСКА С. Л. ФРАНКА И Х. Й. ПОСА

Александр Сергеевич Цыганков

Институт философии РАН,

Москва, Россия,

m1dian@yandex.ru

Геннадий Евгеньевич Аляев

Независимый исследователь,

Полтава, Украина,

gealyaev@gmail.com



Ссылка для цитирования: Переписка С. Л. Франка и Х. Й. Поса / публ. и коммент. А. С. Цыганкова, Г. Е. Аляева, пер. с нем. А. С. Цыганкова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 182–191.
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-182-191>.

Материал публикуется в качестве приложения к статье *Цыганков А. С., Аляев Г. Е. Х. Й. Пос и Ц. Ю. Энгбертсен: к истории голландских контактов С. Л. Франка // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 162–181.*
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-162-181>.

© Цыганков А. С., Аляев Г. Е., публикация, комментарии, 2022

© Цыганков А. С., перевод на русский язык, 2022

Archival Materials. Unpublished Papers

CORRESPONDENCE OF S. L. FRANK and H. J. POS

Alexander S. Tsygankov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, m1dian@yandex.ru

Gennadii E. Aliaiev

Independent Researcher, Poltava, Ukraine, gealyaev@gmail.com



For citation: Tsygankov, A.S., Aliaiev, G.E. (eds) (2022) ‘Correspondence of S.L. Frank and H.J. Pos’. Transl. from the German by A.S. Tsygankov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 182–191. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-182-191.

1. С. Л. Франк — Х. Й. Посу

Berlin-Halensee

Nestorstr. 11

1 декабря 1936 г.¹

Уважаемый господин коллега!

Я еще должен поблагодарить Вас за Ваше любезное письмо², касающееся издательских возможностей в Голландии для моей книги³. К сожалению, предложенная Вами комбинация не удалась; издательство Sijthoff⁴ в Лейдене отклонило мою книгу даже не прочитав рукописи на основании того, что книги

¹ В предвоенных адресных книжках Франка были записаны два адреса “Prof. Pos” — сначала “Zandvoort (Holland), Stationsplein 25”, затем “Haarlem, Wilhelminastraat 30”.

² Этого письма в нашем распоряжении нет.

³ Имеется в виду первая немецкоязычная редакция книги Франка «Непостижимое» (“Das Unergründliche”). 11 мая 1936 года Франк писал Бинсвангеру: «я узнал, что в Голландии существует несколько хороших немецких издательств. С одним из них имеет хорошую связь господин Пос, так что у меня есть надежда устроить книгу в Голландии» [Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера ... , 2021, с. 159].

⁴ Нидерландское издательство, основанное в 1851 году Альбертусом Виллемом Зяйтхофом (Albertus Willem Sijthoff, 1829–1913).

систематически-философского содержания в принципе невозможно сбыть⁵. Сейчас я ищу другие возможности для моей книги.

Теперь же позволю себе обратиться к Вам по другому поводу; однако для того, чтобы изложить дело, мне сначала необходимо сделать небольшое предисловие. Некоторое время назад я переписывался с Беккером⁶ и со славистом ван Вейком⁷ в Лейдене относительно празднования Пушкинского юбилея (100 лет со дня смерти) в Голландии и моем возможном участии в нем. В конце концов, выяснилось, что всё пройдет в скромной форме и от моего участия там можно отказаться.

Однако теперь проф. Беккер считает в этой связи, что моя *философская* поездка с докладами по Голландии была бы вполне представима, если бы Вы были в этом заинтересованы и советует мне связаться с Вами по этому поводу⁸. Я хотел бы покорно спросить Вас, можно ли думать об этом на деле. Я никоим образом не хотел бы доставлять Вам этим какие-либо трудности и заботы. Только в том случае, если дело возможно устроить без особых хлопот, то я к Вашим услугам. Здесь у меня совершенно нет никакой сферы общения и мои мысли в большинстве случаев должны исчезать в моей собственной голове, поэтому Вы сможете понять мое желание найти где-нибудь слушателей для них.

В любом случае я прилагаю список тем, о которых я мог бы говорить, а именно две группы таких тем: систематически-философские и «русские»⁹.

⁵ В письме к Бинсвангеру от 9 июля 1936 года Франк сообщал: «Голландский издатель Sijthoff в очень вежливых выражениях отклонил издание моей книги по чисто экономическим соображениям (не читая манускрипта)» [там же, с. 187].

⁶ Бруно Борисович Беккер (Bruno Oskar Becker, 1885–1968) — нидерландский историк и филолог немецкого происхождения, выходец из России. В письме к Беккеру от 13 октября 1936 года Франк сообщал: «Теперь пишу Вам ближайшим образом вот по какому поводу. Близятся “пушкинские дни” (столетие смерти в феврале 1937). Собираются ли в Голландии как-нибудь ознаменовать эти дни? Если да, то не могу ли я при этом понадобиться? Последние годы я очень пристально изучал Пушкина и имею о нем сказать кое-что, я думаю, существенное, напр., на тему “Puschkins geistige Welt” («Духовный мир Пушкина») или “Puschkin u<nd> das Schicksal des russischen Geistes” («Пушкин и судьба русского духа») или “Puschkin u<nd> Dostojewsky — zwei Typen des russ<ischen> Geistes” («Пушкин и Достоевский — два типа русского духа»). Мож<ет> быть, такая лекция могла бы понадобиться у Вас в Амстердаме или Лейдене (одновременно пишу о том же Ник<олаю> Вас<ильевичу> <ван Вейку>» [Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером, 2020, с. 274].

⁷ Николас ван Вейк (Nicolaas van Wijk, 1880–1941) — нидерландский языковед-германист и славист (подробнее о взаимоотношениях ван Вейка и Франка см. [Цыганков, Оболевич, 2020]).

⁸ См. письмо Франка к Беккеру от 21 октября 1936 года, в котором философ пишет: «О турне философских лекций спишусь с Пос’ом, спасибо за указание» [Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером, 2020, с. 276].

⁹ Этого списка нет в нашем распоряжении.

Также добавлю, что я сотрудничаю с “Algemeen Weekblatt”¹⁰ проф. Алдерса¹¹ в Гронингене и что у меня есть основание полагать, что проф. Алдерс — в том случае, если мое путешествие удастся — будет приветствовать мой доклад в Гронингене.

Наверное, Вы простите мне, что этим делом я отнимаю у Вас время.

С любезными коллегиальными приветами, очень преданный Вам

С. Франк.

2. Х. Й. Пос — С. Л. Франку

131 Bd Raspail

Paris 6^e¹²

16 августа 1937 г.

Уважаемый господин коллега Франк! Некоторое время назад через дружеское содействие господ Лавеля¹³ и Ле Сенна¹⁴ я получил экземпляр Вашей прекрасной книги, с выходом которой на французском языке я Вас поздравляю¹⁵. Моя сердечная благодарность за этот прекрасный дар, которым я ныне наслаждался. Я, как Вы, вероятно, знаете, близок разделяемому Вами объективизму, но для меня момент движения играет бóльшую роль. Благодаря ему я от Гуссерля приблизился к Гегелю. Впрочем, не так давно от бывшего ассистента Гуссерля я получил подтверждение тому, что он и сам несколько отошел от прежней статичной феноменологии явления и приблизился к Гегелю. Я надеялся видеть Вас здесь на Конгрессе по Декарту¹⁶,

¹⁰ Полное название “Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur” («Общий еженедельный листок по христианству и культуре»); под этим названием листок, являющийся переименованным продолжением издания “Bergopwaarts” («В гору»), которое выходило с 1917 года, стал издаваться в 1924 году. Задачей листка являлось научить читателя рассматривать и понимать современные ему события через призму Евангелия [Kromdijk, 2017, с. 85].

¹¹ Вильям Ян Алдерс (Willem Jan Aalders, 1870–1945) — теолог, один из переводчиков Библии на нидерландский язык, редактор журнала “Stemmen des Tijds” и один из основателей “Algemeen Weekblad voor Christendom en Cultuur” (подробнее см.: [Цыганков, Оболевич, 2020, с. 76–110]).

¹² Бульвар Распай, 6-й округ Парижа.

¹³ Луи Лавель (Louis Lavelle, 1883–1951) — французский философ, преподаватель Сорбонны и Коллеж де Франс. В 1934 году основал книжную серию под названием «Философия духа», где в 1937 году был опубликован французский перевод работы Франка «Предмет знания».

¹⁴ Рене Ле Сенн (Le Senne, 1882–1954) — французский философ и психолог, вместе с Лавелем являлся основателем серии «Философия духа».

¹⁵ Имеется в виду французский перевод работы Франка «Предмет знания» (Frank, 1937). Известно, что издательство по просьбе Франка также разослало несколько экземпляров книги его друзьям и коллегам [см.: Оболевич, 2017, с. 38–39].

¹⁶ Имеется в виду IX Всемирный философский конгресс, который прошел в Париже 1–6 августа 1937 года и был посвящен 300-летию выхода работы Декарта «Рассуждения о методе».

который был очень содержательным, однако Вашего голоса всё же не хватало в общем хоре!

Приедете ли Вы следующей зимой в Голландию? Секретарь нашего центрального голландского Философского общества¹⁷ предложил Ваше имя региональным союзам. Однако, к сожалению, обстоятельства становятся всё тяжелее и иногда не удается получить визу даже на научные поездки.

Если Вы хотите больше узнать об успехах господина д-р. Д. Бартлинга¹⁸ (Дутинхем, Голландия), то напишите ему в сентябре¹⁹.

Тем временем передаю Вам коллегияльный привет и остаюсь преданный Вам

Х. Й. Пос

(здесь до 1 сентября)

З. С. Л. Франк — Х. Й. Посу²⁰

S. Frank
Berlin-Halensee
Nestorstr. 11
Mr H. J. Pos
Paris 6^e. Frankreich
131, Bd. Raspail
20 августа 1937 г.

Уважаемый господин коллега, сердечно благодарю за Ваши любезные строки. Я рад, что Вы нашли в моей книге, по крайней мере, известного рода удовольствие. Что касается подчеркнутого Вами момента «движения», то я полностью это признаю — и поэтому даже отрицаю абсолютный приоритет чистого и неподвижного «царства идей» — однако вместе (с поздним) Платоном я предпочитаю не давать преимущества одному из этих двух моментов — «движение» и «покой», но утверждаю их в их неразрывном единстве. На философский конгресс в Париж я, увы, не смог приехать, хотя, говоря откровенно, у

¹⁷ Имеется в виду Дирк Бартлинг (см. след. примеч.).

¹⁸ Дирк Бартлинг (Dirk Bartling, 1891–1966) — нидерландский философ, занимавшийся проблемами психологии и эстетики. Секретарь «Общего нидерландского философского общества» (“De Algemene Nederlandse Vereniging voor Wijsbegeerte”), основанного в 1933 году под патронажем Философского общества Нидерландов.

¹⁹ На листе отметка рукой Франка: «Бартл<ингу> написано 11.IX». В одной адресной книжке Франка есть запись: “Dr. D. Bartling (секр. фил. общ. в Голл.) Doetinham, Holland” [BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank].

²⁰ Почтовая карточка. Штемпель: Geltow. 20.8.37. В поселке Гельтов под Берлином Франк с женой проводили лето (июль — август) 1937 года.

меня не было желания участвовать в этой потехе. Философский конгресс мне всегда представляется *contradictio in adjecto*²¹. Однако я сильно сожалею, что из-за этого не смог встретиться с Вами и другими друзьями; с удовольствием я также познакомился бы лично с французскими коллегами Лавелем и Ле Сенном, которых я высоко ценю²².

Я благодарю Вас за Ваши старания в организации моей поездки с докладами; если это удастся, то я вновь с удовольствием приеду в Голландию²³; для меня было бы радостью снова приветствовать Вас там. По Вашему совету я свяжусь с д-р. Бартлингом в сентябре²⁴.

С сердечными коллегиальными приветами,

Ваш С. Франк.

4. Х. Й. Пос — С. Л. Франку²⁵

HAARLEM
WILHELMINASTRAAT 30
TEL. 19708²⁶

Проф. д-р С. Франк
Лондон

15 июля 1948 г.

Дорогой господин Франк! Секретарь X Международного философского конгресса, который должен состояться в Амстердаме с 11 по 18 августа²⁷, сказал мне вчера, что получил Ваш адрес. Удивительно, почему, он не получил его раньше и мне очень жаль, что я пишу Вам так поздно. Однако я всё же хотел бы спросить Вас, готовы ли Вы присутствовать на конгрессе и могли бы Вы принять участие в дискуссиях? У нас будет несколько пленарных заседаний утром 12, 13, 14, 17 и 18 августа. В субботу 14 будет тема «Человек и религия», для которой

²¹ Противоречие в определении (*лат.*).

²² Это личное знакомство состоялось в феврале 1938 года в Париже [см.: Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера ... , 2021, с. 303].

²³ Данная поездка Франка в Нидерланды не состоялась.

²⁴ Как видно из отметки на предыдущем письме Поса, Франк написал Бартлингу 11 сентября, но, очевидно, получил отрицательный ответ — уже 7 октября он сообщал Бинсвангеру, что «запланированная мной поездка с докладами в Голландию не состоится» [там же, с. 274].

²⁵ Выражаем благодарность за содействие в переводе данного англоязычного письма Т. А. Балашовой (ГАУГН).

²⁶ Адрес и телефон напечатаны (бланк).

²⁷ X Всемирный философский конгресс проходил в Амстердаме 11–18 августа 1948 года. Пос являлся председателем оргкомитета Конгресса. Секретарем Конгресса был Эверт Виллем Берг (Evert Willem Beth, 1908–1964) — логик, философ науки из Амстердамского университета.

Мартин Бубер (Иерусалим), Чарльз Вернер (Женева)²⁸, Луи де Реймекер (Лувен)²⁹ обещали сделать доклады³⁰. При нынешних обстоятельствах, если Бубер не сможет присутствовать, будет представлена только либерально-протестантская и католическая точка зрения. Не согласитесь ли Вы поучаствовать в дискуссии, и прочитайте Ваш доклад в случае, если Бубер все-таки не приедет? Я понимаю, что мы давно должны были попросить Вас об этом, и не удивлюсь, если моя просьба дойдет до Вас слишком поздно, но я решил рискнуть и связаться с Вами, поскольку Ваше участие в конгрессе будет очень ценно.

Как Ваши дела? У меня всё хорошо. В 40–41 годах я был в Бухенвальде в качестве заключенного из-за мой довоенной оппозиции к нацизму, после я провел два года в голландском лагере³¹. Я пережил всё это достаточно хорошо. Я был бы рад получить от Вас какой-нибудь ответ и иметь возможность приветствовать Вас в Амстердаме, с добрыми пожеланиями и уважением, Ваш Х. Й. Пос.

P.S. Беккер поживает хорошо, госпоже Кнапперт уже 86 лет и она психически в порядке³².

5. Х. Й. Пос — С. Л. Франку³³

Haarlem, 21.7.48.
Wilhelminastr. 30

Дорогой и уважаемый господин Франк! Ваш быстрый ответ на мое письмо от 15 числа сегодня уже достиг меня, и я благодарю Вас за это. Я был очень обрадован узнать, что духовно Вы бодры и я сильно сожалею, что Ваше здоровье не позволяет Вам приехать в Амстердам. Я не упущу возможности навестить

²⁸ Чарльз Вернер (Charles Werner, 1878–1969) — профессор философии в Женевском университете, специалист в области греческой философии.

²⁹ Луи де Реймекер (Louis de Raeymaeker, 1895–1970) — философ-неотомист, председатель философского общества в Лувене.

³⁰ Всего на Конгрессе было три пленарных темы — «Человек, человечность, человечество», «Восток и Запад» и «Человек и религия» (подробнее см.: [Корсаков, 2009, с. 147–150]).

³¹ После немецкой оккупации Голландии Пос был отправлен немцами 8 октября 1940 года в Бухенвальд, затем в Хаарен (Haaren) и Синт-Михилсгестел (Sint-Michielsgestel), откуда был отпущен 16 сентября 1943 года (подробнее см.: [Beth, 1955–1956, p. 270–276]).

³² Здесь Посом допущена небольшая неточность, так как в 1948 году Эмилии Шарлотте Кнапперт (Emilie Charlotte Knappert, 1860–1952) было уже 88 лет. Подробнее о связях Франка с Кнапперт см.: [Цыганков, Оболевич, 2020, с. 96–97].

³³ Письмо написано на двух бланках философского конгресса с шапкой:

TENTH INTERNATIONAL CONGRESS OF PHILOSOPHY
AMSTERDAM 11–18 AUGUST 1948
Secretary: Prof. Dr. E. W. Beth — Bernard Zweerskade 23, Amsterdam-Z

Вас, если буду в Лондоне и я хотел бы попросить Вас как прежде прислать мне что-нибудь из Ваших текстов, что я также с удовольствием сделаю, со своей стороны. Увы, я не умею читать по-русски и немного стыжусь этого. Беккер и проф. Кнапперт несомненно обрадуются Вашим приветам. Последняя живет здесь неподалеку. Сейчас ей уже больше 86.

Всего хорошего и сердечные приветы от Вашего Х. Й. Поса.

Список источников

Корсаков С. Н. X Всемирный философский конгресс (Амстердам, 1948) в истории отечественной философии // *Философские науки*. 2009. № 3. С. 141–150.

Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. 202 с.

Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / ред. К. М. Антонов (отв. ред.), Г. Е. Аляев, Ф. Буббайер и др.; пер. с нем., фр. и англ. яз. А. С. Цыганков, В. В. Янцен. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

Переписка С. Л. Франка с Б. Б. Беккером // *Цыганков А. С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (новые материалы)*. М.: ИФ РАН, 2020. С. 228–294.

Цыганков А. С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.

VA. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank.

Beth E. W. Levensbericht H. J. Pos // Jaarboek. 1955–1956. P. 270–276.

Kromdijk P. Eenheid in verscheidenheid: De doorbraak in de Nederlandse Hervormde Kerk en de samenleving tijdens het interbellum. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2017. 189 p.

Архивы

VA — Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers.

References

Antonov, K.M., Aliaiev, G.Y., Boobbyer, P. (eds) (2021) *Perepiska S.L. Franka i L. Binsvanger (1934–1950) [Correspondence of S.L. Frank and L. Binswanger (1934–1950)]*. Transl. by A.S. Tsygankov, V.V. Yantsen. Moscow: PSTGU Publ.

Beth, E.W. (1955–1956) *Levensbericht H.J. Pos, Jaarboek*, pp. 270–276.

Korsakov, S.N. (2009) ‘X Vsemirnyj filosofskij kongress (Amsterdam, 1948) v istorii otechestvennoj filosofii’ [‘X World Philosophical Congress (Amsterdam, 1948) in the History of Russian Philosophy’], *Filosofskie nauki*, 3, pp. 141–150.

Kromdijk, P. (2017) *Eenheid in verscheidenheid: De doorbraak in de Nederlandse Hervormde Kerk en de samenleving tijdens het interbellum*. Hilversum: Uitgeverij Verloren.

Obolevich, T. (2017) *Semen Frank. Shtrihi k portretu filosafo* [*Semyon Frank. Strokes for a Portrait of a Philosopher*]. Moscow: BBI.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (2020) *Gollandskij epizod v filosafoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [*Dutch Episode in the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)*]. Moscow: IF RAN.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (eds) (2020) 'Perepiska S.L. Franka s B.B. Bekkerom' ['Correspondence of S.L. Frank with B.B. Becker'], in Tygankov, A.S., Obolevich, T. *Gollandskij period v filosafoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [*The Dutch Episode in the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)*]. Moscow: IF RAN, pp. 228–294.

