

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

Ф

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

4/2021



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

2021
Том 4, № 4

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

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

PHILOSOPHICAL LETTERS. RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE

2021
Vol. 4, no. 4

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 kulturny”, 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

<i>Кантор В. К.</i> — Первая пятилетка	11
---	----

Европа и Россия: парадоксы родства

<i>Добешевский Я.</i> — Фридрих Ницше и марксистско-советские дела. Несколько замечаний	38
<i>Доронина А. А.</i> — Предисловие к переводу главы из книги Б. Шульце	57
<i>Шульце Б.</i> — Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949)	63
<i>Фетисенко О. Л.</i> — «Русский византиец» как германofil (Немцы в творчестве и в жизни К. Н. Леонтьева)	80

Память культуры

<i>Лагутина И. Н.</i> — «Север стал для меня снежной и ледяной пустыней»: о несостоявшемся путешествии Франца фон Баадера в Петербург в 1822–1823 годах	94
<i>Воробьев А. А.</i> — Русская эмиграция читает Л. М. Леонова: оправдалась ли надежда и могла ли она оправдаться?	111

Литература. Философия. Религия

<i>Рябчинский Н. В.</i> — Другой в религиозно-экзистенциальной мысли Ф. М. Достоевского	128
<i>Пирожкова С. В.</i> — Кто я, философ-миллениал, и кем могу стать?	143
<i>Федянина М. Е.</i> — Психоанализ и его враги: Владимир Набоков и «Священная книга оборотня» Виктора Пелевина (на английском языке)	172

Мастерская профессора. Схолии

<i>Кантор В. К., Попова Е. Л., Мазурова А. Д., Даниелян В. Э., Филипенкова Е. Ю., Федорова А. В., Осыкина А. А., Владимиров М. А., Димова М. С., Воробьев В. А., Воробьева М. К., Левина О. Ф.</i> — Первый опыт молодых	202
---	-----

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

<i>Бакиш Н. А.</i> — Макс Фриш. Terra incognita: Заметки о выставке	232
<i>Ворожихина К. В.</i> — Истина трагедии и трагедия истины.....	241

<i>Карпова Е. А.</i> —	
Достоевский в Сибири	248
<i>Кукушкина В. А.</i> —	
О Сергее Гессене: актуальная забота о бессмертии	253
Зеркало Гутенберга	261

In memoriam

Максим Михайлович Светланов (21 июля 1945 — † 5 июля 2021).....	268
Кирилл Эмильевич Разлогов (6 мая 1946 — 26 сентября 2021).....	280
Указатель статей, опубликованных в 2021 году	287

CONTENTS

From the Editor

V. Kantor —

The First Five-year Plan 11

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

J. Dobieszewski —

Friedrich Nietzsche and Marxist-Soviet Affairs. A few Notes 38

A. Doronina —

Preface to Translation of the Chapter from the Book by B. Schultze 57

B. Schultze —

Vyacheslav Ivanovich Ivanov (1866–1949) 63

O. Fetisenko —

“Russian Byzantine” as a “Germanophile”

(Germans in the Work and in the Life of K. N. Leont’ev) 80

Memory of Culture

I. Lagoutina —

“The North has become a Snowy and Icy Desert for me”:

The Unsuccessful Journey of Franz von Baader to St. Petersburg in 1822–1823 94

A. Vorobyev —

Russian Emigration Reads L. M. Leonov: Was the

Explication Realized and Could it Have Come True? 111

Literature. Philosophy. Religion

N. Ryabchinskiy —

The Other in the Existential Thought of F. M. Dostoevsky 128

S. Pirozhkova —

Who am I, a Philosopher-Millennial, and Who can I Become? 143

M. Fedjanina —

Psychoanalysis and Its Discontents: Vladimir Nabokov and Victor Pelevin’s The Sacred

Book of the Werewolf (*in English*) 172

Professor’s workshop. Scholia

V. Kantor, E. Popova, A. Mazurova, V. Danielyan, E. Filipenkova, A. Fedorova, A. Osykina,

M. Vladimirov, M. Dimova, V. Vorob’ev, M. Vorob’eva, O. Levina —

The First Experience of Youngers 202

Academic Life. Reviews

N. Bakshi —

Max Frisch. Terra Incognita: Some Notes about the Exhibition 232

K. Vorozhikhina —

The Truth of Tragedy and the Tragedy of Truth 241

E. Karpova —

Dostoevsky in Siberia 248

V. Kukushkina —

About Sergei Gessen: Current Concern for Immortality 253

In a Gutenberg's Mirror 261

In memoriam

Maxim Mikhailovich Svetlanov (21 July 1945 — † 5 July 2021) 268

Kirill Emilievich Razlogov (6 May 1946 — 26 September 2021) 280

The index of the articles published in 2021 287

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 11–37.

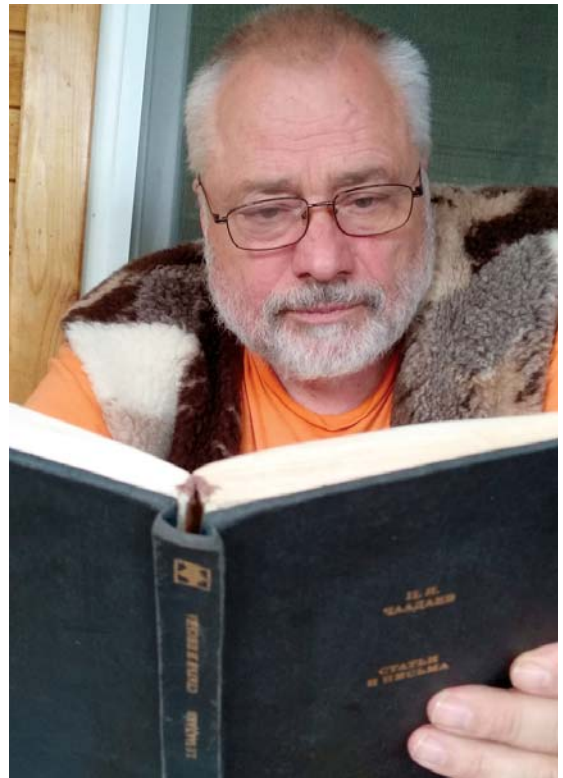
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 11–37.

Обзорная статья / Review;

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-11-37

ПЕРВАЯ ПЯТИЛЕТКА



Владимир Карлович Кантор

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



Аннотация. В статье представлен обзор деятельности Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» за последние пять лет с момента ее основания. Подробно рассказывается о том, как лаборатория создавалась, какие принципы были положены в основу ее работы, какие крупные мероприятия были проведены за это время. Намечаются дальнейшие перспективы деятельности лаборатории и пути развития проводимых ею гуманитарных исследований.



Ключевые слова: Россия и Европа, русская философская мысль, русская культура, диалог, лаборатория, научные конференции



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



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Первая пятилетка // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 11–37.
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-11-37>.

From the Editor

THE FIRST FIVE-YEAR PLAN

Vladimir K. Kantor

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



Abstract. The article provides an overview of the activities of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of the National Research University “Higher School of Economics” over the past five years since its foundation. The author tells in detail how the laboratory was created, what principles were taken as the basis of its work, what major events were held during this time. Further prospects for the laboratory’s activities and ways of developing the humanitarian research carried out by it are outlined.



Keywords: Russia and Europe, Russian philosophical thought, Russian culture, dialogue, laboratory, scientific conferences



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. (2021) ‘The First Five-year Plan’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 11–37. (In Russ.).
[doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-11-37](https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-11-37).

В 2010 году «Вышка» начала проект по созданию Международных лабораторий. Это был первый вуз в стране, инвестировавший собственные средства в такое предприятие. Дело себя окупало. Сейчас в НИУ ВШЭ около 50 таких лабораторий. Это выход российских ученых на мировой уровень. А потому конкурсы на создание таких лабораторий были продолжены. Когда в очередной раз руководство университета объявило конкурс на создание Международных лабораторий, я предложил идею русско-европейского диалога как направления в работе возможной лаборатории. На эту тему мы и подали заявку. Уверенности, что заявка пройдет, не было — только робость ожидания. И тут нам сообщают, что принято решение проект поддержать. Мне кажется, это решение диктовалось раскладом как геополитическим, так и геокультурным. Просто в сегодняшнем мировом контексте, как ясно, интеллектуальный диалог между Западом и Россией просто необходим. А Россия и Европа всегда были не только интересны друг другу, но интеллектуально весьма близки.

И вот пять лет назад Ученым советом 23 декабря 2016 года лаборатория была утверждена, а далее последовал приказ первого проректора В. В. Радаева: «Создать с 09.01.2017 в структуре НИУ ВШЭ Международную лабораторию исследований русско-европейского интеллектуального диалога (сокращенное наименование МЛРИД НИУ ВШЭ)» во главе с ординарным профессором НИУ ВШЭ Владимиром Карловичем Кантором, в качестве ее заведующего, и научного руководителя, профессора Католического университета Айхштетта (Германия) Леонида Люкса. В приказе В. В. Радаева было сказано: «Присвоить с 09.01.2017 Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ статус ассоциированного с факультетом гуманитарных наук подразделения». С тех пор лаборатория работает и работает энергично.

В одном из первых интервью о создании лаборатории меня спросили, мол, значимость и масштабность нового научного подразделения ВШЭ не оспаривается, но возникает ряд закономерных вопросов: как зрело это решение, что стало толчком к созданию лаборатории? Я тогда ответил, что решение не зрело, мы в этой проблеме жили: Россия всегда чувствовала себя — в притяжении и отталкивании — тесно связанной с Европой. Для меня и моих коллег по лаборатории это не просто наука, не просто научная проблема, это жизнь, решение вполне экзистенциальных вопросов. Кто-то пришел в лабораторию практически сразу, кто-то позже, но всем было понятно, что, не решив проблемы собственного культурного бытия, или, говоря словами Чаадаева, места России в мире, трудно понимать этот мир. За нашей спиной по меньшей мере два с половиной столетия великой русской литературы, русской философии,

русской музыки, русской великой живописи... Все это богатство необходимо освоить и поддерживать, как и необходимо поддерживать гуманистические ценности европейской культуры.

Русская философская мысль, и — шире — русская культура (литература, живопись, музыка, театр, публицистика) формировалась в процессе взаимодействия с западноевропейской культурой. Русское образованное общество усваивало, по словам русского философа Густава Шпета, начиная с XVII века, понимало западную

мысль «по прописям», но, развиваясь, входя не только в мыслительный, но и человеческий контакт с Европой, Россия уже с XIX века полноценно смогла развивать западноевропейские идеи и к началу XX века на равных правах включилась в европейский философский дискурс, вступая в диалог, а порой и полемику с мыслителями Европы. Надо сказать, что работа по презентации русской мысли шла на излете Советской власти энергично. Надо было издать по возможности весь корпус русской мысли, не отделяя «чистых» от «нечистых», понимая, что *все наше*, и это *наше* надо знать. Напомню, что с 1989 по 2000 год выходила книжная серия (одним из инициаторов издания был В. К. Кантор) «Из истории отечественной философской мысли», выпускавшаяся в качестве приложения к журналу «Вопросы философии». За несколько лет было издано сорок томов. Из них два тома — К. Д. Кавелин «Наш умственный строй» и Ф. А. Степун «Сочинения» — были подготовлены В. К. Кантором.

А, скажем, будущий научный руководитель лаборатории профессор Леонид Люкс организовал издание восьмитомника Семена Франка в Германии на немецком языке, один из томов готовил я.

Иными словам, лаборатория начиналась раньше, чем произошло ее открытие. Как известно, архитектор сначала нечто задумывает, потом создает интеллектуальный проект и лишь в итоге начинает строить дом. Теперь можно говорить и об опыте ее создания, и о том, что ей удалось. Лаборатория работает пять лет и, пользуясь советским жаргоном, можно подвести некоторые итоги первой пятилетки, оглянуться назад и продумать наш опыт. В результате работы она окрепла, ее состав увеличился. Я читал несколько курсов, один из которых был посвящен русской философии, которую я старался давать в контексте европейской. Слушали меня неплохо, один из курсов даже сделал



Часть изданных томов серии
«Из истории отечественной
философской мысли»

Part of the published volumes of the
series "From the History of Russian
Philosophical Thought"

по окончании учебного года альбом, посвященный нашей совместной работе. Но прагматика жизни понималась и понимается молодежью очень прямолинейно. Все, за редким исключением, шли дальше заниматься европейской философией. Я говорил студентам, что мы Западу интересны не перепевом их идей, а прежде всего нашими духовными и умственными открытиями, которые, разумеется, делаются в европейской парадигме. Дело в том, как говорила Екатерина Великая, что «Россия есть европейская держава». Но со своими особенностями и чудовищными трудностями исторического развития. Проблема заключалась в том, чтобы удержать студентов в пространстве русско-европейского диалога. Лаборатория эту проблему решила. Стажеры активно участвуют в научной жизни университета.

Основная идея основания и развития лаборатории — расширение русско-европейского диалога, что в настоящих условиях совсем не легкое дело. Понятно, что начинать надо было с установления контактов и приглашения западных ученых в НИУ ВШЭ — с публичными докладами на темы, которые их и нас интересуют. И к нам поехали, причем охотно. Это были слависты, — профессионалы в изучении России, — из Германии, Франции, Англии, Австрии, Италии, Испании, Швейцарии, Польши, Чехии, Эстонии, Белоруссии, США, и вот недавно, на нашей последней конференции, даже из Австралии. Так началось выяснение наших будущих общих исследовательских проблем.

Ведь контакты плодотворны, когда они взаимноинтересны. И понятно, что следующий шаг был связан с определением тем конференций, которые могла



Московская презентация 8-томного собрания сочинений С. Л. Франка в ПСТГУ. Слева направо: проф. Леонид. Люкс, проф. В. К. Кантор, проф. К. М. Антонов. 11 ноября 2013 года

Moscow presentation of the 8-volume collected works of S. L. Frank at PSTGU.
From left to right: prof. Leonid. Lux, prof. V. K. Kantor, prof. K. M. Antonov. 11 Nov. 2013



Коллаж первой конференции 2017 года. НИУ ВШЭ
Collage of the first conference of 2017. HSE University

предложить лаборатория. Участие в международных конференциях ведущих ученых-гуманитариев России совместно с западными славистами гарантировало живой диалог. С чего надо было начинать? Нам повезло, поскольку год образования лаборатории совпал со столетним юбилеем Октябрьской революции, которая и впрямь, пользуясь выражением знаменитого американского журналиста Джона Рида, «потрясла мир».

Поэтому первая тема, которую мы подняли, это 100-летняя годовщина важнейшего социально-политического события — русская революция 1917 года, изменившая ход российской и мировой истории. 27–28 апреля 2017 года мы провели большую конференцию «Россия, сто лет после Революции 1917 года: причина и последствия», в которой принимали участие не только крупные отечественные и западные ученые, но и наши стажеры. Конференция, посвященная 100-летию Октябрьской революции, оказалась невероятно захватывающей. Доклады прочитали историки, философы и филологи России, и, конечно, слависты из университетов Германии, Испании, Эстонии.

Вообще тот год зашкаливало от революционной темы. И лаборатория принимала участие в этих международных симпозиумах. Нас приглашали в Рим, Варшаву, Гранаду.

Все показать невозможно, но как же миновать Италию! И в Италии российская делегация была принята с беспорным интересом и уважением.



Рим, университет Ла Сапиенца. Русская делегация 26 октября 2017 года. Слева направо: Петр Гайдар, Виктор Ярошенко, Владимир Кантор, Ирина Буйлова, Сергей Дубинин, Андрей Колесников, Олег Будницкий Rome, La Sapienza University. Russian delegation on October 26 Oct. 2017. From left to right: Pyotr Gaidar, Viktor Yaroshenko, Vladimir Kantor, Irina Buylova, Sergey Dubinin, Andrey Kolesnikov, Oleg Budnitsky

Как говорил Пушкин, «мы гибнем от неуважения себя». А уважать есть за что. И Запад весьма высоко ценит русскую мысль. Достоевский, Толстой, Чехов, Булгаков — это вклад России в сокровищницу европейской культуры. Великий Альбер Камю вырос на интуициях и идеях Достоевского, лучшая инсценировка «Бесов» была сделана Камю. Только мы сами сравниваем не по тому основанию. Нельзя сравнивать рыжих и толстяков. Русская мысль, в отличие, скажем, от германской, развивалась не в понятийной, а в художественной форме. Конечно, у немцев были Гёте и Шиллер — поэты и мыслители грандиозного масштаба.



Но у них была школа античной мысли (Платон, Аристотель, Цицерон), средневекового схоластического философствования (Августин, Фома Аквинский). Россия эти духовные открытия усвоила много позже. Скажу сразу, что русская мысль началась с литературы, непосредственного чувственного осознания мира. Русская литература и есть русская философия, как писал Лев Шестов, русский философ XX века, изгнанный Лениным с другими свободно мыслящими из страны (так называемый «философский пароход»). И уже на плечах литературы рождается великая русская философия, по-прежнему сознающая свою генетическую связь с литературой.

Следующий шаг был — создание постоянно действующего семинара. С 1 марта 2017 года в лаборатории действует семинар «Запад и Восток: универсализм культуры», на котором выступают влиятельные российские и западные исследователи: М. Урнов, Т. Щедрина, Б. Хавкин, В. Ярошенко, И. Евлампиев, А. Цыганков, А. Шиян, Е. Погосян (Канада), О. Баженова (Минск), А. Жолковский (США), М. Быкова (США), Р. Темпест (США), С. Арибас (Испания), Л. Пальяра (Италия), А. Макушинский (Германия), А. Спирити (Италия), М. Блюменкранц (Германия), Ив Росье (Швейцария), Г. Люкс (Германия), Т. Оболевич (Польша), Л. Петтинароли (Италия), А. Диегес (Ватикан), Л. Люкс (Германия), М. Штембергер (Австрия), Х. Куссе (Германия).

Наши первые стажеры (А. Гиринский, Ю. Щербина, И. Павлов) уже защитили кандидатские диссертации. В 2019 году был задуман, а затем начал работу на постоянной основе стажерский семинар «Диалог России и Европы: взгляд молодых исследователей». Руководителем семинара с самого начала стал Даниил Антонович Морозов, мой бывший студент, сейчас аспирант и стажер-исследователь МЛРИД. Это человек на своем месте, он обладает безусловным даром понимать философский текст в контексте культуры. Главный герой его собственного исследования — Я. Э. Голосовкер. Морозов стал победителем конкурса НИРС, заняв третье место в номинации *Лучшая научно-исследовательская работа по философии*: «Творчество Я. Э. Голосовкера как тип философского мышления». Нельзя пропустить тот факт, что Даниил Морозов стал стипендиатом Оксфордского российского фонда.

Сначала аудиторией семинара были только стажеры лаборатории, однако со времени перехода в режим онлайн она стала расширяться, что способствует углублению интереса студентов к исследованиям в рамках нашей тематики. В 2021 году конкурс студентов на работу в лаборатории резко увеличился. Последний год показал возросший уровень докладов, крепнущий интерес к русской философии и сравнительным исследованиям среди магистрантов и студентов разных (!) гуманитарных программ НИУ ВШЭ. В

лаборатории стажируются историки, филологи, философы, и это укрепляет перспективы в будущих исследованиях. В год проходит от восьми до девяти семинаров с докладами. В 2021 году было проведено одиннадцать стажерских семинаров.

В 2018 году после проведения трех масштабных конференций и нескольких заседаний семинара стало понятно, что лаборатории необходим печатный орган, отражающий обсуждаемые проблемы и те результаты, к которым приходят докладчики. Иными словами, встала задача создания журнала. Идея была поддержана ректором НИУ ВШЭ Я. И. Кузьминовым. Работа по созданию электронного журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» и подготовке редакцией первых двух номеров 2018 года выполнялась с огромной энергией. В журнале печатаются не только маститые ученые — российские и западные — но и студенты, и довольно успешно. В этом номере, например, в разделе «Мастерская профессора. Схолии» опубликована подборка одиннадцати эссе студентов «Первый опыт молодых».

Состав редакции менялся, хотя не сильно. Сейчас журнал выпускают четыре человека: Владимир Кантор как главный редактор, Марина Киселева, как заместитель главного редактора, Сергей Малков как шеф-редактор, Анна Доронина как ответственный секретарь. В октябре 2021 года журнал лаборатории был включен в систему ВАК при Минобрнауки России. Журнал вошел в перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук и на соискание ученой степени доктора наук по шести специальностям, в числе которых:

- 5.6.1. Отечественная история (исторические науки);
- 5.7.2. История философии (философские науки);
- 5.7.3. Эстетика (философские науки);
- 5.7.8. Философская антропология, философия культуры (философские науки);
- 5.9.1. Русская литература и литературы народов Российской Федерации (филологические науки);
- 5.9.3. Теория литературы (филологические науки).

Этапы научного становления лаборатории связаны прежде всего содержанием разработок научных тем. В 2017–2019 годах работа велась над следующими темами:

- в 2017 — исследование русско-европейского интеллектуального диалога;
- в 2018 — исследование интеллектуального диалога России и Европы;
- в 2019 — Россия и Европа: полемика и противоречивое единство.

С 2020 года коллектив лаборатории разрабатывает тему «Россия и Европа: анализ интеллектуальных традиций», концентрируясь на проблемах интеллектуального диалога России и Германии в прошлом и настоящем в свете философских, литературоведческих, лингвистических и политологических исследований. Поэтому в 2021 году тема исследования лаборатории конкретизировалась: «Германское влияние как интеллектуальная проблема русской культуры». В составе лаборатории сегодня работают философы, филологи, лингвисты, историки. Главные научные сотрудники: О. А. Жукова, А. А. Кара-Мурза, М. С. Киселева, И. Н. Лагутина. Лаборатория прирастает молодыми кадрами: с 2020 года у нас работает старший научный сотрудник канд. филос. наук А. С. Цыганков, младшие научные сотрудники канд. филос. наук И. О. Щедрина и канд. филос. наук А. А. Гиринский. Новые западные коллеги-слависты вошли в состав лаборатории в 2020 году — это ведущие научные сотрудники сестра Тереза Оболевич (Польша) и проф. Хольгер Куссе (Германия). Стоит отметить, что с этого года в лаборатории начал работать постдок И. В. Гравина, пишущая на базе лаборатории докторскую. Ну и, конечно, нельзя миновать человека, last not least, который своей работой держит лабораторию, — нашего менеджера Елену Тимуровну Шамарину.

Надо сказать, что появление в интеллектуальном российском пространстве лаборатории, которая занимается проблемой русско-европейского диалога, стало некоторым событием. Были ошарашенные, мол, какой диалог, мол, все это проблема политики, были как всегда недовольные, мол, у нас вековая конфронтация, зачем диалог; были недовольные другого типа, мол, Европа нас настолько обогнала, что и говорить с нами не захочет. Но были люди, вполне разделявшие наши проблемы. Я не говорю в данном случае о руководстве университета, поддержавшего наш проект. Однако Вышка не единственная структура, столкнувшаяся с этой ситуацией разрыва. Ведь одна из проблем постсо-



Постоянная обложка журнала — с первого номера
Permanent journal cover — from the first number

ветской русской культуры — возродить тот насыщенный в девятнадцатом и начале двадцатого столетия гуманистический диалог России и Европы, когда эти обе части европейского пространства начинали восприниматься как противоречивое, но единое целое. Речь не о политике, где конфронтация почти неизбежна, а о духовных ценностях.

Нельзя забывать о параллельно существующих структурах с той же интенцией. Гораздо раньше нашей лаборатории состоялся замечательный журнал «Вестник Европы» (главный редактор Виктор Ярошенко). Журнал этот был основан в начале девятнадцатого века (1802) великим историком Николаем Михайловичем Карамзиным, который в своей «Истории государства Российского», как писали современники, открыл русским Россию, как Колумб Америку. Одним из важнейших авторов этого журнала в девятнадцатом веке был великий философ Владимир Сергеевич Соловьев. В 1918 году «Вестник Европы» был закрыт большевиками и, казалось бы, навсегда. Но вновь возродился в 2001 году. Так получилось, что с первого номера 2001 года я был автором журнала и в течение многих лет членом редколлегии. После образования лаборатории стало понятно, что и журнал, и лаборатория делают примерно одну и ту же работу. «Вестник Европы» давно, практически с самого начала своего



Главный редактор «Вестника Европы» Виктор Ярошенко и Владимир Кантор. Презентация в лаборатории очередного номера журнала «Вестник Европы»

The editor-in-chief of “Vestnik Evropy” Viktor Yaroshenko and Vladimir Kantor. Presentation in the laboratory of the next issue of the journal “Vestnik Evropy”



Карамзинская медаль журнала «Вестник Европы». 2017

Karamzin medal of the journal "Vestnik Evropy". 2017

существования организовал Карамзинскую медаль, и в тот год, когда была создана лаборатория, я был награжден этой медалью. Как я понимаю не только за свою научную работу, но и ради поддержки лаборатории. А «Вестник Европы» презентовал у нас свои новые номера.

Наша работа не ориентируется на геополитические страсти и страхи. Это не дело ученого. Страх тоталитарного мышления не приносит результатов в науке. Кстати, подлаживаться под политические интриги европейцев столь же постыдно, как было, скажем, постыдно подлаживаться под постановления Советской власти. Есть Европа и Россия — два мощных христианских образования. Это факт, его и нужно осмыслять.

Основной вопрос, на который отвечает исследовательская деятельность лаборатории: «Какие идеи, выросшие на европейской интеллектуальной и духовной почве, могли привлечь человека русской культуры, и обратно? Когда, как и почему Российские и европейские интеллектуалы нуждались в поддержке друг друга, какие общие интересы их объединяют сегодня?». И если влияние Европы на формирование русской философии не оспаривается, то на-

счет обратного процесса до сих пор нет единой точки зрения. Может ли быть, что в России, по существу, все же крайне мало «своего» (по сравнению с наследием Запада)?

Мне не раз приходилось участвовать в западных конференциях, посвященных русским гениям. Человек русской культуры вырос на почве греко-римской и христианской мысли. Платон, Аристотель, Августин также близки русскому уму, как и западному. Запад имел тех же учителей, что и затем Россия. Просто Россия вышла к свободному учению много позже, ведь она и возникла почти на тысячу лет позже. Поэтому так важен был для русских опыт Европы. Россия у Запада училась, как Европа училась у Рима, учеба — это необходимый этап становления человека. Ученье это бросать нельзя, но усваивать его следует не по-школьному, а, как говорил Кант, учиться пользоваться собственным умом. Тогда вы и западную мысль усвоите как свободные и взрослые люди. Но в мире духа свое место Россия уже, несомненно, заняла. Если говорить о нашем влиянии на Запад, то напомним, что, скажем, Ницше и Камю с очевидностью пережили влияние Достоевского. Не говорю уже о европейской художественной литературе, лучшие писатели которой признавались, что Толстой и Достоевский их учителя. А в творчестве Ионеско очевидно воздействие Чехова, как и вообще в театре абсурда. Западный постструктурализм вырос из русского формализма. Это известно всем, кто уже вошел в науку.

Приведу замечательные строчки Пушкина, которые хорошо бы всегда помнить тем, кто пытается заниматься проблемами духа:

Два чувства дивно близки нам,
 В них обретает сердце пищу:
 Любовь к родному пепелищу,
 Любовь к отеческим гробам.
 (На них основано от века,
 По воле Бога самого,
 Самостоянье человека,
 Залог величия его.)

Великое слово — самостоянье. Это то, что всегда делало человека человеком. Кстати, очень европейское чувство. Нам интересен лишь тот, в ком мы видим самостоянье. В данном случае речь должна идти не о немецком, английском, французском, а о русском европейце.

Выражение «русский европеец» возникло в пушкинское время, ожил термин во второй половине того же века. В XX веке он получил большое распро-

странение. Русскими европейцами называли себя философы Владимир Соловьев, Федотов, Степун, Вейдле, Струве, Франк и т. д. Сами они относили к этому же типу русских писателей, начиная с Пушкина и Тургенева, разумеется, Чехова и Бунина. Собственно, Пушкин так именовал себя. Надо понимать, что прилагательное по наполнению равно существительному. Пятнадцать лет назад я написал довольно-таки большую книгу под названием «Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ)». Позиция русского европейца дает ему право любить и Россию, и Европу, не изменяя себе, но и критически (не враждебно) относиться как к Европе, так и к России. Очень важно студентам знать и понимать, что во время нацистского кошмара в Европе именно русские европейцы, дети изгнанных большевиками людей, были в первых рядах Сопротивления, погибая за европейскую свободу. Вот это духовное взаимопонимание России и Европы пытается строить наша лаборатория. У нас очень много в Европе не просто коллег, но, смею сказать, друзей: в Германии, Италии, Франции, Англии.

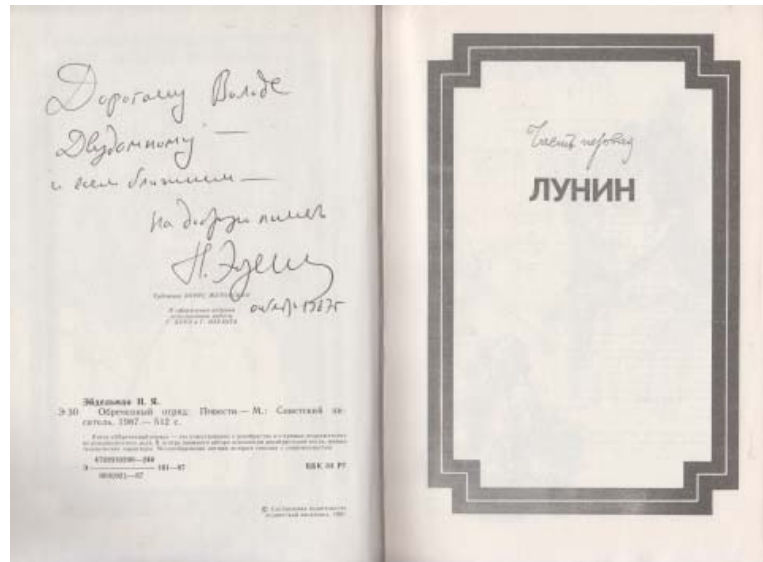
На Западе часто появляются люди, которые старательно начинают отлучать Россию от Европы, называя русских *варварами, гуннами, туранцами*, неспособными к европейскому саморазвитию и самотворчеству. Именно этих людей великий русский поэт Пушкин, *славянский Моцарт, славянский латинец* (по определению Томаса Манна), называл «клеветниками России». Для него, подлинного европейца по культуре, по воспитанию, учившегося у Байрона, Данте, Шекспира, Гёте, ощущавшего с ними духовное родство и равенство сил, помнившего и понимавшего, из какого мрака варварства выходила сама Западная Европа, неприемлема была идеализация европейского мира. Но столь же неприемлемо было и отлучение России от Европы, ибо, как и Петр Великий, утвердивший путь России в Европу, поэт не «презирал страны своей родной» и «знал ее предназначенье».

Русский европеец — это человек, у которого два дома или, по слову Достоевского, две родины — наша Русь и Европа. Мы вырастали на усвоении как русской, так европейской классики. Это всегда была норма русского образованного человека. Как-то давно я разговорился на эту тему с нашим блистательным историком Натаном Эйдельманом. Он вполне согласился. Так он и подписал мне свою тогдашнюю книгу.

* * *

О популярности русской литературы, да и русской мысли говорить не приходится. Когда в «Вопросах философии» мы начали издавать серию «Из истории отечественной философской мысли», многие забытые и запрещенные в

Советской России тексты мы получали из Европы. Русская культура — достаточно важный господин, чтобы перед ним бежали слуги, выкрикивая его имя. Так делается только в ситуации мелкого, но чванливого человека. Такого Россия очень долго не знала. Скажем, Чехов отводил себе в рейтинге очень скромное место, а великий Достоевский, понимая значение того, что он делает, никогда не претендовал на дешевую славу гения толпы. Не случайно он был осознан миром лишь лет через двадцать после его смерти. Постмодернизм любит рекламу, но творцу (напомню древнегреческого мудреца Парменида) стыдно следовать путем мнений, а не путем истины. Эту установку хотелось бы внедрить в сознание студентов, поскольку соблазн медийной рекламы и славы, соблазн шумихи — пьянит. Философ — это скромное наименование, не мудрец, а всего лишь любитель мудрости. И в этом смысле русские философы не стеснялись называть себя учениками европейских мыслителей, даже найдя собственный путь. И этот русский путь и привлекает западных интеллектуалов, где путь логики соединен с путем живого вчувствования. Поэтому так востребованы русские писатели.



Востребована ли наша лаборатория в общенаучном и общественном пространстве? Это вопрос важный для ее развития. И пока можно сказать, что судьба лаборатории складывалась в общем-то неплохо. Мы проводим примерно три международных конференции в год, это очень немало, если учесть, что любая международная конференция требует большой подготовки.

Среди важных тем для лаборатории и для отечественной культуры с очевидностью можно назвать, скажем, проведенную конференцию «Русский язык как основа бытия России» (25–26 апреля 2019). Предлагая к размышлению эту тему, мы видели несколько проблем, которые имеют не только научное, но и прагматическое значение. Русский, как и любой другой язык, — живое явление: он имеет время рождения, замечен в разного рода связях и отношениях общества, культуры и истории, однако может при определенных социальных условиях умереть. Чтобы русский язык не перешел в разряд “мертвых”, а вместе с ним и русская культура, необходимо тратить время на осмысление



Конференция «Федор Степун: русский философ между двух революций».
18–19 сентября 2017 года. Коллаж

Conference “Fyodor Stepanov: Russian philosopher between two revolutions”. 18-19 Sep. 2017. Collage

культурно-исторических, социально-философских, социолингвистических и прочих знаний о русском языке. Важное место в нашей деятельности имели конференции о выдающихся русских мыслителях, таких как Петр Чаадаев, Семен Франк, Федор Степун...

Существенно, например, что конференция о Степуне продолжила тему 100-летней годовщины Русской революции 1917 года, которая стала переломным и знаковым событием не только для жизни, но и для всего последующего творчества Ф. А. Степуна. Именно его работы содержат первые здравые попытки осмыслить феномен Русской революции, которая для современников казалась чем-то небывалым и невиданным по своей разрушительности.

Одна из последних конференций в апреле 2021 года была посвящена великому русскому писателю и мыслителю, двухсотлетний юбилей которого как раз отмечался в мире: «Федор Михайлович Достоевский и европейская культура». За сто лет активного и, как правило, восторженного отношения к творчеству великого русского писателя и европейская интеллектуальная элита, и читатели его произведений, зрители театральных постановок и кинофильмов по его романам неизменно давали разнообразные трактовки его творчества. С именем Достоевского связывали кто мифологемы, кто идеологемы русской

жизни, и в его текстах поводов к тому достаточно. Разрабатывались многочисленные варианты академических литературоведческих интерпретаций; рецепции идей и образов русского писателя вошли в европейскую литературу XX века. Через Достоевского узнавали Россию и русских философов — Дмитрия Мережковского, Николая Бердяева, Сергея Булгакова и других, открывших миру своего великого соотечественника. Предлагая к осмыслению идеи, интерпретации, понимание или непонимание идей писателя в состоявшемся и продолжающемся русско-европейском литературном, идейном, философическом диалоге с Достоевским и его произведениями, мы хотели подчеркнуть сохранившиеся чувства и надежды писателя на христианское будущее культур России и Европы.

Нельзя забывать, что Достоевский не просто романист и писатель, он один из величайших философов человечества. Расскажу эпизод из своей жизни. Это было лет двадцать пять назад. Я тогда жил в Германии. Жил в католическом монастыре, там и обедал. Со мной обедала и немецкая профессура. Мы обменивались вежливыми приветствиями. Но в какой-то момент любопытство пересилило немецкую вежливость. И они поинтересовались, чем занимается русский профессор. Я ответил, что русской философией. Они вопросительно уставились.



лись на меня. Я перечислил несколько знаменитых имен, но в ответ получил недоуменные взгляды. Тогда я сказал, что главная моя тема — это Достоевский. И — полное превращение. Они с восторгом воскликнули: «О, Достоевский! Самый великий философ последних столетий!». Тут стоит остановиться, добавив основное: у нас часто воспринимают Достоевского лишь как писателя, для европейцев он прежде всего великий философ. И это нам не следует забывать.

Рассказывать о всех конференциях — слишком много места займет, поэтому просто предлагаю читателям некоторые плакаты, сопровождавшие наши встречи. Делал их замечательный художник Петр Павлович Ефремов, как-то сказавший, что он создал визуальный образ нашей работы. Это, конечно, был дружеский жест, поскольку лаборатория небогата и платить ему в необходимой мере не могла.

Помимо академических мероприятий мы проводим вполне свободные встречи, к нам приезжают политики, с которыми сотрудники лаборатории общаются и беседуют. Приведу один из примеров (просто от него сохранились фотографии). 12 декабря 2018 года я был приглашен в посольство Швейцарии послом этой страны Ивом Росье.

С ответным визитом в лабораторию (МЛРИД) НИУ ВШЭ господин Ив Росье приехал в январе 2019 года и выступил с импровизированным докладом о русско-европейских контактах в истории и современности. В этой встрече принимали участие студенты, к которым была обращена речь посла. С ответной речью выступил проректор университета Иван Валерьевич Простаков. Позднее мы опубликовали доклад посла на английском и русском в журнале «Философические письма. Русско-европейский диалог» (2019, № 1).



Ив Росье и Владимир Кантор
в посольстве Швейцарии



Выступление проректора Ивана Валериевича Простакова
Speech by Vice-Rector Ivan Valerievich Prostakov



Неформальное общение посла со слушателями
Informal communication of the ambassador with the audience

* * *

Не могу не сказать хотя бы пару слов о поездке в Сербию.

Мы провели в августе 2018 года Летнюю школу в Белграде совместно с МГУ и БФУ. Одним из результатов этой школы стал сербский номер нашего журнала. Поездка в Сербию оказалась очень удачной и чрезвычайно полезной для молодых людей. Сразу определяю временные рамки: 25 августа — 31 августа. Добавлю, что жара стояла серьезная: 36–37 градусов каждый день. Но впечатления от Белграда, от Сербии преодолевали эту жару. Все знали о том, что после победы большевиков значительная часть образованных и самостоятельных людей покинула страну. И очень многие оказались в Сербии. В эмиграции возникла вторая — и в тот момент свободная — русская мысль.

Идея Школы возникла у меня из разговора с профессором МГУ Алексеем Павловичем Козыревым. Мы говорили о том, что нынешняя студенческая молодежь теряет свое самостоянье (говоря словом Пушкина), теряет веру в силу русского ума, забывает и не хочет знать великих русских философов, которых изучают европейцы, не видит актуальности наработок таких мыслителей как С. Франк, Г. Шпет, С. Булгаков, не говорю уж о почти потерянных нами именах людей, изгнанных из России, чей интеллектуальный багаж был использован

Западом. Это и изобретатели (Игорь Сикорский), и родоначальники современной социологии (Питирим Сорокин), и не изгнанный, но долго отрицавшийся русский Дант Достоевский, перевернувший и усложнивший европейскую мысль. Мы словно стесняемся уровня своих гениев.

У нас были прекрасные сопровождающие группу сербские ученые, прежде всего это Ирина Антанасиевич, недавно, кстати, награжденная президентом Пушкинской медалью за вклад в развитие русско-сербских отношений.

Рассказы русских профессоров на учебных лекциях часто не доходят до ума и сердца студентов, привыкших к тому, что сделанное на Западе априорно лучше. Задача наша была ввести для студентов русскую культуру в иной



Профессор Белградского университета
Ирина Антанасиевич

Irina Antanasievich, professor at the
University of Belgrade

контекст, в ситуацию «находимости — вненаходимости», ситуацию, дающую бинокулярное зрение. Сербия для этой цели подходила как никакая другая культура. Страна с трагической судьбой, а потому способная понять и русскую трагедию. После Гражданской войны (1918–1920) ни одна страна не приняла столько изгнанников из России как маленькая небогатая Сербия.

Вот там мы и решили провести Летнюю школу, воспользовавшись методом погружения студентов в материал и назвав ее «Русская эмиграция в Сербии. Портреты и судьбы». Осенью 2018 года в Белграде с докладами выступали М. С. Киселева и В. К. Кантор. Там и состоялся мой предварительный разговор с белградским профессором Ириной Антанасиевич, которая как раз занимается проблемами и героями русской эмиграции. А фигуры там были весьма значительные: П. Б. Струве, В. В. Зеньковский, Е. В. Аничков, Е. В. Спекторский, Н. О. Лосский, Д. С. Мережковский, генерал П. Н. Врангель, митрополит Антоний Храповицкий, первый по времени председатель Архиерейского синода Русской православной церкви за границей и т. д.

Студенты и стажеры увлеченно делали доклады, посвященные русским мыслителям, обосновавшимся в Белграде и других сербских городах. Были потрясающие экскурсии по городу, включая русский Некрополь с захоронениями русских воинов, включая генерала Врангеля. Участников Летней школы



Белград. Встреча участников Летней школы с королевой Катариной
Belgrade. Meeting of the Summer School participants with Queen Katarina

приняла королева Катарина, которая также согласилась сфотографироваться с молодыми учеными.

В довоенной Сербии (Югославии) проходило много культурных мероприятий с участием русских эмигрантов. Скажем, весной 1930 года в Белграде прошла большая выставка русского искусства, явившаяся событием в культурной жизни столицы. Было выставлено свыше 400 работ живописцев и скульпторов. Наряду с работами И. Репина, А. Бенуа, И. Билибина, Н. Гончаровой, Б. Григорьева, М. Добужинского, К. Коровина, М. Ларионова, Н. Рериха, К. Сомова были представлены произведения 38 русских художников, проживавших в Югославии. В Белграде состоялись персональные выставки Ф. Малявина и Н. Богданова-Бельского. Югославию посещали Анна Павлова, Тамара Карсавина, Федор Шаляпин, Сергей Прокофьев, Иван Бунин, Борис Зайцев, Аркадий Аверченко, Николай Бердяев, Игорь Сикорский. На Балканы шли письма от Вячеслава Иванова, Владислава Ходасевича, Николая Евреинова...

* * *

С нашим послом в Ватикане Александром Алексеевичем Авдеевым я познакомился в 2007 году в Париже, когда он работал послом во Франции. Почти сразу установились хорошие отношения. Мы общались и в бытность его министром культуры. Потом его назначили послом в Ватикане. И когда в феврале



Российский посол в Ватикане
А. А. Авдеев и В. К. Кантор. 2019
Russian ambassador to the Vatican
A. A. Avdeev and V. K. Kantor. 2019

2019 года мы с М. С. Киселевой попали на конференцию «Кирилло-Мефодиевские чтения» в Рим, я ему написал, и он пригласил нас в свою резиденцию.

Во время этой встречи мы договорились, что посол поможет сотрудникам и стажерам лаборатории получить аккредитацию для работы в ватиканской библиотеке и ватиканском архиве. Так что благодаря этому договору наши сотрудники несколько раз посетили и архив, и библиотеку Ватикана.

27–29 ноября 2019 года мы участвовали в мюнхенской конференции, организованной фондами Конрада Аденауэра и Ханса Зайделя. Тема сформулирована была очень по-немецки, тяжеловато: «Вопросы национальной



М. С. Киселева и российский посол в Ватикане А. А. Авдеев. 7 февраля 2019 года
M. S. Kiseleva and the Russian ambassador to the Vatican A. A. Avdeev. 7 Feb. 2019



Мюнхенская конференция. Из лаборатории здесь слева направо: Хольгер Куссе, Леонид Люкс, Марина Киселева и Владимир Кантор. Крайняя справа — куратор русской группы Анна Смолина
Munich conference. From the laboratory here from left to right: Holger Kusse, Leonid Lux, Marina Kiseleva and Vladimir Kantor. Far right — curator of the Russian group Anna Smolina



и культурной идентичности в России и Германии: Личность, общество и государство в исторической и философской мысли». Но конференция вышла на редкость удачной. И доклады были хороши, и, главное, встретили мы много знакомых — русских и немецких коллег. Пересказывать доклады не буду, имена коллег и друзей тоже называть не стану, кто их знает, узнает по фоткам. Но хочу сказать спасибо координатору Анне Смолиной.

А 17 мая 2020 года я был приглашен на беседу с послом Германии бароном

Рюдигером фон Фричем, с которым мы проговорили больше часа. Темой беседы было современное интеллектуальное состояние России. Одно из удивлений посла, что мы мало пропагандируем великое значение русской культуры, которая не только часть европейской, но последнее два столетия — среди лидирующих стран. В Германии выходят многотомные собрания сочинений на немецком языке русских мыслителей — Вл. Соловьева, Семена Франка, Павла Флоренского, Федора Степуна и т. д.

На взгляд посла, меня обрадовавший, русские ученые должны усилить исследование русской мысли, чтобы сделать ее более серьезным достоянием Запада.



В 2020 году наша лаборатория (МЛРИД) стала участником конкурса, организованного в рамках Российско-Германского года научно-образовательных партнерств, заняв одно из первых мест.

Российско-Германский год научно-образовательных партнерств 2018–2020 — программа мероприятий, инициированная министрами иностранных дел Германии и России. В ее рамках был организован Открытый конкурс «Россия и Германия: научно-образовательные мосты», в котором приняла участие МЛРИД. Лаборатория представила конкурсному жюри основные итоги сотрудничества в сфере научно-образовательных партнерств, показав значимость этого сотрудничества и перспективы его развития. На официальном сайте Российско-Германского года научно-образовательных партнерств представлена МЛРИД НИУ ВШЭ.

В этом году 12–20 ноября мы провели чрезвычайно важную и очень получившуюся конференцию Российско-немецкий научный форум «От проекта Просвещения к проекту Модерна: русско-немецкий интеллектуальный диалог». Участники — Международная лаборатория (МЛРИД НИУ-ВШЭ) и Дрезденский технический университет, Институт славистики. Впервые в истории лаборатории российский и германские университеты провели научный форум как диалог по актуальной для гуманитарных наук проблеме, связанной общим исследовательским интересом: трансформацией проекта Просвещения в проект Модерн — с конца XVIII до начала XX века.

Германское влияние в русской культуре рассматривалось как интеллектуальная проблема в русско-европейском контексте от эпохи Просвещения конца XVIII — начала XIX века, определившей долгое девятнадцатое столетие, к эпохе Модерна до начала Первой мировой войны. Проект Просвещения, над которым трудились европейские умы, полагался на безграничные возможности человеческого разума не только в познании, но и в обустройстве общества социальной справедливости, нравственности и всеобщего счастья. Концепция свободного гражданина стала основой европейской идентичности, а признание ценности личности и уважение индивидуальности — маркером европейца. Однако к середине XIX века в Европе развернулась критика этого проекта, что нашло отклик и в России. Почти в одно время Ницше в Германии, Достоевский и Толстой в России на разных основаниях считали невозможным и бесполезным доверяться только разуму. К началу Первой мировой войны, когда показалось, что проект Просвещения себя исчерпал, проект Модерна определил новый этап европейской культуры XX века, непротиворечиво вписавшись и в события войны, захватившей всю Европу. Российская интеллектуальная и художественная интеллигенция к этому времени содержательно включилась в европейские культурные практики: образование в университетах, научные журналы, контакты ученых, художников, писателей, творческой молодежи. Нельзя сказать, что модерная Европа изменила своей идентичности, но массовость и масштаб мировой войны предъявили свободному европейцу новую реальность. И не индивид, а масса как основание этой реальности стала действовать на разрыв идейных, интеллектуальных и социальных скреп европейской культуры. Идеология заменила идеи, а дальнейшие события XX века стали большим испытанием сохранения европейской идентичности. Российская империя стала жертвой Первой мировой. Конференция была организована на междисциплинарной основе, как строится и наша лаборатория: в ее фокусе разные области русско-немецких и немецко-русских интеллектуальных контактов. Это — идеи, потребовавшие создания или реформирования со-

циальных институций (научных, промышленных, образовательных), личные контакты (домашние учителя-немцы, русские протестантские общины, путешествия русских в Германию и немцев Россию). Движение русской мысли и творчества в развитии проекта Просвещения включали в себя и рефлексии, и прямое заимствование, и последующее преобразование в русскую новацию, как «ответ» немецким учителям. В этом процессе важны как идеи, так и культурные практики. Эпоха раннего Модерна соединила Россию и Германию в поисках новых культурных смыслов, а война разделила эти страны по разным сторонам линии фронта.

Особое место в этом проекте отведено писателю и мыслителю Федору Достоевскому, 200-летие которого отмечается в 2021 году. Его творчеству были посвящены заседания в Дрезденском университете. Другая, столь же значимая фигура, — Фридрих Ницше, идеи которого обсуждались в НИУ ВШЭ Москвы, в том числе и в связи с текстами Достоевского. Масштаб темы определил обращение и к другим именам интеллектуалов, как Германии, так и России, которые разрабатывали и осуществляли просветительские задачи в своих странах, позже отказывались от них, создавали новые интеллектуальные пространства, облекая свое творчество в современные формы. Столь же важен для обсуждения проблемы был контекст общих идей, институции и значимые события, в которых находили свое место основные идеи просветителей и их критиков. Хорошо, если такой опыт взаимного диалога даст новый импульс к развитию сотрудничества гуманитариев России, Германии и других европейских стран в ближайшем будущем.

На этом я позволю себе закончить рассказ о первых пяти годах существования лаборатории. Разумеется, у нас есть планы на следующий год, которые мы рассчитываем осуществить.

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 — D.Sc. 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 06.12.2021;
одобрена после рецензирования 08.12.2021;
принята к публикации 09.12.2021.

The article was submitted 06.12.2021;
approved after reviewing 08.12.2021;
accepted for publication 09.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 38–56.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 38–56.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)


doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-38-56


ФРИДРИХ НИЦШЕ И МАРКСИСТСКО- СОВЕТСКИЕ ДЕЛА. НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ



Януш Добешевский

Варшавский университет, Варшава, Польша,
dobieszewski@uw.edu.pl

 **Аннотация.** Русские мыслители использовали почти все существенные элементы философии Ницше, но существует ряд отношений между Ницше и Россией, которые остаются менее известными и менее типичными. Дело в том, что они никогда не приводили к таким достижениям, как у широко понимаемой русской религиозной философии, поэтому и раньше были и сейчас остаются менее популярными, но заслуживают внимания и «наблюдения». Короче говоря, речь идет о «деле Ницше» в кругу русского марксизма и о продолжении этого дела в виде проблемы «Ницше и СССР». В последнем отношении нас будет интересовать советский период до Второй мировой войны.

 **Ключевые слова:** Ницше, Россия, философия, марксизм, фашизм, Луначарский, «Под знаменем марксизма»

Данная статья является сокращенной и модифицированной версией более раннего текста [Dobieszewski, 2019].

© Добешевский Я., 2021



Ссылка для цитирования: Добешевский Я. Фридрих Ницше и марксистско-советские дела. Несколько замечаний // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 38–56. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-38-56>.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

FRIEDRICH NIETZSCHE AND MARXIST-SOVIET AFFAIRS. A FEW NOTES

Janusz Dobieszewski

University of Warsaw, Warszawa, Poland,
dobieszewski@uw.edu.pl



Abstract. Russian thinkers used almost all the essential elements of Nietzsche's thought, but there are also a number of relations between Nietzsche and Russia that remain less known, less typical, since they never led to such achievements as in the circle of widely understood Russian religious philosophy, which were and remain definitely less popular, but noteworthy and "observation". In short, we are talking about the "Nietzsche affair" in the circle of Russian Marxism and the continuation of this affair in the form of the problem of "Nietzsche and the USSR", although in this latter respect we will be interested in the Soviet period before World War II.