Информация об авторе: А. С. Цыганков — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Информация об авторе: Г. Е. Аляев — доктор философских наук, профессор, независимый исследователь. Адрес: Украина, 36004, г. Полтава, ул. Головка, д. 18, кв. 98.

Information about the author: A. S. Tsygankov — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Information about the author: G. E. Aliaiev — DSc in Philosophy, Professor, Independent Researcher. Address: 18 Golovko Str., Poltava, 36004, Ukraine.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 04.02.2022;
одобрена после рецензирования 25.02.2022;
принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 04.02.2022;
approved after reviewing 25.02.2022;
accepted for publication 01.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 192–200.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 192–200.

Публикация / Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-192-200

ПИСЬМА Ц. Ю. ЭНГБЕРТСЕНА И М. Э. А. ЭНГБЕРТСЕН С. Л. ФРАНКУ И Т. С. ФРАНК

Александр Сергеевич Цыганков

Институт философии РАН,

Москва, Россия,

m1dian@yandex.ru

Геннадий Евгеньевич Аляев

Независимый исследователь,

Полтава, Украина,

gealyaev@gmail.com



Ссылка для цитирования: Письма Ц. Ю. Энгбертсена и М. Э. А. Энгбертсен С. Л. Франку и Т. С. Франк / публ. и коммент. А. С. Цыганкова, Г. Е. Аляева, пер. с нем. А. С. Цыганкова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 192–200. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-192-200>.

Материал публикуется в качестве приложения к статье *Цыганков А. С., Аляев Г. Е. Х. Й. Пос и Ц. Ю. Энгбертсен: к истории голландских контактов С. Л. Франка // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 162–181.*
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-162-181>.

© Цыганков А. С., Аляев Г. Е., публикация, комментарии, 2022

© Цыганков А. С., перевод на русский язык, 2022

Archival Materials. Unpublished Papers

LETTERS OF C. J. ENGBERTSEN AND M. E. A. ENGBERTSEN
TO S. L. FRANK AND T. S. FRANK

Alexander S. Tsygankov

Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, m1dian@yandex.ru

Gennadii E. Aliaiev

Independent Researcher,
Poltava, Ukraine, gealyaev@gmail.com



For citation: Tsygankov, A.S., Aliaiev, G.E. (eds) (2022) 'Letters of C.J. Engbertsen and M.E.A. Engbertsen to S.L. Frank and T.S. Frank'. Transl. from the German by A.S. Tsygankov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 192–200. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-192-200.

1. Ц. Ю. Энгбертсен — С. Л. Франку

Амстердам¹, 9 февраля 1939 г.

Дорогой д-р Франк,

Большое спасибо за Вашу открытку от 2-го числа этого месяца. Как рад я за Вас и Вашу жену и, разумеется, в первую очередь за саму Наташу, что она выходит замуж и как прекрасно что «он» хороший человек²!

¹ В предвоенных адресных книжках Франка рядом с фамилией “С. Engbertsen” стоят сразу два адреса: “Amsterdam, Singel 63” и “Bussum, Lotharingslaan, 101” [BA. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank].

² Очевидно, в своей открытке Франк сообщил о предстоящей свадьбе дочери Натальи с англичанином Полем Скорером (1905–1943). Немного ранее, 22 января 1939 года, он писал сыну Виктору: «Наташа вчера по телефону окончательно обручилась с Paul’ем, и Наташа теперь счастлива» [Письма С. Л. Франка В. С. Франку], а 30 января добавлял: «Paul совершенно очаровательный человек. <...> Наташина свадьба уже в феврале здесь, в Париже» [там же]. В письме к Бинсвангеру 2 февраля Франк также характеризовал Поля как «чрезвычайно доброго человека», что дает Наташе «шансы на счастливый брак» [Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера ... , 2021, с. 359]. Свадьба Натальи и Поля состоялась 26 февраля 1939 года в Париже.

От всего сердца мы желаем Наташе счастливой жизни и исполнения многих желаний! Не хотели бы Вы, дорогой д-р Франк, что-нибудь купить для Наташи на свадьбу?! Вместе с письмом я высылаю Вам банкноту!

Мы надеемся, что Ваше здоровье наладится и что Вы всё же сможете найти подходящую квартиру³!

У нас всё хорошо. Главное заключается в том, что Джонни, маленький Федр⁴, теперь снова окончательно дома с нами и это большая радость для нас и для него.

В плане здоровья у нас всё хорошо, лишь работа очень нестабильна, однако до настоящего времени 1939 г. более успешен, чем 1938 г.

У меня довольно много дел, но не в конторе — я должен много читать и работать и поэтому перевод Вашей статьи о Соловьеве продвигается медленно. Мне кажется, что я Вам уже писал о том, что Алдерс с удовольствием возьмет перевод! Стало быть, я должен работать дальше; я сообщу Вам, когда закончу!

Теперь же я завершаю и передаю сердечный привет Вам и всем Вашим.
Ваш Энгбертсен.

2. М. Э. А. Энгбертсен — С. Л. и Т. С. Франк

9 февраля 1939 г.

Bussum

Дорогие господин и госпожа Франк,

Я поздравляю от всего сердца Вашу дочь Наташу по случаю ее будущей свадьбы. Мы очень тронуты этой прекрасной новостью. Это безусловно большая радость⁵ послать Вам теплые поздравления.

Я попросила своего мужа отправить Вам и Вашей жене банкноту, я могу себе представить, что Вы в них всегда нуждаетесь.

Примите наши сердечные приветы.

Преданная Вам госпожа Энгбертсен.

³ Приехав в Париж в конце декабря 1938 года из Бюсси-ан-От, где в имении Ельзевичей философ восстанавливался после тяжелого сердечного приступа, Франки больше месяца не могли найти нормальное жилье, проживая, как он писал Виктору, «на бивуаках», в одной квартире с К. С. Лейтесом по адресу: 10, rue José Maria de Heredia Paris (7^e). Лишь получив в конце января организованную в Голландии Беккером ссуду в 200 гульденов [см. Цыганков, Оболевич, 2020, с. 73, 283], они смогли вскоре снять жилье в тихом предместье Парижа Фонтене-о-Роз.

⁴ Мариус Джон Федр Энгбертсен (Marius Johannes Fedor Engbertsen, 1929–2010) — сын Ц. Ю. Энгбертсена и М. Э. А. Энгбертсен.

⁵ До этого момента письмо написано по-французски, далее — по-немецки.

3. Ц. Ю. Энгбертсен — С. Л. Франку⁶

Heemstede, 31 октября 1945 г.⁷

Дорогой господин Франк,

Сегодня утром я получил Ваше письмо из Лондона и был так же, как и моя жена, тронут и рад этой весточке от Вас. Часто, почти ежедневно, я думал о Вас и, разумеется, совершенно не знал, живы ли еще Вы и Ваша супруга. Теперь, однако, всякая неуверенность позади. И можно вновь дышать свободно. У нас всё хорошо, хотя мы и пережили тяжелое время — последнюю зиму в холоде и голоде.

Наш дом в Хемстеде (который мне не принадлежал) в ноябре 1944 г. был уничтожен бомбой. Мы трое остались невредимы, однако много нашей мебели пострадало. К счастью у нас остались наши книги, музыкальные инструменты и музыка и сейчас мы живем в одном очень милом доме также в Хемстеде. В настоящее время от моего дела ничего не осталось; ныне нет совершенно никакой свободы и всё из рук одного правительства переходит в руки другого, так что личная инициатива вовсе больше не принимается в расчет. Возможно, позднее всё вновь изменится!

Проф. Поса я видел и навещал: несколько лет он был в Бухенвальде, но к счастью вернулся назад и здоров. Проф. Беккера я не видел с начала войны; однако я знаю, что у него есть позиция в университете Амстердама.

Во время войны у меня было желание выслать Вам немного денег, однако я не знал Вашего адреса и пр. Но однажды к нам пришло письмо от князя Оболенского⁸ с указанием Вашего адреса и тогда я должен был попробовать найти способ, каким можно доставить Вам деньги. Через одного знакомого, члена квакерского общества, мне наконец-то удалось выслать Вам немного денег, и я рад, что Вы их получили.

О трагедии Наташи я слышал уже несколько лет назад⁹, я теперь не помню каким образом. Пожалуй, это утешение, что теперь у нее два милых мальчика¹⁰,

⁶ Это и следующее письма написаны на именных бланках с шапкой:

C.J. ENGBERTSEN — Makelaar — AMSTERDAM
Telegr. Adres. CASUKOFF
Telefoon 45448
Gebouw MERCURIUS

⁷ Рукой Франка дописано: «Отв. 14.XII.45».

⁸ Владимир Андреевич Оболенский (1869–1950) — общественный и политический деятель, в 1920 году эмигрировал во Францию, жил в Париже, Ла Фавьере, Бюсси-ан-От. Корреспондент Франка.

⁹ Имеется в виду гибель мужа дочери философа Натальи Поля Скорера в августе 1943 года.

¹⁰ Сыновья Натальи и Поля Скорера – Михаил (род. 1939) и Пётр (1942–2020).

но без мужа это всё равно очень тяжелая задача! Как ужасно, что Ваш сын был ранен¹¹. Я надеюсь вскоре получить и прочитать Ваши книги.

Я уже несколько месяцев веду переговоры с органами власти, чтобы получить разрешение на поездку, так как в Лондоне я хочу навестить моих друзей по бизнесу. Таким образом, существует небольшой шанс, что вскоре мы снова увидимся! Это было бы прекрасно!

С сердечными приветами Вам, Вашей жене и Наташе

Ваш Энгбертсен.

4. М. Э. А. Энгбертсен — С. Л. и Т. С. Франк¹²

Дорогие господин и госпожа Франк,

Слава Богу Вы оба и Ваша дочь Наташа (которую мы очень хорошо помним) живы и здоровы.

Мы очень сожалеем, что Вы еще вынуждены беспокоиться о Ваших сыновьях. Как всё же противоречит Богу ведение войн. Нам очень не хватает Ваших текстов. Как уже писал мой муж, мы пережили очень тяжелое время. Мы всегда утешали себя мыслью, что Богу не могло быть неизвестно то положение, в котором мы оказались, и это напоминало нам, что мы должны чем-то пожертвовать. За зло, которое было причинено нам, мы всегда, насколько это было возможно, оплачивали добром. Но это был титанический труд.

Мы очень счастливы, что сейчас Вы живете в Англии и очень надеемся, что теперь, после стольких страданий, Вы сможете жить в Англии свободно и счастливо и, как нам хочется верить, без денежных забот.

Нашему сыну Джонни скоро будет 16 лет; желание работать и мораль сильно пострадали у нынешней молодежи. Однако у него пострадало лишь первое — жить было почти невозможно, еще сложнее было зарабатывать. Даже сейчас у нас почти нет времени читать вечернюю газету, поскольку мы работаем целый день. Надеюсь, что вскоре всё же станет спокойнее и что обессиленную и разбитую торговлю можно будет восстановить. Временами мы выглядим ужасно. У нас снова появился свет и тепло и за это мы очень благодарны, больше чем прежде, когда всё хорошее было само собой разумеющимся.

Сердечные приветы также от Джонни, которого Вы видели еще малышом.

Преданная Вам Э. Энгбертсен.

¹¹ Речь идет о ранении среднего сына Франка Алексея, служившего добровольцем в американской армии, которое он получил в октябре 1944 года. В результате Алексей Франк потерял глаз и несколько пальцев на правой руке.

¹² Письмо без даты, но с уверенностью датируется так же, как и письмо Ц. Ю. Энгбертсена от 31 октября 1945 года.

5. Ц. Ю. Энгбертсен — С. Л. Франку¹³

Heemstede, 10 июля 1947 г.

Дорогой д-р Франк,

прежде всего, я надеюсь, что у Вас и у Ваших близких дела идут неплохо. Сейчас я обращаюсь к Вам с одной просьбой и надеюсь, что она не слишком сильно Вас обременит. Один из моих друзей в Америке написал 3 памфлета (прилагаются), которые я перевел на голландский язык, но теперь он хотел бы также получить и *русский* перевод, и я прошу Вас, если возможно, сделать таковой. Тем самым Вы сделали бы прекрасное дело, потому что цель этих памфлетов заключается в том, чтобы дать утешение и более глубокое осознание.

У нас дела идут довольно неплохо, хотя и присутствует чувство — как и, наверное, во всем мире, по крайней мере в Европе — беспомощности и недовольства. После войны человечество духовно оказалось, так сказать, в вакууме. После всего почти сверхчеловеческого напряжения настала анти-кульминация! В эти дни я где-то прочитал: “humanity is nowadays victim of the neurotic and unsatisfied emotional life, a reaction from war tension”¹⁴.

Дорогой друг, передавайте, пожалуйста, привет Вашей жене и дочери; с сердечными приветами также от моей жены и моими наилучшими пожеланиями Вашему душевному и физическому здоровью,

Ваш Ц. Ю. Энгбертсен.

6. Ц. Ю. Энгбертсен — Т. С. Франк

Heemstede, 2 февраля 1951 г.

Дорогая госпожа Франк,

с большой печалью я понял из Вашего письма, что Ваш супруг, мой дорогой друг, умер...

Возможно, утешением может являться мысль о том, что теперь он освободился от своих тяжелых страданий и что он, великий дух, теперь наконец-то вновь родился на родине — в Царствии Божьем.

Его жизнь была трудна, но он всегда в глубине своей души хранил упование и внутреннюю веру.

¹³ Письмо на бланке с шапкой:

H.E. ENGBERTSEN & ZOON — AMSTERDAM (C.)
Telefoon 44947 — 45448 Telegram-adres: ENGBERTSEN

¹⁴ «Человечество в настоящее время является жертвой невротической и неудовлетворенной эмоциональной жизни, реакции на напряжение, вызванное войной» (англ.).

Я могу представить себе, как тяжело и мучительно Вам сейчас переносить его отсутствие.

От всего сердца мы, моя дорогая жена, мой сын Федр и я, желаем Вам и Вашим детям внутренней духовной силы для того чтобы нести это бремя.

Каждый день последние десять лет я молился за него, но и теперь я продолжу делать это, а также за Вас и Наташу!

Сегодня я говорил с проф. Посом, который так же, как и проф. Беккер, уже знают о смерти Вашего супруга. Вместе с тем пишу Вам адрес: Проф. Б. Беккер, Merwedepleis 11, Amsterdam.

С сердечными приветами и нашими наилучшими пожеланиями; с благодарной памятью,

Ваш Ц. Ю. Энгбертсен.

7. Ц. Ю. Энгбертсен — Т. С. Франк¹⁵

Heemstede, 14 февраля 1951 г.

Дорогая госпожа Франк,

Большое спасибо за Ваше любезное письмо. Да, разумеется, я знаю английский, а также французский. С большим удовольствием я прочту книгу “God with us” и заранее сердечно Вас благодарю¹⁶. И мне кажется, что я правильно помню, что одна книга Вашего мужа была также издана на французском языке и ее название было примерно «Недостижимое» или «Непостижимое»¹⁷. Наверное, Вы хорошо знаете, о чем я говорю. Если книга издана, могли бы Вы выслать мне один экземпляр? До войны у меня была очень интересная статья Вашего супруга о Соловьеве, однако во время войны ее рукопись была утеряна. Возможно, у Вас еще остался этот текст?

За возможные издержки при пересылке книг я предоставляю Вам небольшую сумму через одного моего друга в Лондоне.

Как Вы знаете, я говорил с проф. Посом и он сказал мне тогда, что он намерен опубликовать статью о проф. Франке, написанную проф. Зеньковским, в

¹⁵ Машинопись; подпись и адрес — от руки.

¹⁶ Имеется в виду работа Франка «С нами Бог», вышедшая в английском переводе в 1946 году [см. Frank, 1946].

¹⁷ Книга «Непостижимое» не была к тому времени издана на французском языке, хотя и была опубликована во Франции в 1939 году. Энгбертсен мог перепутать эту работу Франка с трудом «Предмет знания», который был издан во французском переводе в 1937 году. Между тем, когда Энгбертсены приезжали в Ла Фавьер в мае 1938 года, Франк как раз интенсивно работал над русским текстом «Непостижимого», однако, подавая накануне заявку на стипендию во французский научный фонд, обещал перевести книгу на французский [см.: Переписка С. Л. Франка и Н. А. Бердяева ... , 2019, с. 349; Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера ... , 2021, с. 308].

своем философском журнале¹⁸. Но, пожалуй, лучше всего, чтобы Вы связались с проф. Беккером в Амстердаме, чей адрес я Вам уже дал.

Еще раз наши сердечные приветы; желая всего наилучшего Вам и Вашему духовному и физическому здоровью, остаюсь как всегда Ваш

Ц. Ю. Энгбертсен.
Richard Holplein 4
Heemstede
Holland¹⁹

Список источников

Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / ред. К. М. Антонов (отв. ред.), Г. Е. Аляев, Ф. Буббайер и др.; пер. с нем., фр. и англ. яз. А. С. Цыганков, В. В. Янцен. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

Переписка С. Л. Франка и Н. А. Бердяева (Париж, март 1938 г.) / подготовка текста и примеч. А. А. Гапоненкова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2019. Т. 2, № 4. С. 348–357.

Письма С. Л. Франка В. С. Франку // В. А. S. L. Frank Papers. Box 4.

Цыганков А. С., Оболевич Т. Голландский эпизод в философской биографии С. Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2020. 336 с.

В. А. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank.

Frank S. God with us: three meditations / Transl. by N. Duddington. London, 1946. 296 p.

Архивы

ВА — Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S. L. Frank Papers.

References

Antonov, K.M., Aliaiev, G.Y., Boobbyer, P. (eds) (2021) *Perepiska S.L. Franka i L. Binsvanger (1934–1950)* [Correspondence of S.L. Frank and L. Binswanger (1934–1950)]. Transl. by A.S. Tsygankov, V.V. Yantsen. Moscow: PSTGU Publ.

Frank, S. (1946) *God with us: three meditations*. Transl. by N. Duddington. London.

¹⁸ Подразумевается журнал “Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte”, основанный в 1908 году. Пос был членом редакции с 1934 года, а с 1946 года вплоть до смерти являлся ее председателем. Статья В. В. Зеньковского о Франке в этом журнале неизвестна.

¹⁹ Этот адрес есть в послевоенных записных книжках Франка [В. А. S. L. Frank Papers. Box 15. Notebooks of Semen Frank].

Garonenkov, A.A. (ed.) (2019) 'Perepiska S.L. Franka i N.A. Berdyaeva (Parizh, mart 1938 g.)' ['Correspondence between S.L. Frank and N.A. Berdyaev (Paris, March 1938)'], *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropejskij dialog*, 2(4), pp. 348–357.

Tsygankov, A.S., Obolevich, T. (2020) *Gollandskij epizod v filosofskoj biografii S.L. Franka (novye materialy)* [*Dutch Episode in the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)*]. Moscow: IF RAN.

Информация об авторе: А. С. Цыганков — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4; старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Информация об авторе: Г. Е. Аляев — доктор философских наук, профессор, независимый исследователь. Адрес: Украина, 36004, г. Полтава, ул. Головки, д. 18, кв. 98.

Information about the author: A. S. Tsygankov — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Information about the author: G. E. Aliaiev — DSc in Philosophy, Professor, Independent Researcher. Address: 18 Golovko Str., Poltava, 36004, Ukraine.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 04.02.2022;
одобрена после рецензирования 25.02.2022;
принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 04.02.2022;
approved after reviewing 25.02.2022;
accepted for publication 01.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 201–209.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 201–209.

Обзорная статья / Review article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-201-209

НАУЧНЫЙ ОНЛАЙН-ФОРУМ «ОТ ПРОЕКТА ПРОСВЕЩЕНИЯ К ПРОЕКТУ МОДЕРНА: РУССКО-НЕМЕЦКИЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ»

Международная лаборатория русско-европейского интеллектуального
диалога НИУ ВШЭ, Москва и Технический университет Дрездена,
12 ноября 2021 года

Юлия Андреевна Агаркова

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



Аннотация. Статья представляет собой обзор докладов, прочитанных на международном научном онлайн-форуме «От проекта Просвещения к проекту Модерна: русско-немецкий интеллектуальный диалог», посвященном 200-летию со дня рождения Ф. М. Достоевского.



Ключевые слова: Достоевский, Бахтин, Камю, «Бесы», «Братья Карамазовы», «Записки из Мертвого дома», «Бобок», «Сон смешного человека»



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



Ссылка для цитирования: Агаркова Ю. А. Научный онлайн-форум «От проекта Просвещения к проекту Модерна: русско-немецкий интеллектуаль-

ный диалог» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 201–209. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-201-209>.

Academic Life. Reviews

SCIENTIFIC ONLINE-FORUM
“FROM THE PROJECT OF ENLIGHTENMENT TO THE PROJECT OF MODERN:
RUSSIAN-GERMAN INTELLECTUAL DIALOGUE”

International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual
Dialogue of HSE University, Moscow and Technical University of Dresden,
12 November 2021

Yulia A. Agarkova

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



Abstract. The article is a review of the reports read at the International scientific online forum “From the Enlightenment Project to the Modern Project: Russian-German Intellectual Dialogue”, dedicated to the 200th anniversary of the birth of F. M. Dostoevsky.



Keywords: Dostoevsky, Bakhtin, Camus, “Demons”, “The Brothers Karamazov”, “Notes from the House of the Dead”, “Bobok”, “Dream of a Ridiculous Man”



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



For citation: Agarkova, Yu.A. (2022) ‘Scientific Online-forum “From the Project of Enlightenment to the Project of Modern: Russian-German Intellectual Dialogue”’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 201–209. (In Russ.). [doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-201-209](https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-201-209).

200-летие со дня рождения Ф. М. Достоевского, одного из самых масштабных писателей русской классической литературы, стало знаменательным событием для литературоведов всего мира. Научный онлайн-форум «От проекта Просвещения к проекту Модерна: русско-немецкий интеллектуальный диалог», проведенный Международной лабораторией русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ (Москва) совместно с Техническим университетом Дрездена, предоставил исследователям возможность вновь взглянуть на творчество великого русского писателя с неожиданных ракурсов и в ходе оживленной дискуссии проанализировать его не теряющие актуальности работы с точки зрения русской и немецкой культур.

С первым докладом “*Gescheiterte Existenzen? Marginale und marginalisierte Figuren in Dostoevskijs Werk*” («Неудачное существование? Маргинальные и маргинализованные герои в трудах Достоевского») выступил Райнер Гольдт (Майнц). Опираясь на теорию М. М. Бахтина о полифонии романов Достоевского, докладчик выдвинул гипотезу о том, что маргинализация в творчестве русского классика является важным композиционным приемом, нужным для построения иерархии персонажей. Гольдт детально проанализировал три основные стратегии маргинализации у Достоевского: реалистическое изображение героя, который из-за телесной или духовной стигмы не может быть полноценной частью общества; деконструкция определенных литературных мотивов и топосов; изображение прототипов центральных персонажей. На первый план в докладе вышли понятия «крах жизни» и «социальная потеряянность», свойственные многим (но в первую очередь маргинализованным) героям. Не случайно экзистенциалисты обращались к работам Достоевского (например, Камю анализирует образ Кириллова в эссе «Миф о Сизифе»), ведь *крах* в философии экзистенциализма рассматривался как радикальнейший и ценнейший опыт, который человек может получить в течение жизни.

Докладчик особо подчеркнул, что маргинальные и маргинализованные персонажи раннего Достоевского затем появляются в более поздних работах: так, некоторые внешние и внутренние черты арестанта Сироткина, с которым сближается рассказчик «Записок из Мертвого дома», а также горца Алея в дальнейшем легко узнаются в облике Алеши Карамазова («Братья Карамазовы»). Героев объединяет непохожесть на остальных, «светлая улыбка» в момент высочайшего душевного напряжения и надрыва, детскость, наивность и целомудренность.

В финале Гольдт опровергает выдвинутую в начале доклада гипотезу: в романах Достоевского нет иерархии героев, каждый из них, хоть и принадлежит к разным социальным слоям, играет одинаково важную роль: маргинальные

и неважные на первый взгляд герои, такие как пьяница Лебедев из романа «Идиот», часто выражают мысли и настроения самого автора.

Затем Кристоф Гарстка (Бохум) выступил с докладом на тему “Komische Väter. Der Typus des lächerlichen alten Mannes in Dostojewskijs Werk” («Комические отцы. Тип смешного старика в творчестве Достоевского»), в котором детально проанализировал комические и парадоксальные структуры в романах великого русского писателя. Гарстка отметил, что под «трагикомическим» в работах Достоевского понимается узкое риторическое значение «парадокс, оксюморон». Этот парадокс двухчастен по структуре: он может быть смысловым оксюмороном либо противоречием лишь внешним, которое при более глубоком анализе перестает являться таковым. Докладчик также подчеркнул, что трагикомическая природа должна пониматься как противоречие не с теоретической (жанровая теория), а с эстетической точки зрения: трагедия требует «вчувствования» зрителя, тогда как комедия подразумевает определенную дистанцию и безэмоциональность; в итоге жанр трагикомедии представляет собой синтез двух противоречащих друг другу частей. Обозначив важность и сложность трагикомических элементов в творчестве Достоевского, Гарстка проанализировал тип «комических отцов», встречающийся почти в каждом крупном тексте русского классика. Генерал Иволгин («Идиот»), Мармеладов («Преступление и наказание»), Верховенский-старший («Бесы»), несмотря на их различную роль в романах, представляют собой единый трагикомический литературный тип, восходящий к шекспировскому образу Фальстафа. Каждый из героев соткан из противоречий: Мармеладов сочетает в себе высокопарную манеру разговора и неопрятный внешний вид, достоинство генерала Иволгина противоречит его «износившейся и опустившейся» фигуре, а эклектичная речь Верховенского-старшего, в которой часто встречаются как русские, так и французские выражения, странным образом выделяется на фоне подаренного Варварой Петровной костюма, призванного подчеркнуть иллюзию творческого характера его хозяина. Иволгин, Мармеладов и Верховенский объединены также пристрастием к алкоголю и фантазийному миру: обращаясь к выдуманным историям, каждый из них стремится создать то, чего не существует в реальности.

Модель для вышеописанных «комических отцов» легко найти в ранних работах самого Достоевского. Так, Ефимов, герой повести «Неточка Незванова», внешним обликом, пристрастием к алкоголю и мечтательностью как формой самообмана напоминает Иволгина, Мармеладова и Верховенского. Однако сходство проявляется также и в том, что именно в «Неточке Незвановой» Достоевский выбирает форму, которую в более поздних романах будет использовать при описании трагикомической фигуры «старика»: характеристика

«комическому отцу» всегда будет дана от третьего лица (если же будет происходить переключение в первое лицо, то рассказчик автоматически становится ненадежным). Ефимов первым задает парадокс чрезмерного переоценивания своих возможностей, дальнейшего побега в мир фантазии как способа избежать ужасной реальности и перекладывания ответственности на условия среды, который будет актуальным для всех «комических отцов». Такой литературный тип ищет опоры и подтверждения статуса у внешнего мира и, не получая его, превращает свое существование в фантом. Именно из-за совмещения в «комических отцах» черт трагического и комического читатель не достигает катарсиса: катарсис, согласно Аристотелю, вызывается при помощи сострадания и страха, тогда как Ефимов и его литературные преемники возбуждают скорее сожаление и отвращение.

Далее с докладом «Первый немецкоязычный сборник трудов Достоевского и политизация литературы» (“Die erste deutschsprachige Gesamtausgabe der Werke F. M. Dostoevskijs und die Politisierung der Weltliteratur”) выступил Д. М. Фард (Дрезден), в котором детально рассмотрел деятельность Артура Мёллера ван ден Брука — переводчика работ русского классика на немецкий язык. Немецкая публика перед началом Первой мировой войны знала о Достоевском немного, и опубликованные «Бесы» сразу же привлекли к себе внимание. Роман пользовался популярностью и тиражировался большим количеством экземпляров, что было показателем необычайного успеха для иностранного автора в консервативной Германии.

Особое внимание докладчик сконцентрировал на особенностях перевода при обсуждении острых тем, которые представляли наибольший интерес для немецкоязычных читателей в романах Достоевского: изображение немцев и русских, положение женщин, статистика, религия и политика, культурный кризис ввиду исторических событий (изображение русской революции в «Бесах»). Так, например, фраза князя Мышкина во время первого знакомства с семьей Епанчиных «я туда с Шнейдером ездил, он меня брал» в немецком переводе получает дополнительную социальную характеристику: “*Mein Arzt, Professor Schneider, hatte mich dorthin mitgenommen*”. Описание Блюма в романе «Бесы» как «ничтожного лица» и «несчастливого немца» в немецкоязычном переводе отсутствует вовсе. В некоторых отклонениях от текста явно видны политические намерения переводчика: например, прибавление негативной оценки цыган и евреев, которой в оригинальном тексте Достоевского не было. Такие изменения, отмечает докладчик, связаны с интенцией увлеченного своей переводческой и издательской деятельностью Мёллера: для него литература становилась политическим оружием; неудивительно, что Геббельс в

дальнейшем читал работы Мёллера и давал им крайне высокую оценку. В финале доклада Фард проанализировал сложные взаимоотношения Гитлера и Мёллера.

В следующем докладе “Dostoevskij in Dresden. Eine Schülerexkursion im Fach Russisch” («Достоевский в Дрездене. Экскурсия для учеников в рамках предмета “Русский язык”») Артем Шмидт (Дрезден) показал, как с помощью экскурсий можно познакомить учеников 10-го класса гимназии с фигурой великого русского классика. Именно такая необычная форма преподавания, как экскурсия, позволяет применить язык в разнообразных жизненных ситуациях и перенести изучение дисциплины из сухо-дидактической атмосферы класса в совершенно другое место. В ходе экскурсии ученики смогли не только глубже осмыслить творчество Достоевского, но и увидеть исторические связи России и Германии. Экскурсия дополнялась фотографиями, видеорядами и отрывками из дневников Достоевского и его жены, которые были доступны для учеников на электронной платформе.

Докладчик отметил, что дрезденский мир Достоевского географически охватывал большое пространство, крайними точками которого являлись Цвингер, Большой сад, Японский дворец, Главный вокзал, Брюлева терраса и вокзал Дрезден-Нойштадт. Каждая вышеупомянутая точка связана со значительными событиями в жизни русского писателя. Дрезден также важен для углубленного понимания творчества Достоевского: проживая в этом городе, русский классик написал часть романа «Бесы», статью о Белинском и повесть «Вечный муж».

Далее с докладом “Sophie und Fedor. Dostoevskij und die Weiße Rose” («Софи и Федор. Достоевский и Белая роза») выступил профессор Хольгер Куссе (Дрезден). В начале выступления докладчик заметил, что в 2021 году мы отмечаем не только двухсотлетний юбилей Достоевского, но и столетие со дня рождения Софи Шолль — студентки философского факультета и участницы известной антинацистской группы «Белая роза». Помимо политической ангажированности, участников «Белой розы» объединяла любовь к Достоевскому; в «Русском дневнике» Ганс Шолль, брат Софи, описывал русского писателя как человека, который «был втянут в ад, <...> смотрел в темноту и видел, потому что его глаз не был ослеплен ложным солнцем», что позволило ему «найти путь к Богу». Влияние Достоевского чувствуется и в листовках, выпускаемых «Белой розой»: используемый участниками движения тезис о том, что немец в борьбе с фашизмом должен ощущать свое «соучастие» остальным, очень похож на мысли старца Зосимы о вине каждого человека перед всеми. «Белая роза» — невероятно сильный жест немецкой культуры, духовное противостояние фашизму.

В докладе «Жизнь после казни, или “Записки из Мертвого дома”» В. К. Кантор (Москва) осветил одну из значительных проблем творчества Достоевского — «жизнь в смерти», явление временной смерти — связанную с судом над петрашевцами, самим писателем превращенную в предмет глубокой рефлексии. Не только Достоевский рассуждал на тему жизни в смерти; это скорее общий литературный процесс, поддержанный Н. В. Гоголем, Н. Г. Чернышевским и другими писателями. Сквозь такого рода тексты Россия пыталась обрести самосознание и в процессе становления своей идентичности оказалась погруженной во мрак смерти: в атмосфере абсолютизма невозможно было дышать. Именно поэтому проблема соединения жизни и смерти оказывается столь актуальной для Достоевского. Так, в рассказе «Бобок» описывается фантастическим образом остановленное мгновение — жизнь и разговоры мертвых после смерти. При этом «великий грешник», как называл себя сам Достоевский, безошибочно сумел уловить главную проблему мертвых-живых: умершее тело, погрязшее в грехах, не дает свободу душе. Скованность пошлым и мирским отражено в словесном разврате, в отсутствии стыдливости у героев «Бобка». Докладчик особо подчеркнул, что создавая «Мертвый дом» и «Бобок», Достоевский описывал в первую очередь состояние современной России: николаевское правление, по меткому выражению А. И. Герцена, было «моровой полосой», в которой люди были нравственно ближе к смерти, чем к жизни. В финале доклада Кантор приходит к выводу, что «Бобок» — страшный символ человеческого бытия в России.

Продолжая тему политико-исторического содержания в творчестве русского классика, М. С. Киселева (Москва) в докладе «Проблема различения добра и зла в “Сне смешного человека” Ф. М. Достоевского» подчеркивает двойственность отношения Достоевского к судьбе России. Она выражается сразу на нескольких уровнях: апрельский выпуск «Дневника писателя» за 1877 год демонстрирует соединение публицистики и художественной формы (первая часть — обсуждение манифеста о начале Русско-турецкой войны, вторая — «Сон смешного человека»). Достоевский считал, что роль России в напряженной ситуации балканского кризиса будет освободительной, несущей добро славянским народам, страдающим под гнетом турок.

Главный смысл Русско-турецкой войны для писателя заключался в том, что у России благодаря острой внешнеполитической обстановке появляется шанс решить внутренние проблемы на уровне оказания жертвенной помощи народам-братьям. Однако «воскрешение» России не было процессом, свойственным лишь ей одной, — империя должна была инициировать обновление всей Европы. Свою задачу писатель видел в проповедовании судьбоносного

назначения этого шага. При этом в первой, публицистической, части «Дневника писателя» Достоевский много внимания уделяет социологическим типологиям, рассуждая о войне ради священных (спасение угнетаемых народов) и бранных (обогащение) целей, о либералах, которые не могут поверить в «самостоятельность народа русского», и интеллигенции, смеющейся над народом. Такое разделение приводит к дихотомии «свой — чужой», которая, в свою очередь, влияет на язык: чужой язык не способен решить актуальные для России проблемы, он — зло.

Проблема добра и зла, помимо этнонационального прочтения, должна быть также проанализирована с точки зрения морали, что является одним из главных смысловых центров рассказа «Сон смешного человека». Докладчик уделила особое внимание конструкции языка в тексте: в обеих частях наблюдается двусубъектная конструкция (в первой — мы-они, во второй — я-они), время первой части объединяет настоящее и ближайшее будущее, тогда как во второй части время построено обратным способом, объединяя настоящее и прошлое. При этом герой в процессе саморефлексии приходит к убеждению «везде всё равно» и к вытекающему из этого полному уничтожению времени. 3 ноября становится для персонажа ключевой датой — это решение о самоубийстве и попытка найти границу между жизнью и смертью. Сон в понимании дихотомии жизнь — смерть приобретает особое значение как переход из мира живых в мир мертвых, в результате чего герой обретает истину. Истина тесно переплетена с моральными проблемами рассказа: «ужасная правда» заключается в том, что своими поступками герой разрушил рай на земле и дал толчок появлению новой жизни — жизни во зле и преступлении, в основу которой был положен критерий научного знания. С помощью саморефлексии героя Достоевский снова возвращается к проблеме преступления и наказания: что делать, если преступление смешного человека есть, а наказания за него нет? Из этой, казалось бы, нерешаемой проблемы персонаж находит единственный выход — проповедь о любви к ближнему. Однако над верой героя в возможность жизни без зла смеются, а сам он не знает, как «устроить рай», и испытывает сложности при словесной передаче опыта видения, что заставляет читателя сомневаться в исполнении его желания проповедовать. Проблема осуществления проповеди осложняется также и тем, что смешной человек хочет бороться за жизнь и счастье, руководствуясь только чувством и личным выбором и не вспоминая о первой и главной заповеди — любви к Богу.

В финале научного форума, во время круглого стола участники обсудили, какое значение имела для Достоевского проблема страдания, стоящая в центре его творчества, в какой мере страдание спасительно и всякое ли страда-

ние вознаграждается. Подводя итог научному форуму, докладчики еще раз подчеркнули сложность противоречивого творчества Достоевского, глубина личности которого позволяет постоянно открывать в гении русского писателя всё новые и новые грани.

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

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 25.12.2021;
принята к публикации 05.02.2022.

The article was submitted 25.12.2021;
accepted for publication 05.02.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 210–228.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 210–228.

Обзорная статья / Review article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-210-228

МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «РУССКО-НЕМЕЦКАЯ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ: ОТ ПРОЕКТА ПРОСВЕЩЕНИЯ К ПРОЕКТУ МОДЕРНА»

Международная лаборатория русско-европейского
интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, Москва, 19–20 ноября 2021 года

Виктория Александровна Кукушкина

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия,

vakukushkina_1@edu.hse.ru



Аннотация. Статья представляет собой обзор докладов, прочитанных на Международной научной конференции «Русско-немецкая интеллектуальная история: от проекта Просвещения к проекту Модерна», которая состоялась 19–20 ноября 2021 года.



Ключевые слова: интеллектуальная история, Россия, Германия, диалог, проект Просвещения, проект Модерна



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



Ссылка для цитирования: Кукушкина В. А. Международная научная конференция «Русско-немецкая интеллектуальная история: от проекта Просвещения к проекту Модерна» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 210–228. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-210-228>.

Academic Life. Reviews

INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE
“RUSSIAN-GERMAN INTELLECTUAL HISTORY:
FROM THE PROJECT OF ENLIGHTENMENT TO THE PROJECT OF MODERN”

International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual
Dialogue of HSE University, Moscow, 19–20 November 2021

Victoria A. Kukushkina

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, vakukushkina_1@edu.hse.ru



Abstract. The article is a review of the reports, read at the International scientific conference “Russian-German Intellectual History: From the Project of Enlightenment to the Project of Modern”, 19–20 November 2021.



Keywords: intellectual history, Russia, Germany, dialogue, Project of Enlightenment, Project of Modern



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



For citation: Kukushkina, V.A. (2022) ‘International Scientific Conference “Russian-German Intellectual History: From the Project of Enlightenment to the Project of Modern”’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 210–228. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-210-228.