Keywords: Nietzsche, Russia, philosophy, Marxism, fascism, Lunacharsky, "Under the banner of Marxism"



For citation: Dobieszewski, J. (2021) 'Friedrich Nietzsche and Marxist-Soviet Affairs. A few Notes', *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 38–56. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-38-56.

Сопоставление Ницше и России (СССР) — это не искусственная операция, совершенная извне и в некоторой степени насильственно историком философской мысли; отношения «Ницше — Россия» реальны, они возникли в нужный исторический момент и, — что особенно важно, — теоретически значимы. Мысль Ницше и русская мысль часто имели «общие интересы». У них общие источники, они концентрируются вокруг взаимосвязанных вопросов и вплетены в аналогичные теоретические и исторические ситуации.

Работы Ницше стали доступны русскому читателю в конце XIX века и сразу приобрели огромную популярность. Эта стремительность объясняется прежде всего тем, что русская мысль уже жила идеями, заложенными в произведениях немецкого мыслителя. Идеи, составляющие характер философии Ницше — например, радикальная критика современной европейской культуры и ее историко-философского фона, — можно было найти в русской мысли уже в славянофильстве, и в его классический период середины XIX века (особенно у Ивана Киреевского), и позднее у Константина Леонтьева.

Эта определенная общность проблемного круга русской мысли и философии Ницше станет — вместе с развитием русской мысли — более существенной, и все большую роль начнут играть здесь произведения Ницше. Сила этой взаимосвязи и влияния можно продемонстрировать мнением Дмитрия Мережковского, который считал, что мысли Ницше, возникающие из оценки явлений западноевропейской культуры и цивилизации, совпадают с выводами, сформулированными лучшими русскими мыслителями на рубеже XIX и XX веков [см. Новиков, 1972, с. 125]. Конечно, это не исключало сдержанных голосов и даже опасений по поводу популярности идей Ницше¹.

Русские мыслители использовали почти все существенные элементы философии Ницше. Так, у Бердяева мы находим идею несводимости индивида, у Мережковского и Розанова — яростную критику христианства, у Шестова — признание божественной силы личности, у Вячеслава Иванова — различие в культуре дионисийских и аполлонических элементов [см. Krzemień, 1979, s. 24]. Два русских мыслителя — Константин Леонтьев и Василий Розанов — даже заслужили прозвище «русский Ницше», и хотя по сей день оно вызывает сомнения, но дано было не беспочвенно. В случае Леонтьева это, главным образом, связано с его аристократическим эстетизмом, в отношении Розанова — с его виталистической критикой религии.

Хотя вышеуказанные проблемы широко признаны исследователями русской философии, существует ряд отношений между Ницше и Россией, которые остаются менее известными и менее типичными. Дело в том, что они никогда не приводили к таким достижениям, как у широко понимаемой русской религиозной философии, поэтому и раньше были и сейчас остаются менее популярными, но заслуживают внимания и «наблюдения».

Короче говоря, речь идет о «деле Ницше» в кругу русского марксизма и о продолжении этого дела в виде проблемы «Ницше и СССР». При этом мы имеем

¹ Превосходная панорама присутствия философии Ницше в русской мысли конца XIX — первой половины XX века представлена в прекрасном томе [Ницше: pro et contra, 2001].

в виду не чисто теоретический, историко-философский, научно-сравнительный план, а измерение мысли Ницше, связанное с острыми спорами вокруг проблем — мировоззренческих, социально-исторических и даже политических (впрочем, в таком «живом» плане рассматривали философию Ницше русские религиозные философы, что наверняка соответствовало намерениям немецкого мыслителя). Нас в основном будет интересовать советский период до Второй мировой войны.

* * *

Я сначала хотел бы рассмотреть возможные сходства между мыслью Ницше и марксизмом, возможность использования марксизмом философии Ницше и гипотезу о том, что марксизм самообогащается с помощью ницшеанства.

На рубеже веков были по крайней мере два фактора, которые вдохновляли такие попытки. Во-первых, есть много общего между Ницше и марксистской критикой буржуазного (или мещанского) общества. Так, мы находим у Ницше идею отчужденного труда, негативную оценку частной собственности, экономической конкуренции, денег [см. Kuderowicz, 1976, s. 131] и, прежде всего, раскрытие им культурных и социально-экономических механизмов деперсонализации, разрушения и ограничения человеческой индивидуальности. Вторым фактором, сблизившим некоторых мыслителей-марксистов с Ницше, было состояние официального, ортодоксального марксизма. Ницшеанская мысль позволяла ввести в марксизм проблемы человеческой личности, моральные и философские вопросы, касающиеся обширных областей культуры, литературы и искусства, которые игнорировались и упускались догматическими и схематичными мыслителями Второго интернационала, сосредоточенными на объективных законах истории, спокойно относящимися к ее результатам, терпеливо ждавшими их. Ницше позволял интерпретировать марксизм с точки зрения активности, героизма, а также творческого и субъективного поведения человека.

Одним из самых видных пропагандистов Ницше в области марксизма в России был Анатолий Луначарский.

Ницше предстает у него как революционный мыслитель, хотя и непоследовательный в своей революционности. Он предстает таковым не только в смысле философского и интеллектуального прорыва, но как выразитель реальной исторической революционной ситуации. Философия Ницше — индивидуалистическая, но этот индивидуализм совершенно иного рода, чем индивидуализм мещанского либерализма.

Ницше, — писал Луначарский, — хочет говорить о людях, полных тоски даже по самым далеким иллюзиям, о людях, работающих на будущее и для будущего, о людях, которые умеют приносить жертвы, о людях-мостах, людях-стрелках, всегда направляющих свой полет в противоположный берег. <...> Для него Сверхчеловек — не замороженная цель, а символ постоянно развивающегося, всегда движущегося вперед идеала. Именно стремлением к идеалу человек постепенно превосходит самого себя.

[Łunaczarski, 1963, t. 1, s. 222–223]²

Так понимаемый человек и такая форма индивидуализма открывает перед немецким мыслителем горизонт социальной и исторической жизни. Ницше — по-настоящему индивидуалистический мыслитель, но в то же время, по словам Луначарского, он обладает блестящим чувством по отношению к социальности и историчности. И именно это парадоксальное, с первого взгляда, сочетание яркого индивидуализма с социальностью и историчностью является отличительной чертой революции.

Тип индивидуализма, который характеризует мысль Ницше, Луначарский называет ультраиндивидуализмом (сверхиндивидуализмом) и противопоставляет его традиционному индивидуализму. Ультраиндивидуализм содержит идеи, непосредственно приближающие его к марксизму. В то время как индивидуализм, который характерен для мещанского идеала, — бесплодный, гнилой, пассивный (сосредоточен на защите *status quo*) и филистерский, ультраиндивидуализм является выражением жизнеспособности, силы и завоевательства. Его стихия — история, стремление к великим переменам. И это связывает его с социальным измерением. Как пишет Луначарский, «ультраиндивидуализм поистине великих личностей очень тесно связан с коллективизмом поистине великих классов» [ibid., s. 242]. Здесь мысль Ницше очень близко приближается к мысли Маркса: «Сила ультраиндивидуализма Ницше заключается в скрытом или потенциальном “антииндивидуализме”, в религии Человеческого Вида, Рода, страстным последователем и слугой которой он был на самом деле. <...> Маркс также отвергает священные права личности и провозглашает фактический примат общечеловеческого развития» [ibid., s. 224, 223]. Последние цитаты позволяют несколько усложнить отношение Луначарского к философии Ницше. Так почему же ультраиндивидуализм «тесно связан», «очень близок» коллективизму? Что означает его замечание

² Статья опубликована в 1909 году, ее первоначальное название — «Мещанство и индивидуализм».

о религии Вида, антииндивидуалистическая сущность которой «скрыта или потенциальна»?

Человеческие действия и идеалы могут быть основаны — согласно Луначарскому — на двух противоположных принципах: воле к власти или принципе справедливости [см.: Turek, 1973, s. 171–178; Walicki, 1983, s. 343]. Воля к власти реализуется в стремлении к интенсификации жизни, подчинению окружающей среды. Это сила стихийного созидания, доказывания своей гениальности. Она может быть эгоистичной и даже жестокой, восставая против мира, его норм, законов и моральных ценностей, пока они ее ограничивают. Напротив, принцип справедливости находит выражение в эгалитарных идеалах, в уважении по отношению к другому человеку, в признании его равноценности, чувстве общности, отождествлении с Видом.

Оба эти принципа, согласно Луначарскому, имеют равную ценность. Ошибка Ницше состоит в абсолютизации воли к власти и умалении принципа справедливости. Но это не абсолютная ошибка, мешающая адекватному описанию реальности. Скорее, наоборот. А некоторая путаница здесь проистекает из того факта, что сочетание воли к власти и принципа справедливости, постулированное Луначарским, фактически еще не завершено и остается только теоретическим и этическим постулатом. До сих пор реальная история представляет собой процесс столкновения обоих принципов. Она создает сложные социальные системы с более или менее четким, относительным или ограниченным преимуществом одного из принципов. Гений Ницше заключается в том, что он уловил суть исторического момента, потребности и требования времени, когда на первый план выходит необходимость и существуют реальные шансы окончательно преодолеть борьбу между принципом справедливости и волей к власти, когда есть возможность ожидаемого примирения, творческого синтеза силы и справедливости. Признавая настоятельную необходимость сочетания воли к власти с принципом справедливости, Луначарский все-таки не рассчитывал на немедленную реализацию такого синтеза. Более того, в реальном историческом процессе он отводил гораздо большую роль воле к власти. В любом случае вряд ли справедливо было бы сказать, что, признавая эквивалентность воли к власти и принципа справедливости, Луначарский, таким образом, решительно отмежевывался от позиции Ницше.

Однако это не означает также какого-то полного и утвердительного принятия Луначарским концепции Ницше. Эту концепцию следует интерпретировать так, чтобы преодолеть ее несоответствия. Итак, Луначарский попытался извлечь из мысли Ницше то, что было ценным, но также и «скрытым», «потенциальным»; он пытался преодолеть аристократизм Ницше, выйти за те

границы, которые только сближают (а не сочетают) ультраиндивидуализм с коллективизмом и которые ставят мысль немецкого философа перед опасностью крайнего, но также и ложного индивидуализма. Интерпретация Луначарского основана на социализации, коллективизации субъекта воли к власти. Человечество становится таким субъектом, создавая свой социальный и исторический мир в борьбе с природой; а в современную эпоху выражением и наследником творческих способностей человечества является, конечно же, пролетариат. Это должно привести к идее реализации воли к власти несколько отличной от концепции Ницше. Основное направление и область ее деятельности — преодоление естественных ограничений и расширение свободы человека перед природой. Реальная сила человечества здесь — производительные силы; и человечество выражает желание увеличить ее. Субъектом этой деятельности является не отдельный индивид, а прогрессивные социальные классы, олицетворяющие волю к власти человечества. Таким образом, начав с Ницше, мы подошли к проблематике исторического материализма, что позволило Луначарскому защищать мысль Ницше как прогрессивную, творческую и тесно связанную с марксизмом. Марксизм, как и философия Ницше, — это философия творчества, оптимизма, активности, независимости, самостоятельности. Обе они похожи в неприятии пассивности, зависимости или трансцендентности: «Вместе с Ницше мы думаем, что трагизм жизни находит примирение в самом себе, служит сам себе оправданием, что глубоко-трагическое отношение к жизни может быть бодрым и даже радостным» [Луначарский, 2016]³. «Спиритуалистические теории часто утешали больных людей и больное человечество. Вместе с Ницше мы думаем, что всякая вера в потусторонний мир есть результат такой жажды утешения» [там же]. Антитрансцендентность — вот что определяет специфику, историческую интеллектуальную роль, этос обеих философий [см. Maskiewicz, 1981, s. 112]. Разрозненные результаты и выводы, а также противоположные политические оценки тем более подтверждают это совпадение. Противоречивые решения показывают, что принятие анти-трансцендентной точки зрения преодолевает дуализм, характерный для религиозного мышления, и приносит с собой другую двойственность, другое противоречие — творческое, практическое и активное.

Марксизм Луначарского, отношение марксизма к Ницше, возможность для марксизма ассимилировать его мысль или элементы этой мысли — все эти вопросы приводят к другой проблеме более общего характера, не только теоретической, но и практической, даже политико-идеологической. Речь

³ Статья опубликована в 1902 году.

идет об этической основе марксизма. Что она из себя представляет? Это набор «жестких» или, скорее, «мягких» ценностей [Walicki, 1983, s. 46–47]? Соответствующий выбор приводит к разным последствиям. «Твердые» ценности будут ассоциироваться с волей к власти, этикой сильных, восхвалением расширения человеческого вида, развитием производительных сил даже за счет требований справедливости, с утверждением борьбы, героизма, творчества и чести. «Мягкие» ценности будут связаны с принципом справедливости, дружбой, милосердием, симпатией, равенством, социальными ценностями и безопасностью; здесь экономическая экспансия будет подчинена этим ценностям. На основе вышеупомянутой противоположности систем ценностей можно говорить о двух типах социализма — «социализме из страсти» и «социализме из боли». В задачи данного текста не входит разрешение вопроса, какой набор ценностей будет ближе духу марксизма (что также было бы связано со значением ницшеанской нити в марксизме), однако мы укажем на две предпосылки для возможного решения.

Во-первых, марксистское презрение и ирония по поводу нежной сентиментальности и тошнотворного морализаторства не обязательно означает отождествление с системой «твердых» ценностей. И во-вторых, сам подход к проблеме «твердых» и «мягких» ценностей и взаимосвязи между ними возникает у Луначарского из четкого разделения более близких и далеких целей — высших идеалов и текущих потребностей. Однако можно делать оговорки относительно легитимности такого разделения в марксизме, и наиболее ярким и выразительным сторонником данной позиции, вероятно, был бы Г. Лукач, который рассмотрел бы проблему «твердых» и «мягких» ценностей как неправильно поставленную, как проявление овеществленного сознания, резко и отчуждающим способом разделяющего пространства фактов и идеалов, необходимости и свободы [см. Lukacs, 1988]⁴.

Завершая изложение взглядов Луначарского, стоит процитировать более позднюю его самооценку собственных симпатий к ницшеанской мысли. Это заявление относится к 1924 году:

Могло смутить меня мое, еще Плехановым неодобрительно отмеченное, «увлечение» Ницше. <...> Но во всех тех случаях, когда я опирался на этого гениального писателя в области вопросов морали, всюду, где привлекаю его, как союзника, для разрушения морали старых колпаков, кафедрально-поповского

⁴ Это особенно относится к заключительной части обширной главы “Urzeczowienie i świadomość proletariatu” («Овеществление и сознание пролетариата»).

и кафедрально-университетского порядка, он выполняет эти обязанности блестяще. Так что цитаты из его сочинений при этом подборе являются чрезвычайно ценным оружием и для нашей марксистской оружейной палаты.

[Луначарский, 1924, с. 7]

* * *

Мы переходим ко второму проблемному кругу, в котором пытаемся представить влияние философии Ницше на русскую мысль, а точнее на советскую философию до Второй мировой войны. Мы тут не встретим вдохновляющего проникновения мысли Ницше в тогдашние советские концепции, не найдем и попыток обогатить марксизм ницшеанством. Историческая и политическая ситуация, а также идеологическая борьба заранее и конфронтационно определяют отношения между советской мыслью и философскими концепциями Ницше. Отношение советского марксизма к философии Ницше было подчинено дискуссиям, спорам и борьбе с фашизмом. Даже не обладая детальным знанием литературы по этому вопросу, можно заранее выделить два противоположных подхода, очерчивающих пространство оценок мысли Ницше: для некоторых он будет главным или по меньшей мере одним из главных предшественников, вдохновителей и идеологических выразителей фашизма; для других — близость фашизма к Ницше будет чем-то необоснованным, противоречащим намерениям философа и сути его взглядов, хотя и имеющим какое-то оправдание в некоторых конкретных решениях, двусмысленностях и провокационных формулировках.

Образ Ницше в советской философской и политической журналистике 1920–1930-х годов не был однозначным, что весьма существенно и достойно внимания. Мы можем увидеть эту интересную двусмысленность, сопоставив, например, описания и оценки его мысли с подходом советских теоретиков к концепции Шпенглера. И хотя легко найти тексты, которые ослабляют или даже отрицают профашистский характер мыслей Ницше, но в отличие от него Шпенглер не нашел ни одного защитника в известном, влиятельном и формирующем мнение ежемесячном журнале «Под знаменем марксизма»⁵. Авторы, упоминающие его имя, работы и концепции, делают это только для того, чтобы указать на Шпенглера как на прямой источник или один из важнейших источников фашистской идеологии. Некоторые из авторов даже противопо-

⁵ Мы ссылаемся на этот журнал, потому что фактически только на его страницах в интересующий нас период были опубликованы статьи, посвященные Ницше. См. «Библиография (расширенная) работ по философии Ф. Ницше, вышедших в России с 1892 по 2000 гг.» в [Ницше: pro et contra, 2001].

ставляют Ницше Шпенглеру, говоря о первом как о философе, используемом против его намерений при построении фашистской идеологии, а о последнем как о наиболее полном выразителе германского империализма и фашизма, кто придал в лучшем случае символизму и интеллектуальным провокациям Ницше практический, политический смысл [см. Перельман, 1934; Разумовский, 1937].

Тексты, посвященные Шпенглеру, появились в «Под знаменем марксизма» очень рано, еще в 1922 году. Это были статьи Абрама Деборина «Гибель Европы или торжество империализма» и Вагаршака Ваганяна «Наши российские шпенглеристы», в первую очередь полемизирующие со шпенглеровским «Закатом Европы» и с посвященным ему сборником текстов Бердяева и авторов из его круга под названием «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922). Слово «фашизм» еще не встречается в текстах Деборина и Ваганяна, Шпенглер представлен как выразитель немецкого или прусского национализма, шовинизма, империализма, мессианизма. Суть его концепции — подчинение всех ценностей, оценок и исторических проектов, а также социалистической фразеологии националистической идеологии. Нация становится единственным историческим субъектом, и особая роль в этом построении Шпенглера отводится Германии как спасительнице Европы. Национальная нить, ее доминирующая роль во всей концепции будет признана (например, в упомянутой статье Перельмана) как основное, исходное несоответствие между Шпенглером и Ницше, определяющее степень связи обоих мыслителей с фашизмом.

После этого небольшого отступления от нашей главной темы перейдем к тогдашним оценкам мысли Ницше⁶. Начнем с крайне неблагоприятных для его философии, то есть тех, в которых он однозначно определяется как предшественник фашизма, а популярность его идей в нацистской Германии, их роль как идеологической основы фашизма трактуется как естественный плод существенного содержания философии Ницше, как факт, который сам мыслитель, вероятно, приветствовал бы — если бы мог — с полным одобрением. Эту точку зрения представляют статьи из «Под знаменем марксизма» И. Вайнштейна «Философия Ницше и фашизм» (1935, № 6), М. Каммари «Личность в условиях капитализма и социализма» (1937, № 3), Л. Кайта «Ницшеанство и фашизм»

⁶ Стоит отметить, что мы не всегда ссылаемся на тексты, в которых Ницше является главным объектом описания. Часто это несколько абзацев или даже предложений, но обычно — значимая аббревиатура, беспроблемная для автора определенных «ницшеанских» вопросов и, таким образом, выражающая состояние сознания по отношению к философии Ницше и ее связи с фашизмом. Мы пытались — вероятно, безуспешно — найти все заявления в «Под знаменем марксизма», касающиеся Ницше, но нас также интересовал не столько их объем, сколько определяемая ясность оценки мысли этого философа.

(1938, № 5), а также передовая статья «Кризис буржуазной философии и диалектический материализм» (1934, № 2).

Статья Вайнштейна является наиболее полной и содержит как самые широкие, так и самые глубокие антиницшеанские аргументы. Автор утверждает, что не случайно такая, а не другая природа философских оснований концепции Ницше привела к признанию его предшественником фашизма; для внимательного наблюдателя эта связь сразу видна. Ибо сущность мысли Ницше — крайний теоретический и познавательный субъективизм, воинствующий имморализм, агностицизм, волюнтаризм, признание прагматического критерия истины. А это означает, что «теоретико-познавательные воззрения Ницше сводятся в основном к идеалистической эклектике на прагматической основе» [Вайнштейн, 1935, с. 83]. Фашизм, однако, в первую очередь интересуется социально-этическими взглядами Ницше, продолжает Вайнштейн, находя прекрасную поддержку в его апологии неравенства и аристократизма, принятии закона силы, восхвалении воли к власти, тождественной с законом эксплуатации, и, наконец, в культе личности. Антиисторизм философии Ницше чрезвычайно полезен фашизму, для которого такие явления, как эксплуатация, рабство и неравенство, являются не историческими фактами, а существенными и неизбежными чертами общества. Согласно Вайнштейну, немецкий фашизм раскрывает истинный характер мысли Ницше, удаляет из нее видимость важности, глубины и переломности. Ницшеанство является естественным результатом (при определенных исторических условиях) любой субъективной, волюнтаристской, агностической мысли.

Вышеупомянутая передовая статья (1934, № 2), повторяя обвинения Вайнштейна, указывает на дальнейшие «грехи» философии Ницше, которые стали причиной того, что его мысль была поглощена фашизмом:

- жизнь как завоевание, насилие, борьба;
- агрессивный характер природы человека;
- необходимость иерархизировать общества и поддерживать строгие границы между группами, классами и расами;
- теория вечных возвращений.

Последний момент особенно интересен. По мнению автора (авторов?) статьи, теория цикличности истории имеет реакционный смысл. Она выражает отсутствие прогресса, общих целей истории и отрицает любую «меру» исторического развития. Даже если есть идея «некоторого» прогресса, «некоторой» меры истории, она связана с силой, волей, доминирующей на данном повороте истории. Следующий рецидив начинается с нулевой точки — история принимает форму новой, иной воли, руководствующейся исключительно своей

внутренней энергией, не извлекая выгоду из «опыта» своих предшественников. История — это постоянный круговорот «сильных» людей, которые ничему не учатся друг у друга. В основе такой концепции (а также в ее политических результатах) лежит биологизация истории, культуры, общества и личности, что является одной из важнейших черт фашистской идеологии⁷.

Статья Кайта «Ницшеанство и фашизм» привносит новый элемент в эту картину. Автор указывает, что некоторые идеи Ницше скрывались фашистами (например, отвращение к антисемитизму). Однако в то же время Кайт не сомневается в профашистском характере мысли Ницше. Автор утверждает, что философ опередил свое время, выступив как идеолог империализма и фашизма; не случайно даже Бисмарк был для него слишком мягким и «пацифистским». Он формулировал программу великой германской политики, высмеивал мирные отношения между народами, провозглашал необходимость войн и подчинения между народами; был в этом отношении циничен и безответственен. Неудивительно, что современные фашисты, желающие заменить классовую борьбу расовой борьбой, ссылаются на Ницше, говоря, что Германия переживает период, к которому стремился Заратустра.

Авторы второй группы статей пытаются показать противоречия, в которые входит сам фашизм, когда он хочет считать себя наследником идей Ницше. Они представляют отношения «Ницше — фашизм» как сложные, и по этой причине считают поспешной, опрометчивой и необоснованной полную идентификацию его идей с фашизмом.

Мы начнем обсуждение этих позиций со статьи, которая приобрела некоторую популярность (она также упоминается в польских исследованиях мысли Ницше), а именно с текста Давида Заславского «Разбойничья мораль фашистских рабовладельцев» [Заславский, 1942]. Вначале автор пишет о манипулировании фашистами традициями, культурой и литературой. Им приходится делать многочисленные упущения, в том числе и по отношению к немецким традициям, так как фашисты не являются и не имеют права считать себя наследниками немецкой культуры. Отсюда постоянная подозрительность фашистов к интеллигенции. Только в «представительных» целях фашисты относятся (перед своей собственной нацией и перед миром) к определенным элементам немецкой традиции как к предшествующим, предсказывающим и предвосхищающим их идеалы и политику.

Одним из таких источников для них является мысль Ницше, взгляды которого они могут разделять лишь частично, потому что многие ницшеанские

⁷ Об этом также пишет, не упоминая имени Ницше, М. Левина в [Левина, 1936].

идеи явно противоречат целям фашизма. Из этих последних идей Заславский перечисляет:

- восхищение Ницше классической немецкой философией и литературой;
- в то же время Ницше принимает и отдает приоритет французской литературе над немецкой;
- высокая оценка русского народа и его культуры;
- критическая оценка немецкой нации как неспособной произвести сверхчеловека;
- отвращение к антисемитизму.

Основная ошибка, которую делают фашисты по отношению к Ницше и которая стала источником объединения его с фашизмом, — буквальное чтение текстов мыслителя. Эти тексты являются не предложениями, вдохновениями, политическими и идеологическими оценками, как хотелось бы фашистам, а в гораздо большей степени художественными образами. Ницше использует символы, метафоры, провокационные парадоксы, чтение которых требует философских и литературных знаний и культуры. Сведение их к плоскости текущих целей, принципов и инспираций политических действий делает философию Ницше оправданием всякого бандитизма.

По словам Заславского, Ницше может быть полезен фашистам только как моральный указатель «господ». Но как таковой он должен оставаться скрытым от масс мелкой буржуазии, моральные идеалы которой основывались на послушании, дисциплине и шовинизме и находили выражение в поклонении Гитлеру.