Международная научная конференция «Русско-немецкая интеллектуальная история: от проекта Просвещения к проекту Модерна» проходила в онлайн-формате с 19 по 20 ноября 2021 года в рамках Российско-немецкого научного форума. Чуть раньше, 12 ноября состоялось дрезденское заседание, посвященное празднованию 200-летия со дня рождения Ф. М. Достоевского¹. Связующим звеном между этими двумя форумами ста-

¹ Обзор форума опубликован в этом номере журнала. — *Примеч. ред.*

ли участники обоих заседаний Хольгер Куссе и Владимир Карлович Кантор. Программа конференции 19 и 20 ноября носила ярко выраженный междисциплинарный характер. Она оказалась более обширной по объему и содержанию и охватила различные способы преломления русско-немецкого диалога в целом ряде дисциплин. Спикеры конференции представляли разные страны, разные подходы, разные перспективы рассмотрения. Междисциплинарность прошедшей конференции была обусловлена участием философов, теологов, историков, филологов. Она стала серьезным шагом в направлении исследования русско-немецкой интеллектуальной истории и важным знаковым событием для Международной лаборатории русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (МЛРИД НИУ ВШЭ) — шагом, приглашающим к размышлению на озвученные темы и осмыслению новых животрепещущих вопросов.

С открывающим первый день конференции докладом выступил д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Центра междисциплинарных фундаментальных исследований НИУ ВШЭ (Санкт-Петербург) Евгений Вячеславович Казарцев. Он рассказал о влиянии немецкого стихосложения на творчество М. В. Ломоносова. Фигура Ломоносова существенно важна и как поэта, создателя русской силлабо-тоники, и как яркого представителя своей эпохи. Е. В. Казарцев проследил влияние немецкоязычной среды в обоих этих регистрах, проливая свет на генезис ритмики русской поэзии. «Хотинская ода» — точка бифуркации для русского стихосложения, которая напрямую связана с немецкой поэтической традицией. Докладчик выявил особый ритмический рисунок этой оды и провел семантические и композиционные параллели с немецкими текстами, в первую очередь с «Одой принцу Евгению». Таким образом, привлекая различные методы анализа, исследователь открыл нам Ломоносова как человека двуязычного, героя двух культур и их синтеза. Ритмические структуры стихов Ломоносова оказываются построены на основе немецкого языка, а содержание в них — русское. Билингвизм в самом мышлении Ломоносова важен в контексте исследования его творчества. Он также задал общий тон всей конференции.

Если у Е. В. Казарцева Ломоносов рассматривался как поэт, то в выступлении проф. Хольгера Куссе (Дрезден) мы встречаемся с Ломоносовым как с представителем немецкого рационализма. Куссе очертил круг основных интеллектуальных ориентиров: в первую очередь Х. Вольф — живой классик немецкого рационализма, а также Готтшед и Лейпцигское Просвещение в питерской Академии наук. Восстанавливая эти зоны влияния, исследователь получил возможность рассмотреть и само содержание философии Ломоносова, его про-

грамму и сочинения. Мы видим здесь упор на рациональность как на метод, приложимый ко всему в мире. Междисциплинарные исследования Ломоносова практически во всех плоскостях знания иллюстрируют универсальность данного метода. Возможность сказываться обо всем возникает благодаря способности выделять общие структуры и раскладывать их на части. Таким образом, Куссе деконструировал рациональный метод как процедуры количественного сложения и вычитания. Корпускулярный характер такой философии подводит к лейбницианской мысли и «Логике Пор-Рояля» Антуана Арно и Пьера Николя. Таким образом у Ломоносова понимается всё — от структуры межличностной коммуникации до устройства физического мира. Он следовал по пути Вольфа, который отражал практически весь западноевропейский рационализм, что позволило Куссе говорить о важнейшей преемственности в русском и европейском интеллектуальном поле той эпохи.

Доклад адъюнкт-профессора школы языков, литературы, культур и лингвистики Университета Монаш Слободанки Владив-Гловер (Мельбурн, Австралия) продолжил линию поиска параллелей и влияний между немецкой и русской культурами, но уже в контексте творчества Достоевского и его связи с гегелевской философией. Докладчик познакомила слушателей конференции с философией исторического процесса, теорией субъективности Гегеля и их отражением в поэтике романа «Идиот». Философия истории и теория субъективности сливаются у писателя в одну модель, в которой всемирный исторический процесс находит выражение через всемирно-историческую личность. Мировой дух реализует себя и открывается, когда проявляется через волю отдельного субъекта, который всегда существует в определенном обществе на определенном этапе его развития. Выступающая показала, как в «Идиоте» мы наблюдаем за гегелевскими субъектами, которые реконструируют генеалогию русской общественной жизни через индивидуальную волю. Гегель утверждает, что разум управляет миром и его историей. Однако именно страсть и личная воля — вот те пружины, которые движут всемирную историю, а они воплощены в индивидууме и его языке. Именно этим характеризуются персонажи в «Идиоте»: они обретают реальность через повествование, собственное выражение мысли. Человек у Достоевского проявляется в том, как он осознает себя и как рассказывает о себе. Данный параллелизм между Гегелем и Достоевским вскрывает важнейшие интуиции эпохи, осмысленные и эстетизированные как в европейской, так и русской культуре.

Вступительная часть конференции была продолжена докладом д-ра филос. наук Бориса Исаевича Пружинина и д-ра филос. наук Татьяны Геннадьевны Щедриной (Институт философии РАН, Москва). Они затронули тему понима-

ния и осмысления проблематики, связанной с философией языка в различных эпохах, в контексте проекта Просвещения, Модерна и Постмодерна. Исследователи поэтапно восстановили хронологическое развитие этой тематики. Просвещенческое видение было заточено на знании как основе всего, при этом делался упор на утилитарном использовании языка как средства расширения эмпирического знания для его практического применения. В докладе прослежен ход мыслей таких философов, как братья Гумбольдты, Шпет, Больцано, Гуссерль, что указывает на «немецкость» данной тематики, которая потом была продолжена в Московском лингвистическом кружке. Выступающие охватили широкий историко-философский контекст и представили детальный анализ развития философии языка.

В заключение первого заседания выступила канд. филос. наук, младший научный сотрудник МЛРИД НИУ ВШЭ (Москва) Ирина Олеговна Щедрина, рассказавшая о фигуре Н. И. Пирогова и репетиции его научного и философского пути в немецком дискурсе. Контекст медицинского сообщества XIX века и круг практикующих врачей дает обширный материал для проникновения в феномен межкультурного общения той эпохи. Пирогов являлся его ключевой фигурой. Он реформировал медицинское знание, возводя авторитет анатомии и физиологии на подобающий уровень, и способствовал укреплению связи и единства сообщества практикующих врачей. Докладчик проиллюстрировала фигурой Пирогова важность создания и поддержания единого культурного и научного интеллектуального поля.

* * *

Работа секции, посвященной проблемам образования и университетской среды, началась с заслушивания доклада Dr hab., сестры Терезы Оболевич (Папский университет Иоанна-Павла II, Краков, МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) о влиянии Лейбница на русскую культуру и философию. Оно выражалось во взаимном интересе немецкой и русской культур, которое проявилось, в частности, в общении между Лейбницем и Петром I. Для Петра Лейбниц был экспертом, который мог помочь с реформами, с реализацией идеалов Просвещения в Российской империи. Лейбниц же видел в Петре великого политика, который мог бы воплотить в жизнь его проект развития наук. Кроме того, он нашел в Петре благодарного слушателя и ученика. Несмотря на патерналистский характер этих отношений, это был взаимный интерес. В 1716 году Лейбниц признавался, что чем больше он узнает характер Петра, тем больше им восхищается. Сестра Тереза подчеркнула важность образовательных проектов для реализации планов Лейбница и Петра I. Кроме того, философское влияние

Лейбница можно найти у Радищева, Конисского и Сковороды. В России не обошлось и без критического отношения к философии Лейбница, которое дало начало русскому неoleyбницианству — уникальному явлению, не имеющему аналогов на Западе.

Д-р филос. наук Татьяна Витаутасовна Чумакова (СПбГУ) выступила с докладом, посвященном активному воздействию немецкого пиетизма на русскую культуру посредством дидактической литературы. Основными действующими персонажами здесь являются сторонники пиетизма, которые жили в Немецкой слободе. Т. В. Чумакова восстановила историю развития пиетистской мысли от Иоганна Арндта до Августа Германа Франке и раскрыла ее содержательную сторону — соучастие и сомыслие всех верующих, превалирование личного переживания, приоритет образования и воспитания в рамках христианского учения, но с упором на практические умения и изучение различных дисциплин. Ярчайший русский представитель этого течения — В. А. Жуковский, переводчик и литературный критик, занимавшийся воспитанием императорских детей.

В докладе канд. филос. наук Елены Анатольевны Овчинниковой (СПбГУ) затрагивается университетская среда. Он посвящен этике и взаимосвязи немецкой и русской мысли в этой предметной области. Е. А. Овчинникова очертила основные этапы становления этики как теоретической науки и дисциплины в контексте связи между Россией и Германией. Этика в Россию впервые проникла в схоластическом контексте через переводы латинских текстов, сделанных киевскими коллегами. Переход к этике в секулярном пространстве был произведен Феофаном Прокоповичем (интенцию которого разделял и Х. Вольф). Он четко систематизировал и определил место моральной философии. С начала XIX века в этический дискурс встраивается И. Кант, чья философия вызвала большой интерес и даже получила критическое освещение. Однако в 1820-е годы завершился этап ее освоения: этика Канта, по сути, стала причиной закрытия философских факультетов как области возможной интеллектуальной турбулентности. Докладчик отметила, что каждый раз, когда в дальнейшем этика будет возвращаться в российские университеты, она станет приходить туда в кантовском звучании. Так что этика Канта оказалась у истоков более современного теоретического и дисциплинарного поля изучения моральных вопросов.

Тему русско-немецкого интеллектуального диалога продолжила д-р филол. наук Ирина Николаевна Лагутина (НИУ ВШЭ, Москва), показавшая влияние немецкой религиозно-мистической литературы на либерализацию религиозной ситуации в России в эпоху Александра I. Роль немецких писателей-мистиков

оказывается крайне важной, так как интерес к этому корпусу текстов проливает свет на устанавливающиеся и уже установившиеся ценности и ориентиры той эпохи. Этот интерес был предопределен Наполеоновскими войнами, ролью Александра I и его внешними и внутренними политическими амбициями. Выступающая раскрыла ту эпоху как время европеизации общества, его секуляризации, появления новых ценностей, преобразования традиционного консервативного сознания, интерес к пиетизму и мистицизму. Писатели и философы, вроде Иоганна Генриха Юнг-Штиллинга, Франца Ксавера фон Баадера, стали создателями религиозных концепций, крайне востребованных в России, для которой процесс европейской секуляризации был излишне болезненным и не подходил для большинства в Российской империи. В этом отношении, обращение к немецкой традиции уравнивало и обогащало интеллектуальную среду того времени.

Не менее важной фигурой XIX века являлся князь В. Ф. Одоевский, о котором рассказала д-р филос. наук Татьяна Юрьевна Сидорина (НИУ ВШЭ, Москва). Одоевский как феномен иллюстрирует и удельный вес русско-немецкого интеллектуального диалога, и архетипичность европейской цивилизации. Князь В. Ф. Одоевский, или «Русский Фауст», вобрал в себя основные черты этой культуры, ее красоту и парадоксы. Фауст — это пытливый ум, выразитель крайнего духовного максимализма, стремящийся осмыслить, понять, объять. Он — воплощение сознания человечества, освободившегося от пут средневековой идеологии, являющий синтез человеческого знания. Одоевский успел охватить, кажется, все сферы приложения деятельности человеческого духа. Т. Ю. Сидорина увидела в этом и величие Одоевского, и его главную трагедию. Синтезирующий дух мыслителя проявился также и в его музыкальной деятельности — в попытке совместить европейский музыкальный строй и русский фольклор.

Одним из интереснейших в рамках работы данной секции стало выступление канд. филос. наук, доцента НИУ ВШЭ Петра Владиславовича Резвых о слушателях лекций Шеллинга в России. П. В. Резвых подчеркнул, что огромное влияние на формирование и развитие философской мысли в России осуществлялось не только через печатные труды, но и через лекционную деятельность. Эта важная форма философской работы позволяла развивать мысли в диалоге с аудиторией, открывала возможность варьировать и проживать совместное движение мысли в общении. Лекционная рецепция Шеллинга в России открывает для исследователей и развитие самой шеллинговской мысли, так как дает доступ к материалам, которые не дошли до нас ни в каком ином формате. Докладчик попытался восстановить контекст знакомства русских

интеллектуалов с философией Шеллинга через опыты написания, чтения и передачи конспектов шеллинговских лекций и обратил внимание на перспективы этого исследовательского подхода. Данные по такой коммуникации могут пролить свет на многие влияния и на характер диалога между немецкой и русской мыслью XIX века.

В докладе магистра НИУ ВШЭ Якова Геннадьевича Шепеля был проанализирован опыт обучения русских студентов в Кёнигсбергском университете. Данная тема также обозначена как сфера потенциально обширного исследования и изучения новых источников. Шепель рассматривает Кёнигсбергский университет как интересную узловую точку, где реализовывалось русско-немецкое общение во всем его разнообразии. Большая часть русских студентов там — выходцы из черты оседлости, что объясняет специфику научной деятельности. Это в первую очередь медицинская направленность, а также изучение семитских языков и ориенталистика. Данный аспект также крайне любопытно вписывается в социально-политический контекст того времени и проливает свет на различные варианты создания интеллектуальной среды на университетских площадках.

Заключительный доклад этой секции переносит нас в другой университет на территории Российской империи. Об опыте русско-немецкой коммуникации в рамках Дерптского университета рассказал Владимир Максимович Перекотин (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Данный университет, который изначально был в распоряжении прибалтийских немцев, со второй половины XIX века русифицируется, а потом и интернационализируется. Главной фигурой философского отделения Дерптского университета был Густав Тейхмюллер, представитель неoleyбницианства, родоначальник Юрьевской философской школы. Выступающий рассказал, как Тейхмюллер и его ученики — Озе Яков, Бобров Евгений, Винсент Лютославский — создавали особую форму синтеза русской и немецкой традиции.

* * *

Заседание следующей секции было посвящено философским идеям, интеллектуальной коммуникации и социальному контексту от XIX к XX веку. Обозначенная область крайне обширна, она характерна скорее для историко-философского подхода к выделению основных понятий и выявлению стержневых тем. Первым с докладом «Эволюция понятия “прогресс” в российской общественной мысли конца 1820-х — 1830-е годы» выступил д-р ист. наук Федор Александрович Гайда (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва). Изначально данное понятие пришло из французского дискурса и не переводилось русским анало-

гом. В русской философии существовали размышления и медитации по поводу развития и совершенства, но они не имели такого философского базиса, как французское слово “прогресс”. Впервые оно появляется в заметке Белинского, причем в ироническом ключе. Само понятие было в России знакомо, идея бесконечного прогресса понималась в сфере разума, морали и права. Осмысление понятия с середины 1820-х годов происходило на шеллингианской почве — в сфере права и нравственного совершенствования. После этого русские мыслители будут обогащать область его значений и приложений к другим сферам. У Станкевича — прогресс в искусстве, у Бакунина и Белинского — прогресс в развитии чувства, в искусстве и религии, у славянофилов под влиянием Гегеля — в политическом устройении государства.

В выступлении д-ра филол. наук Ольги Леонидовны Фетисенко (Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург) были открыты парадоксы и проведены интересные параллели, касающиеся творчества и жизни К. Н. Леонтьева². Несмотря на ориентированность на Восток, на византийскую культуру, Леонтьев также с большой симпатией относился и к культуре немецкой. О. Л. Фетисенко восстановила различные контексты, в которых неожиданно для многих Леонтьев предстает как германофил. С одной стороны, это личные эмоционально-бытовые симпатии, с другой — интерес и большое уважение к Отто фон Бисмарку, с третьей — увлечение романтизмом, немецкой философией и социологией. Докладчик показала, что германофильство Леонтьева проявилось в различных аспектах и свидетельствует об оригинальном синтезе интересов и симпатий, чаще даже основанных не на фактическом положении вещей, а на воображаемом, умозрительном образе немцев и немецкого.

Разговор о Германии, но уже с противоположной оценкой, продолжил Леонид Люкс (Католический университет г. Айхштэтт, Германия, МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва), выступив с докладом «“Что делать?” Ленина и “Основы XIX века” Чемберлена как прологи тоталитарных революций в России и Германии». Он восстановил истоки двух идейных течений с крайне разрушительным потенциалом — расовые учения и теории классовой борьбы — через два соответствующих программных манифеста. Родились эти идеологии в либеральном контексте, однако в XX веке они обрели свою разрушительную мощь, из-за чего Люкс говорил о двойной тоталитарной революции XX столетия. Книга Чемберлена была программным чтением для многих в Германии и за ее пределами на

² Текст доклада был опубликован в журнале «Философические письма. Русско-европейский диалог» (2021. № 4). — *Примеч. ред.*

рубеже веков, несмотря на свой псевдонаучный характер, который не скрывал и автор. Чемберлен был самым важным предшественником национал-социалистического движения. Люкс обрисовал два тоталитарных государства как две воплощенные в жизнь утопические идеи. Их либеральные противники, не мыслящие в апокалиптических категориях, заняли скорее оборонительные позиции и не смогли предотвратить последующие трагедии, которых далеко не все ожидали. Пример России крайне показателен. К началу XX века Россия не подходила для реализации марксистского проекта, формальных и содержательных предпосылок для него не было, однако это не помешало сторонникам данной утопии прийти к власти.

В докладе д-ра филос. наук Ольги Анатольевны Жуковой (НИУ ВШЭ, Москва) была затронута тема философии С. Н. Трубецкого во всем многообразии ее составляющих, иногда парадоксально уживающихся друг с другом. Трубецкой — это одновременно и религиозное мировоззрение, и христианское учение, и метафизика всеединства, и глубокое знание западной философской традиции, в частности немецкого идеализма. В центре его внимания, как это обычно бывает у русских философов, — проблематика разума и веры. Вариант Трубецкого — это специфический синтез, где немецкий идеализм используется в качестве сетки категорий, определяющей структуру мышления как такового, то есть как форма. Таким образом, немецкий идеализм предстает у философа как теоретический инструментарий, который определяет понятийно-языковую систему. При этом содержание, которое в этот логический каркас вписано, является исконно русским с превалированием христианской мысли. О. А. Жукова подробно показала, как, используя основные идеи немецкой классической философии и насыщая их религиозным контекстом, Трубецкой создал учение о внутренней соотносительности вещей и теорию конкретного идеализма.

Со сходной задачей — выявить пересечения, влияния, опыты интерпретации немецкой классической философии, но применительно к А. Ф. Лосеву и его концепту Единого, — выступила канд. филос. наук Ирина Викторовна Гравина (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Докладчик вовлекла слушателей в контекст системы Лосева, после чего восстановила ее сходство и различие с Кантом, Гегелем, Шеллингом. Основной сближающий принцип — внутренняя интенция, направленность на логичность и системность. Можно сказать, что Лосев дискутировал с немецкой традицией, исходя из собственной установки на христианский неоплатонизм, обновляя язык платонизма с помощью немецкой методологии и критически переосмысливая немецкую классику.

Заключительный доклад был прочитан канд. филос. наук Александром Сергеевичем Цыганковым (Институт философии РАН, МЛРИД НИУ ВШЭ, Мо-

сква), который реконструировал контекст общения С. Л. Франка с немецкими философами национал-социалистами, а также его биографические перипетии после прихода партии Гитлера к власти. Противоречивый контекст эпохи, несмотря на многочисленные сложности, угрозы физической расправы, запугивания, способствовал возникновению контактов и встреч Франка с немецкими философами, поддерживающими национал-социализм. Особенно интересны отношения между ним и Карлом Августом Эмге, на которых А. С. Цыганков остановился подробно. Можно сказать, что эти данные раскрыли перед нами такие особенности и парадоксы системы, которые обычно рассматриваются обезличенно.

* * *

Работа следующей секции — «Модерн: синтез культур» — проходила во второй день конференции, 20 ноября. На ней были рассмотрены модернистские подвиги в эстетической парадигме, предлагающие взгляд на эпоху изнутри произведений искусств или из сферы теоретического искусствоведения. Связь между философией и литературой, философией и преломлением мысли в искусстве и культуре сложно оспорить, но особенно это характерно для эпохи Модерна. Данная секция была не самой многочисленной по количеству докладов, зато отличалась особенной внутренней логикой и эргономикой повествования, которой свойственны пересечения и параллели.

Первый доклад был зачитан д-ром филос. наук, проф., заведующим МЛРИД НИУ ВШЭ Владимиром Карловичем Кантором, который продолжил магистральную линию поиска, выявления и анализа русско-германских культурных связей. В. К. Кантор обратился к роману «Огненный ангел» Валерия Брюсова, действие которого происходит в средневековой Германии. Возврат к Средневековью может лишь поначалу немного смутить читателя, так как интуиция Серебряного века связана со средневековой тягой к мистическому, магическому и дьявольскому, которую вскрывает Брюсов и осмысливает в актуальном для него контексте. Докладчик привлек также к рассмотрению философию В. С. Соловьева, причем сразу в двух аспектах: с одной стороны, это София, Вечная женственность и божественное откровение, а с другой — это страх явления Антихриста, общий эсхатологический настрой современной ему русской культуры и общества, боязнь проникновения демонических начал в наш мир. Несмотря на личную неприязнь этих двух мыслителей и поэтов, их роднит общее ощущение — предчувствие трагедии. Хронотоп средневекового Кёльна у Брюсова — это сеттинг, который завуалированно говорит в первую очередь о России и о метафизических, философских вопросах, которые ставит

автор. Особенно здесь выделяется поэтика женских персонажей романа. Женщина у Брюсова — носитель дьявольской силы, нечто потустороннее. Апокалиптические настроения эпохи, рубеж веков, предчувствие большой войны, социальные, политические, экономические и культурные сдвиги будто кристаллизуются и выводятся все разом в тотальном опасении и страхе женского. Соловьевская София никуда не уходит, но в нее становится всё сложнее искренне верить, как в XX веке всё сложнее будет верить в онтологический примат Бога над Дьяволом. В. К. Кантор включил в разговор и контекст личной жизни Брюсова, как его индивидуальный опыт взаимодействия с женщинами, так и общий социальный сдвиг в сторону феминизации и эмансипации. Удивительно, что именно образ Германии помог писателю проникнуться демонизмом эпохи и приобщить к этому чувству своих читателей.

Второй доклад, прочитанный на секции, также оказался связан с темами опасения, социальной нестабильности, стихийности и с ощущением необходимости вырваться. Д-р филол. наук Алексей Иосифович Жеребин (РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург) в трех этюдах обозначил основные вехи проекта русского фрейдомарксизма. Понятие «фрейдомарксизм» принято связывать с такими леворадикальными мыслителями, как Вильгельм Райх, Герберт Маркузе, Эрих Фромм, которые проводили модернистскую переоценку ценностей, анализируя предпосылки социальной и интеллектуальной революции в психоаналитической терминологической системе. А. И. Жеребин, в частности, процитировал Николая Осипова: «Революция — это сновидение, где исполняются вытесненные желания». Применяя психоаналитические установки З. Фрейда к анализу русской культуры, мы обнаруживаем структуру эсхатологического мифа, синтез праксиса (изменение изжившей социальной реальности) и поэзиса (производство новой реальности). В эстетической плоскости это движение выразилось в авангарде и было описано у Л. Д. Троцкого. Инструментом реализации авангардистской мечты стал психоанализ, мечта о возможности овладеть стихией бессознательного в собственной душе. Выступающий обратил внимание на важность диалога с немецкой культурой, особенно с понятием игры у Шиллера. Центр проекта русского фрейдомарксизма — это чистая внутренняя потребность в свободном творчестве, но в марксистском контексте, то есть с сопутствующей социальной революцией, с переходом «из царства необходимости в царство свободы». Новый человек — это художник, совершающий творческий акт социальной революции, длящейся до тех пор, пока не наступит коммунизм, который характеризуется состоянием полного удовлетворения без необходимости что-либо вытеснять. Этот проект как критический, так и позитивный, как социальный, так

и эстетический. Эстетическая модель новой реальности заключается в преодолении всего, что уродует человека. Русская революция стала той искрой, которая зажгла искреннюю веру в возможность нового мира, искоренения бессознательного. Однако в реальности этого не случилось, а из советского пространства мысль Троцкого была полностью изгнана. Следует отметить, что здесь тоже обнаруживается русско-немецкий диалог, так как на Западе эти рассуждения были подхвачены и переосмыслены, например, представителями Франкфуртской школы.

Д-р филол. наук Анастасия Георгиевна Гачева (ИМЛИ им. А. М. Горького РАН, Москва) продолжила тему демонизма эпохи Модерна. Она обратилась к проблеме ее генезиса и рассмотрела альтернативный проект, который можно разработать для будущего. Реконструируя мысль философа, эстетика и поэта А. К. Горского, А. Г. Гачева коснулась проблемы зарождения трагического синтеза искусств у Р. Вагнера и Ф. Ницше, которая восходит к античным корням. Горский, размышляя над эстетическим и этическим германизмом и ницшеанством, воспринял трагический синтез как необходимость бессмысленного противостояния неизбежной судьбе, року, как напряжение, трагический крик, отчаяние и эстетизацию, как единственный способ выстоять перед его незыблемостью. Однако Горский на этом не остановился и предложил альтернативу в виде Христова воскресения и литургического синтеза искусств. Такое несмирение с судьбой, в первую очередь с необходимостью каждому человеку «однажды умереть» (Евр. 9:27), дает надежду людям на спасение, свободу и победу.

В выступлении д-ра филол. наук Юрия Леонидовича Цветкова (Ивановский государственный университет) была поднята проблема Модерна в немецком литературоведении и предпринята попытка осмыслить ее через концепции Х. Яусса и С. Вьетта. Докладчик особо подчеркнул значение таких обстоятельств, как переоценка ценностей, обращение к субъективному, потеря целостности опыта, отчуждение, парадоксальное сосуществование свободы и раскрепощения, эстетическая революция. Кроме того, была проанализирована оппозиция рационализму, делавшая упор на чувство и волнение.

Последний доклад представила канд. искусствоведения Алена Владимировна Григораш (НИУ ВШЭ, Москва). Она на конкретных примерах проанализировала идеализм Винкельмана, его влияние на русское изобразительное искусство и вообще на теорию прекрасного в целом. Дело в том, что белый цвет мыслился им как цвет красоты, возвышенности, «благородной простоты, тихого величия». Данная установка Винкельмана до сих пор влияет на нас, несмотря на то что ее истоки были подвергнуты критике еще Г. Земпером.

* * *

Работа еще одной секции была посвящена конкретному философу, центральному для генезиса Модерна в Германии — Фридриху Ницше, его связи с русской культурой и философией. Первым был прочитан доклад Николая Викторовича Рябчинского (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Он посвящен рассмотрению идеи вечного возвращения главным образом у Ницше и Достоевского. Выступающий обратил внимание на предвосхищение Достоевским множества ницшеанских концептов. Было установлено, что Ницше читал Достоевского во французском переводе и одобрительно относился к его идеям. Схожесть с ницшеанским вечным возвращением можно усмотреть во фрагменте из «Братьев Карамазовых» о кошмаре Ивана Федоровича — такое предположение высказывал еще Томас Манн. Однако, по мнению Н. В. Рябчинского, полноценный сравнительный анализ на основе концепта вечного возвращения выстроить едва ли удастся, тем более что Ницше вряд ли читал непосредственно «Братьев Карамазовых». Однако удастся, и очень успешно, отследить следы этой идеи и связанные с ней тематики у различных философов, указать на их общую интуицию. Здесь станут актуальны и античные корни ницшеанского концепта, и философия абсурда Альбера Камю с его «Мифом о Сизифе», и статья Николая Страхова, которая, по мнению Дмитрия Чижевского, могла стать источником идеи вечного возвращения для самого Достоевского, и даже стоики. Таким образом, идея вечного возвращения в каждом конкретном случае оказывается вписанной в более обширную систему или более общую критику — антихристианскую, модель множественности миров, абсурдистскую, антипросвещенческую.

Тему параллелизма между русской литературой и Фридрихом Ницше продолжила преподаватель Высшей школы (факультета) телевидения МГУ им. М. В. Ломоносова Виктория Львовна Шохина. О значимости этого немецкого философа она выразилась так: «Воздух в России насквозь пропитался Ницше». Его интуиции и способ философствования совпадали с духом места, духом России в ее вечной тяге к чрезвычайности. Философия Ницше не всем нравилась, но всех интересовала. В. Л. Шохина привела множество примеров существования персонажей в русской литературе, которые были пропитаны Ницше и обыграны с разных сторон — как в положительном, так и в отрицательном ключе. Исследовательница выделила героя повести «Учитель» Иеронима Ясинского как первого ницшеанца в русской литературе. Почти идеальным ницшеанцем можно назвать фон Корена из «Дуэли» Чехова. Также можно привести в качестве примера рассказ Леонида Андреева «О Сергее Петровиче», где выражено неоднозначное отношение к немецкому философу. У Куприна в «Поединке» ницшеанская фигура выведена в пьянице. Однако выведение пер-

сонажей и использование ницшеанской бравады не всегда соответствовало духу самого Ницше — например, у Гумилева и Брюсова. А вот Маяковскому удалось поймать внутреннюю энергию и агрессивный пафос ницшеанства. После прихода советской власти дух Ницше не выветрился сразу, о чем свидетельствует «Котлован» Платонова и работы Зоценко. Пафос ницшеанства становится специфической частью русской литературы — органичной и неорганичной одновременно.

Как бы в продолжение предыдущего доклада PhD, проф. Януш Добешевский (Институт философии Варшавского университета, Польша) рассказал о рецепции Ницше в марксистское и советское время. Выступающий заявил, что сопоставление Ницше и русской мысли — не искусственная историко-философская операция, а вполне реальные отношения, имеющие теоретическую ценность. Русская философия и философия Ницше часто имели общий интерес, они концентрировались вокруг взаимосвязанных вопросов. Почти все русские философы использовали существенные элементы мысли Ницше. Похожие отношения связывали немецкого философа с кругом русского марксизма, однако эти сюжеты не столько популярны и известны. В них особенно видна противоречивость и амбивалентность понимания Ницше. На рубеже веков можно выделить две предпосылки такой связи. С одной стороны, это общие мотивы критики буржуазного или мещанского общества, с другой — необходимость обсуждения проблем человеческой личности в марксизме. Я. Добешевский подробно описал суть критического анализа и интерпретацию А. Луначарского учения Ницше. Луначарский полагал, что определенные идеи и концепции Ницше могут помочь марксизму стать качественным инструментом, «чрезвычайно ценным оружием для нашей марксистской оружейной палаты». Разрыв Ницше с марксизмом вызван идентификацией его философии с нацизмом, однако сегодня она оспаривается определенным кругом исследователей, которых проанализировал докладчик, не признается ими как необходимая и даже мыслится как абсурдная.

В завершение ницшеанской секции был прочитан доклад Даниила Антоновича Морозова (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) о важности Ницше в философии и жизни Я. Э. Голосовкера. Ницше, «вечный спутник» Голосовкера, занимал место не только постоянного философского собеседника и интеллектуального ориентира Якова Эммануиловича, но ощущался им как источник общего духа, как особенное, избранное. Голосовкер не только читал Ницше, но и переводил, анализировал его труды, однако при жизни философа ни одна работа о нем так и не была опубликована. Стоящие за этим сложности с издательством «Академия» приоткрывают особую экзистенциальную тоску по возможности

вступить в диалог с «вечным спутником». Д. А. Морозов привел архивные материалы, корреспонденцию Голосовкера, подтверждающие его особо трепетное отношение к немецкому мыслителю: «От Ницше я не отступлю, это кусок моей жизни». Опыт взаимодействия Голосовкера с Ницше открывает нам чувство подлинного понимания и знания этого мыслителя, которое прослеживается в содержании философии самого Голосовкера. Докладчик привел целый ряд таких совпадений, от более локальных — как выстраивание единого мифа жизни с опорой на конкретные произведения, до глобальных — как отказ от трансцендентного происхождения ценностей культуры и представление о философии как искусстве.

* * *

Секция конференции, обозначенная как интеллектуальные диалоги, стала заключительной. Первый доклад, прочитанный д-ром филос. наук Алексеем Алексеевичем Кара-Мурзой (Институт философии РАН, МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва), явился вступительным ко всей секции и подытоживающим словом для прошедших докладов. По его мнению, феномен русского европейца вшит в ДНК русской мысли. Быть русским патриотом — это и значит быть европейцем. А. А. Кара-Мурза выделил два направления в России начала XIX века — французское и немецкое. Французский трек шел в сторону политической философии, это обстоятельство хорошо было прослежено в докладе Федора Александровича Гайды. Немецкое направление, особенно в период расцвета немецкой философии, — это пути достижения человеческого самосовершенствования. Но ему не чужд и политический дискурс, о чем свидетельствует в том числе Станкевич, который сам был наполовину немцем, как и множество видных русских интеллектуалов. По мнению докладчика, русское политическое сознание родилось из космоса Станкевича и расширилось в самых разных политических направлениях.

Следующий доклад Юлии Андреевны Агарковой (МЛРИД НИУ ВШЭ) был сосредоточен вокруг перевода В. А. Жуковского и его оригинала — баллады Ф. Шиллера «Ивиковы журавли». Агаркова предложила включить в контекст размышление Мишеля Фуко из работы «Надзирать и наказывать» об одной из последних публичных казней второй половины XVIII века, описанной с максимальной жестокостью. Это примерно тот рубеж, на котором представление о сущности пенитенциарной системы трансформируется. В дальнейшем осуществляется отказ от публичности и от казнимого, клейменого тела. Начинается эпоха карательной сдержанности, где главной регулирующей силой становится возможность влиять на душевное состояние, а не на физическое, и

желание воспитать, исправить человека. «Театр, рассматриваемый как нравственное учреждение» Шиллера — это размышление о способности театра проникнуть в сознание зрителей и даже его каким-то образом изменить — можно представить как альтернативу судебной системе. Жуковский в своем переводе сохраняет ощущение ужаса от этого театрального представления, однако сглаживает суетность и динамичность оригинала и на первый план помещает психологические реалии, ощущение торжества справедливости и неминуемого божественного наказания. Обобщает перевод и оригинал как раз обращение не к телесному наказанию, а к воздействию на душу.

Далее выступила аспирант Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ Марина Владимировна Жукова с докладом, посвященным интерпретации П. А. Флоренского кантовских антиномий. Флоренский не случайно обратился к этому сюжету, так как для него антиномии стали неотъемлемой характеристикой картины мира. Из четырех кантовских антиномий философ особое внимание уделил первой и последней. Подход Флоренского к Канту является критическим и оценивается неоднозначно, в особенности из-за более широкой трактовки русским мыслителем антиномий.

Доклад аспиранта Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ Анны Сергеевны Платановой был сконцентрирован вокруг роли личности в философии истории Гегеля и Бердяева. Для обоих историософских проектов характерна определенная структурная данность — вписанность человека в развертывание истории. В таком понимании история предстает как процесс, присущий всему человечеству как целому, он стремится к определенной цели через прохождение неких ступеней, фаз, формаций. Участие индивидов и проявление их личной воли является способом развертывания Духа, исполнением задачи развития и самопознания. Ход мировой истории у Гегеля зависит от личностной практики. Исторические личности — это те, кто преуспел и в наивысшей самореализации, осознанности, и в реализации общинного самосознания. Таких людей в истории каждого периода бывает немного, но они являются квинтэссенцией, продуктом исторического процесса. У Бердяева в «Смысле истории» заимствуются гегелевские мотивы, но многое подвергается критике. В качестве примера выступающая привела критическое отношение русского философа к пониманию прогресса. Бердяев останавливается на личном проживании исторического опыта индивидом, но выводит из него не гармонию с общим развитием истории, а опыт проживания противоречий. Поэтому мыслитель в первую очередь сосредотачивается не на героях, вроде Македонского или Цезаря, которые воплощали гегелевский идеал исторической личности, а на личном, индивидуальном трагизме.

Обсуждение философии Бердяева продолжилось в докладе аспиранта Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ Андрея Юрьевича Филиппова, который сосредоточился на рассмотрении его полемики с В. Ф. Эрном. В русской философии прослеживается критическое отношение к немецкой классической философии. Ярким примером последнего является фигура Эрна. Последний утверждал, что Бога убил не Ницше, а Кант, уничтожив доступ к реальности и возведя всю структуру познания на уровень феноменов. Бердяев не защищал немецкий идеализм как таковой, но и не соглашался с линией критики, предложенной Эрном. Он трактовал философию Канта не как милитаризм, но как волюнтаризм, и усматривал в этом сходство и родство с собственным философствованием.

Выступление аспиранта Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ Дианы Азатовны Регульской было посвящено проблеме религиозного основания этики в контексте учений Н. Гартмана и Б. П. Вышеславцева. Между системами нравственности обоих философов можно усмотреть много общего, однако критически важны и различия. Этическая мысль Б. П. Вышеславцева глубоко укоренена в христианстве, в то время как Гартман отрицал наличие религиозного фундамента в своем философском проекте. Поэтому крайне любопытно обратиться к аргументации Вышеславцева, который считал, что в этике Гартмана, его наставника, содержатся религиозные основания. И проблема свободы — ключевая в решении данного вопроса. По мысли Вышеславцева, без ориентированности на Абсолют нельзя помыслить ни позитивную свободу, ни совершенный принцип. Кроме того, философ указывал, что система Гартмана является трансцендентной и настаивал на религиозном базисе этики Гартмана.

В заключение с докладом выступила аспирант Школы философии и культурологии НИУ ВШЭ Юлия Валерьевна Клепикова-Бабич. Предмет ее исследования — вариант выхода из кризиса идеологий, предложенный Георгием Федотовым. Сам Федотов, как младший представитель русского религиозно-философского ренессанса, прошел путь, приведший к разделению марксистских воззрений. На него оказала влияние и классическая немецкая философия. Можно сказать, что Федотов шел по пути соединения, принятия сходств этих двух направлений. Он связывал особую форму соединения революции и христианства с общим мотивом обновления. Федотов осознавал трагические последствия революции, однако полагал, что в результате ее произойдет новый синтез — христианский либерализм.

Информация об авторе: В. А. Кукушкина — студентка 4 курса Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Information about the author: V. A. Kukushkina — 4th year student at the School of Philosophy and Cultural Studies, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 09.02.2022;
принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 09.02.2022;
accepted for publication 01.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 229–234.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 229–234.
Рецензия на книгу / Book Review
УДК 821.161.1
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-229-234

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ В. К. КАНТОРА «ДВЕ РОДИНЫ ДОСТОЕВСКОГО: ПОПЫТКА ОСМЫСЛЕНИЯ»

М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 608 с.
(серия «Российские пропилеи»)

Елизавета Александровна Карпова
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия,
karpovalisabeth@mail.ru



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



Ссылка для цитирования: Карпова Е. А. Рецензия на книгу В. К. Кантора «Две родины Достоевского: попытка осмысления» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 229–234.
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-229-234>.

Academic Life. Reviews

REVIEW OF THE BOOK BY V. K. KANTOR
“DOSTOEVSKY’S TWO HOMELANDS: AN ATTEMPT TO COMPREHEND”

Elizaveta A. Karpova
National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, karpovalisabeth@mail.ru



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



For citation: Karpova, E.A. (2022) ‘Review of the Book by V.K. Kantor “Dostoevsky’s Two Homelands: An Attempt to Comprehend”’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 229–234. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-229-234.