Статью Заславского, как уже упоминалось, заметили и польские авторы, и ее встретили радикально противоположными оценками. Разница в этих оценках проистекает из различного отношения к мысли Ницше и к проблеме его идеологических связей с фашизмом. В 1947 году была издана книга Стефана Розмарина «У истоков фашизма. Фридрих Ницше» (“U źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche”). Автор полностью принимает заявление Плеханова (1908) о том, что «немцы сегодня аплодируют Ницше, потому что они чувствовали в нем правильным инстинктом поэта-идеолога классового господства» [Rozmaryn, 1947, s. 26], и он недвусмысленно признает ответственность Ницше за фашизм. Однако автор категорически не согласен с позицией тех исследователей, которые «уверяли, что его [Ницше. — Я. Д.] взгляды не воспринимались им как социальный идеал, а касались чисто эстетических образов, метафор и т. д.» [ibid., s. 10]. Именно статья Заславского приводится как пример такого «эстетического» подхода к творчеству Ницше. С. Розмарин утверждает, что надо противостоять любым тенденциям возрождения ниц-

шеанства, поскольку это свидетельствует о более или менее сознательном принятии фашизма.

Противоположную позицию занял Януш Кучиньский в своей книге «Закат мещанства» (“Zmierzch mieszczaństwa”). Вот фрагмент, в котором появляется Заславский: «Последователи Ницше, одетые в коричневые рубашки, чтобы воплотить его идеи в жизнь, массово и систематически убивали сторонников Ницше, одетых в простую одежду. Заратустра покровительствовал совершенно противоположным, воюющим друг с другом движениям — он даже вступил в ряды социалистов, а коммунисты (например, Заславский в СССР после 1940 года!) высказали о нем много положительных предложений» [Kuczyński, 1967, s. 379–380].

Читателя статьи Заславского может немного удивить его репрезентативная, почти символическая роль в дискуссиях по проблеме «Ницше — фашизм», хотя бы потому, что в ней, занимающей почти 20 страниц, только 3 посвящены Ницше. Да и с точки зрения аргументации это не что-то революционное и прорывное, даже в отношении к публикациям журнала «Под знаменем марксизма». Кажется, что обстоятельства публикации этой работы сыграли особенно важную роль в оценке самого текста. Статья, защищающая Ницше во время агрессии Германии против СССР, является для С. Розмарина крайним симптомом слепоты, эстетства, игнорирования фактов; в то время как для Я. Кучиньского — это особенно яркое доказательство теоретической честности автора, не уступающего обстоятельствам момента, а также проявление интеллектуальной и моральной силы мысли Ницше, которую невозможно втиснуть в идеологический шаблон фашизма. Несомненно, более ранние тексты, защищающие Ницше, даже если они делали это более широко и глубоко, были лишены этой специфической символической ауры статьи Заславского.

Именно на таком тексте, — статье «Философия германского фашизма» Федора Перельмана, — я хотел бы сейчас остановиться более подробно. Это, пожалуй, самая обширная и наиболее проницательная попытка того времени определить отношения между фашизмом и философией Ницше, и в то же время попытка принять точку зрения, благоприятную для Ницше. Перельман пишет, что тексты Ницше имеют характер метафор, природу образов, которых, вероятно, — если хотим быть верными намерениям их автора — мы не должны непосредственно относить к миру. Однако выбор именно таких, а не иных образов и сравнений делает актуальным отношение Ницше и фашизма. Его концепции символичны, метафоричны, но они могут быть переведены на язык политических требований. И фашизм этим воспользовался. В то же время можно легко указать у Ницше на идеи и мысли, которые явно несовместимы с фашизмом:

- скептически-критический настрой;
- критика религии и государства;
- критика буржуазных идеалов (прибыль, деньги, мещанские ценности);
- отрицательное отношение к общественным массам.

Стоит остановиться на последнем пункте. Автор статьи пишет, что фашизм основан на завоевании масс, на том, чтобы льстить массам, и эта его природа является главной причиной, по которой невозможно открыто и полностью признать ницшеанство как официальную философию фашизма⁸. Именно эта особенность влечет за собой множество других противоречий между фашизмом и мыслью Ницше, вынуждая идеологов современной Германии искать более оптимальные теоретические концепции (здесь автор указывает на Шпенглера).

Статьи, авторы которых защищают Ницше, обычно несколько косвенно характеризовались этим защитным свойством. На самом деле это была не столько защита Ницше, сколько нападение на фашизм как на идеологически-политическую концепцию, лишенную какой-либо ценной теоретической основы; концепцию, насильственно ищущую интеллектуальных союзников, которыми — без необходимости исправлений — могут стать только мыслители не более чем третьей или четвертой линии, с трудом находимые в библиотеках.

Поэтому советских авторов интересует даже не столько Ницше, сколько фашизм. Они стремятся не столько к тому, чтобы воздать должное Ницше, но чтобы уменьшить насколько возможно интеллектуальную ценность фашизма. Они стараются показать не столько настоящее лицо Ницше, но настоящее лицо фашизма. Пожалуй, наиболее последовательным представителем этого направления был Абрам Деборин. В 1933 и 1937 годах он опубликовал две статьи, посвященные теоретическим основам фашизма без упоминания имени Ницше, несмотря на «благоприятствующие» этому контексты [Деборин, 1933; 1937].

Даже если мы согласимся с последними приведенными выше замечаниями о характере защиты Ницше в советской философской журналистике, остается открытым вопрос о точности и правильности такого «отделения» фашизма от Ницше и Ницше от фашизма. Однако сомнительно, что это всегда и эффективно ведет к лучшему пониманию как Ницше, так и фашизма. Кажется, что даже любители немецкого мыслителя были бы против полного снятия с его философии всякой ответственности за реальность, в которой функциони-

⁸ На это указывает также Б. Вернадинер в [Вернадинер, 1936].

рвала пропаганда его теории, за большее или меньшее обожание, которым он пользовался в фашистской Германии. Это, впрочем, проблема не только Ницше, его философии и его последователей. Подобные невзгоды постигли, например, и теоретические воззрения Карла Маркса, о чем мы можем здесь только упомянуть⁹.

Список источников

Вайнштейн И. Философия Ницше и фашизм // Под знаменем марксизма. 1935. № 6. С. 80–89.

Вернадинер Б. Демократия и фашизм // Под знаменем марксизма. 1936. № 7. С. 26–41.

Деборин А. Германский фашизм и СССР // Под знаменем марксизма. 1933. № 5. С. 66–83.

Деборин А. Гуманизм буржуазный и гуманизм социалистический // Под знаменем марксизма. 1937. № 10. С. 77–100.

Заславский Д. Разбойничья мораль фашистских рабовладельцев // Под знаменем марксизма. 1942. № 7. С. 29–47.

Кайт Л. Ницшеанство и фашизм // Под знаменем марксизма. 1938. № 5. С. 94–101.

Каммари М. Личность в условиях капитализма и социализма // Под знаменем марксизма. 1937. № 3. С. 46–80.

Кризис буржуазной философии и диалектический материализм // Под знаменем марксизма. 1934. № 2. С. 1–14.

Левина М. Фашизация науки о личности в Германии // Под знаменем марксизма. 1936. № 4. С. 65–77.

Луначарский А. В. Против идеализма. Этюды полемические. М.: Изд-во «Работник просвещения», 1924.

Луначарский А. В. Трагизм жизни и белая магия. 2016. URL: http://az.lib.ru/l/lunacharskij_a_w/text_1902_tragizm_zhizni.shtml (дата обращения: 21.11.2021).

Ницше: pro et contra. Антология / под ред. Ю. Синеокой. СПб., 2001.

Новиков А. И. Нигилизм и нигилисты, Л., 1972.

Перельман Ф. Философия германского фашизма // Под знаменем марксизма. 1934. № 1. С. 65–85.

⁹ «Поэтому предметом отдельного исследования должен стать анализ этого явления и определение того, в какой степени и по каким причинам теория марксизма могла стать знаменем терроризма и вдохновить практику геноцида. Это проблема столь же законная или незаконная, как и проблема, когда мы ставим вопрос об ответственности Ницше за немецкий фашизм и его исторические результаты» [Maskiewicz, 1981, s. 113–114].

Разумовский Н. Философия загнивающего капитализма и фашистского мракобесия // Под знаменем марксизма. 1937. № 10. С. 101–120.

Dobieszewski J. Wątki nietzscheańskie w myśli rosyjskiej i radzieckiej // Dobieszewski J. Syntezy i niuanse. Studia i szkice z filozofii rosyjskiej. Kraków, 2019.

Krzemień W. Filozofia w cieniu prawosławia. Warszawa, 1979.

Kuczyński J. Zmierzch mieszczaństwa. Warszawa, 1967.

Kuderowicz Z. Nietzsche. Warszawa, 1976.

Lukacs G. Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce / przeł. M. J. Siemek. Warszawa, 1988.

Łunaczarski A. Światopogląd epigona narodnictwa // Łunaczarski A. Pisma wybrane. Warszawa, 1963. T. 1.

Mackiewicz W. Fryderyk Nietzsche — problemy recepcji // Studia Filozoficzne. 1981. № 1.

Rozmaryn S. U źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche. Warszawa, 1947.

Turek L. Kultura i rewolucja. Wrocław, 1973

Walicki A. Polska, Rosja, marksizm. Warszawa, 1983.

References

Vainshtein, I. (1935) 'Filosofiya Nitszshe i fashizm' ['Philosophy of Nietzsche and Fascism'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 6, pp. 80–89.

Vernadiner, B. (1936) 'Demokratiya i fashizm' ['Democracy and Fascism'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 7, pp. 26–41.

Deborin, A. (1933) 'Germanskii fashizm i SSSR' ['German Fascism and the USSR'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 5, pp. 66–83.

Deborin, A. (1937) 'Gumanizm burzhuaizny i humanizm sotsialisticheskii' ['Bourgeois Humanism and Socialist Humanism'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 10, pp. 77–100.

Zaslavskii, D. (1942) 'Razboinichaya moral' fashistskikh rabovladel'tsev' ['Plundering the Morality of the Fascist Slave Owners'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 7, pp. 29–47.

Kait, L. (1938) 'Nitszsheanstvo i fashizm' ['Nietzscheism and Fascism'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 5, pp. 94–101.

Kammari, M. (1937) 'Lichnost' v usloviyakh kapitalizma i sotsializma' ['Person in the Conditions of Capitalism and Socialism'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 3, pp. 46–80.

'Krizis burzhuaiznoi filosofii i dialekticheskii materializm' ['The Crisis of Bourgeois Philosophy and Dialectical Materialism'] (1934), *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 2, pp. 1–14.

Levina, M. (1936) 'Fashizatsiya nauki o lichnosti v Germanii' ['Fascization of the Science of Personality in Germany'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 4, pp. 65–77.

Lunacharskii, A.V. (1924) *Protiv idealizma. Etyudy polemicheskie* [Against Idealism. Polemic Sketches]. Moscow: "Rabotnik prosveshcheniya" Publ..

Lunacharskii, A.V. (2016) *Tragizm zhizni i belaya magiya* [The Tragedy of Life and White Magic]. 2016. Available at: http://az.lib.ru/l/lunacharskij_a_w/text_1902_tragizm_zhizni.shtml (Accessed: 21 Nov. 2021).

Sineokaya, Yu. (ed.) (2001) *Nitsshe: pro et contra. Antologiya* [Nietzsche: Pro et Contra. Anthology]. St. Petersburg, 2001.

Novikov, A.I. (1972) *Nigilizm i nigilisty* [Nihilism and Nihilists]. Leningrad, 1972.

Perel'man, F. (1934) 'Filosofiya germanskogo fashizma' ['Philosophy of German Fascism'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 1, pp. 65–85.

Razumovskii, N. (1937) 'Filosofiya zagnivayushchego kapitalizma i fashistskogo mrakobesiya' ['The Philosophy of Decaying Capitalism and Fascist Obscurantism'], *Pod znamenem marksizma* [Under the Banner of Marxism], 10, pp. 101–120.

Dobieszewski, J. (2019) 'Wątki nietzscheańskie w myśli rosyjskiej i radzickiej', in Dobieszewski, J. *Syntezy i niuanse. Studia i szkice z filozofii rosyjskiej*. Kraków.

Krzemień, W. (1979) *Filozofia w cieniu prawosławia*. Warszawa.

Kuczyński, J. (1967) *Zmierzch mieszczaństwa*. Warszawa.

Kuderowicz, Z. (1976) *Nietzsche*. Warszawa.

Lukacs, G. (1988) *Historia i świadomość klasowa. Studia o marksistowskiej dialektyce*. Transl. by M.J. Siemek. Warszawa.

Łunaczarski, A. (1963) 'Światopogląd epigona narodnictwa', in Łunaczarski, A. *Pisma wybrane. T. 1*. Warszawa.

Mackiewicz, W. (1981) 'Fryderyk Nietzsche — problemy recepcji', *Studia Filozoficzne*, 1.

Rozmaryn, S. (1947) *U źródeł faszyzmu. Fryderyk Nietzsche*. Warszawa.

Turek, L. (1973) *Kultura i rewolucja*. Wrocław.

Walicki, A. (1983) *Polska, Rosja, marksizm*. Warszawa.

Информация об авторе: Я. Добешевский — Dr hab., профессор, преподаватель Института философии Варшавского университета. Адрес: Rzeczpospolita Polska, 00-927, Warszawa, ul. Krakowskie Przedmieście, 26/28.

Information about the author: J. Dobieszewski — Dr hab., Professor, Institute of Philosophy, University of Warsaw. Address: 26/28 Krakowskie Przedmieście Str., Warsaw, 00-927, Poland.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 05.12.2021;
одобрена после рецензирования 13.12.2021;
принята к публикации 14.12.2021.

The article was submitted 05.12.2021;
approved after reviewing 13.12.2021;
accepted for publication 14.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 57–62.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 57–62.

Научная статья / Original article


УДК 1(091)


doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-57-62

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ ГЛАВЫ ИЗ КНИГИ Б. ШУЛЬЦЕ



Анна Александровна Доронина
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, adoronina@hse.ru

 **Аннотация.** Публикация в русском переводе главы «Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949)» из книги Б. Шульце «Русские мыслители: их отношение ко Христу, Церкви и папству» впервые представляет русскоязычному читателю труд немецко-итальянского исследователя русской религиозно-философской мысли. Анализируя теологические и философские идеи мыслителя, автор книги показывает, с одной стороны, уникальность учения Вяч. Иванова о Христе и церкви, с другой стороны, отмечает экуменический потенциал этих идей. Перевод главы о Вяч. Иванове призван, прежде всего, познакомить со взглядом немецкого теолога, а также напомнить об актуальности русской мысли за рубежом.

 **Ключевые слова:** Вяч. Иванов, Б. Шульце, Христос в русской мысли, ницшеанство

© Доронина А. А., 2021



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



Ссылка для цитирования: Доронина А. А. Предисловие к переводу главы из книги Б. Шульце // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 57–62. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-57-62>.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

PREFACE TO TRANSLATION OF THE CHAPTER
FROM THE BOOK BY B. SCHULTZE

Anna A. Doronina

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



Abstract. Russian translation of the chapter “Vyacheslav Ivanovich Ivanov (1866–1949)” from the book by B. Schultze “Russian Thinkers: Their Position on Christ, the Church and the Papacy” for the first time offers the Russian-speaking reader the work of the German-Italian researcher of Russian religious and philosophical thought. Analyzing the theological and philosophical ideas of the thinker, the author of the book shows, on the one hand, the uniqueness of Ivanov's studies about Christ and the church, on the other hand, notes the ecumenical potential of these ideas. The translation of the chapter about Vyacheslav Ivanov is called, first of all, to introduce the view of the German theologian, as well as to remind about the relevance of Russian thought abroad.



Keywords: V. Ivanov, B. Schultze, Christ in Russian thought, Nietzscheanism



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: Doronina, A.A. (2021) ‘Preface to Translation of the Chapter from the Book by B. Schultze’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 57–62. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-57-62.

Публикуемый текст представляет собой перевод с немецкого языка главы из книги Бернхарда Шульце (1902–1990) «Русские мыслители: их отношение ко Христу, Церкви и папству» (“Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum”). На немецком языке книга была опубликована в 1950 году в Вене. Этому изданию предшествовала книга того же автора, изданная на итальянском языке во Флоренции в 1949 году под заглавием “Pensatori russi di fronte a Cristo: Saggi sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa” [Davidson, 1996, p. 101]. Примечательно, что глава о Вячеславе Иванове, перевод которой предлагается, преимущественно основана на эссе Шульце “Pensatori russi di fronte a Cristo: Venceslao Ivanov” (1947, журнал “Humanitas”), которое было одобрено самим Ивановым [Roncalli, 2002, p. 55]. Шульце был не просто современником Вячеслава Иванова, их объединяет общее место служения — Папский восточный институт в Риме, куда Иванова приглашают преподавать в 1936 году, а Шульце — в 1937-м [Ambros, 1999].

Книга представляет собой, как подчеркивает Шульце в предисловии, попытку выразить «идею “Христос в русской мысли”» [Schultze, 1950, p. 7]. Эта «идея», согласно автору, в русской философской мысли раскрывается в трех аспектах — личность Христа, мистическое тело Христа, заместитель Христа на земле, — которым и посвящена книга.

Всего в книге 25 глав, почти все их них посвящены конкретному мыслителю¹ и только в одной главе вместе сопоставлены Толстой и Достоевский.

Публикация вызвала читательский интерес и нашла своих критиков и ценителей. В год выхода книги на немецком языке в журнале “The Slavonic and East European Review” появилась рецензия на нее, авторы которой оценивали подход Шульце как “sine ira et studio”, подчеркивая беспристрастность и осторожность римского католика в исследовании богословских идей православных мыслителей [Kolemin, Meyendorff, 1950, p. 299]. Замысел Шульце можно назвать поистине грандиозным. Исследование такого сложного вопроса в творчестве стольких авторов может стать делом всей жизни. Однако французский католический священник и историк-византист Антуан Венгер (1919–2009) в 1954 году отмечал, что несмотря на казалось бы справедливую критику в отношении избранного автором метода исследования, который не позволяет полноценно выразить систему взглядов каждого мыслителя, работа Шульце

¹ Среди которых: Г. С. Сковорода, П. Я. Чаадаев, В. Г. Белинский, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев, А. М. Бухарев, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, Н. Ф. Федоров, В. В. Розанов, Н. В. Гоголь, Д. С. Мережковский, В. С. Соловьев, В. Ф. Эрн, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, Л. Шестов, Л. П. Карсавин, Вяч. Иванов.

все же является одной из лучших работ по этой теме. Автор — знаток предмета своего исследования, и несмотря на то, что вопрос об отношении русских мыслителей, например, к папству актуален не для каждого из них, главной задачей автора было показать отношение русских мыслителей ко Христу [Wenger, 1954, p. 270].

Опубликованная на двух языках (итальянском и немецком), книга предназначена прежде всего для знакомства европейского читателя с развитием религиозно-философской мысли в России. Поэтому, несмотря на четко сформулированную цель работы, Шульце отводит довольно много места биографии мыслителей. Немаловажно, что автор предпочел рассматривать идеи представителей разных сфер интеллектуальной деятельности: философов, публицистов, литераторов, поэтов, богословов и др. Именно такая широкая выборка по задумке автора призвана наиболее полно раскрыть течения и стремления русской мысли для всех интересующихся.

Автор книги — католический священник, иезуит, богослов, профессор сравнительного богословия Папского восточного института (Рим). В 1936 году защитил диссертацию “Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew” («Церковь в представлении Николая Бердяева»), после чего с 1937 года стал профессором сравнительной теологии в Папском восточном институте. Среди основных его интересов: православное богословие, католическая и православная церковь, православная догматика, мариология [Ambros, 1999].

Несмотря на то, что глава о Вяч. Иванове во многом опирается на биографический очерк, написанный близким другом поэта — Ольгой Александровной Шор (Шульце ссылается на итальянский вариант этой работы — “Cenni biografici”), и иногда описания тех или иных событий слово-в-слово повторяют этот известный текст, Шульце привносит собственное целостное видение интеллектуального и духовного становления Иванова, защищая его от обвинений в нищезанстве и «дионисийстве».

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Ambros P. Bernhard Schultze nel contesto della teologia cattolica e ortodossa // Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Vol. 1. 1999. P. 1–45.

Davidson P. Viacheslav Ivanov: A Reference Guide (Reference Guide to Literature). New York: G. K. Hall Company, 1996.

Kolemin G., Meyendorff A. Review: Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum by Bernard Schultze; Thomas — Morus — Presse im Verlag Herder, Vienna, 1950, pp. 456 // The Slavonic and East European Review. 1950, Dec. Vol. 29, no. 72. P. 299–305. (Modern Humanities Research Association).

Roncalli M. Giuseppe De Luce e Venceslao Ivanov. L'incontro di due anime e alcune lettere inedite // *Europa Orientalis*. Vol. 21. P. 19–59.

Schultze B. *Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*. Vienna: Thomas — Morus — Presse im Verlag Herder, 1950.

Wenger A. Schultze Bernardo, S. I., Pensatori russi di fronte a Cristo. Saggi sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa (Biblioteca dell'Oriente Cristiano). Editions Mazza Florence, 1947, 1949. Deux volumes broches (12x19 cm.) de 173 (vol. 1) et 286 pages (vol. II–III) // *Revue des études byzantines*. 1954. Vol. 12. P. 270.

References

Ambros, P. (1999) 'Bernhard Schultze nel contesto della teologia cattolica e ortodossa' ['Bernhard Schultze in the Context of Catholic and Orthodox Theology'], in *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis*, 1, pp. 1–45.

Davidson, P. (1996) *Viacheslav Ivanov: A Reference Guide (Reference Guide to Literature)*. New York: G.K. Hall Company.

Kolemin, G., Meyendorff, A. (1950) 'Review: Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum by Bernard Schultze; Thomas — Morus — Presse im Verlag Herder, Vienna, 1950, pp. 456', in *The Slavonic and East European Review*, 29(72) (Dec.), pp. 299–305. (Modern Humanities Research Association).

Roncalli, M. (2002) 'Giuseppe De Luce e Venceslao Ivanov. L'incontro di due anime e alcune lettere inedite' ['Giuseppe De Luce and Vyacheslav Ivanov. Meeting of Two Souls and Some Unpublished Letters'], in *Europa Orientalis*, 21, pp. 19–59.

Schultze, B. (1950) *Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum [Russian Thinkers: Their Position on Christ, Church and Papacy]*. Vienna: Thomas — Morus — Presse im Verlag Herder.

Wenger, A. (1954) 'Schultze Bernardo, S.I. Pensatori russi di fronte a Cristo. Saggi sul loro atteggiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa (Biblioteca dell'Oriente Cristiano). Editions Mazza Florence, 1947, 1949. Deux volumes broches (12x19 cm.) de 173 (vol. 1) et 286 pages (vol. II–III)' ['Schultze Bernardo, S. I. Russian Thinkers: Their Position on Christ, Church and Papacy (Library of Orient Christianity). Mazza Florence edition, 1947, 1949. Two volumes (12x19 cm.) of 173 (vol. 1) and 286 pages (vol. II–III)'], *Revue des études byzantines*, 12, p. 270.

Информация об авторе: А. А. Дорони́на — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, преподаватель Факультета гуманитарных наук, ответственный секретарь журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог».

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, каб. 217.

Information about the author: A. A. Doronina — Research assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, lecturer at the Faculty of Humanities, Executive Secretary of the journal “Philosophical Letters. Russian and European Dialogue”. National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 217, 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 02.12.2021;
одобрена после рецензирования 08.12.2021;
принята к публикации 09.12.2021.

The article was submitted 02.12.2021;
approved after reviewing 08.12.2021;
accepted for publication 09.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 63–79.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 63–79.

Публикация / Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-63-79

ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВИЧ ИВАНОВ (1866–1949)

Бернхард Шульце

Перевод с немецкого, примечания:

Анна Александровна Доронина

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия,

adoronina@hse.ru



Аннотация. Публикация в русском переводе главы «Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949)» из книги Б. Шульце «Русские мыслители: их отношение ко Христу, Церкви и папству» впервые предлагает русскоязычному читателю труд немецко-итальянского исследователя русской религиозно-философской мысли. Анализируя теологические и философские идеи мыслителя, автор книги показывает, с одной стороны, уникальность учения Иванова о Христе и церкви, с другой — отмечает экуменический потенциал этих идей. Перевод главы о Вяч. Иванове призван прежде всего познакомить со взглядом немецкого теолога, а также напомнить об актуальности русской мысли за рубежом.



Ключевые слова: Вяч. Иванов, Б. Шульце, Христос в русской мысли, ницшеанство

Перевод с немецкого осуществлен по изданию: *Schultze B. Russische Denker: Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum.* Vienna: Thomas — Morus — Presse im Verlag Herder, 1950, S. 423–435. Примечания, за исключением специально оговоренных, принадлежат переводчику. Ряд цитат из произведений О. Дешарт приводятся по русскоязычному источнику, В. И. Иванова, Н. А. Бердяева, Святополка-Мирского — со ссылкой на более поздние издания.

© Доронина А. А., перевод на русский язык, 2021

© Доронина А. А., примечания, 2021



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



Ссылка для цитирования: Шульце Б. Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949) / пер. с нем., примеч. А. А. Дорониной // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2021. Т. 4, № 4. С. 63–79.
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-63-79>.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

VYACHESLAV IVANOVICH IVANOV (1866–1949)

Bernhard Schultze

Translation from the German, notes:

Anna A. Doronina

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



Abstract. Russian translation of the chapter “Vyacheslav Ivanovich Ivanov (1866–1949)” from the book by B. Schultze “Russian Thinkers: Their Position on Christ, the Church and the Papacy” for the first time offers the Russian-speaking reader the work of the German-Italian researcher of Russian religious and philosophical thought. Analyzing the theological and philosophical ideas of the thinker, the author of the book shows, on the one hand, the uniqueness of Ivanov’s studies about Christ and the church, on the other hand, notes the ecumenical potential of these ideas. The translation of the chapter about Vyacheslav Ivanov is called, first of all, to introduce the view of the German theologian, as well as to remind about the relevance of Russian thought abroad.



Keywords: V. Ivanov, B. Schultze, Christ in Russian thought, Nietzscheanism



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



For citation: Schultze, B. (2021) ‘Vyacheslav Ivanovich Ivanov (1866–1949)’, translated from the German, notes by A.A. Doronina, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 63–79. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-63-79.