«У нас — русских, — две родины: наша Русь и Европа» — пожалуй, трудно представить более противоречивое, но вместе с тем точное высказывание, в котором содержалась бы вся глубина сложных отношений России и Запада. И совсем не случайно, что именно эта цитата Федора Михайловича Достоевского встречается читателей эпиграфом на первой странице недавно вышедшей в свет монографии Владимира Карловича Кантора. Внимательный читатель без сомнения увидит, что красной линией через книгу проходит пафос всечеловечности творчества Достоевского: с одной стороны, его перверсная нелюбовь к Европе, с другой — нерасторжимые духовные связи с ней и с Россией. Монография, вышедшая в 2021 году в издательстве Центра гуманитарных инициатив, с высокой точностью препарирует буквально каждый аспект житнетворчества Достоевского, снова и снова демонстрируя читателю целостность философии великого русского писателя. Автор книги незримо, между строк, раз за разом напоминает читателю: Достоевский, несмотря на свое кажущееся двойничество, олицетворяет единство. Он больше, чем певец России, он — певец всечеловечности. Его нельзя приватизировать, объявить сугубо национальным писателем или апологетом русского пути. Оттого таким символичным является и само название книги В. К. Кантора — «Две родины Достоевского: попытка осмысления».

Отдельный интерес представляет жанровая особенность книги. В противовес традиционной для исследований компиляции научных штудий В. К. Кантор предлагает читателю принять участие в живом диалоге с Достоевским, на время чтения стать полноправной стороной разговора. И как любой разговор, эта книга начинается со знакомства. Автор предстает перед читателем не как летописец, а как очевидец, для которого Достоевский — не просто историческая фигура, но живой собеседник. Персоналистический рассказ автора делает книгу чрезвычайно легкой для понимания, несмотря на сложность изложенных в ней идей. Монография «Две родины Достоевского: попытка осмысления» —

не просто сборник разрозненных статей, но цельное исследование, где каждая глава неразрывно соединена нитью смыслов со всеми предшествующими и последующими. Точнее всего такое стилистическое своеобразие можно описать через жанр философского эссе, в котором в свое время писали, например, Н. А. Бердяев и С. А. Аскольдов. В. К. Кантор в своей книге возрождает эту традицию, отказываясь от привычного для достоеведения сухого статейного изложения в пользу стиля романа-исследования. Это обстоятельство делает книгу доступной для каждого: от ученых-достоевистов и профессиональных исследователей до студентов и всех интересующихся русской философией.

Читатель найдет здесь результат тонкого и проницательного анализа многих ключевых романов Достоевского: «Братья Карамазовы», «Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Бесы», «Подросток», «Дневник писателя», «Идиот». Отдельного внимания удостоивается и менее известный в широких кругах, но оттого едва ли менее важный для погружения в творчество Достоевского, фантастический рассказ «Бобок». Название главы, в которой автор открывает читателю и детализирует закулисы этой небольшой истории, говорит само за себя: «Какие сны приснятся в смертном сне, или Жизнь в смерти». Тема единства, казалось бы, абсолютно противоположных состояний преследует нас и здесь. «Вот эта странная *жизнь в смерти*, временная смерть, которую прошел в России не один Достоевский, но только он сделал ее предметом художественной рефлексии» (с. 567). В. К. Кантор подвергает пристальному разбору взаимоотношения русской жизни и русской смерти Достоевского и делает это не в бытовом ключе, но через религиозно-философскую призму. Образ христианской веры, безусловно, анализируется автором не только в этой главе, и даже не только в этой книге. Этот сюжет рефреном проходит через всё



философско-художественное творчество В. К. Кантора. Монография «Две родины Достоевского» заново напоминает читателю о том, что Европа — колыбель христианского человечества, а Россия — ее законная сестра. Достоевский это прекрасно знал — отсюда обилие тех европейских протосюжетов и стержневых образов, которыми наполнено творчество Федора Михайловича. Оттого авторская задумка монографии представляется как никогда актуальной. Читателю приоткрываются две створки творчества Достоевского: с одной стороны, Россия и русский мир, с другой — Европа и европейская культура.

В современном мире, который стремится к автаркии и изоляции, книга «Две родины Достоевского: попытка осмысления» может показаться движением против течения, свежим взглядом на, казалось бы, давно закрытые темы. Особенно подробно в ней предпринят анализ церкви, а в главе «Достоевский, как ветхозаветный пророк» В. К. Кантор предлагает не только рассматривать писателя как христианского мыслителя, но и попытаться разобраться в его отношениях с ортодоксальным еврейством. Название раздела говорит само за себя — через пафос всечеловечности Достоевского раскрывается его ветхозаветное пророческое самоощущение. «Он был ветхозаветным по пафосу пророком на основе Евангелия. Поэтому, как и в евангельских текстах, где говорится, что “не нарушить, а восстановить Закон и Пророки” пришел Христос, мог Достоевский найти в себе восторженно-понимающее слово о евреях. Поэтому и говорит Достоевский уверенно, хотя и парадоксально противоречиво самому себе, что “не настали еще *все времена и сроки*, несмотря на протекшие сорок веков, и окончательное слово человечества об этом великом пламени еще впереди”» (с. 558).

Любопытной для внимания читателя также предстает и архитектоника книги. Композиция символично открывается разбором образа Петербурга Достоевского, как «пограничного города». «Пограничен» он неслучайно — именно город на Неве становится для великого русского писателя местом прозрения и осознания себя, местом, где всё для него началось. Ему он благодарен за всё и всем обязан. В. К. Кантор во вступлении приводит яркую цитату, проливающую свет на ту глубочайшую признательность, которую Достоевский испытывал к этому городу и ко всему, что с ним связано: «Не случайно именно любимейшему своему поэту, выразителю петровского замысла о городе, отдал Достоевский основные свои идеи о всечеловечности и всеевропеизме русской культуры: “Нет, положительно скажу, не было поэта с такою всемирною отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном, потому что

нигде ни в каком поэте целого мира такого явления не повторилось» (с. 19). Действительно, именно в образе А. С. Пушкина Достоевский усмотрел венец всечеловеческого, всехристианского замысла, бессменным носителем которого выступает русский народ.

Символизм книги усиливается благодаря ее кольцевой композиции. Эпилог «Петербург Достоевского — непотонувшая Атлантида» напоминает читателю, что город на Неве — не только город, где для Достоевского всё началось, но и город, где для него всё закончилось. Однако сам Петербург, воспетый Достоевским и необозримым множеством других талантов, продолжает свою жизнь, воплощенную в их творчестве. «Петербургская литература, петербургская культура спасли свой город. Достоевский был одним из тех гениальных работников, что своими усилиями не давал утонуть, поднимал со дна человеческих душ утонувшую Атлантиду-Петербург, делая достоянием мира тайнознание “русских атлантов”. Тех, которые тем или иным образом пережили гибель своего материка», — подчеркивает автор (с. 580). Действительно, Петербург, вопреки общему мнению, был для Достоевского городом-идеей, городом-фронтиром, соединяющим Россию и Запад. И этому городу Достоевский был готов отдать всё.

Читатель будет поражен количеством и глубиной аллюзий и отсылок, которыми буквально начинена монография. Это и диалог с Фрейдом, Ницше, Шиллером, и попытки найти прототипы героев Достоевского в Чаадаеве, Герцене, Тютчеве, и совершенно уникальные трактовки классических сюжетов литературоведения, философии и достоевистики. В силу своих жанровых особенностей книга предстает в прямом смысле художественно-философским экзистенциальным высказыванием, которое автор из главы в главу пронизывает личной интонацией. Неслучайно сквозной темой всей книги звучит мотив личности, тема персонализма. Европа и европейская культура (о чем пишет Достоевский, и о чем нам напоминает автор) — это в первую очередь осознание *лица*, уникальности, неподдельности *Я*. Этот этап зарождения личности — необходимый шаг развития европейской цивилизации, вырастающей из христианства. И Россия научается этому от Запада через Достоевского.

Композиционное устройство книги, случайно так получилось или нет, может напомнить традиции Серебряного века русской поэзии. Это музыкальность текста с его рефренами, неожиданными интермедиями и устремляющимися на читателя, как гром среди ясного неба, смысловыми доминантами. Владимир Карлович в своей книге продолжает критическую традицию XIX века, которую начинали Белинский, Бердяев и Булгаков, — это традиция живого диалога двух авторов, движение идей, обмен опытом с читателем. Моногра-

фия «Две родины Достоевского: попытка осмысления» органично продолжает серию книг автора, посвященных как Достоевскому, так и русской культуре вообще. Уникальным отличием этих работ, и в частности обсуждаемой книги, выступает сознательный отказ автора от упрощенных трактовок и желание продемонстрировать читателю всю сложность отношений Достоевского с миром, его бытия в нем, ложность однобокого рассмотрения философии великого русского писателя сквозь призму националистического пафоса.

Задача книги, как нельзя актуальная в современном мире, — заново открыть читателю неразрывную связь Руси и Европы, которая выражается в жизнетворчестве одного из признанных гениев русской художественной и философской мысли. Последствия пренебрежения этими истинами, последствия разъединения культур, забвения Бога — всё это человечество испытывает на себе прямо сейчас. И оттого более пророческими становятся слова В. К. Кантора, которыми заканчивается книга: «Последствия этих катастроф до сих пор переживает человечество, ища лечение у того мыслителя, который первым поставил диагноз наступающего кризиса. А поставить диагноз — значит, указать дорогу к лечению» (с. 580–581).

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

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

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 27.02.2022;
принята к публикации 01.03.2022.

The article was submitted 27.02.2022;
accepted for publication 01.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 235–242.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 235–242.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-235-242

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ ОБ ИСТОРИИ И СПАСЕНИИ

О книге А. Г. Гачевой «Человек и история в зеркале русской философии и литературы». М.: Водолей, 2021. 700 с.

Ксения Владимировна Ворожихина

Институт философии РАН, Москва, Россия,

x.vorozhikhina@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-6500-0357>



Ссылка для цитирования: Ворожихина К. В. Русская литература и философия об истории и спасении // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 235–242. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-235-242>.

Academic Life. Reviews

RUSSIAN LITERATURE AND PHILOSOPHY ON HISTORY AND SALVATION

Review on A. G. Gacheva “Man and History in the Mirror of Russian Philosophy and Literature”. Moscow: Vodolei, 2021. 700 p.

Ksenia V. Vorozhikhina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,

Moscow, Russia, x.vorozhikhina@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-6500-0357>



For citation: Vorozhikhina, K.V. (2022) ‘Russian Literature and Philosophy on History and Salvation’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 235–242. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-235-242.

© Ворожихина К. В., 2022

Новая книга известной исследовательницы творчества Н. Ф. Федорова, Ф. М. Достоевского и русского космизма А. Г. Гачевой «Человек и история в зеркале русской философии и литературы» посвящена теме христианского оправдания истории — магистральной проблеме истории русской философии и литературы XIX — начала XX века. Данная тема неразрывно связана с пониманием христианства как религии не только лично-индивидуального, но и всеобщего спасения, то есть религии, обращенной к миру, культуре, природе, космосу. Активное христианство ищет путей преобразования поусторонней жизни через антиэнтропийную деятельность человека (искусство, литературу, философию, науку, политику), чаёт наилучших форм общежития и, таким образом, «оправдывает» и освящает все сферы человеческой жизни.

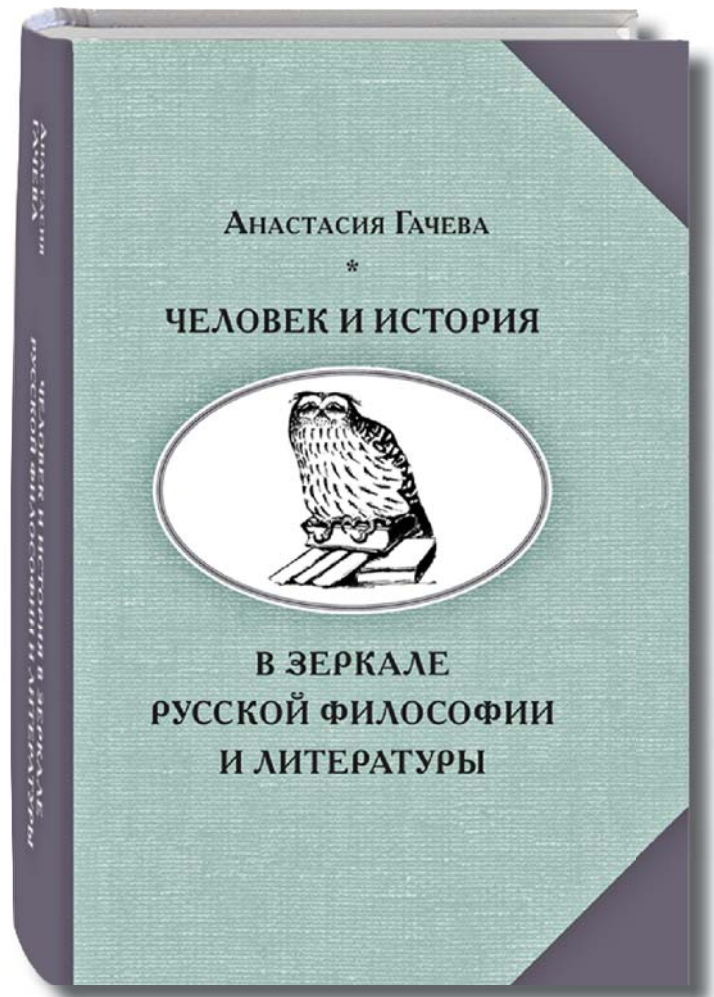
История как «работа спасения»

Мировоззрение целой плеяды русских религиозных мыслителей XIX — первой трети XX века в значительной степени строилось как историософия — философия истории, в которую включены вопросы о человеке, его назначении и деятельной активности, о бытии и познании, о социальном и, конечно, об Абсолюте, «с которым история соотносится в каждый момент своего разворачивания» (с. 16). «Воля к религиозному оправданию истории» (с. 18) свойственна большинству русских христианских мыслителей: ее можно найти в сочинениях И. С. Аксакова, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, А. К. Горского, Н. А. Сетницкого, Г. П. Федотова, В. Н. Ильина и др.

История в такой оптике предстает как движение от грехопадения, «онтологической катастрофы» (с. 17), нарушившей гармоничный строй мироздания, «введшей в бытие смерть и рознь» (там же), к Искуплению и Боговоплощению, которыми были оправданы и искуплены человек, мир и материя, а затем — к новому преображенному порядку жизни, где не будет смерти, — к Царству Божию. Федоров видел направление движения истории от «истории как факта», сущность которой во «взаимном истреблении», эксплуатирующем, потребительском отношении людей друг к другу, к природе и миру, — к «истории как проекту», ищущей для себя новых путей, и в конечном итоге к «истории как акту», то есть к всечеловеческому деланию, воплощающему проект и осуществляющему общее дело.

Историософия активного христианства предопределяет антропологию: история «как проект» и «как акт» требует человека-деятеля, который, преображая себя, преображает всё вокруг; человека-творца, продолжающего Боже-

ственное дело творения; человека-соратника, ищущего спасения для всего и для всех соборными силами человечества в синергии с Богом; человека, устремленного в будущее, но помнящего прошлое. Преображающая и воскрешающая память, согласно Гачевой, — это «онтологическое действие» (с. 102), преодолевающее время и смерть, — является движущей силой истории и основанием активного творческого христианства. Оптимистическая историософия предполагает наличие высшего смысла в истории, которая понимается не просто как время ожидания конца, не как временной отрезок, в котором хаотично сменяют друг друга события, но как время делания, творчества, созидания культуры и — строительства Царства Божия, являющегося целью истории.



Христианская политика:

Троица как образ совершенного социального устройства

Средством приближения Царства Божиего и преобразования истории является христианская политика. Автором понятия «христианская политика» является В. С. Соловьев, но идеи, связывающие политику, нравственность и религию, появляются уже в сочинениях его предшественников — П. Я. Чаадаева, славянофилов, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского. Достоевским были обозначены два важнейших принципа христианской политики. Во-первых, «принцип единства нравственных требований, выдвигаемых к лицу... и к государственному и народному целому...» (с. 208), то есть, согласно писателю, социальная общность (государство, нация, человечество) является субъектом нравственных отношений, аналогичных межличностным. Это дает возможность говорить об идее нравственного долга социальной общности и предполагает

оценку ее действий с точки зрения морали. Разрыв между нравственными требованиями к личности и к общественному целому приводит к двойной морали, когда личности приходится выбирать — служить Богу или кесарю, возникает несоответствие между христианским благочестием и языческой общественностью. Во-вторых, «принцип соответствия цели и средств» (там же): лишь «благие, абсолютные средства» (там же) служат достижению абсолютной цели и «целостного идеала». Использование других — относительных — средств не оставляет человечеству шанса вырваться из цикла бесконечного возвращения к несовершенному Граду Земному. Политическая деятельность, согласно бентамовскому принципу утилитарности, ведет в «ад обособления и противоборства» (с. 257), толкает к «войне всех против всех»; исполнение евангельской заповеди любви («Да любите друг друга» (Ин. 13:34)) направляет историю к преодолению национальной обособленности, национального эгоизма и к созданию всечеловеческой общности.

Сущность христианской политики состоит в том, чтобы поверять политическое и социальное христианской любовью и созидать общество по образу божественной Троицы: исполняя евангельский закон, общественные институты и механизмы преобразятся, и всеслужение, взаимопомощь, бескорыстие, любовь, братство станут нормой межличностных, социальных и международных отношений. Задача христианства состоит в том, чтобы объединить весь мир в «совершенный организм богочеловечества» (с. 230), органами (совершенно различными и совершенно необходимыми) которого являются все народы земли.

Главная тема историософии XIX века — противостояние России и Запада — с позиции активно-творческого христианства получает не историческое и геополитическое, а аксиологически-религиозное осмысление. Согласно русским христианским мыслителям, Россия и Запад предлагают два разных идеала истории: секулярного строительства общественной жизни, основывающегося на самодовлеющем человеческом Я, — и богочеловеческого строительства Царства, имеющего опору в Боге; земной идеал растущего материального потребления, сытости и комфорта — и религиозный идеал, устремленный за границы истории. Восточный и славянский вопросы решались мыслителями именно в таком — религиозно-метафизическом — ключе: тютчевская славяно-греко-латинская империя была религиозным, а не этническим союзом, построенным на единстве веры, а не крови; Достоевский считал славянский союз «первым собиранием» на основе свободы и братства, который впоследствии должен включить в себя Европу и весь мир.

Русские мыслители подчеркивали, что за несовершенством социальной жизни скрывается нечто большее, чем бедность, социальная несправедли-

вость, ущербность законов. За злом социальным стоит всеобщее зло и несовершенство — стихийность и слепота природной жизни, «косность и непродуманность материи, смертность» (с. 20). Они понимали, что пока «смертный закон царствует в мире, он будет для человека неиссякающим источником дисгармонии» (там же), и потому считали необходимым бороться не с последствиями зла, но с самим несовершенством мира.

Историософский пессимизм и эсхатология

Исследование Анастасии Гачевой крайне синтетично, оно нацелено на то, чтобы вобрать и «оправдать» другие точки зрения и концепции, обнаруживающие «дробные», то есть несовершенные, идеалы. Однако и в ее исследовании есть свои «антигерои» — Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев.