Вячеслав Иванов родился в 1866 году в Москве, где он также начал свое университетское образование. Дальнейшие университетские годы он провел в Германии. В Берлине он стал учеником знаменитого историка Моммзена. Позже отправился в Париж, откуда в 1892 году переехал Рим, чтобы погрузиться в изучение археологии. Затем он предпринял путешествие по Италии, Франции, Англии, Греции, Египту и Палестине. С началом коммунистической революции он бежал в Баку, чтобы преподавать классическую филологию в университете. В конце 1924-го он отправился в Италию, которая станет его новой родиной. В 1926 году он принял католическую веру. Какое-то время жил в Павии (работая в качестве профессора в Колледжо Борромео при тамошнем университете), а затем переселился в Рим.

Поэт, философ и филолог соединены в деятельной натуре Иванова. Как поэт он принадлежит к так называемым символистам. Как философ он в полном смысле слова наследник Владимира Соловьева. Как филолог он может похвастаться ученичеством у Моммзена. Но кроме того, он был, как пишет Арсеньев, «учителем и духовным лидером многочисленного круга учеников, как один из важнейших центров духовной жизни литературного сообщества России <...> особенно с 1905 по 1912 годы» [Arsen'ew, 1929, S. 254].

Иванов — один из главных представителей того культурного движения, которое так внезапно было прервано переворотом 1917–1918 годов и которое, по крайней мере отчасти, нашло свое продолжение среди русских эмигрантов за границей. Речь идет о том движении, которое называют «русским ренессансом».

Об этом пишет Н. Бердяев в своей знаменательной статье «Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал “Путь” (к десятилетию “Пути”): «Наиболее характерны для настроений и течений начала XX в. были так назыв. “среды Вячеслава Иванова”. Так назывались происходившие по средам в течение нескольких лет литературные собрания в квартире В. Иванова, самого утонченного и универсального по духу представителя не только русской культуры начала XX в., но может быть вообще русской культуры. Квартира В. Иванова была на самом верхнем этаже огромного дома против Таврического дворца. Внизу бушевала революция и сталкивались политические страсти. А наверху

на “башне” происходили самые утонченные разговоры на темы высшей духовной культуры, на темы эстетические и мистические. Я был бессменным председателем этих собраний в течение нескольких лет и потому особенно знаю их атмосферу. Там собирался верхний, “аристократический” слой русской литературы и мысли. Изредка появлялись люди другого мира, напр., Луначарский. Просачивалась на собрания “башни” революция, невозможно было вполне от нее изолироваться. На одной из “сред” был обыск, продолжавшийся всю ночь. Но разрыв между тем, что происходило на верхах русского культурного ренессанса и внизу, в широких слоях русской интеллигенции и в народных массах был болезненный и ужасный. Жили в разных веках, на разных планетах» [Бердяев, 1935, с. 9].

Арсеньев не решается вынести окончательное суждение об Иванове: «Явление ослепительное, но вот вопрос: не имеет ли оно, скорее, отрицательного значения? Софист, не пророк. А если пророк, то от какого духа?» [Arsen'ew, 1929, S. 254]. Правда, сегодня такое суждение Арсеньева, который имеет обыкновение предостерегать от тех русских мыслителей, кто открыт католической истине, нас не удивляет. Но следует учитывать и кое-что еще, на что указывает князь Д. С. Мирский¹ в своей «Истории русской литературы»: «Сама религия его, — пишет он об Иванове, — была синкретической, включавшей все на свете религии. Один из ее характерных догматов — тождество Христа и Диониса. Все было одно — христианство и язычество, святость и люциферова гордыня, аскетическая чистота и эротический экстаз — и все было религией, и все было свято» [Святополк-Мирский, 2005, с. 754]. Именно отождествление Христа и Диониса стало камнем преткновения для критиков Иванова. Но давайте зададимся вопросом, не основано ли их возмущение, по крайней мере частично, на недоразумении.

Несомненно, Иванов пережил дионисийский период, полный боли и трагизма. Несомненно также, что его путь ко Христу не стал постоянным подъемом: он шел то вверх, то вниз по гористой местности, мимо глубоких ущелий и опасных пропастей.

Жизнь Иванова заслуживает внимательного рассмотрения, ведь его поэзия и мысль, и прежде всего поиски Христа, связаны с его жизнью непосредственно.

Годы раннего детства способствовали развитию набожности. Хотя отец упорно придерживался атеизма, воспитанием и религиозным образованием мальчика занималась мать. Это она наложила на него печать собственного

¹ Имеется в виду князь Дмитрий Петрович Святополк-Мирский.

благочестия и внушила глубокую любовь ко Христу [см. Deschartes, 1934, p. 384]. Тогда ему было семь лет. Он никогда не забывал, какое священное волнение и поэтический восторг овладевали им, когда он повторял некоторые из своих любимых стихов из Евангелия, например, слова Христа из Евангелия от Матфея «Иго мое благо, и бремя мое легко» (Мф. 11:30) [см. *ibid.* p. 385]. Это именно тот священный текст, который произвел столь глубокое впечатление и на других русских мыслителей, особенно на Белинского.

В возрасте пятнадцати лет он пережил внутренний кризис, в результате которого стал считать себя атеистом и революционером [*ibidem*]. Через похожий кризис прошел и молодой Соловьев. Фаддей Зелинский, прославленный филолог-гуманист и друг Иванова считает, однако, что «этот атеизм не принес большого повода для беспокойства, поскольку он принадлежал к тому типу, который я [Ф. Зелинский. — *Б. III.*] называю “биологический атеизм”; к слову, молодой человек умел прекрасно сочетать его с пылкой любовью ко Христу, которому он оставался верен всю свою жизнь» [Zielinski, 1934, p. 245].

Позже в преодолении кризиса и одиночества ему помог человек, о котором с 1890 года много говорили в России. Это был Фридрих Ницше. Как и *он*, Иванов признавал Аполлона и Диониса в качестве собственных двух душ: Аполлона как бога света, искусства и предсказания; Диониса как бога вина, опьянения и экстаза [см. Deschartes, 1934, p. 386]. Правда, религиозное обращение с помощью Ницше, по крайней мере на первый взгляд, кажется весьма странным. Зелинский так рассуждает об этом: «Он отдался дионисийству и его пророку Фридриху Ницше. Этому антихристу Ницше? Да, все верно. Одно из самых глубоких высказываний о Ницше я прочитал в исключительно интересной книге Теобальда Циглера о культурных течениях XIX века: “Ницше был куда ближе к переходу от антихриста ко Христу, чем обычно думают”» [Zielinski, 1934, p. 245–246]².

Что означает «дионисийство», поясняет нам Голенищев-Кутузов в статье о лирике Иванова. Он считает, что эта лирика принадлежит не только к ограниченному кругу русского символизма, но к вечным анналам искусства. «Она исполнена, — пишет он, — космического эротизма, преобразующего мир, будящего древний хаос. Силу эту, вечно действующую в мире, элины называли Дионисом, сопредельным братом Аполлона» [Голенищев-Кутузов, 1930, с. 463–464]. Он даже говорит о настоящей трагической одержимости Иванова Дионисом: «И вот, не только человеческий дух, вся природа кажется поэту исполненной тайными извечными силами. В мистическом экстазе сливается

² См. О дионисийстве Иванова см. также: Закржевский А. Религия: Психологические параллели. Киев: Издание журнала «Искусство», 1913. С. 347–378. — *Примеч. Б. Шульце.*

он с ними <...> Дионис — безжалостен, но без его сошествия творчество, казалось, — невозможно» [там же, с. 469].

Дальнейшее событие — встреча с Лидией Дмитриевной Зиновьевой-Аннибал, выдающейся русской женщиной, известной писательницей, только усилило это дионисийство Иванова. Она происходила из старинного дворянского рода и была родственницей Пушкина. Бердяев характеризует ее как «совсем иную натуру, чем Вяч. Иванов, более дионисическую, бурную, порывистую, революционную по темпераменту, стихийную, вечно толкающую вперед и ввысь» [Бердяев, 2004, с. 124].

Но, казалось, непреодолимые обстоятельства препятствовали их соединению: оба они были несвободны. Однако, несмотря на все трудности, свадьба была сыграна. Чтобы не возникало несправедливого осуждения, отметим, что тогда Иванов еще не был католиком, он даже не был практикующим христианином в своей Русской православной церкви; кроме того, нормы Русской церкви в отношении нерасторжимости брака не настолько строгие, как в католической церкви. После развода первая жена Иванова Дарья Дмитриевская (умерла только в 1933 году) отвергала все предложения о браке, оставаясь верной своей первой любви. Навсегда мучительным упреком осталось в душе поэта воспоминание о ее голубых, увлажненных слезами глазах [Deschartes, 1934, p. 387–388].

Много лет спустя в записях о своей жизни Иванов отмечал: «Это ницшеанство помогло мне — жестоко и ответственно, но, по совести правильно — решить представший мне в 1895 г. выбор между глубокою и нежною привязанностью, в которую обратилось мое влюбленное чувство к жене, и новою, всецело захватившей меня любовью, которой суждено было с тех пор, в течение всей моей жизни, только расти и духовно углубляться, но которая в те первые дни казалась как мне самому, так и той, которую я полюбил, лишь преступною, темною, демоническою страстью» [Иванов, 1990, с. 315].

Произошло то, что на первый взгляд может показаться парадоксальным: «Друг через друга нашли мы — каждый себя и более, чем только себя: я бы сказал, мы обрели Бога» [там же]. Поэт не только превзошел самого себя, но любовь дала направление его дионисийскому стремлению и поставила перед ним цель; после того, как он сказал любимому существу «ты», он научился говорить «ты» Богу. Так Ницше стал путем ко Христу, так этот признанный враг христианства привел его к следованию призыву Августина: “*Transcende te ipsum*” («превзойди самого себя»). Дерзкий проповедник воли к власти научил его полному отречению от своеволия и утрате себя в «пафосе любви» [см. Дешарт, 1971].

Сближением со Христом Иванов обязан еще одному мыслителю. В 1900 году Иванов вместе с Лидией посетили Владимира Соловьева, который убедил их вновь принять Святое причастие. И вот, оба они отправились в Киев, где с самого детства впервые приняли евхаристию. Оттуда они послали Соловьеву телеграмму, еще не зная, что он при смерти, да так и не узнав, дошло ли их послание до него при жизни [см. Deschartes, 1934, p. 402].

Иванов по-прежнему был исполнен того дионисийского принципа, в котором совпадают жизнь и смерть, но более яркий и радикальный опыт постижения тайны жизни и смерти поспособствовал окончательному преодолению дионисийства.

Пасху 1902 года Иванов и Лидия смогли провести в Иерусалиме у Гроба Господня. На обратном пути поэта настигла тяжелая болезнь. Позднее, избежав смерти, он приписывал свое спасение только заботе и молитвам Лидии. После выздоровления в Афинах он написал цикл лирических стихотворений под заголовком «*Suspiria*», ставший вехой на пути его духовного развития [см. *ibid.*, p. 397–398]. Среди прочего, он воспеваает в нем многозвездную Изиду, которая тщетно пытается собрать в живое единство рассеянные в неизмеримом пространстве миры. Он поет евхаристический, благодарственный гимн Тому, кто собрал и объединил все Сущее в своем вселенском кресте и в центре своего божественного сердца. И завершает песнь таинственным символом гостя, который пришел в свой виноградник на вершину отвесной горы, чтобы быть похороненным там же, посреди виноградника, то есть в своем отныне обновленном сердце:

Звезды гаснут. Край небес светлеет.
Из-за края моря брызжет солнце...
Гостя лик сияет пред очами...
Смотрит в очи милостное Солнце...³

Оказавшись на пороге новой жизни, Иванов уже предвидел и предсказывал неизбежную разлуку, и сам требовал от себя предельной покорности. Летом 1907 года, в России, Лидия Зиновьева очень серьезно заболела; она утасла через семь дней. В последний день пришел православный священник со святыми дарами. Иванов, денно и нощно пребывающий с Лидией, «увидел, как выступила алая капля причастного вина на ее помертвелых губах. Он обнял

³ Фрагмент стихотворения Вяч. Иванова «Гость». Написано на русском языке, переведено Ивановым на итальянский язык. В оригинале приведен немецкий перевод Б. Шульце итальянской версии стихотворения (*L'ospite*), написанной Вяч. Ивановым.

жену, в последний раз поцеловал милый рот и выпил священную каплю. Перед самым концом Лидия пришла в себя и в полном сознании, внятно сказала: «Светом светлым повеяло; родился Христос» [Дешарт, 1971, с. 120]. Это были ее последние слова.

Теперь для поэта наступило страшное время глубочайшей скорби. В душе его поднялись «сомнение, смятение и дух вызова», но длилось это лишь короткое мгновение. Он сам себя ободрил: «Не верь в силу, которая хочет тебя соблазнить!».

Как будто на горном отвесе
Завидел я с низменной мели
Любимую в огненном теле
И слышал: «Христос Воскресе»⁴.

Так поэт стал верующим учеником усопшей и воскресшей во Христе жены, и сердце его по-прежнему билось той же любовью. Книгу стихотворений, вышедшую год спустя после смерти Лидии, он назвал «*Cor ardens*» («Горящее сердце»).

Через четыре года после смерти Лидии он женился на ее дочери от первого брака, Вере, которая казалась ему теперь живым образом ее матери. Вера умерла в 1920 году.

Горячая любовь к самой возлюбленной спутнице жизни помогла ему постепенно освободиться от влияния Ницше. Кроме того, исторические и научные исследования привели его к пониманию того, что религия Диониса похожа на горный склон, с которого стекают все воды с тем, чтобы слиться в христианстве [см. Иванов, 1994, с. 191]. Но именно в этом месте [в работе «Дионис и прадионисийство». — А. Д.] он ясно говорит о том, что в лице христианской веры язычеству положен предел: в христианских обрядах и мифах элины могли бы узнать свои мистерии, но «камнем преткновения была личность “Галилеянина” <...>. Верой в эту личность и ее единственное значение жило и победило мир христианство; но здесь язычество переставало его понимать» [там же].

Здесь мы также должны заметить, как Иванов понимает знаменитое тождество между Христом и Дионисом. Он размышляет: для греков Дионис был живым богом, а не только методом или символом, как для нас [см. Дешарт, 1971, с. 60]. Вот почему в нашем сердце Дионис не образует антитезы Христу; в качестве метода Дионис есть один из видов христианского опыта (св. Авгу-

⁴ Фрагмент стихотворения Вяч. Иванова «На кладбище».

стин), в то время как аполлонический принцип представляет собой другой вид такого опыта (св. Фома) [см. Deschartes, 1934, p. 393]. Другими словами, это всего лишь этап, всего лишь переходная ступень болезненного и трагического опыта. Голенищев-Кутузов это подтверждает. Он полагает установленным, что творческая деятельность, по крайней мере, на первый взгляд, не обходится без дионисийского принципа. Тем более он восхищается дальнейшим внутренним развитием Иванова: «И тем удивительней было для знатоков и любителей поэзии Вячеслава Иванова его “отречение” от богов древней Греции, написанное после того как в Баку, в 1923 году, появилось большое его исследование — “Дионис и Прадионисийство”, — над которым он работал около тридцати лет. <...> Итак, поэт дионисийских восторгов, ученый, проникший в тайны античных мистерий, написал покаянную песнь — Палинодию, уединясь в предгорьях новой Фиваиды» [Голенищев-Кутузов, 1930, с. 465–466].

Иванов вошел не только в искушение Диониса, но и Люцифера, искушение гордыней и восстанием против Бога. Об этом свидетельствуют его драматические творения, вернее, его трагедии, «Прометей» и «Тантал». Как он избежал искушения? Кто его спас? В стихотворении он отвечает:

И я был раб в узлах змеи,
И в корчах звал клеймо укуса;
Но огонь последнего искуса
Заклял, и солнцем Эммауса
Озолотились дни мои⁵.

В сущности, он всегда идет по одному пути, как мыслитель, как философ и как искатель Христа. Его биограф О. Дешарт указывает на это: «Быть значит быть вместе — любить» [Дешарт, 1971, с. 51]. «Кто живет истинной жизнью любви, для того бытие другого перестает быть чужим “ты”, но “ты” становится, скорее, другим определением “Я”. Из этого внутреннего опыта в Иванове возникает особенно близкая привязанность ко Христу» [Deschartes, 1934, p. 404].

Поэтому те слова, которыми Иванов описывает путь Достоевского ко Христу, применимы прежде всего к нему самому: «Апория разума <...> решается в пользу веры разумом сердца. Первый плод такого познания — созерцание Божественной бездны в человеке. Но где человеческая личность, в коей сияние Божия лика столь ослепительно, что сами собой рассеиваются все сомнения о Его победе над силами смерти и тьмы?.. “Тот, Кто в вас”, говорит Апостол,

⁵ Стихотворение Вяч. Иванова “Mi fur le serpi amiche”.

“больше того, кто в мире” (1 Ин. 4:4). Где же тот, узря кого уверовали бы мы в истину этих слов? Высшая истина разума сердца Христос. Своеобразие апологетики Достоевского в свойственной ей тенденции не выводить любовь ко Христу из веры в Бога, а приходиться через Христа к уверенности в бытии Бога. Бог — сон, или мир, Бога отрицающий? Залог затаенного трансцендентного бытия Бога — непосредственное созерцание земной реальности Христа. Никто не придет к Отцу, нежели через Него. “Ессе Номо”» [Иванов, 1971–1987, т. 4, с. 556].

* * *

Наш мыслитель видит в совершенном и живом познании Христа заключенное еще одно познание — *Церкви* как мистического тела Христова. Он согласен с Достоевским в суждении, что «...люди, эти сыны Божии, воистину должны истребить друг друга и самих себя, если не знают в небе единого Отца и в собственной братской среде — Богочеловека Христа» [там же, с. 421]. В лекции о Владимире Соловьеве он сравнивает человека с живым зеркалом. Зеркало не отражает точный образ предметов: правое становится левым, стороны меняются местами. Как исправить этот недостаток? Ответ таков: через второе отражение в зеркале. Иванов поясняет: «Этим другим зеркалом — *speculum speculii* — исправляющим первое, является для человека, как познающего, другой человек. Истина оправдывается только будучи созерцаемою в другом. Где двое или трое вместе во имя Христова, там среди них Сам Христос. Итак, адекватное познание тайны бытия возможно лишь в общении мистическом, т. е. в Церкви» [там же, т. 3, с. 303].

Благодаря собственным исканиям и стараниям Иванову удалось постичь эту Церковь как Церковь Петра и увидеть самого Христа в его заместителе. 17 Марта 1926 года, в день поминовения в России святого Вячеслава, он присоединился к католической церкви. Радостно возбужденный, он описывает это важное событие: «Произнося (4/17 марта 1926 г., в день праздника св. Вячеслава в России) Символ Веры, за которым следовала формула присоединения, у алтаря моего святого (дорогого сердцу славян), в трансепте базилики св. Петра, в то время как на соседней могиле Апостола для меня уже готовилась обедня на церковнославянском языке и причастие под двумя видами согласно восточному обряду, — я впервые почувствовал себя православным в полном смысле этого слова, обладателем священного клада, который был моим со дня моего крещения, но обладание которым до тех пор, в течение уже многих лет, омрачалось наличием чувства какой-то неудовлетворенности, становящейся все мучительней, и мучительней от сознания, что я лишен другой половины

живого того клада святости и благодати, что я дышу наподобие чахоточных одним только легким. Я испытывал великую радость покоя и свободы действий, не ведомую ранее той поры, счастье общения с бесчисленными святыми, от помощи и молитвы которых я долго противовольно отказывался, сознание, что выполнил свой личный долг, и в своем лице долг моего народа, уверенность, что поступил согласно его воле, которую я тогда ясно увидел созревшей для Единения, что остался верен его последнему завету: требованию забыть его и принести в жертву вселенскому делу Соборности. И — удивительно — я мгновенно почувствовал его, в духе возвращенным мне рукою Христа...» [там же, с. 429].

Разумеется, на пути к этой цели его предводителем был не Достоевский, автор легенды о Великом инквизиторе, не Толстой, отлученный от русской церкви. В уже упомянутой лекции о Владимире Соловьеве он удостоверяет нас в том, что «Оба гениальных художника бессильны были преодолеть бесформенность и бессвязность их религиозного синтеза: Толстой поскольку он был анархист, Достоевский — как гений оргийный и трагический <...> Истинным *образователем* наших религиозных стремлений, лирником Орфеем, несущим начало зиждительного строя, был Вл. Соловьев, певец божественной Софии» [там же, с. 297].

С благодарностью признает он целебное влияние, которое оказал на него этот гениальный русский мыслитель: «В атмосфере такой духовной тупости буржуазного мира противоположного и в то же время, — не знаю по какому дьявольскому контрапункту, — созвучного революционному неистовству, властно раздался из глубины души моей зов, знакомый, постоянно повторяющийся с молодых лет, когда началось мое духовное общение с большим и святым человеком, каким был Владимир Соловьев, медленно, но неуклонно ведшим меня к соединению с католической церковью» [там же, с. 427].

Влияние Соловьева, и, в частности, его учение о Софии-премудрости, связало духовными узами трех поэтов, В. Иванова, А. Белого и А. Блока, — триумvirат реалистического символизма, противопоставленный идеалистическому символизму Бальмонта и Брюсова — так тесно, что эти сами по себе такие разные люди «пели одну и ту же песню в те дни». Но двум поэтам, Белому и Блоку, София представлялась «Прекрасной Дамой» утренней зари, к которой они, «любя и тоскуя», устремлялись навстречу; для Иванова, напротив, она была «нетварной Премудростью» [Дешарт, 1971, с. 108], «радость [которой. — А. Д.] была с сынами человеческими» (Притч. 8:31). Божественная «игра» Софии состоит в том, что сначала она показывает человеку истинное бытие вещей, их идею, а затем позволяет людям осуществить бытие в становлении [там же].

Иными словами, София или Вечная премудрость учит художника, поэта, философа подниматься через творение к вечным истинам, созерцать их, а затем снова спускаться на землю, чтобы выразить свой собственный опыт и переживания в сообщаемых и наглядных формах. София учит «тому истинному символизму, который не ограничивается завещанием восхождения от реального к реальнейшему (*a realibus ad realiora*), но имеет в себе силу веры обратиться лицо к земной действительности и вверить заботу о ней тому, кто после долгих странствий в мире высшей реальности спускается назад (*ad realia per realiora*) и теперь способен формировать жизнь, приводя в соответствие низшие вещи высшим прообразами и низшую реальность — высшей (*realia sicut realiora*)». Символизм Иванова явно инспирирован Платоном — это проявляется и в том, что для него «между Платоном и Августином величайшим учителем Памяти был Христос» [там же, с. 132].

В то время, когда он уже давно преодолел дионисийство, именно христианский символизм помог ему распознать и признать еще один символ в его значении. Голенищев-Кутузов указывает на него: «И даже тогда, когда скрывается дневной Аполлон, на золоте вечернего неба круглеет символ вечности — синий купол св. Петра. Не станем оспаривать или защищать католические умонастроения Вячеслава Иванова. Критик должен восстановить внутренний мир поэта, единственный, неповторимый. И он вправе отложить все иные пожелания. <...> Путь Вячеслава Иванова — путь совершенствования и восхождения» [Голенищев-Кутузов, 1930, с. 470]. Таково беспристрастное свидетельство не принадлежащего к католической церкви русского.

Иванов всегда тяготел к единству, цельности и жизни. Это совершенно ясно видно в его мелодее «Человек». Две первые части («Аз есмь», «Ты еси» — названия, отсылающие у Иванова к августинианским “*redi in te ipsum*” и “*transcende te ipsum*”) были написаны в 1915 году, третья часть («Два Града», также в августинианском смысле) — в 1917 году, а четвертая, последняя («Человек един», с эпилогом, показывающим торжествующее человеческое сообщество), — в 1918 году. В этой поэме человек воспринимается как единственное творение Бога («Есть лишь Бог — и ты: вас двое. Создан ты один Творцом. Все небесное, земное — Ты пред Божиим лицом»), и поэт от начала и до конца рисует трагизм разделения человека с Тем, кто открыл ему свое таинственное имя «Я ЕСМЬ».

Само собой разумеется, он жаждал внутреннего единства и мира в первую очередь для своего отечества; единства и мира, прежде всего, между народом и интеллигенцией. Он был твердо убежден, что не может быть мира, кроме как во имя и в свете Христа, в том свете воскресения, к которому интеллигенция

стремилась по большей части бессознательно, народ же — в полном сознании своей сокровенной веры, пусть даже и с такой слепотой [см. Иванов, 1971–1987, т. 3, с. 321–338].

Но тяга Иванова к всеобщему единству обращалась страданием, как только он осознал *разделение* внутри христианства. Хотя это страдание было знакомо ему еще со времен доверительного общения с Соловьевым, в дни начала войны 1914 года и русской революции он испытывал острую боль и настоящие муки. Сильнее и мучительнее всего он почувствовал «всеобщее разделение» именно в Риме, где он и умер. И, как мы видели, не успокоился до тех пор, пока внутренне и внешне не восстановил в своей жизни единство разделенных церквей и тем самым не исполнил долг, возложенный на его отечество, но еще не осознанный им.