Теория культурно-исторических типов Данилевского подвергается критике за разведение политики и религии и отстаивание утилитарных принципов в политике, за этническое понимание славянского союза, за отказ от Европы и общечеловеческих целей истории, а также за перенесение биологических закономерностей онтогенеза живых организмов на социокультурные образования. Леонтьевский призыв к оставлению исторического поприща, отказ от соборного и богочеловеческого единства и общего дела, «трансцендентный эгоизм», пекущийся лишь о личном спасении, трактуется исследовательницей как историософский пессимизм, который чреват «отчаянием в спасении» (с. 21) и нигилизмом. Христианство Леонтьева созвучно вере отца Ферапонта, зиждущейся на страхе и отвержении мира, которому Достоевский противопоставлял светлое христианство отца Зосимы — религии любви ко всему Божьему миру.

Отрицание политики и общественности, связанное с пессимистичным взглядом на историю, как отмечал Булгаков, «рушит идеал богочеловечности» (с. 243), подталкивает личности к обособлению и атомизации и «лишает будущее созидательной перспективы» (там же). По мнению Федорова и Соловьева, историософский пессимизм несовместим с благой вестью Евангелия, поскольку разделение земного и небесного, божественного и человеческого, трансцендентного и имманентного ведет к нарушению халкидонской формулы о единстве двух природ Иисуса Христа и является полным искажением христианства. Для мироотрицающего христианства, подчеркивает Гачева, Христос становится не Спасителем и Избавителем от смерти, но учителем умирания. Пессимизм закрепощает волю человека, превращает его в социально бездеятельное и пассивное, обреченное существо; история, «брошенная христианством» (с. 28), приходит в тупик.

Теория историософского пессимизма и понимание истории как «работы спасения» предполагают две разных версии конца истории. Согласно первой теории, в конце времен падшая, «апостасийная» история катастрофически прервется Божественным вмешательством, грешный мир сгорит, грешников поглотит геенна огненная и их ожидают вечные мучения, тогда как праведники обретут «новое небо» и «новую землю». Оптимистическое понимание истории и активно-творческая эсхатология уходят от катастрофизма, предполагая постепенное становление Царства Божиего в преображающемся мире и открытие для *всех* врат в Новый Иерусалим.

Об этих двух типах эсхатологии — катастрофической и активно-творческой, — согласно истолкованию Анастасии Гачевой, идет речь в сочинении «позднего» Соловьева «Краткая повесть об антихристе». Многие исследователи прочитали эту повесть как отказ философа от своих прежних идеалов (в частности, Е. Н. Трубецкой, от которого идет традиция такого понимания) — как свидетельство «крушения теократии» и перехода на позиции исторического пессимизма в духе Леонтьева. Однако, как отмечает Гачева, на самом деле Соловьев здесь разоблачает «идею внешнего, поверхностного согласия людей и народов» (с. 239), мнимого единства, не проникнутого духом истинной любви. Философ показывает, что секулярный прогресс есть симптом конца истории. Соловьев не отказывается от идеи *подлинного* единства людей и народов, то есть единства во Христе, которое он изображает в союзе православного старца Иоанна, римского папы Петра и протестантского профессора Паули.

Сторонники активно-творческой эсхатологии трактовали катаклизмы, «глади и пагуби» Откровения Иоанна Богослова не как будущее, которое ждет нас в конце времен, а как настоящее, то есть как образ падшей истории, идущей по ложному пути. Они считали, что Страшный суд уже творится над миром: образ великой блудницы Достоевский связывал с цивилизацией; Федоров считал, что апокалиптический зверь — это сами люди в непреображенном апостасийном состоянии.

Миллениум и апокатастасис

Основой активно-творческого эсхатологизма является двадцатая глава Откровения Иоанна Богослова, в центре которой — образ «тысячелетнего царства Христова». Для русских христианских мыслителей миллениум — это вершина истории; он является мостом от падшей истории к всеобщему обновлению в Царстве Небесном. Достоевский полагал, что в миллениуме изменится природа людей, будет обретена целостность, преодолевающая половое разделение и половое размножение. По мнению Федорова, в «эпоху Троицы» произойдет

преображение материи, которая утратит свою стихийность и слепоту, человеческого организма, в котором дух будет управлять плотью, и социального устройства.

Большинство русских христианских мыслителей XIX–XX веков придерживались учения об апокатастасисе — всеобщем спасении (среди них Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Г. П. Федотов, Н. О. Лосский, В. Н. Ильин, А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, Д. Л. Андреев и др.). Они полагали, что «идея вечного ада разрушает представление о всеблагости Творца, ставит под сомнение идеал Царствия Божия, обесмысливает бытие и историю» (с. 41). Она противоречит идее «ософииения твари» (там же) и обетованию апостола, что «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28). Сторонники идеи «восстановления всего» отрицали онтологичность ада и зла: они рассматривали зло не как сущность, а как свойство твари, отдалившейся от Бога; ад виделся им как состояние человеческой души, а значит, зло и ад могут быть преодолены верой и любовью.

* * *

Книга Анастасии Гачевой, представляющая собой, на первый взгляд, классическое исследование по истории литературы и философии, обнаруживает нечто большее — если не философскую систему, то целостный взгляд на историю, Бога и человека, являясь продолжением традиции историософского оптимизма, за которой стоят русские религиозные мыслители XIX — первой трети XX века. «Человек и история...» — книга не только о прошлом русской литературы и философии, но и о настоящем и будущем человечества. Она позволяет взглянуть на актуальные события с точки зрения «метаистории» и «метapolитики» и вписать текущий момент в дрящущую историю Спасения. Особенностью подхода Гачевой является практически полный отказ от критики и полемики (исключение составляет разбор взглядов Данилевского и Леонтьева); в результате голоса философов сливаются в унисон и создается впечатление — до некоторой степени иллюзорное — тождественности и неразличимости их воззрений. Впрочем, методология установления идейных связей, выявления сродства «идей и пониманий» (с. 12), усмотрения общего в теориях и подходах мыслителей «разных эпох, поколений и течений» (с. 13) является, очевидно, сознательным выбором автора. В книге отчетливо слышен призыв, обращенный к читателю: жить исторически — значит творчески-деятельно, не *претерпевая*, а *творя* историю, с Божией помощью «выправляя ее пути» (с. 34).

Информация об авторе: К. В. Ворожихина — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: K. V. Vorozhikhina — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 10.02.2022;
принята к публикации 1.03.2022.

The article was submitted 10.02.2022;
accepted for publication 1.03.2022.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 243–246.
 Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 243–246.

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2020–2021 годах



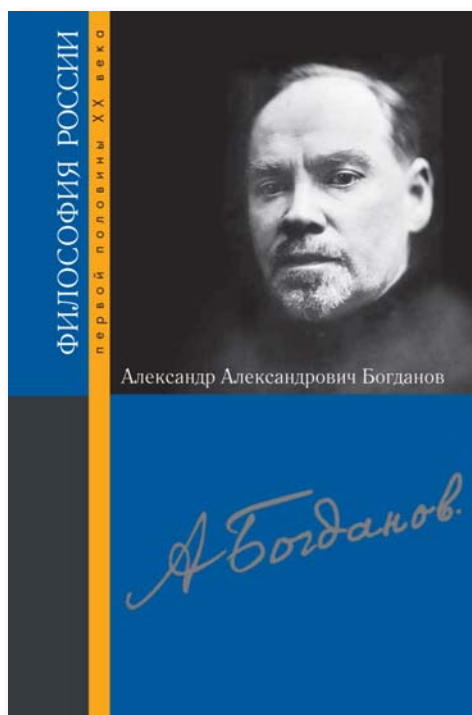
Шахматова Е. В. Мифологема «Восток» в философско-эзотерическом контексте культуры Серебряного века. — М.: Академический проект, 2020. — 413 с. + 32 п. ил.

Данное исследование посвящено рассмотрению сложного комплекса проблем самоидентификации России между Востоком и Западом. Поворот к Востоку на рубеже XIX–XX вв., его религиозно-философским системам, трактовавшим онтологические проблемы с позиций естественного равенства, стихийного гуманизма и необходимости совершенствования личности и мира, становился своеобразной формой протеста против прагматизма западной культуры.

Для русской мысли проблема «Запад-Восток» представляла особый интерес: Восток для России не являлся исключительно внешней оппозицией, но органично входил в ее геополитическое пространство, был значим для культурно-исторического развития страны и для биографии многих дворянских родов.

Поиск синтетической формы нового искусства и, более того, новых путей жизнестроительства поставил творческую элиту Серебряного века перед решением историософской проблемы Востока и Запада. Стихийный эклектизм Серебряного века стал точкой пересечения науки и мистицизма, языческих мотивов и космизма, Востока и Запада.

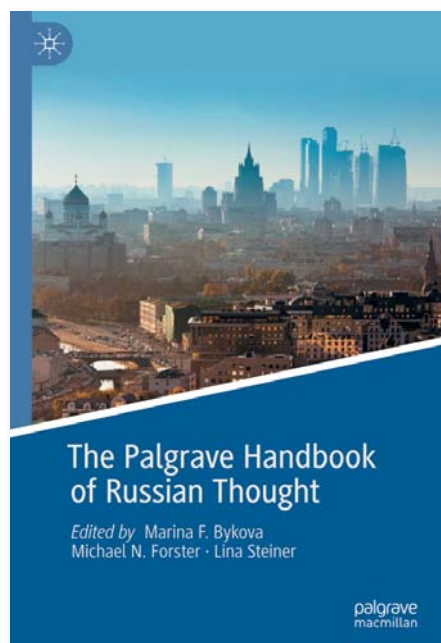
Результаты исследования, его выводы и рекомендации могут быть использованы в разработке вопросов философской антропологии, культурной политики, межкультурных отношений, социальной философии, а также в преподавании учебных курсов по истории философии, религии, культуры, литературоведения и искусствоведения.



Александр Александрович Богданов / под ред. М. В. Локтионова. — М. : Политическая энциклопедия, 2021. — 448 с. : ил. — (Философия России первой половины XX века).

Настоящий том посвящен философу, революционеру и писателю Александру Александровичу Богданову (Малиновскому) (1873–1928). Его научно-теоретическое и литературное (в том числе архивное) наследие и сегодня вызывает интерес, а также острые дискуссии как в России, так и за рубежом. В книге собраны статьи современных философов, ученых и писателей, в которых идеи А. А. Богданова актуализируются, а его интеллектуальная биография представляется в контексте политического и научно-философского круга общения.

Книга адресована широкому кругу читателей — философам, историкам, литературоведам, а также всем тем, кто интересуется проблемами российской истории, науки и культуры.



Marina F. Bykova, Michael N. Forster, Lina Steiner (Eds) The Palgrave Handbook of Russian Thought. Palgrave Macmillan, 2021

This new volume in the series The Palgrave Handbooks offers an in-depth survey of the development of Russian thought. It covers Russia's intellectual history from the late eighteenth century to the dissolution of the Soviet Union — from the first inception of a distinctly Russian philosophical and literary tradition through its astonishingly rich development in the nineteenth century to the orthodox Marxism and dissident thought of the Soviet era and beyond. The most lively and influential period in Russia's long intellectual history, this remarkable

time produced philosophical, literary, and religious ideas that had a powerful impact on the country's cultural, political, and socioeconomic development, as well as on the intellectual, cultural, and political development of the whole world.



Человек и его время: Проблемы междисциплинарности социальных и гуманитарных наук / Отв. ред. М. С. Киселева. — М.: Культурная революция, 2021. — 320 с. — 500 экз.

В сборнике статей известных философов в диахронном и синхронном аспектах представлен междисциплинарный подход к проблеме человека в современной отечественной мысли — социальной и гуманитарной науке. Последнее столетие в исследованиях человека стало временем развития междисциплинарных стратегий в различных областях научного знания. В отечественной философии исследования проблем сознания и деятельности человека являлись методологическим

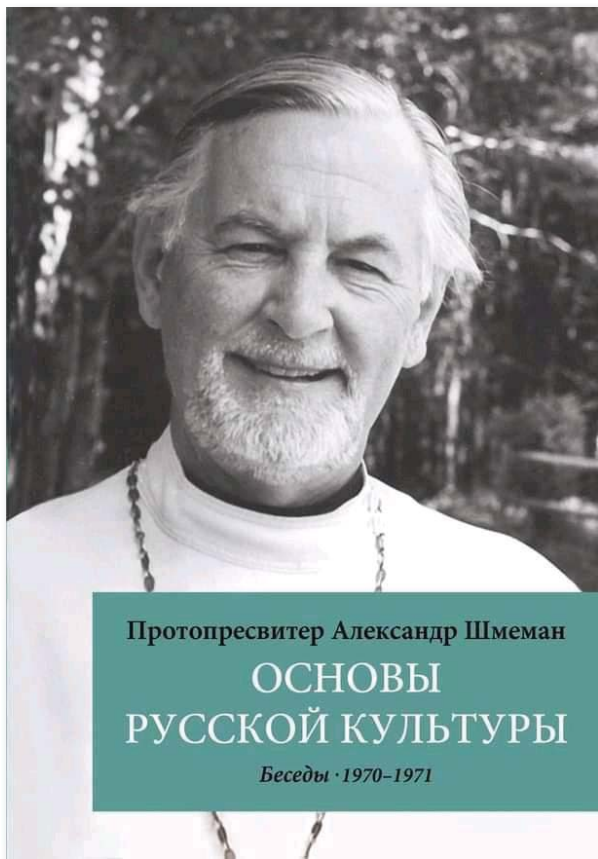
основанием и дискурсивных, и опытных практик во многих междисциплинарных проектах о человеке.

Сборник посвящен столетию со дня рождения выдающегося отечественного философа Владислава Жановича Келле (1920–2010), последние полтора десятилетия своей жизни работавшего главным научным сотрудником Института человека РАН, а затем — Института философии РАН, и столетию создания Института философии. Подготовлен на основе материалов «круглого стола», организованного сектором методологии междисциплинарных исследований человека, состоявшегося 20–21 октября 2020 года.

Рассчитан на читателей, интересующихся теоретическими проблемами познания человека.

Шмеман Александр, протопресвитер. Основы русской культуры: Беседы, 1970–1971; [предисл. С. А. Шмемана; вступ. ст. М. А. Васильевой, А. А. Тесли; сост., подгот. текста и коммент. М. А. Васильевой]. — Москва: Русский путь: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2021. — 248 с. : ил.

Цикл радиобесед «Основы русской культуры» (1970–1971) выдающегося церковного деятеля и богослова протопресвитера Александра Шмемана (1921–1983) публикуется полностью впервые. Занимающий особое место в насле-



дии Шмемана радицикл охватывает большое историческое пространство, выстраивая панораму русской культуры от эпохи введения христианства в Киевской Руси до XX века. Беседы представляют попытку анализа многосложных узлов и неразрешимых антиномий русской культуры, приведших к тектоническим социальным сломам в начале XX века, к «революции — как обрыву личной и национальной судьбы» сразу нескольких поколений, к исчезновению «дореволюционной России» как культурной цивилизации, к трагедии Русского исхода, частью которого был и сам Александр Шмеман, — родившийся в эмиграции, но осознававший себя «безусловно русским».

Издание сопровождается предисловием сына священника, вступительной статьей, повествующей об эдиционной истории текста и связанных с ней архивных и текстологических разысканиях, а также обширными комментариями. Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся историей русской культуры.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 247–255.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2022. Vol. 5, no. 1. P. 247–255.
doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-247-255



БОРИС ХАЗАНОВ (ГЕННАДИЙ МОИСЕЕВИЧ ФАЙБУСОВИЧ)

(16 января 1928, Ленинград — 11 января 2022, Москва)

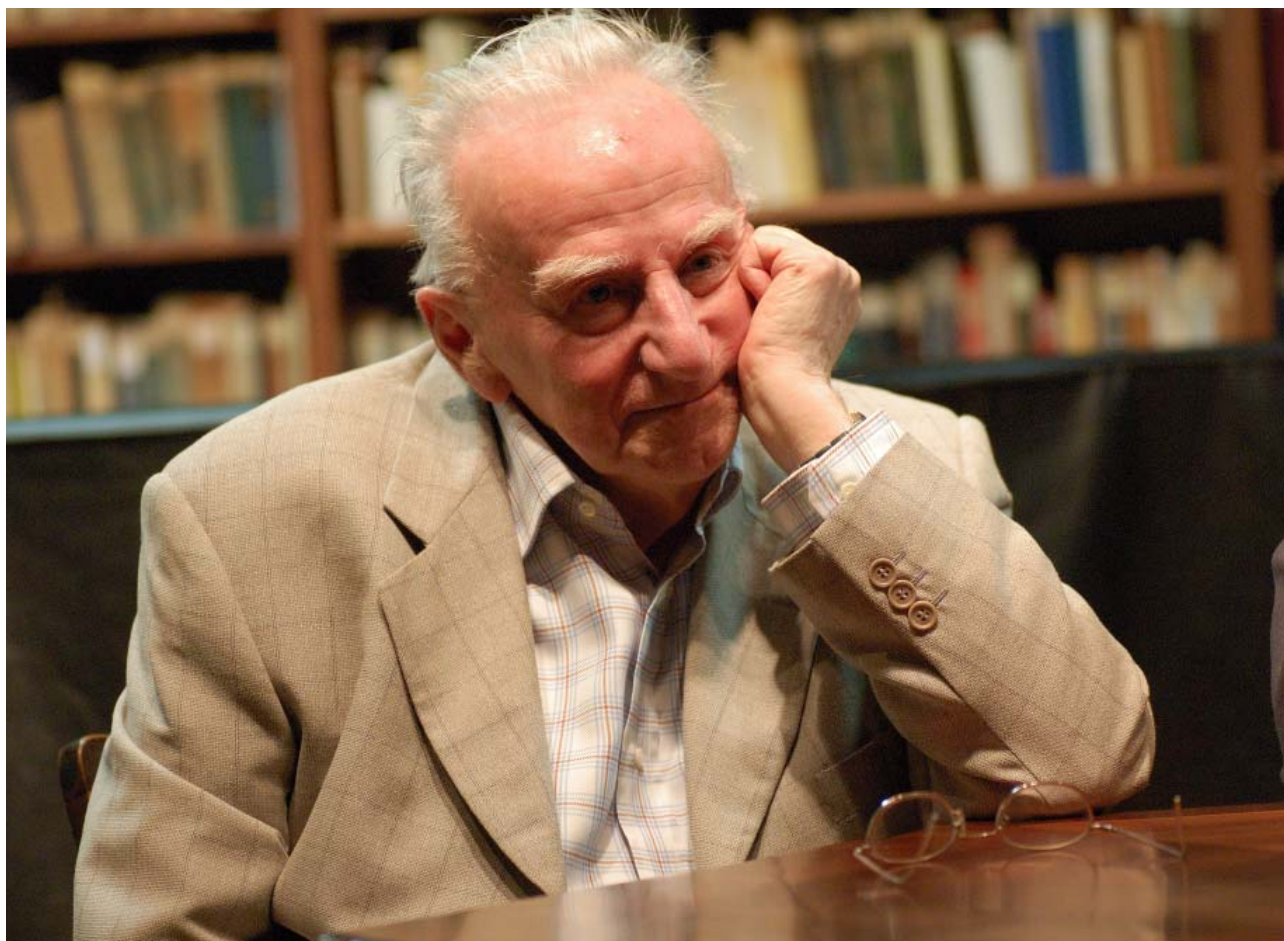
11 января 2022 года в возрасте 93 лет ушел из жизни Борис Хазанов (Геннадий Моисеевич Файбусович), выдающийся прозаик, эссеист, правозащитник, врач, один из самых близких мне людей.

Размышления о судьбе и творчестве моего многолетнего друга, которые я хочу предложить здесь читателю, основаны на дневниковых записях о наших встречах и разговорах, частично сделанных от руки, стенографическим способом и позднее публиковавшихся под заголовками «Стенография» разных лет. В одной из них, «Стенографии конца века», я среди прочего размышлял о самом феномене таких записей.