Когда это необходимо, Иванов умеет защитить свою христианскую и католическую веру. Писатель-гуманист Алессандро Пеллегрини⁶ говорит о присоединении Иванова к католической церкви. В статье он «размышляет о “Переписке из двух углов” В. Иванова и М. О. Гершензона» [Pellegrini, 1934, p. 291]⁷. Прежде всего, словами филолога Э. Р. Курциуса⁸ он объясняет, о какой переписке идет речь: «Летом 1920 года два философа М. О. Гершензон и В. Иванов находились в Московском санатории для работников науки и искусства. Из одного угла комнаты в другой они обменялись двенадцатью письмами о философских и исторических проблемах. Мне кажется, что эта переписка содержит самое важное, что было сказано о гуманизме со времен Ницше» [там же]. Пеллегрини показывает, как верующий христианин Иванов, чтобы ответить хотя и очень образованному, но скептически настроенному еврею Гершензону, уже тогда предложил принятие католических догм и исповедания в качестве решения. Он был вынужден сделать следующее признание: «Как быть с потрясением нынешней эпохи, когда вся культура пошатнулась, как не понимать, что церковь все еще является крепостью, хранящей благо предания, защитой некоторых существенных ценностей, в общем, утверждением поту-

⁶ Алессандро Пеллегрини (1897–1985) — писатель, филолог, историк литературы, издатель, переводчик. Автор книг об А. Жиде, Ф. Бодлере и др. Подробнее о А. Пеллегрини в связи с Вяч. Ивановым см. статью А. Б. Шишкина для энциклопедии «Русское присутствие в Италии в первой половине XX века» (М., 2019).

⁷ Имеется в виду работа А. Пеллегрини “Considerazioni sulla “Corrispondenza da un angolo all’altro” di V. Ivanov e M. O. Ghercencenon” («Размышления о “Переписке из двух углов” В. Иванова и М. О. Гершензона»).

⁸ Эрнст Роберт Курциус (1886–1956) — немецкий филолог, литературовед, собеседник Вяч. Иванова. Подробнее о Э. Р. Курциусе и Вяч. Иванове см. статью М. Вахтеля «Переписка Вячеслава Иванова с Э. Р. Курциусом» на русском языке, а также статью того же автора “Vjaceslav Ivanov als ‘missing link’ in Ernst Robert Curtius’ Kulturphilosophie” на немецком языке.

сторонней жизни реальности, по сравнению с которой мир, его страдания и его величие покажутся тщетой? И как не понимать, что самые благородные души ищут убежища в этой крепости, а в этом религиозном утверждении — достоверную истину? Приглашение Церкви к молитве и тысячелетней вере нашей страны похоже на призыв дорогого голоса» [там же, с. 312]. «Однако, — продолжает Пеллегрини, — позвольте мне высказать мнение, что существуют законы, одинаково священные по своей строгости и ценности, которые многим мешают искать пристанища в храме, освященном жертвой Христовой. Не чувство человеческой гордости, а смиренное признание того, что они считают долгом и обязанностью, запрещает многим современным умам придерживаться этого откровения. Та огненная волна, которая, пронизывая сокровенное человеческое бытие, создает священника и пророка, разве это живое пламя не в нас, не раскрывается ли оно человеческим духом? Любой отказ от пути, в котором, как мы чувствуем, состоит наша судьба, любая попытка изъять нас из ночи души, найти свет где-либо вне ее, была бы ложью перед лицом внутреннего завета. Если возможно, чтобы кто-то обратился от безрелигиозности к традиционной религии, то кажется невозможным только такое обращение, а именно обращение тех, кто когда-то сердцем и умом предался вере отцов и потом почувствовал, что сокровенная потребность вышла за ее пределы, что именно религиозность приказала им отказаться от веры. Опыт Ницше — как снова выясняется — именно таков» [там же, с. 312–313].

Однако, каков ответ Иванова на затруднения Пеллегрини и его гуманизма? Его ответ ясен, прост и убедителен. Он спрашивает: «Но, если Вы спросите, искушая меня: “И однако, разве само имя — гуманизм — не говорит уже о полном утверждении человека?”, я отвечу Вам: “Разумеется! Не напрасно же сказал Данте своему учителю-гуманисту: “Вы учили меня постигать, как человек становится вечным (*m’insegnavate come l’uomo s’eterna*)»”. Но так как фонарю циника по сей день не удалось найти такого существа, которое оказалось бы достойным называться Человеком, которое в том же смысле, в каком человек становится мерою вещей, могло бы стать мерою человечности — почему бы нам не признать, что прав был тот скептик, воспитанный по всем правилам *humanitas*, прекрасный знаток цицероновых писаний, когда он, указывая на Молчавшего, сказал разъяренной толпе: “*Esse Homo*” — (“Се Человек”)? “Кто Его узнал, не станет, конечно, искать другой меры”. И почему бы утверждению человека не быть утверждением Христа? Философия истории для христианина всегда христоцентрична, что относится и к гуманизму» [Иванов, 1971–1987, т. 3, с. 443].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Бердяев Н. Ивановские среды // Бердяев Н. Мутные лики. М.: Канон, 2004. С. 123–127.
- Бердяев Н. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал «Путь» (к десятилетию «Пути») // Путь. 1935. № 49. С. 3–22.
- Голенищев-Кутузов И. Лирика Вяч. Иванова // Современные записки. Париж, 1930. № XLIII. С. 463–471.
- Дешарт О. Введение к собранию сочинений Вяч. Иванова // Иванов В. И. Собр. соч.: в 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971. Т. 1. С. 7–227.
- Иванов В. И. Автобиографическое письмо В. Иванова к С. А. Венгеру // Иванова Л. В. Воспоминания. Книга об отце. Paris: Atheneum, 1990. С. 301–318.
- Иванов В. И. Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.
- Иванов В. И. Собрание сочинений: в 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1971–1987. 4 т.
- Святополк-Мирский Д. П. История русской литературы: с древнейших времен по 1925 год. Новосибирск: Изд-во «Свиный и сыновья», 2005.
- Arsen'ew N. Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen. Mainz: Dioskuren-Verlag, 1929.
- Deschartes O. Cenni biografici // Il Convegno: Rivista di letteratura e di arte: Venceslao Ivanov. 1934. № 8–12. P. 384–408.
- Pellegrini A. Considerazioni sulla “Corrispondenza da un angolo all’altro” di V. Ivanov e M. O. Gherscenccon // Il Convegno: Rivista di letteratura e di arte: Venceslao Ivanov. 1934. № 8–12. P. 291–315.
- Zielinski T. Introduzione all’opera di Venceslao Ivanov // Il Convegno: Rivista di letteratura e di arte: Venceslao Ivanov. 1934. № 8–12. P. 241–251.

References

- Arsen'ew, N. (1929) *Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen* [Russian Literature of Modern Times and the Present in its Spiritual Context]. Mainz: Dioskuren-Verlag.
- Berdyayev, N. (1935) ‘Russkii dukhovnii renessans nachala XX veka i zhurnal Put’ (k desyatiletiiu Puti)’ [‘Russian Spiritual Renaissance of the Beginning of the 20th Century and the Put’ Journal (to the Decade of the Put’ Journal)’], in *Put’*, 49, pp. 3–22.
- Berdyayev, N. (2004) ‘Ivanovskie sredy’ [‘Ivanov’s Wensdays’], in Berdyayev, N. *Mutnye liki* [Obscure Images]. Moscow: Kanon, pp. 123–127.
- Deschartes, O. (1934) ‘Cenni biografici’ [‘Biographical notes’], in *Il Convegno: Rivista di letteratura e di arte: Venceslao Ivanov* [The Conference: Journal of Literature and art: Vyacheslav Ivanov], 1934, 8–12, pp. 384–408.

Deschartes, O. (1971) 'Vvedenie v sobranie sochinenii Vyach. Ivanova' ['Introduction to the Collected Works of Vyach. Ivanov'], in Ivanov, V.I. *Sobranie sochinenii v 4 tomakh. Tom 4* [Collected Works in 4 vols. Vol. 1], Brussel': Foyer Oriental Chrétien, pp. 7–227.

Golenishchev-Kutuzov, I. (1930) 'Lyrika Vyach. Ivanova' ['Vyacheslav Ivanov's Lyrics'], in *Sovremennye Zapiski* [Modern Notes]. Paris, XLIII, pp. 463–471.

Ivanov, V.I. (1971–1987) *Sobranie sochinenii* [Collected Works] (4 vols). Brussel': Foyer Oriental Chrétien.

Ivanov, V.I. (1990) 'Avtobiograficheskoe pis'mo V. Ivanova k S.A. Vengerovu' ['V. Ivanov's Autobiographical Letter to S.A. Vengerov'], in Ivanova, L.V. *Vospominaniya: kniga ob otse* [Memoirs. A Book about my Farther], Paris: Atheneum, pp. 301–318.

Ivanov, V.I. (1994) *Dionis i pradionisijstvo* [Dionysus and Pradionysianism]. St. Petersburg: Aletejya.

Pellegrini, A. (1934) 'Considerazioni sulla "Corrispondenza da un angolo all'altro" di V. Ivanov e M.O. Gherascencon', in *Il Convegno: Rivista di letteratura e di arte: Venceslao Ivanov* [The Conference: Journal of Literature and art: Vyacheslav Ivanov], 1934, 8–12, pp. 291–315.

Svyatopolk-Mirsky, D.P. (2005) *Istoriya russkoi literatury: s drevneishikh vremen po 1925 god* [History of Russian Literature: from Ancient Times to 1925]. Novosibirsk: Publishing House "Svinyin and Sons".

Zielinski, T. (1934) 'Introduzione all'opera di Venceslao Ivanov' ['Introduction to the work of Wenceslas Ivanov'], in *Il Convegno: Rivista di letteratura e di arte: Venceslao Ivanov* [The Conference: Journal of Literature and art: Vyacheslav Ivanov], 1934, 8–12, pp. 241–251.

Информация о переводчике: А. А. Доронина — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога, преподаватель Факультета гуманитарных наук, ответственный секретарь журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог». Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, каб. 217.

Information about the translator: A. A. Doronina — Research assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue at the Higher School of Economics, lecturer at the Faculty of Humanities at the Higher School of Economics, Executive Secretary of the journal "Philosophical Let-

ters. Russian-European Dialogue”. National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 217, 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 02.12.2021;
одобрена после рецензирования 07.12.2021;
принята к публикации 08.12.2021.

The article was submitted 02.12.2021;
approved after reviewing 07.12.2021;
accepted for publication 08.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 80–93.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 80–93.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1


doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-80-93

«РУССКИЙ ВИЗАНТИЕЦ» КАК ГЕРМАНОФИЛ (НЕМЦЫ В ТВОРЧЕСТВЕ И В ЖИЗНИ К. Н. ЛЕОНТЬЕВА)

Ольга Леонидовна Фетисенко

Институт русской литературы
(Пушкинский Дом) Российской академии наук,
Санкт-Петербург, Россия, betsy98@mail.ru,
<https://orcid.org/0000-002-5670-2656>



 **Аннотация.** Аннотация. Цель статьи — показать одного из главных представителей русской консервативной мысли, К. Н. Леонтьева (1831–1891), в непривычном ракурсе, отчасти объясняющем суть его отличий от московских славянофилов. Внимательное чтение его публицистики, художественных и мемуарно-автобиографических произведений, писем, знакомство с его биографией позволяют заметить у писателя глубокий интерес к немецкой культуре, знакомство с научной мыслью Германии (от медицинских учебников, по которым он занимался в Московском университете, до «Философии бессознательного» Э. фон Гартмана и «Капитала» К. Маркса), а также неподдельную симпатию к лучшим свойствам немецкого национального характера (надежности, пунктуальности, собранности и т. п.), которые он хотел бы привить своим соотечественникам. Затрагивается тема германофильства Леонтьева как политического мыслителя, указывается на его необычную позицию в Остзейском вопросе и его скрытую полемику с Ю. Ф. Самариним. Современную ему

© Фетисенко О. Л., 2021

Германию Леонтьев далеко не идеализировал, считая, что она превратилась в страну без великой идеи, сделав своей задачей «преобладание для преобладания». Особое внимание уделяется отношению Леонтьева к «железному канцлеру»: он находил Бисмарка гениальным политиком и персоной, достойной быть воспетой в стихах, но тем не менее не способным спасти свое отечество от грядущих катастроф. В заключение дается обзор всех случаев, когда немцы становились героями повестей и романов Леонтьева или «предметом обсуждения» персонажей этих произведений (от его первой повести «Немцы» до романов «Египетский голубь» и «Две избранницы»).



Ключевые слова: творчество К. Н. Леонтьева, немецкий национальный характер, культура, биография, круг чтения, история, О. фон Бисмарк



Ссылка для цитирования: Фетисенко О. Л. «Русский византиец» как германофил (Немцы в творчестве и в жизни К. Н. Леонтьева) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 80–93.
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-80-93>.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

“RUSSIAN BYZANTINE” AS A “GERMANOPHILE”
(GERMANS IN THE WORK AND IN THE LIFE OF K. N. LEONT’EV)

Olga L. Fetisenko

Institute of Russian Literature (Pushkin House)
of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia,
betsy98@mail.ru, <https://orcid.org/0000-002-5670-2656>



Abstract. The purpose of the article is to show in an unusual perspective one of the main representatives of Russian conservative thought, K. N. Leont’ev (1831–1891). A careful study of his heritage and biography leads to the conclusion about his deep interest in German culture, scientific thought in Germany and sympathy for the German national character (he wanted to instill the best qualities of this nation in his compatriots). Leont’ev also displays “Germanophilism” as a political thinker. This is especially noticeable in his attitude to Bismarck and in his position on “the Ostsee question” (the article points to his hidden polemic with Yu. F. Samarin). At the same time, Leont’ev did not idealize modern Germany, he

called it a country without “a great idea”. The article concludes with an overview of all the cases when the Germans became heroes of Leont’ev’s stories and novels or the “subject of discussion” of the characters in these works.



Keywords: K. N. Leont’ev’s work, German national character, culture, biography, reading circle, history, O. von Bismarck



For citation: Fetisenko, O.L. (2021) “Russian Byzantine” as a “Germanophile” (Germans in the Work and in the Life of K. N. Leont’ev), *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 80–93. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-80-93.

«**Н**е была ли Ваша матушка немка?»; «Никогда не догадался я спросить: мать Ваша не была ли немка? A priori — думаю, что немка...» [Леонтьев, 2000–2021, т. 12, кн. 1, с. 426; кн. 3, с. 88] — дважды спрашивал Константин Леонтьев Третия Филиппова и ошибся: его друг и благодетель, государственный контролер и известный церковно-общественный деятель, был сыном русской старообрядки. Но важно, что в самих этих вопросах звучит очень большая симпатия к тем свойствам характера, которые традиционно ассоциируются с немецким происхождением, — аккуратности, собранности, трудолюбию. Наиболее известный «русский немец» (или «православный немец», как Леонтьев называл его) в окружении «славянофила на свой салтык» — это, конечно, сын лютеранского суперинтендента, кандидат Московского университета оптинский иеромонах Климент (Зедергольм; 1830–1878), духовная биография которого передана Леонтьевым в посвященной ему книге¹. Они познакомились в августе 1874 года, общались и переписывались до самой кончины о. Климента в апреле 1878 года. В память о нем Леонтьев в 1891 году при монашеском постриге примет то же имя св. Климента Римского. В последние годы жизни его младшим другом был другой симпатичный «православный немец», Иосиф Фудель (1864/1865–1918), в 1889 году не без содействия Леонтьева ставший священником [см.: Фетисенко, 2012, с. 608–650]. В отзывах о нем третьим лицам то и дело звучали похвалы тем свойствам, которые Леонтьев приписывал тоже именно немецкому началу, — твердости, надежности, пунктуальности.

¹ Впервые под названием «Отец Климент» она была помещена в 1879 году в «Русском вестнике» (№ 11, 12); отдельные издания: «Православный немец, Отец Климент Зедергольм» (Варшава, 1880); «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни» (Москва, 1882).

В письмах Леонтьева можно встретить сходные высказывания, уже не связанные с конкретными лицами. «Точность и выдержка идеи — почти единственная черта, которую я уважаю в “современной” Европе» [Леонтьев, 2000–2021, т. 12, кн. 2, с. 99] (письмо к К. А. Губастову, от 1 июля 1888 года); «Иное дело: разложение культуры европейской <...>. И другое дело физиологические племенные и личные свойства европейцев, которые несомненно выше наших (увы!)» [там же, с. 492] (письмо к К. А. Губастову, от 3 августа 1890 года). Своих молодых последователей он призывал подражать именно этим лучшим из европейских свойств.

Все это открывает нам в Леонтьеве, вошедшем в историю нашей культуры как поборник «византизма» и поклонник всего восточного, большого «германофила», и, конечно, тут можно говорить не только об эмоционально-бытовых симпатиях². Так, например, Леонтьев находил, что «наша умеренность и здравый смысл в делах Государственно-гражданских напоминают <...> дух англо-саксонских и германских народностей» [там же, т. 11, кн. 1, с. 280] (письмо к Н. Н. Страхову от 12 марта 1870 года). Бросается в глаза глубокий интерес Леонтьева к Отто фон Бисмарку, которого — наряду с императором Вильгельмом I и графом Мольке — он считал «величавым образом» «не от нынешнего мира» [там же, т. 7, кн. 2, с. 52]. После их ухода в Германии «будет непременно все то же, что и везде на Западе» [там же, т. 8, кн. 1, с. 254]: «Умри завтра Бисмарк, я бы воскликнул: “погибла Германия!”» [там же, с. 536].

Когда в газете «Гражданин», где сотрудничал и сам Леонтьев, были напечатаны вирши неизвестного автора, обличающие рейхсканцлера («Надпись под идолом»), где были, например, такие строки:

² В. К. Кантор справедливо противопоставляет Леонтьева в этом отношении «германофилам» Л. Н. Толстому и Н. Я. Данилевскому, отмечая также ориентированность мыслителя на немецкую эстетику [Кантор, 2011, с. 356].



Константин Николаевич Леонтьев. 1867
Konstantin Nikolaevich Leontiev, 1867

Кончая путь, у двери гроба
Стоишь ты, гордый человек;
Насилье, ложь, коварство, злоба —
Вот все, чем твой отмечен век.
Пятою грубою солдата
Ты пламень мысли растоптал,
В оковы бранного булата
Народный гений заковал.

[Цит. по: там же, т. 12, кн. 1, с. 718],

Константин Николаевич стал настойчиво советовать одному из своих учеников, филологу и поэту Анатолию Александрову, в ответ на эту зарифмованную инвективу воспеть германского политика в стихах лучшего качества, поясняя: «Ведь в этом человеке столько поэзии...» [там же, с. 429]³. В жизни Бисмарка Леонтьев находил «то самое что нужно — т. е. развитие личности; — упадок и принижение которой вредно и для политики, и для поэзии одинаково» [там же, с. 430].

Но если отзывы о самом «железном канцлере» всегда у Леонтьева положительны (неоднократно он просто называл его «гениальным» [см., например: там же, т. 8, кн. 1, с. 81; кн. 2, с. 9]), то этого не скажешь о его оценке эпохи Бисмарка (здесь уже действуют другие законы наблюдаемого философом «процесса развития»):

После 30-летнего религиозного междоусобия в Германии явились Фридрих II, Гёте, Шиллер, Гумбольдт и т.д., а после ничтожной и даже смешной борьбы 48 года, — Бюхнеры, Бюхнеры и Бюхнеры! <...> Что касается до гениального Бисмарка, еще неизвестно, что он такое для Германии, действительный ли возродитель, или одно из тех шумных и блестящих лиц, которые являются всегда у

³ Приведем весь фрагмент, поясняющий, в чем же писатель находил «эстетику жизни» (его любимое выражение) Бисмарка: «Ведь в этом человеке столько поэзии; его физическая сила, его рост; его внешний вид; — его жестокость и его милая иногда светская любезность; его шрам на щеке, след студенческой дуэли на эспадронах <...>. Как он разбил кружку об голову либерала, который грубо бранил Правительство; как он в Палате вызвал Профессора Вирхова на дуэль, за какую-то парламентскую дерзость (тот — на попятный двор). — И при этом он хороший охотник; он любит читать Евангелие, а иногда французские романы; ходит за грибами [так]; и умеет, кажется, солить их (в России учился), лучше многих из нас и Россию понимает. И называет все по имени: прямо говорит в Рейхстаге, что не было великих дел без огня и железа. — Остряк; пьет много пива; сам обезоружил студента, который в 60-х годах стрелял в него; взял дурака за шиворот и отвел в полицию...» [Леонтьев, 2000–2021, т. 12, кн. 1, с. 429–430].

народов накануне их падения, чтобы собрать воедино и израсходовать навсегда все последние запасные силы общества. Мне кажется, вопрос может быть спорным только на какую-нибудь четверть века, т.е., можно спрашивать себя, что такое эпоха Бисмарка? Эпоха Наполеона I или Наполеона III? *Последнее, я думаю, вернее.*

[Там же, т. 7, кн. 1, с. 327]

Эти строки из книги «Византизм и Славянство» (1871–1874) написаны как раз вскоре после падения Франции наполеонидов. Значительно позже (1887), в статье «Судьба Бисмарка и недомолвки Каткова» Леонтьев скажет афористично: «...великие люди лично творят великие дела, но от своевременной гибели отечества не спасают» [там же, т. 8, кн. 1, с. 280].

Известна позиция Леонтьева в Остзейском вопросе. В отличие от Ю. Ф. Самарина он отстаивал в 1882 году на страницах газеты «Гражданин» правовые привилегии остзейских баронов на основании... большей, по сравнению с коренным прибалтийским населением, культурно-исторической значимости немецкого дворянства: «Имена немецкой аристократии связаны с военным и политическим величием Православной России; а эсто-латышское движение ни с чем; разве с либеральной модой» [там же, с. 38]. Со свойственным ему эпатажем Леонтьев заявлял, что ему вовсе не нужно «внимательно изучать» учреждения Остзейского края (прямая отсылка к трудам Самарина), «чтобы усомниться не только в пользе эсто-латышской демократизации (т.е. в пользе предпочтения протестантов плохих и непородистых протестантам блестящим и породистым), — но даже и в пользе “русификации”» [там же, с. 39]. «Все эти Мантейфели, Бреверны де ла Гарди, Шау фон Шауфуссы — образы и величины определенные и значительные. А что такое эсты? К чему эта племенная демократизация? Пусть их не слишком теснят, и довольно!» [там же, с. 41]⁴.

Леонтьев не был бы Леонтьевым, если бы не сделал еще один шаг, вспомнив о своих идеях сословной иерархии. В «Отрывке из письма об Остзейском крае» (так называлась процитированная выше статья в «Гражданине») он призвал отделить в Остзейском вопросе дворянство от бюргерства и поддерживать только первое: «Привилегиями и уважением мы баронов всегда откля-

⁴ Бреверны, возможно, упомянуты здесь не случайно. В 1882 году известная общественная деятельница и публицистка О. А. Новикова познакомила Леонтьева с графом Александром Ивановичем Бреверн де ла Гарди (1814–1890) и его женой Марией Александровной (урожд. Воейковой; 1826–1906), происходившей из семьи, тесно связанной с В. А. Жуковским: она была дочерью А. Ф. Воейкова и А. А. Воейковой (урожд. Протасовой).

ним от Германии; а бургеров — едва ли. Тут еще эсты, пожалуй, что-нибудь и значат... может быть...» [там же].

Если снова обратиться к области психологических симпатий и антипатий, надо сказать, что было в немецком характере качество, над которым Леонтьев, особенно до своего религиозного обращения, подсмеивался: это «немецкий фамилизм» (семейственность). Леонтьев заявлял о своей несхожести со славянофилами и в этом пункте (ср. в письме к Страхову от 12 марта 1870 года: «Славянофилы московские (которых я, однако, высоко чту) с своей немецкой нравственностью скорее рисовали себе свой собственный идеал русского человека, чем снимали с него идеализированный портрет» [там же, т. 11, кн. 1, с. 280–281]). Но даже и в написанных уже после обращения «Афонских письмах» (1872) встречаем: «...вспомнишь своего знакомого Карла Иваныча, которому Марья Ивановна готовит к именинам вязаный или вышитый по канве сюрприз» [там же, т. 7, кн. 1, с. 135]. Представление о семейственности и добродетельности немцев (ср. в романе «Две избранницы»: «Он не немец; неужели он до сих пор влюблен в нее?» (то есть в свою жену) [там же, т. 5, с. 120]), впрочем, несколько корректируется характеристикой семьи Зедергольмов в книге «Отец Климент Зедергольм»: «сухая немецкая семья» [там же, т. 6, кн. 1, с. 254], что, конечно, не отменяет констатации добродетельности.

«Леонтьев о Германии», «Леонтьев и “русские немцы”», «Леонтьев и Остзейский вопрос», «Леонтьев и немецкий романтизм», «Леонтьев и немецкая философия / социология», «Леонтьев о прусском милитаризме» (ряд, конечно, может быть и продолжен) — самостоятельные, большие и еще лишь едва намеченные темы. Только одна из них уже становилась предметом научного исследования. Статья С. В. Хатунцева «К. Н. Леонтьев о Германии и ее правителях» [Хатунцев, 2014] была основана на публицистических произведениях и отчасти письмах Леонтьева, и, разумеется, немало место было отведено там подбору высказываний (неизбежно неполному) Леонтьева о Бисмарке. Затрагивая другие сюжеты, уже не обойтись без привлечения художественной и мемуарно-автобиографической прозы Леонтьева, которая известна в гораздо меньшей степени, чем его публицистика. Взять хотя бы тему «русско-немецких встреч» (в широком смысле слова) в жизни нашего героя.

«Классического» немца-гувернера, подобного описанному в «Детстве» Л. Н. Толстого, у Леонтьева не было (с немцами-педагогами он встретится в Калужской гимназии), но, несомненно, уже в детстве он слышал от матери красочные рассказы (нашедшие отражение и в ее записках, и в дневнике бабушки) о пленном немце Карле Занфте, наполеоновском солдате, осевшем в

Смоленске, женившемся на вольноотпущенной крестьянке его деда П. М. Карабанова и ставшем аптекарем⁵.

В ранней юности Леонтьев, как за десять лет до этого Достоевский, пережил увлечение Шиллером — в переводах Жуковского и в оригинале. Романтический настрой сохранится в нем надолго (ср. в романе «Египетский голубь»: «С одной и только с одной этой стороны я был “европеец”. Я обожал все оттенки романтизма: от самого чистого аскетического романтизма Тогенбурга⁶ <...> и до того тонкого и облагороженного обоготворения изящной плоти, которой культом так проникнуты стихи Гёте, Альфреда де Мюссе, Пушкина и Фета» [Леонтьев, 2000–2021, т. 5, с. 230]).

По многочисленным цитатам в повестях можно судить, что Леонтьев хорошо знал поэзию Гёте, который учил его «быть счастливым»⁷. «Благородная бесцветность» [там же, т. 11, кн. 1, с. 281] «Вертера» стала для него образцом литературного стиля⁸. При этом в конце жизни в одном из писем к Т. И. Филиппову (1886) Леонтьев скажет о ненависти к немецкому поэту как к развратителю души: «...от него заразились и все наши поэты и мыслители, на чтении которых я имел горькое несчастье воспитаться и которые и в жизни меня столько руководили!» [там же, т. 12, кн. 1, с. 203]. С другой стороны, несколько позже о И. Фуделю он писал о Байроне и Гёте как поэтах, которые «путем психических *антитез*» могут привести к христианству [там же, кн. 2, с. 439].

Но Леонтьеву была знакома не только поэзия (в широком смысле слова), но и проза, причем научная. В Московском университете он учился медицине по немецким и французским руководствам, и, на ходу доучиваясь в Крыму, уже будучи военным лекарем, продолжал штудировать Канштатта и Вундерлиха⁹.

⁵ См.: Архив К. Н. Леонтьева, 2020; Дневник А. Е. Карабановой, 2020 — по указателям.

⁶ Подразумевается известная баллада Шиллера.

⁷ Наделенный множеством автобиографических черт генерал Матвеев, герой романа «Две избранницы», внушает себе: «Надо быть “мудрым”... Надо вести себя и при страстном состоянии так, чтобы после не потерять к самому себе уважения... Мне необходимо, чтобы я был доволен собой... Вот Гёте — вечный всем и великий пример... Умел и увлекаться, и обуздывать себя, не теряя никогда из вида главных целей своих. Надо уметь быть счастливым! Вот в чем мудрость. Не все это умеют» [там же, т. 5, с. 161].

⁸ См. также: [там же, т. 6, кн. 1, с. 127]. О «бледности» как стилевом принципе Леонтьева см.: [Котельников, 2017, с. 182–185].

⁹ Карл-Фридрих Канштатт (1807–1850) — немецкий врач и физиолог, директор клиники в Эрлангене (с 1843), автор четырехтомного труда “Die spezielle Pathologie und Therapie vom klinischen Standpunkte” («Специальная патология и терапия с клинической точки зрения»; 1841–1842). Карл-Рейнгольд-Август Вундерлих (1815–1877) — немецкий врач-терапевт, один из основоположников физиологического направления в медицине, автор трехтомного руководства по патологии и терапии (Handbuch der Pathologie und Therapie. Stuttgart, 1846–1854).

Кстати, в крымских военных госпиталях Леонтьев видел пруссаков, поступивших на русскую военную службу: «...приехали к нам служить и лечить в действующую армию» [там же, т. 6, кн. 1, с. 662]. С одним таким доктором (Бутлером) он приятельствовал в крепости Ени-Кале, гулял с ним в свободные минуты по берегу моря. Бутлер потом попал в плен, но скоро освободился и еще раз встретился Леонтьеву, который позднее описал его в очерке «Сдача Керчи в 55 году» (1887). Симпатичен ему был, судя по письмам к матери, и русский немец — керченский дивизионный лекарь Бауман.

Уже в 1850-е годы Леонтьев читает обоих Гумбольдтов, Александра и Вильгельма, позднее — Канта, Лейбница, Гегеля, Шеллинга. Затем у него возникает серьезный интерес к немецкой социологии и в частности к «западному славянофилу» (как его иногда у нас называли, кажется, с подачи Ю. Ф. Самарина), к Вильгельму-Генриху Риллю и его труду «Land und Leute» («Страна и люди»), который он прочел не позднее начала 1860-х (первое упоминание встречается в созданной в 1865 году «Записке о необходимости литературного влияния во Фракии», а затем и в «Византизме и Славянстве»). В книге «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения» была задумана целая глава об этом мыслителе (она лишь начата и не разработана в достаточной степени). Позднейшие упоминания Леонтьева о Риле относятся уже к 1891 году. От Роберта фон Моля — в отличие от книг Рилля его труды Леонтьев скорее всего знал лишь по их рецепции в России — он возьмет учение о «реальных силах».

В 1870-е годы русское образованное общество переживает сильное увлечение Эдуардом фон Гартманом и Артуром Шопенгауером. Обоих, особенно Гартмана, Леонтьев не раз будет цитировать. Им даже был начат роман «Пессимист», главный герой которого как раз и должен был руководствоваться гартмановской философией¹⁰.

В 1880-е годы Леонтьев, разрабатывая собственную концепцию охранительного социализма, изучает в том числе и немецкий социализм. Его друг Губастов, служивший в Вене, присылал ему по дипломатическим каналам запрещенные в России издания. Леонтьев пытается даже читать Маркса («...я с ним несколько знаком», — сообщает он Губастову [там же, т. 12, кн. 2, с. 290]; Лассаль кажется ему скучным и тяжеловесным: «Я ожидал встретить легкое, блестящее и доступное изложение, что-то вроде Герцена, и вдруг увидел на первых страницах такую “сурьезность” да еще на немецк<ом> яз<ыке>, что испугался и до сих пор оба тома стоят на полке, разрезанные <...> но не читанные» [там же]. По упоминанию в том же письме ясно, что он читал М. Нордау как по-немецки,

¹⁰ См. об этом подробнее: [Фетисенко, 2016; 2018].

так и во французском переводе, а в последние годы жизни, как выяснилось, успел в какой-то мере познакомиться и с Ницше [см.: Фетисенко, 2012, с. 686].

Интерес к немецким характерам не мог не проявиться в творчестве Леонтьева, и следует хотя бы кратко сказать об образах немцев в его художественной прозе и мемуарно-автобиографических произведениях.

Начало было положено еще в 1851 году повестью «Немцы». «Я тогда немцев [так] очень любил...»; «Я отдыхал на их честном спокойствии» [Леонтьев, 2000–2021, т. 6, кн. 1, с. 45–46], — объяснял Леонтьев свой выбор темы. Название не было пропущено цензурой и было заменено на «Благодарность», и даже сама эта, совершенно невинная, повесть не была сначала допущена к печати и была опубликована лишь через три года не в том издании, для которого предназначалась. Прототипы двух героев-соперников, Ангста и Лилиенфельда, — калужский учитель Леонтьева Шрейбер и сменивший его новоиспеченный выпускник Дерптского университета. Предмет их соперничества, Доротея, — немка по матери.

Главный герой повести «Второй брак» (1859) — молодой москвич, композитор Герсфельд, романтический персонаж лермонтовского склада, которому явно симпатизирует автор. Но были и другие случаи: в повести «Исповедь мужа» (1864, опубликована в 1867) есть закадровый отрицательный персонаж — управляющий богатым имением Зильхмиллер, женатый на англичанке и несправедливый к крестьянам. А до этого в рассказе «Сутки в ауле Бюк-Дорте» (1857) в качестве образчика пошлости мельком упоминаются четыре дочери Христиана Христиановича Крэгенауге Элие, Эсперанс, Китти и Шушу [там же, т. 1, с. 256–257].

Страстный русофил и ненавистник новой Европы («особенно французов не любит» [там же, т. 3, с. 28], как сам Леонтьев) секретарь русского консульства Розенцвейг, зовущий себя Разноцветовым — одно из действующих лиц в повести «Хризо». В pendant к этому в очерке «С Дуная» (1867) на пароходе в русской компании присутствует немец «из Балтийских», сочувствующий славянофильству и не возражающий, чтобы его фамилию переделали на «-ов» [там же, т. 7, кн. 1, с. 52]. Позднее, в «Египетском голубе», появится контрастный этим двум завзятым русофилам образ ироничного секретаря посольства Блуменфельда (один из его прототипов — Сергей Карлович Мюльфельд; 1836–1889¹¹).

Отражены в беллетристике Леонтьева и типичные подтрунивания русских над немцами. К примеру, в романе «От осени до осени» (единственном сохранившемся от сожженной эпопеи «Река времен»¹²) героиня рассказывает,

¹¹ См. о нем коммент.: [Леонтьев, 2000–2021, т. 11, кн. 1, с. 639–640].

¹² Кстати, важная роль в одной из частей этого цикла была отведена немцу — гусарскому полковнику Вейслингену [см.: там же, т. 11, кн. 1, с. 254].

смеясь, как венчались «старый учитель немец с старой гувернанткой» и пастор обращался к ним: «Schoene und liebe Kinder!» [там же, т. 5, с. 13]. Главная героиня романа «Две избранницы» Соня шутит, что у каждого немца три имени: «Ведь вы знаете — всякий немец в молодости, говорят, Иван Иванович, в средних летах — Карл, а в преклонных <...> он делается Адам» [там же, с. 125], а на вопрос: «А вы немцев за что не любите?» «вместо дельного ответа» объясняет: «Да они все колбасы делают. Колбасники!» [там же, с. 126].

В цикле «восточных повестей» Леонтьева, отразившем реальные события рубежа 1860-х — 1870-х годов, не остались незамеченными надежды греков Турецкой империи на союз двух государств: «Разница между *Пруссия и Россия* одна буква *П*» [там же, т. 3, с. 226] («Аспазия Ламприди», 1871).

Внимательное чтение показывает, что Леонтьев четко различает швабов и пруссаков, по-своему симпатизируя и тем и другим (ср. со словами Владимира Ладнева (рассказчика) в «Египетском голубе»: «Я люблю ваших [австрийских. — О. Ф.] молодцов в белых мундирах, и хотя вы нам соперники в политике <...>, но какое-то живое чувство заставляет меня всегда жалеть, когда их побеждают или убивают. Еще прусский юнкертум может мне внушать то же чувство <...>. Слышится что-то содержательное, крепкое, глубокое, не до конца еще исчерпанное...» [там же, т. 5, с. 311]). Но так случилось, что среди фигурирующих в «восточных» романах Леонтьева мы находим исключительно швабов. Объяснение этому простое: все эти произведения имеют автобиографическую основу или реальный подтекст, а в тех городах, где Леонтьев служил, не было прусских (затем германских) консульств.

В романе «Одиссей Полихрониадес» среди прочих представителей консульского корпуса действует «толстый, добрый» [там же, т. 4, с. 99] австрийский консул Ашенбреннер. Баварец на австрийской службе — Öстеррейхер (то есть буквально «Австриец») — колоритный персонаж «Египетского голубя», прототипом которого был консул Камерлохер, между прочим, уже после выхода консула Леонтьева в отставку пытавшийся переманить его на службу Австро-Венгрии¹³. Герой романа (как и его прототип) — суровый, но веселый, общительный, любезный, начитанный, добрый малый¹⁴. «Родом баварец <...>, пруссак по общегерманским сочувствиям, смолоду он был революционером,

¹³ «Не знаю, писал ли я вам, Камерлохер предлагал мне очень настойчиво поступить через Андраши на Австрийскую службу? — Разумеется, я смеялся и отказался. — Он думал, видимо, что со мной были у нас *несправедливы*. — Я доказывал, что это ошибка; но он не верил» [там же, т. 11, кн. 1, с. 434] (К. А. Губастову, от 15 апреля 1875 года).

¹⁴ Отмечено и плохое качество консула: он груб с женой (зовет ее «Schlechte Kuh»), что не мешает этому герою нравиться повествователю «своею удивительною оригинальностью» [там же, т. 5, с. 305].

социалистом...», «умный, энергичный чудак» [там же, т. 5, с. 306, 308], который всегда проповедовал о германском завоевательном и устрояющем гении [там же, с. 321] и его роли на Востоке. «Я очень любил его патриотическое хвастовство...»; это был «сын действительно великой германской цивилизации, которой и мы, русские, очень многим обязаны» [там же, с. 307, 313].

В период перед франко-прусской войной и во время ее Леонтьев открыто сочувствовал германской стороне и даже держал пари на победу немцев. Хотя до этого, может быть, так же как протагонист «Египетского голубя», смеялся над французской сатирой о пуговице, пропавшей с мундира немецкого солдата [там же, с. 386–387]. Важна в том же романе реплика, сказанная после просмотра карикатур на прусских офицеров и генералов во французском иллюстрированном журнале: «Как бы господам французам не пришлось горько каяться в этих насмешках!.. История любит новое. И я, признаюсь, очень был бы рад, если б этой передовой нации дали добрый урок» [там же, с. 385]¹⁵.

Интерес Леонтьева к Германии, немецкой литературе и к самому национальному характеру немцев носил устойчивый характер на протяжении всей его жизни. В католических землях Германии и, с другой стороны, в прусском юнкерстве Леонтьев находил остатки любимой им *старой* Европы. Политические пророчества Леонтьева о государственном будущем Германии (как и Европы в целом) и о русско-германских отношениях представляют сегодня большой интерес. Его прогнозы и диагнозы менялись¹⁶, и применительно к последним годам жизни мыслителя его «германофильство» все меньше относилось к современной Германии. Своему близкому другу дипломату Губастову он писал 3 августа 1890 года:

«Преобладала Франция террора, Консульства, и I-й Империи: она несла на знаменах своих идею разрушительную; но общую и великую; — что несет на Знамени своем преобладающая Германия конца XIX века<?> — Ничего — своего; ничего — нового. — Преобладание для преобладания. И только. — И как мы ни плохи, а все-таки ясно — что у нас еще есть какое-то не вполне выяснившееся великое призвание; а у Германии — нет его» [там же, т. 12, кн. 2, с. 494].

¹⁵ Ср. в рассказе «Поединок» (1885): «...молодцы Фридрихи-Карлы, фон-Штейнмецы и фон-Мантейфели проучили надолго (Бог даст навсегда) на полях Вейссенбурга, Вёрта и Седана *передовую* нацию Запада» [там же, т. 6, кн. 1, с. 529].

¹⁶ В одном из писем к А. А. Фету (1891) Леонтьев признавался даже в своей политической ошибке, в том, что он, рассчитывая на прочность русско-германских отношений, считал союз с Францией невозможным: «...начинаю верить, что в неизбежной войне за последние расчеты века — мы будем заодно с г. Карно и К°. Не особенно это красиво и приятно; — но видно иначе *нельзя!!*» [там же, т. 12, кн. 3, с. 153].

Список источников

Архив К. Н. Леонтьева. Кн. I: Константин Леонтьев: семейный архив: Документальные повести, воспоминания и дневниковые записи Ф. П. Леонтьевой. Письма / сост., вступ. ст., коммент. О. Л. Фетисенко; подгот. текста и коммент. Е. М. Варенцовой, О. Л. Фетисенко. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2020. 652 с.

Дневник А. Е. Карабановой (1819–1827) / подгот. текста, предисл. и примеч. О. Л. Фетисенко. М.: Российский Фонд Культуры, 2020. 696 с.

Кантор В. К. К. Леонтьев: Христианство без надежды, или Трагическое чувство бытия // *Вопр. литературы*. 2011. № 4. С. 341–397.

Котельников В. А. Константин Леонтьев. СПб.: Наука, 2017. 288 с. (Сер. «Мыслители прошлого»).

Леонтьев К. Н. Полное собрание сочинений и писем: В 12 т. [19 кн.] / подгот. текста и коммент. В. А. Котельникова и О. Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2000–2021.

Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2012. 784 с.

Фетисенко О. Л. Из босфорского table-talk 1874 года (М. А. Хитрово и его неизданная эпиграмма на прозелита трансцендентальной философии) // *Русская литература*. 2016. № 1. С. 80–89.

Фетисенко О. Л. «Философия пессимизма» Эдуарда фон Гартмана в осмыслении К. Н. Леонтьева и его окружения // *Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки: Материалы IX междунар. науч.-богосл. конф. Сб. докладов*. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018. С. 273–276.

Хатунцев С. В. К. Н. Леонтьев о Германии и ее правителях // *Вестн. Московского ун-та. Сер. 8: История*. 2014. № 4. С. 67–82.

References

Fetisenko, O.L. (2012) “*Geptastilisty*”: *Konstantin Leont’ev, ego sobesedniki i uchениki* [“*Heptastylists*”: *Konstantin Leont’ev, his interlocutors and disciples*]. St. Petersburg: Publishing house “Pushkinsky Dom”.

Fetisenko, O.L. (2016) ‘*Iz bosforskogo table-talk 1874 goda (M.A. Khitrovo i yego neizdannaya epigramma na prozelita transzental’noi filosofii)*’ [‘From the Bosphorus table-talk of 1874 (M.A. Khitrovo and his unpublished epigram on the proselyte of transcendental philosophy)’], *Russkaya Literatura*, 2016, 1, pp. 80–89.

Fetisenko, O.L. (2018) “‘*Filosofiya pessimizma*’ Eduarda fon Hartmanna v osmyslenii K.N. Leont’eva i yego okruzheniya’ [“‘*Philosophy of pessimism*’ by Eduard von Hartmann as understood by K.N. Leontiev and his entourage’], in *Topical issues*

of modern theology and church science. Collection of reports. St. Petersburg: St. Petersburg Theological Academy, pp. 273–276.

Fetisenko, O.L. (ed.) (2020) *Arkhiv K.N. Leont'eva. Kniga 1: Konstantin Leont'ev: semejniy arkhiv* [K.N. Leont'ev's Archive. Vol. 1: Konstantin Leont'ev: family archive]. St. Petersburg: Publishing house "Pushkinsky Dom".

Fetisenko, O.L. (ed.) (2020) *Dnevnik A.E. Karabanovoj (1819–1827)* [The Diary of A.E. Karabanova (1819–1827)]. Moscow: Russian Cultural Foundation.

Kantor, V.K. (2011) 'K. Leont'ev: Khristianstvo bez nadezhdy, ili Tragicheskoye chuvstvo bytiya' ['Christianity Without Hope, or The Tragic Sense of Being'], in *Voprosy Literaturny*, 2011, 4, pp. 341–397.

Khatuntsev, S.V. (2014) 'K.N. Leont'ev o Germanii i yeye pravatelyakh' ['K.N. Leont'ev about German and its rulers'], in *Moscow University Bulletin. Series 8: History*, 2014, 4, pp. 67–82.

Kotel'nikov, V.A. (2017) *Konstantin Leont'ev*. St. Petersburg: Nauka.

Leont'ev, K.N. (2000–2021) *Polnoye sobraniye sochinenij i pisem v 12 tomakh* [Complete Works and Letters in 12 vols]. Edited by V.A. Kotel'nikov and O.L. Fetisenko. St. Petersburg: Vladimir Dal'.

Информация об авторе: О. Л. Фетисенко — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, д. 4.

Information about the author: O. L. Fetisenko — D.Sc. in Philology, Leading Research Fellow at the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences. Address: 4 Makarova st., St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 21.11.2021;
одобрена после рецензирования 30.11.2021;
принята к публикации 03.12.2021.

The article was submitted 21.11.2021;
approved after reviewing 30.11.2021;
accepted for publication 03.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 94–110.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 94–110.

Научная статья / Original article

УДК 172; 211.5; 261.6


doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-94-110

«СЕВЕР СТАЛ ДЛЯ МЕНЯ СНЕЖНОЙ И ЛЕДЯНОЙ ПУСТЫНЕЙ»: О НЕСОСТОЯВШЕМСЯ ПУТЕШЕСТВИИ ФРАНЦА ФОН БААДЕРА В ПЕТЕРБУРГ В 1822–1823 ГОДАХ



Ирина Николаевна Лагутина

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия,
irina.lagoutina@inbox.ru

 **Аннотация.** В статье реконструируются обстоятельства путешествия Франца фон Баадера в Россию в 1822–1823 годах. Его целью было создание русской «христианской академии», которая возьмет на себя задачу воссоединения науки и религии и которая будет построена на иных основаниях, чем европейские «атеистические» научные учреждения. Баадер увидел в русских образованных сословиях «стихийную религиозность», противостоящую разрушительному воздействию атеистического рационализма и способную к «просветлению» и религиозному «пробуждению». Анализ переписки Баадера, его «Обзора о литературном путешествии в Россию осенью 1822 года, написанного для немецкой публики», а также неопубликованных документов (на русском, немецком и французском языках), обнаруженных в архиве Министерства ино-

© Лагутина И.Н., 2021

странных дел, позволяет понять причины и последствия путешествия немецкого философа-мистика в Россию. Как показывает автор статьи, неудача его проекта была предрешена внутривосточными событиями в России, усилением позиции консервативных православных кругов и сменой идеологического курса императора Александра I с его ориентацией на конфессиональный либерализм.



Ключевые слова: Баадер, путешествие в Россию, религиозная политика Александра I



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



Ссылка для цитирования: Лагутина И. Н. «Север стал для меня снежной и ледяной пустыней»: о несостоявшемся путешествии Франца фон Баадера в Петербург в 1822–1823 годах // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 94–110. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-94-110>.

Memory of Culture

“THE NORTH HAS BECOME A SNOWY AND ICY DESERT FOR ME”:
THE UNSUCCESSFUL JOURNEY OF FRANZ VON BAADER
TO ST. PETERSBURG IN 1822–1823

Irina N. Lagoutina

National Research University “Higher School of Economics”
(HSE University), Moscow, Russia, irina.lagoutina@inbox.ru



Abstract. The article reconstructs the circumstances of Franz von Baader's trip to Russia in 1822–1823, whose goal was to create a Russian “Christian academy”. This academy would take on the task of reuniting science and religion and be built on a different basis than European “atheistic” scientific institutions. Baader saw in the Russian educated estates “spontaneous religiosity”, opposed to the destructive impact of atheistic rationalism, capable of “enlightenment” and religious “awakening”. The article contains an analysis of Baader's correspondence, his “A short report to the German public about my literary trip to Russia in the autumn of 1822 and its success”

(Kurzer Bericht an das deutsche Publikum über meine im Herbste des Jahres 1822 unternommene literarische Reise nach Russland und deren Erfolg), as well as unpublished documents (in Russian, German and French) found in the archives of the Ministry of Foreign Affairs. These sources make it possible to understand the causes and consequences travels of the German mystic philosopher to Russia. As the author of the article shows, the failure of his project was predetermined by internal political events in Russia, the strengthening of the position of conservative Orthodox circles and the change in the ideological course of Emperor Alexander I with his orientation towards confessional liberalism.



Keywords: Franz von Baader, a trip to Russia, the religious policy of Alexander I



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: Lagoutina, I.N. (2021) “The North has become a Snowy and Icy Desert for me”: The Unsuccessful Journey of Franz von Baader to St. Petersburg in 1822–1823’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 94–110. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-94-110.

В конце десятих годов XIX века А. Н. Голицын, возглавлявший Министерство духовных дел и народного просвещения, пригласил Франца фон Баадера, занимавшего в это время должность «литературного корреспондента» министерства, получавшего жалование от русского правительства и имевшего оживленную переписку с самим министром, приехать в Россию, чтобы обсудить научные идеи и примечательные явления в культурной сфере. Но планы Баадера, связанные с Россией, простирались значительно дальше. Петербург представляется ему наиболее удобным местом для создания *христианской академии наук*, которая смогла бы стать противовесом «атеистическим» западноевропейским институциям. Баадер неоднократно писал, что разрушение науки началось с основания французской Академии, что привело к созданию «союза ученых, известных под именем энциклопедистов». Он чувствовал себя обязанным предпринять «длительное и дорогое путешествие в Петербург», лелея надежду основать там новый «академический союз», целью которого могло бы стать «объединение науки и религии, как целью союза энциклопедистов было их разделение [Baader, 1987, Vol. 15, S. 79]. Баадер, в 1810-е

годы активно общаясь с русскими аристократами, близкими к императору, проводившему политику религиозного либерализма, наблюдал в русских образованных сословиях «стихийную религиозность», противостоящую разрушительному воздействию атеистического рационализма и способную, — как он считал, — к «просветлению» и религиозному «пробуждению».

В статье реконструируются обстоятельства несостоявшегося путешествия Франца фон Баадера в Россию в 1822–1823 годах. Анализ переписки Баадера, его «Краткого обзора литературного путешествия в Россию осенью 1822 года, написанного для немецкой публики» (*Kurzer Bericht an das deutsche Publikum über meine im Herbste des Jahres 1822 unternommene literarische Reise nach Russland und deren Erfolg*)¹, а также неопубликованных документов (на русском, немецком и французском языках), обнаруженных в архиве Министерства иностранных дел, проливают свет на причины и последствия путешествия немецкого философа-мистика в Россию.

В одном из писем от 8 апреля 1822 года Баадер набрасывает контур своего нового научно-религиозного проекта:

Уже некоторое время я обдумываю идею философско-религиозного миссионерского учреждения, создание которого не должно быть трудным, и которое, в хорошем смысле, заняло бы вакантное место организации вольных каменщиков и иезуитов. Разве у банды злобных негодяев (*die Bande der bösen Buben*) нет такого миссионерского учреждения, и справятся ли с ними светские правители и Рим без подобного института?.. Мое призвание — это повсюду атаковать, неутомимо критиковать и разрушать антирелигиозный принцип, особенно в господствующих сегодня философских учениях о природе и человеке, и это становится для меня все более актуальным, поскольку каждый день я вижу все новые доказательства того, что эти учения отравлены ядом. Дурной принцип (*das böse Princip*) возвысился уже до сферы разума, ранее овладев действием и волей, и почти все наши философы *мыслят* самое малое атеистически, даже если они атеистически не действуют и не имеют атеистической воли.

[Ibid., S. 378]

Как видно из приведенного отрывка, Баадер считает развитие науки по парижскому образцу «единой великой ошибкой», которая приводит к все углу-

¹ Обзоры Баадера были опубликованы только после его смерти, в 1850 году, во 2-м издании собрания сочинений [Baader, 1850, S. 526–536].