«Для меня было неожиданностью прочесть у Элиаса Канетти, что он в своих дневниках пользовался “видоизмененной стенографией, которую невозможно расшифровать, не посвящая этой работе неделю за неделей. Так я могу записывать все, что хочу, не вредя и не причиняя боли ни одному человеку, и, став наконец старым и умным, решить, уничтожу ли я дневник окончательно или спрячу в надежном месте, где его можно будет найти только случайно, в безопасном будущем”.

У меня ведь то же самое! — писал я. — Более тридцати лет назад, отправившись надолго в больницу, я взял с собой самоучитель стенографии по особой системе одного ростовского преподавателя, чтоб на досуге попрактиковаться, — и с тех пор большинство повседневных записей делаю этими едва ли кому понятными закорючками. Кроме причин, упомянутых Канетти, кроме дополнительной, специфично советской опаски, они давали еще преимущество, для которого были, собственно, предназначены: скоропись. При этом шифр избавлял от неизбежной все-таки оглядки, от лукавой задней мысли: а вдруг как это однажды вздумают напечатать — хорошо ли я буду выглядеть?»

Реально мы с Хазановым познакомились в марте 1981 года у Григория Соломоновича Померанца. Я незадолго перед тем закончил повесть «Два Ива-



на» — о временах Ивана Грозного, Померанц давал читать рукопись разным людям. Среди читателей оказался и Файбусович-Хазанов. Моя работа ему понравилась. Я тоже знал его по самиздату, Хазанов уже публиковался на Западе. Мы стали перезваниваться, изредка встречались, иногда прогуливались по бульварам, подолгу беседовали.

В его книге «Запах звезд» на меня особенно сильное впечатление произвели рассказы о чудовищной лагерной повседневности — она здесь осмысливалась как-то по-новому, к этой жизни оказывались неприменимы обычные человеческие мерки и представления. Я спросил, собирается ли он продолжать эту тему.

— Нет, — сказал он. — О лагерях, если уж теперь писать, то по-другому, чем все делали до сих пор. Тут недостаточно обычного реализма, надо бы показать, до чего это особый мир. Думать, что существует общество угнетенных, которым противостоят палачи, — наивная романтика. Среди угнетенных есть свои палачи, а среди начальства, особенно в низких звеньях, такие же подневольные, те же мари месят.

Публикации в эмигрантских изданиях не могли не привлечь к Хазанову внимания КГБ. Однажды я узнал, что у него провели обыск, изъяв рукопись только что завершеного романа о послевоенных годах, о своей юности.

— Перескажите своими словами, — пошутил я — не подозревая, как напряженно сам Хазанов уже осмысливал тогда эту тему — тему памяти, запечатленной в письменных текстах, трагедию возможной утраты этих текстов, проблему их сохранения, восстановления.

Не могла не возникнуть и тема эмиграции, но сам автор не хотел эмигрировать, долго сопротивлялся мысли об этом, как искушению. «Вот уже по крайней мере три года я вижу себя в невероятной ситуации. Становится осуществимой мечта, столько лет сосавшая меня: уехать. Уехать вон, бежать, не оглядываясь... Когда-то, сидя в лагере, я представлял себе, что было бы, если бы на десять минут открыли ворота лагпункта и сказали бы: кому надоело — сматывайтесь» («Новая Россия»). И объясняет — самому себе и другим — почему этого не делает, признается в своего рода «извращенной любви» к стране, которой «привык стыдиться», фантазирует об утопии какой-то «новой России», которую могли бы создать где угодно родственные по духу люди. «В море обломков единственное, за что я могу уцепиться, это русский язык».

В августе 1982 года решение стало вынужденным.

Известно, что уехать в то время можно было едва ли не единственным способом — по приглашению неких израильских родственников, нередко фиктивных. Но Хазанова в Израиле действительно ждали, предполагалось, что он

продолжит там деятельность в еврейском журнале. Мне приходилось потом слышать, что некоторых друзей обидело его решение остаться в Германии. То, что для других называлось репатриацией, для него стало эмиграцией.

«Настал день, когда я вылез из самолета, увидел немецкие надписи над входом в аэровокзал — и это было все равно как если бы они были начертаны на древней умершей латыни», — написал он в очерке «Жабры и легкие языка». Изучавший в университете классическую филологию, с детства знавший и любивший немецкий язык, восхищавшийся Гёте и Шопенгауэром, он ощущал себя все-таки человеком европейской культуры — это оказалось решающим.

В одном из позднейших писем Файбусович рассказывал мне, как с семьей приехал поездом из Вены в Зальцбург, там его встретили друзья, Владимир Войнович с женой, и довезли в своей машине до баварской границы. «Подъехали, это было возле деревни Freilassing, я вылез из машины, подошёл к человеку в зелёной форме и, что называется, сдался пограничной полиции. Нас отвезли в ближайший полицейский участок, где я диктовал вахмистру, сидевшему за старой пишущей машинкой, кто я такой и откуда, и зачём припёрся с семейством. Единственный документ, который я имел при себе, был жалкий клочок бумаги, называемый выездной визой, — филькина грамота. Но то были другие времена — полиция вела себя, как филантропическое учреждение. Да ещё на моё счастье я говорил по-немецки».

Я уже однажды писал, что в ту пору отъезд человека в эмиграцию представлялся чем-то окончательным, непоправимым, слово Запад обретало тот же смысл, что для библейского Иосифа: это был Египет, то есть царство мертвых, куда уходили безвозвратно. Надежды увидеться снова почти не было. Даже писать за границу надо было с опаской — письма просматривались, зачастую просто не доходили, тем более к человеку, отмеченному особым вниманием органов. Время спустя я все-таки стал отправлять Файбусовичу в Мюнхен письма на имя его жены, доходили и его письма. Все равно требовалось, конечно, умалчивать о многом, чего-то не называть своими словами, довольствоваться непрямыми намеками — это было тогда особое искусство.

Стало известно, что Борис Хазанов вскоре стал в Мюнхене одним из редакторов только что образованного журнала «Страна и мир». Номера доходили изредка через знакомых, я с радостью находил там блистательные эссе своего друга. А спустя несколько лет мне и самому довелось оказаться автором этого журнала, он все более становился не только эмигрантским. Времена понемногу менялись, возможность увидеться снова перестала казаться недостижимой.

В мае 1988 года я был впервые приглашен за границу, на литературную конференцию в небольшой западногерманский городок Бад-Мюнстерайфель.

На второй день конференции, оглянувшись во время прений, я увидел входившего в зал Файбусовича. Он тоже увидел меня, помахал рукой и сел на заднюю скамейку. Уже совсем седой, волосы как-то смешно всклокочены. Мы обнялись, расцеловались, потом до полуночи просидели с ним за бутылкой вина — и бесконечными, как в Москве, разговорами обо всем на свете, главным образом о том, что происходило у нас в стране. Новостей накопилось много. А через несколько дней я смог приехать к нему в Мюнхен. Кроме меня, в гостях у Файбусовича оказался Бенедикт Сарнов, мы продолжали разговор уже втроем, прогуливаясь по мюнхенским улицам. На берегу реки Изар нас обогнала группа молодежи, и громкая немецкая речь, неожиданно вторгшись в наш разговор, показалась вдруг чужеродной. «Даже странно, — сказал Сарнов, — откуда здесь появились немцы».

На другой год Файбусович выхлопотал мне стипендию одного частного литературного фонда в городке Линдау на Боденском озере. Две недели мы провели вместе с ним и его женой Лорой, утром работали, после обеда гуляли по окрестностям. В разговорах Гена (так я к тому времени стал его звать) то и дело возвращался к теме эмиграции.

— У меня все время такое чувство, — сказал он однажды, — что я вырвался из отравленной страны. Я хожу по улице, вижу полицейского — и мне на него плевать. Я знаю, что ему до меня нет никакого дела. Тогда как в Москве я должен был бояться каждого.

«О чём я до сих пор жалею, — написал он позднее в письме, — так это о моих московских книгах. О пропавших книгах вспоминаешь, как об умерших друзьях. Почти всё осталось там, разошлось по рукам или попросту погибло. Считалось, что “старые книги” (изданные больше пяти лет назад) брать с собой не разрешается. Нельзя было иметь при себе какие бы то ни было документы, кроме выездной визы — клочка бумаги, имевшего вид филькиной грамоты. В аэропорту Шереметьево-2 раздевали догола. Мой сын, ему не было восемнадцати лет, растерялся и поднял руки. Человек, производивший обыск, усмехнулся и сказал: ты что думаешь, здесь гестапо? Из чего, видимо, следует, что сам он именно так и думал. Женщин подвергали гинекологическому осмотру. Нравы и обычаи этой страны были неотличимы от преступлений. Закон представлял собой свод инструкций, по которым надлежит творить беззаконие. Права сведены к формуле: положено — не положено».

Я видел, как время от времени он поглядывал на меня с сомнением: что меня удерживает в стране, тогда еще СССР, над которой все явственней нависала угроза катастрофы — если я имею теперь возможность перебраться в другой, нормальный мир? Раз-другой действительно прорывался вопрос: «А ты

не жалеешь, что не уехал?» Я отвечал, что разговоры в такой плоскости не для нас: прав ли он, что уехал, прав ли я, что остался. Все очень конкретно, очень индивидуально.

На одну из таких тем у нас возник неожиданно горячий спор, и Лора сказала мужу:

— Что ты хочешь, человек приехал из Союза, ему трудно отказаться от стула, на котором он сидит.

Меня это немного задело. На каком это стуле я сижу? Может, правильной говорить о топоре, который висит над головой; от него я очень даже готов был отказаться. Лора стала в ответ рассказывать, как к ним пришли с обыском восемь человек вместо обычных шести, в дом, где никакой политики не могло быть.

— Я все последние годы работала на полторы ставки, приходила из больницы и думала только о том, чтобы пожрать и заснуть. Я им сказала: вы что, работу себе ищете? Если там столько народа, они должны иметь какую-то работу, оправдывать свое существование.

— Если бы я не уехал, я бы погиб, — сказал Гена. — Я видел документы, в которых значился вторым номером на арест. Второго лагеря я бы не выдержал... И даже если допустить, что я вернулся, что смог бы получить здесь квартиру, средства к существованию — я бы не смог здесь писать. Мне нужна дистанция. Как Гоголю нужно было жить в Италии, чтобы написать «Мертвые души». Как Тургеневу надо было уехать из России, а Джойсу из Ирландии.

«Литература питается не настоящим, а пережитым», — утверждал он в эссе «Ветер изгнания». Раз-другой мы с ним вели на эту тему дискуссии на радио «Свобода» и на «Немецкой волне». Я был против таких обобщений. Пушкин никуда не уезжал, Гоголь написал «Ревизора» в России...

Была еще другая сторона проблемы, которую Хазанов ощущал болезненней, чем я: основной читатель и у меня, и у него оставался в России. В своих письмах он не раз повторял, что не представляет себе, для кого пишет, не понимает, в чем внешний смысл его работы — просто не может не писать.

Мы продолжали обсуждать эту тему среди многих других в нашей переписке, которая стала особенно интенсивной с появлением электронной почты. Как-то Файбусович прислал мне номера только что начавшего выходить в Германии журнала «Зарубежные записки». Публиковавшиеся здесь авторы жили в разных странах, в том числе и в России. Читая их, я чувствовал, как изменилась ситуация со времени наших дискуссий с Хазановым на «Немецкой волне» и «Свободе». Эмигранты уже не были политическими беженцами, они могли свободно приезжать в Россию, как приезжал теперь сам Файбусович, и

при желании уезжать — или оставаться, как делали некоторые. «Я бы не стал говорить, как ты, что продолжают все-таки существовать две русских литературы, в метрополии и за рубежом, не вижу между текстами существенной разницы», — написал я ему.

Файбусович ответил мне в тот же день. «Вопрос (если он вообще существует) о двух потоках русской литературы или даже двух литературах всё же заслуживает обсуждения; мне кажется, в этом тезисе что-то есть. И связано это, в частности, с неоднородным жизненным опытом пишущих. Общее российское прошлое разошлось по двум руслам. Качество и букет вина зависит от сорта лозы, но в ещё большей степени от местного климата, солнечного режима и почвы. В литературе “почва” — это жизненный и культурный опыт писателя. На русское детство и юность накладывается — как бы ни сопротивлялись ему — совершенно новый и неслыханный опыт. Это опыт эмиграции. Я говорю именно об эмиграции, которая и сейчас представляет собой нечто отличное от поездок, от пребывания за границей в качестве участника фестивалей и симпозиумов, лектора в зарубежных университетах, от туризма и гостения у живущих на Западе родственников и т. п. Психология экспатрианта — дело совершенно особое и даст себя знать у одних раньше, у других позже. Разница между реальной жизнью в Западной Европе и в России — когда оказываешься “в чреве китовом”, внутри этой жизни, — всё ж таки достаточно велика, и это, конечно, отдалённость взаимная».

«Мое суждение о количестве русских литератур, — отвечал я ему на другой день, — основывалось на текстах из присланных тобой журналов. Можешь ты по ним различить, где какая? Другим может быть материал, тема, и то не всегда, да и что это значит? Хемингуэй только начинал в Америке, потом всю жизнь писал об Италии, Франции, Испании, Кубе, Африке, становился все больше европейцем, оставаясь американским писателем. Как-то в Дюссельдорфе я беседовал с немецким писателем (забыл имя, ты тоже был на этой конференции), который живет во Франции, немецких газет даже не читает, его от них тошнит, как от всего немецкого — но пишет по-немецки и издается в Германии. То, о чем ты пишешь, имеет отношение к тебе (и не только к тебе), к стране, но не к литературе. Внутри самой страны можно подразделить литературу по идеологическому (как любили говорить раньше, партийному, классовому), эстетическому принципу — от иных моих компатриотов я отличаюсь не меньше, чем ты. Принадлежим ли мы к разным литературам? Некоторые, может, вообще ни к какой».

Письма Хазанова-Файбусовича — эссеистика высокого европейского уровня. Свои электронные послания ко мне он с некоторых пор стал нумеровать,

их количество уже исчисляется сотнями. «Я не вёл дневников, мои письма — аналог дневника», — написал он в присланном мне эссе «Родники одиночества». Для меня же продолжающийся разговор с ним — существенная часть моей жизни.

Особенно драгоценными в этих письмах для меня бывали фрагменты реальных воспоминаний, эпизоды лагерной, больничной, эмигрантской повседневности, рассказы о подлинных человеческих драмах. Откликаясь на какие-то мои слова о железнодорожных впечатлениях, Файбусович попутно рассказывал: «В последние месяцы моего потустороннего существования я был “комендантом станции”, последней остановки лагерной железнодорожной ветки, в нескольких километрах от нашего, самого северного лагпункта. Станция называлась Поеж, с ударением на первом слоге. Титул коменданта носил бесконвойный рабочий, в чьи обязанности входило заготавливать дрова и топить печи в помещениях станции, чистить крыльцо, выдавать машинистам керосин, добывая его из железной бочки известным способом — с помощью шланга, один конец которого погружается в бочку, а другой берут в рот, насысывают керосин, сплевывают (Мандельштам прав — керосин имеет сладковатый вкус) и опускали шланг в канистру; наконец, нужно было расчищать пути от снега и заправлять керосином, чистить и переводить стрелки. Собственно, там я и узнал, как функционирует железнодорожная стрелка».

В одном рассказе мне надо было написать о человеке, которому поставили ошибочный диагноз, потребовалась медицинская консультация. «Судя по тому, что ты пишешь, — отвечал Файбусович, — больной был доставлен с диабетической (кетоацидозной) комой. Кома — это состояние глубокого угнетения рефлексов, за исключением “первичных”: например, зрачки реагируют на свет. Но больной без сознания, без чувств, его можно колоть, тормошить — он ничего не чувствует, ни на что не отзывается. При сахарном диабете кома может быть инсулиновой (резкая передозировка инсулина) либо кетоацидозной (резкий дефицит инсулина), о последней в данном случае идёт речь». И дальше еще два абзаца об экстренной помощи, о необходимых препаратах. Особое впечатление производили его рассказы о бывших пациентах. «У меня была одна больная, пожилая одинокая женщина, уже не встававшая с постели, с безнадёжным диагнозом; дело было в 24-й больнице, лет сорок тому назад. Когда я подходил к ней, она вынимала из коробки на тумбочке диапозитивы: это была коллекция цветов. У неё уже не было ни цветов, ни квартиры. Она лежала и время от времени разглядывала эти стёклышки»...

Великое, несравненное знание! Мне бывало жаль, что в прозе этот бесценный жизненный опыт как бы видоизменялся, растворялся в вымышленном

повествовании. Когда время от времени Файбусович сетовал, что зашла в очередной тупик его работа над прозой (обычное для пишущих людей ощущение), я не удерживался от желания напомнить ему, какой богатейший материал еще оставался им не использован.

«Знаешь, — писал я, — мне иногда вспоминаются эпизоды, разбросанные по твоим письмам. Петух с отмороженным гребнем, оркестр заключенных на лесоповале... Драгоценнейшая мозаика. Я, помнится, уже тебя убеждал по другому поводу: если бы ты написал об этом! Фрагментарно, без сюжетной связи, перемежая попутными размышлениями, литературными, историческими, а может, набросками, эпизодами из незавершенных замыслов. Я понимаю, как сомнительны и даже нелепы любые советы со стороны, ты однажды уже с усмешкой отмахивался от назойливого моего жужжания. Но, право, грешно оставлять не записанным такой несравненный опыт, жизненный, интеллектуальный. У меня все же чувство, что такая книга могла бы стать для тебя главной».

В 2013 году издательство «Алетейя» под заголовком «Пиши, мой друг» выпустило двухтомник нашей с Хазановым переписки: 1995–2004 (т. 1), 2005–2011 (т. 2). Значительный ее объем после 2011 года до сих пор остается в наших архивах непрочитанным. Не стану сейчас говорить о своем — но как представить хотя бы количество таких же корреспондентов, как я, у Геннадия Моисеевича? Доберутся ли когда-нибудь до этих писем наши наследники, чтобы прокомментировать и опубликовать для читателей? Боюсь, чтобы дождаться этого, времени моей жизни уже не хватит, как не хватило его Геннадию Моисеевичу.

«Нам нужно восстанавливать память»... Не раз цитированный здесь текст, будучи приурочен к восьмидесятилетию Хазанова, завершился словами восхищения перед тем, как человек в таком возрасте продолжает напряженно и плодотворно работать. Сейчас я тем более могу повторить, лишь слегка перефразировав, слова Гёте, которые любил цитировать Томас Манн: нужно мужество, чтобы так долго продержаться. Особенно, добавлю еще раз, в наше время.

Марк Сергеевич Харитонов,
писатель, эссеист, поэт и переводчик

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2022. Т. 5, № 1

ISSN: 2658-5413

Журнал основан в 2018 году.
Периодичность: 4 раза в год

Учредитель и издатель — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС 77 – 77668 от 17 января 2020 года

Главный редактор *В. К. Кантор*
Зам. главного редактора *М. С. Киселева*
Ответственный секретарь *А. А. Доронина*
Шеф-редактор *С. М. Малков*
Научный редактор *О. А. Жукова*
Серийное оформление *П. П. Ефремов*
Верстка *И. Ю. Кротов*
Корректор *М. В. Нагришко*

Публикуемые материалы прошли процедуры рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация,
105066, Москва, ул. Старая Басманная,
д. 21/4, стр. 1, каб. 217
Телефон: +7 (495) 772-95-90 доб. 12786
E-mail: philletters@hse.ru
Сайт: <https://phillet.hse.ru>

Номер вышел в свет
18 марта 2022 года.