бляющемуся расколу и взаимоуничтожению различных направлений мысли: «союз энциклопедистов породил союз иллюминатов» [ibid., S. 96]. Этот союз, объединивший современных рационалистов, материалистов и атеистов, он и называет «злбными негодьями». Энциклопедисты захватили западные университеты и академии и оттуда, используя «освобожденный от оков веры разум», уничтожают своей критикой «последние основания божественных истин откровения». Связывая свою философскую позицию с политическими задачами современной эпохи, он цитирует недавнее сочинение «О пророчествах и силе веры» (Über Divinations und Glaubenskraft, 1822), посвященное А. Н. Голицыну: «Наука, которая уклоняется от Бога, соответствует государству, отделившемуся от церкви (церковь становится здесь вроде *Affaire étrangère* [министерства иностранных дел. — *И. Л.*]) <...>. Но и государство, которое придерживается принципов протестантизма (<...> религиозного якобинства), стоит на пути к атеизму: под предлогом подчинения только Богу (Закону), а не человеку, подданные не подчиняются никому из людей <...>, отсюда развивается протест против самого Бога» [ibid., S. 379–380].

Через несколько лет, будучи уже в Германии, в письме от 15 мая 1827 года Борис Икскуль, сопровождавший Баадера в путешествии, напоминает учителю о его прежних замыслах по реорганизации академической науки. Христианская академия должна была противостоять как нехристианским, так и антихристианским (*theils nichtchristlichen, theils antichristlichen*) *антисоциальным научным обществам*, пропагандируемым во Франции и Германии, и философ в своих сочинениях выражал неоднократно убеждение, что нужна не реформация отдельных церквей и конфессий, а прежде всего реформирование и реставрация науки, ставшей до самых корней антирелигиозной: «Вашим страстным желанием было последовательное противодействие постепенному разрушению христианства во всех конфессиях, противостояние коррупции общества и якобинству» [ibid., S. 439].

В «Кратком обзоре литературного путешествия» Баадер напишет, что «из России должен в Европу заструиться свет знаний». Его тезис не был чем-то новым, этот аргумент приводил в XVII веке Лейбниц, чтобы убедить императора Петра I создать сеть научных академий в России. Для Лейбница Россия представлялась «невозделанным полем <...>, которое позволяет возвести новую постройку по единому плану, избежав тех искажений, которые успели вкратиться в европейские учреждения» [Куренной, 2004, с. 440]. Баадер, хотя и исходит из противоположных предпосылок, также считает, что наука, которую Россия уже восприняла из Европы, должна в очищенной форме возвратиться в Европу. «Мне кажется славным и похвальным, — продолжает Баадер, — что Россия,

которая очень много света получила и получает извне, а именно из Германии, ответит таким же сияющим (*luminöse*) противодействием». Он выводит формулу, в которой для него заключается миссия России в Европе и которую позже будут использовать славянофилы: «Последние должны стать первыми» [Baader, 1987, Vol. 15, S. 97]. И тогда же издаст сочинение, впоследствии повлиявшее на взгляды С. П. Шевырева, — «О католичестве и протестантизме» (*Über Katholizismus und Protestantismus*, 1824), где противопоставит римскому «авторитаризму» и «анархическому и разлагающемуся» протестантизму третий путь развития христианства, связанный с русским православием.

Как же Баадер представляет себе структуру такой религиозно-научной организации? Это будет самостоятельное учреждение, которое «под присмотром» (Баадер использует выражение “*sous les auspices*”) русского правительства найдет широкое поле деятельности в общественной жизни Европы, наладив коммуникацию с такими же институтами в других странах. Он подчеркивает, что «обновление науки» не может быть осуществимо ни одиноким гением-ученым, ни церковью, а только объединением «ученого сословия», и поэтому новая академия не должна объединять всех желающих и не должна походить на библейское общество. В ее состав не войдут ни чиновники, ни духовенство, а только ученые.

Значительный интерес для понимания цели путешествия Баадера и роли России в его религиозно-политических проектах представляет его письмо к Иксюлю от 16 марта 1822 года. Письмо начинается с характеристики политических и религиозных проблем эпохи, которые, с его точки зрения, имеют исходный пункт — поражение Наполеона.

Наполеон еще мог сдерживать «железной волей» «взрывную демократическую стихию», но после его смерти бонапартизм разделился на два полюса, которые друг другу противостояли: на высвободившиеся демократическую и деспотическую стихии, каждая из которых присутствует во Франции в виде той или иной партии. Но «эти стихии преследуют одну единственную цель: разрушение всякой корпоративности и установление абсолютного деспотизма (*absolute Despotie*)». И не важно, начинается ли этот процесс снизу вверх или сверху вниз. Этот политический процесс связан с последовательной дехристианизацией, вследствие чего «связь между правителем и подданными больше не является нерасторжимым католическим браком (таинством), но лишь протестантским конкубинатом (социальным контрактом):

Христианский принцип, конституирующий монархию, был сначала утерян самими монархами, жаждущими неограниченной власти, которые хотели,

чтобы корпорации (сословия, дворянство) частично прогнили изнутри, частично были низвергнуты вновь созданными сословиями и, таким образом, они достигли бы высшей степени деспотической власти (например, Людовик XIV или Папа Григорий VII). Именно это и вызвало реакцию снизу, так называемую реформацию — сначала религиозную, или церковную, а затем политическую. Первый шаг к умеренности (*Mäßigung*) и, таким образом, сохранение светской власти — это отказ от духовной власти, полученной незаконным путем. Однако все правители, которые отдают свою власть, отнятую у церкви, обратно церкви или народу, санкционируют передачу максимума власти вниз и теоретически не могут возражать против изменения основ своей власти. Там, где не происходит признание умеренности, дуализм несомненно проявится точно так же, как он возник в философии, где отрицание божественного смешивало его либо с возвеличиванием неразумной природы, либо с обожествлением разумного духа. По этой же причине неверно утверждение, будто Шеллинг или Гегель вышли за пределы дуализма Фихте.

[Ibid., S. 373–374]

Баадер считает, что русская автократия сейчас вступила в пору кризиса, который охватил Запад уже в эпоху Реформации, и, преодолевая его, не следует повторять ошибок, как это было в европейских монархиях, а учиться на их ошибках. Главной ошибкой, с точки зрения Баадера, было подавление властью третьего сословия, превратившегося в политическую оппозицию, и следствием этого стала революция. Именно этого должна избежать Россия, и в этом предотвращении революции Баадер видит свою задачу. Основной путь преодоления опасности — это органическое вращение третьего сословия в сословный организм общества. Стремление предохранить Россию и духовно, и политически от катастрофических последствий европейской революции стало сильным духовным импульсом в его русских интересах. И его специальный план основания христианской академии в Петербурге был определен именно этим намерением.

* * *

6 сентября 1822 года Баадер направляет в Мюнхенскую Академию наук письмо, где просит предоставить ему отпуск для задуманного им путешествия по северной Германии и России, чтобы познакомиться с научной жизнью университетов:

Мне представилась уникальная возможность посетить важнейшие университеты северной Германии и России в сопровождении состоятельного друга,

который полностью поглощен наукой, и я покорнейше прошу королевскую Академию наук предоставить мне необходимый отпуск на семь-восемь месяцев. Пока нет постоянного общественного учреждения, которое время от времени могло бы вовлекать ученых и членов научных объединений отдельных наций в личное общение, оставляя им вместо живого общения только мертвое научное писательство, в высшей степени желательно, чтобы отдельные ученые были в состоянии хотя бы частично заменить отсутствие широкого и продолжительного устного общения путешествием, и я льщу себя надеждой, что мое запланированное путешествие, посвященное исключительно науке, получит одобрение того высокого научного сообщества, членом которого я имею честь быть.

Тёплиц, 6 сентября 1822 года

[Ibid., S. 66]

Другом, о котором идет речь, являлся барон Беренд (Борис) Иоганн Фридрих Икскуль (1793–1870), остгейский немец и подданный России, происходивший из богатого и знатного аристократического эстляндского рода. Он изучал философию в Гейдельберге, Гёттингене, Тюбингене, Берлине, Париже и Мюнхене, являлся учеником Гегеля и был переполнен собственными философскими и политическими идеями. При этом он страстно влюбился в дочь Баадера и мечтал стать зятем Баадера и был готов принять любые виражи мыслей своего нового учителя и сопровождать его не только в Петербург, но куда угодно. Баадер, будучи мистиком и романтиком, увидел в этой встрече божественный знак, подчеркивая в письме Икскулю от 16 марта 1822 года, что «встреча людей, как и расположение звезд, имеет глубочайшее значение. Если нас даже мимолетно касается что-то высшее, то оно имеет лишь один смысл — восстановление духовной связи... [ibid., S. 374]. Или еще: «Я согласен с вами в том, что любая связь может существовать и жить только в результате совместных действий, что это должен быть союз работающих и созидательных рук. У нас, как и у израильтян, должны быть общие невзгоды извне и общее блаженство (любовь) внутри — в одной руке шпатель, в другой руке меч... И поэтому моему сердцу любо, что мы связаны и внешними и внутренними связями» [ibid., S. 375].

Те же самые мысли высказывает Баадер в письме от 14 марта 1822 года к Рахели Варнхаген: только совместная деятельность доказывает и сохраняет это единение, недостаточно, чтобы внутренний человек являлся одним целым, творческие руки должны обязательно заключить союз, и такие люди должны быть связаны не только внутренней мистической связью, но и внешне (через

свободное совместное действие) [ibid., S. 370–371]. В духе религиозных представлений эпохи философ выстраивает модель своеобразного мистического союза, вторым элементом которого становится его молодой друг — «мистическим элементом для единения в совместном деянии». И под этим деянием философ имеет в виду их совместное путешествие в Россию.

Однако за те несколько лет, которые последовали за участием Баадера в создании концепции Священного союза и контактами с «пробужденными» русскими аристократами, ситуация в России кардинально изменилась. В 1822 году, когда Баадер начинает свое путешествие, происходит смена идеологического курса Александра: православная оппозиция, отвергавшая любые мистические учения, все больше набирала силу.

Во главе православных консервативных кругов стоял архимандрит Фотий. Для него в одном ряду находилось пиетистское «пробуждение», масонская «внутренняя церковь», идеи французского «вольнодумства и сквернословия», гадательные книги, гороскопы, сонники. Он выступил с резким обличением «антиправославной» деятельности Российского Библейского общества, во главе которого стоял А. Н. Голицын, считая, что уравнивание православия с другими конфессиями, а также «расползание» по всей России европейского «мистицизма и масонства» ведет к революции [см. Кондаков, 1998].

Итак, получив отпуск, Баадер вместе с Икскулем поехал через Берлин и Кенигсберг сначала в Эстонию, в усадьбу своего молодого друга Йедефер (Jeddefefer), а оттуда, после краткого пребывания, в Ригу.

Уже его первая встреча с представителем российского правительства, высшим государственным чиновником, генералом-губернатором остгейских провинций князем Филиппо Паулуччи показала реальное положение дел. Паулуччи, итальянский дворянин из Пьемонта, который незадолго до нашествия Наполеона перешел на русскую службу², ненавидел «пиетистов и мистиков».

² В дипломатической переписке де Местра 1811–1817 годов Паулуччи предстает истинным спасителем России, более того — победителем Наполеона. Де Местр изображает сказочный взлет Паулуччи, который прибыл в Россию в чине полковника, потом за короткий срок получил чин генерал-лейтенанта, стал кавалером орденов Святой Анны и Святого Георгия, был назначен генерал-губернатором Грузии и, наконец, в 1812 году — генерал-адъютантом его императорского величества и квартирмейстером русской армии, которая находилась под командованием императора Александра. С точки зрения де Местра, именно Паулуччи спас Россию от Наполеона, «открыв» императору бессмысленность планов отступления русских генералов. «Именно Паулуччи, — пишет де Местр, — заставил императора покинуть армию и вернуться в Петербург, объяснив ему — чего не решались сделать русские генералы, — что его пребывание здесь лишь обременяет армию, связывая многочисленное войско. Кроме того, он разъяснил императору, что не каждый государь является полководцем и что было бы хорошо передать управление армией тому, кто в этом знает толк. Это вмешательство Паулуччи де Местр изображает как великий поворот судьбы России» [Maistre, 1860, цит по: Benz, 1950, S. 645].

Вероятно, Баадер ожидал, что Паулуччи быстро уладит все формальности, и, получив паспорт, он без задержек продолжит свой путь до Петербурга. Но его ждало разочарование. После изгнания из России иезуитов «Паулуччи и де Местр образовали что-то вроде группы католического сопротивления» [Benz, 1950, S. 646], которая стояла в острой оппозиции к «движению пробуждения». В религиозной политике Александра с ее ориентацией на конфессиональную свободу иезуит Паулуччи (как и православный архимандрит Фотий) видел начало верной гибели России: проникновение немецкого «движения пробуждения», немецкой мистики и немецкой философии в образованные, ученые и православные круги России казалось им главной опасностью, которая ускорит распространение революционных идей в России и подорвет теократическую основу русской империи.

Европейское религиозное «движение пробуждения», которое в России распространялось идеологией христианского универсализма Александра I и было близко Баадеру, рассматривалось Паулуччи и де Местром как своего рода «иллюминатство», то есть как наиболее революционная ветвь масонства, а немецкая философия виделась ими как маска революции (впрочем, в духе подобной конспирологии, та же логика, правда, с заменой слова «немецкий» на «французский», отличала и рассуждения Баадера). Свое резко отрицательное отношение к религиозной политике Александра I 1810-х годов, которое Паулуччи разделял в полной мере, де Местр, выразил кратким тезисом: «Настоящий враг России — ее правительство. Сам император, который руководствуется современными идеями и прежде всего немецкой философией, стал ядом для России» [de Maistre, 1860, цит. по: Benz, 1950, S. 645]. Будучи рижским военным генерал-губернатором, Паулуччи получил отличную возможность использовать свое положение, чтобы препятствовать «импорту» из Германии пасторов и священников, близких по своим настроениям «движению пробуждения».

Когда Баадер прибыл в Ригу, Паулуччи уже был о нем наслышан, ведь это по его рекомендации в Россию прибывали новые проповедующие «пробуждение» священники, среди которых были и ненавистные Паулуччи братья Хайнлет — пиетисты, приехавшие из Мюнхена и занявшие должность учителей в Риге. И вдруг у него появляется возможность отомстить человеку, который, по его мнению, был причиной «несчастий», обрушившихся на Россию. Из письма Баадера А. Н. Голицыну можно видеть, что Паулуччи принял его с ледяной холодностью и сообщил во время краткой беседы, что считает Баадера “*exagéré*”. Словечко “*exagéré*” (преувеличенный, экзальтированный, преисполненный душевного энтузиазма) в эпоху французской революции использовалось как политический термин, близкий понятию «якобинец», «революционер» [Trésor

de la langue française, 1980, vol. 8, p. 374]. Баадер, как он сообщает А. Н. Голицыну, был горячо задет этим упреком и сказал Паулуччи, что самоуверенность этого забытого Богом мира может быть преодолена только “exagéré”, но что эта “exagération” в религиозной сфере никогда не будет способствовать революции, то есть религиозного человека (exagéré) не следует смешивать с революционером. Он сам, продолжает Баадер, не только с честью принимает это звание, но и защищает необходимость религиозной “exagération” в эти безбожные времена [Lettres inédites de Franz von Baader, 1942–1983, vol. 2, p. 362]. Когда Паулуччи услышал из уст самого Баадера, что тот относит себя к числу ненавистных им людей, он сделал все возможное, — считает Бенц, — чтобы не пустить Баадера в Россию [Benz, 1950, S. 645–646].

Впрочем, в Архиве российского Министерства иностранных дел сохранились документы, из которых следует, что интрига, результатом которой было многомесячное ожидание Баадера на границе с Россией (в Мемеле) и, в конце концов, возвращение в Германию с чувством горького разочарования, начинается еще до прибытия Баадера в Ригу к Паулуччи, что доказывает приведенная ниже и не публиковавшаяся ранее переписка высших российских чиновников.

21 октября (2 ноября) 1822 года, из Вероны, где в это время находился Александр I, была направлена Паулуччи депеша от министра иностранных дел графа К. В. Нессельроде (черновик письма написан по-французски):

Господин маркиз,

Мы только что узнали, что некто, по имени Франсуа Баадер, баварский литератор, обычно проживающий в Мюнхене, заявил о своем намерении поехать в Россию. Его Величество Император, не испытывая особой благосклонности к этому человеку, полагает, что нельзя допустить этого действия (зачеркнуто: полагает, что он не должен быть допущен на территорию империи). Мне приказано проинформировать Ваше Превосходительство об этой резолюции, и Вы обязаны, господин маркиз, в случае, если господин Баадер получит средства для достижения Курляндии или Лифляндии, заставить его немедленно повернуть назад и убедиться, что он не будет продолжать свое путешествие в Санкт-Петербург или продлевать свое пребывание в России.

[АВПРИ. Ф. 1: Административные дела. Оп. IV. Д. 1. Л. 26]

Строго говоря, уже с самого начала путешествие Баадера из Баварии в Россию было своеобразной авантюрой: без подготовки, без уверенности, без знания русской бюрократии, без русского паспорта, лишь основываясь на доверии

в родство душ. «Икар был в полете и с восторгом чувствовал у себя за спиной крылья», — как точно замечает Бенц [Benz, 1950, S. 70].

Чем больше усиливалось «мистическое» влечение Баадера к России, тем больше было роковых препятствий на его пути. Его мытарства на пути в Россию начались даже из-за сопровождающего его Иксюля, слывшего и в Пруссии, и в России либералом, поскольку он вращался в парижских либеральных салонах, подобных салону Бенджамина Констана. Ко всему прочему прусское правительство получило донос, что в Берлин приехал «либерал и демагог» Баадер. И в Германии, и в России официальные власти считали, что он скрывает истинные цели своего путешествия, видя в нем то «тайного» иезуита, а то и пиетиста, масона или революционера.

Баадер, впрочем, действительно хотел быть в центре событий и лично влиять на министра А. Н. Голицына и императора Александра I. В «Кратком обзоре литературного путешествия в Россию...» он об этом говорит не таясь: «...я должен был признать: только личная встреча с господином министром могла бы ускорить мое предприятие...» [Baader, 1987, Vol. 15, S. 79]. И еще: «Анонимное предупреждение, которое я получил в Мюнхене, где мне советовали никому не доверять свои доклады [имеется в виду его деятельность «литературного корреспондента» министерства Голицына. — И. Л.] зародило во мне желание лично встретиться с господином министром...» [ibid., S. 96]. Ведь он хорошо помнил те недавние времена, когда, как он считал, беседы его соотечественников с Александром I (прежде всего баронессы фон Крюденер и Юнга-Штиллинга), его личное участие в создании проекта Священного Союза, повлекли за собой в 1810-е годы изменение религиозной политики.

21 ноября 1822 года маркиз Паулуччи передал Баадеру письмо от министра А. Н. Голицына (датированное 17 ноября 1822 года), который неожиданно для философа рекомендовал тому ехать не в Петербург, а вернуться на границу и ожидать там паспорт для поездки в Россию. Поводом для этого была необходимость высочайшего разрешения императора, участвовавшего с 20 октября по 14 декабря в первом Веронском конгрессе Священного союза. На следующий день, 22 ноября, Паулуччи пишет отчет графу Нессельроде:

Вместе с бароном Иксюлем из-за границы прибыл баварский уроженец Франц Баадер, который и отправился с ним до Ревеля в том предположении, чтобы посетив там губернского директора училищ барона Стакольберга, следовать потом в Санкт-Петербург. Известно будучи, что сей Баадер принадлежит к разным тайным и религиозным обществам, я обратил особенное на него внимание и предписал эстляндскому гражданскому губернатору иметь строгий за

действиями и обращением его под рукою надзор. Ныне же, получив по эстафете почтеннейшее отношение Вашего сиятельства от 21 октября/2 ноября с прописанием Высочайшей Его императорского Величества воле о невпуске того Баадера в пределы наши или о понуждении его, в случае воспоследовавшего уже прибытия, к безотлагательному возвращению, я тотчас предписал эстляндскому гражданскому губернатору объявить ему, чтобы он немедленно следовал прямым трактом в Ригу и явился здесь ко мне, а в случае выезда его из Ревеля в Санкт-Петербург послал бы нарочного вслед за ним, если имеется в виду возможность настигнуть его в дороге. На случай же прибытия уже его Баадера в Санкт-Петербург, я вместе с тем довел все сие до сведения управляющего министерством внутренних дел графа Виктора Павловича Кочубея, прося приказать безотлагательно выслать его Баадера ко мне для понуждения его к оставлению пределов наших. О последующем же я не премину уведомить Ваше Сиятельство для всеподданнейшего его императорского величества донесения о приведении высочайшей воли в точное исполнение.

[АВПРИ. Ф. 1: Административные дела. Оп. IV. Д. 1. Л. 27–27 об.]

И почти сразу, 24 ноября, еще одно письмо:

Государь мой граф Карл Васильевич!

В дополнение отношения моего от 11 сего ноября №74 о баварском уроженце Баадере, имею честь уведомить Ваше сиятельство, что по рапортам эстляндского гражданского губернатора, сей иностранец не доезжая Ревеля, остановился в принадлежащем барону Иксулю поместье Йеддефер, куда и отправлен был полицейский чиновник с письменным от губернатора на его имя приглашением — следовать в Ригу и явиться ко мне. Сначала Баадер тому сопротивлялся под тем предлогом, что ожидает ответа на письмо его к господину министру духовных дел и народного просвещения, но впоследствии вторичного внушения ему, что предписания начальства должны быть исполняемы, он отправился из помянутого поместья Йеддефер и прибыв сюда 19-го сего ноября, явился ко мне. По объявлении ему Высочайшей воли, чтобы он возвратился за границу, я почел нужным взять от него подписку в том, что он без особенного высочайшего соизволения никогда в пределы России не въедет, после чего он 22 числа отправился на Поланген с выданным ему для проезда за границу паспорта.

Из сего Ваше сиятельство усмотреть изволите, что сообщенная мне высочайшая на счет Баадера воля, приведена в точное исполнение.

С совершенным почтением и преданностию имею честь быть
Милостивый государь мой

Вашего сиятельства покорнейший слуга
Маркиз Паулуччи.

Рига
Ноября 24 дня
1822 года
[Там же. Л. 28–28 об.]

Поговорив с Паулуччи, Баадер с волнением сообщает Иксюлю из Риги, что его «хотят увезти от императора и натравить его на меня; но он должен обратить на меня внимание!»:

А пока, чтобы строго соблюдать формальности, я еду сегодня в Поланген и Хоендорф. О реальном состоянии дела я ничего не могу написать в письме. Я искренне прошу вас сохранять полную уверенность в том, что за каждым Вашим шагом, высказываниями, письмами наблюдают... Rien n'affermir l'homme plus que la parole retenue [Ничто так не укрепляет человека, как сдержанность. — И. Л.]: слова — это дела — семена; вам не нужно сеять это семя на ветру, чтобы разозлить бурю!.. Еще раз прошу вас сохранять спокойствие. Я скоро вернусь.

[Baader, 1987, Vol. 15, S. 389–390]

Он снова и снова пишет Голицыну, убеждая в необходимости своего путешествия, посылает несколько прошений императору, в которых, опасаясь, что его задерживают на границе из-за доносов, подозревая в нем пиетиста, дистанцируется и от пиетизма, и от «движения пробуждения». Он подчеркивает свои надконфессиональные пристрастия, и называет теперь целью своего путешествия не создание христианской академии, а оказание помощи России в искоренении религиозного сепаратизма, который ведет к сепаратизму политическому. Император должен знать, заявляет Баадер, что он не поддерживает революционные сепаратистские (пиетистские) круги в Петербурге, но является последователем консервативной религиозной группы, и что он видит свою задачу в усилении сопротивляемости церкви и государства в России революционной стихии сепаратизма [Lettres inédites de Franz von Baader, 1942–1983, vol. 2, p. 364].

В декабре он находится в Кенигсберге, на Рождество переезжает в Хоенберг, откуда пишет своему молодому другу и просит прислать ему книги Якоба Бёме и Луи-Клода Сен-Мартена. Он сочиняет не только многочисленные письма, но и статьи, сообщая Иксюлю, что завершил «первую попытку философского взгляда на явления магнетизма» [Baader, 1987, Vol. 15, S. 394], и отправил текст в один из берлинских журналов.

Переехав в феврале или в начале марта 1823 года в маленький пограничный городок Мемель (совр. Клайпеда), он в течение семи (!) месяцев ожидает высочайшего позволения поехать в Петербург, так и не поверив, что на этом его путешествие в Россию закончилось.

В мае 1823 года произошел еще один скандал, повлиявший на запрет въезда Баадера в пределы Российской империи. Цензура пропустила в печать русский перевод книги И. Е. Госнера «Евангелие от Матфея», в которой было обнаружено искажение православной веры. Император издает высочайший указ «Об осуждении книги И. Е. Госнера и высылке его из России, начале следствия об обстоятельствах издания книги», который прямо увязывает это издание с покушением на государственную идеологию: «По рассмотрении в комитете министров признано единогласно, что толкования пастора Госнера кроме того, что противны правилам всех исповеданий христианской религии, оскорбительны для господствующей в государстве нашем греко-российской веры и содержат в себе мнения, клонящиеся к разрушению общественного благоустройства». Но ведь именно при посредстве Баадера этот немецкий проповедник, близкий кругу «пробужденных», был приглашен в Россию. В Петербурге готовится отставка А. Н. Голицына, из церковных общин изгоняются все священники, имеющие широкие религиозные взгляды, если же они были иностранцы — их буквально вышвыривают из России. Очень выразительно в одном из писем Госнер описывает последние минуты на русской земле: когда в Паланге был открыт пограничный шлагбаум, он в большой спешке и с огромным чувством облегчения пересек русскую границу: «Я вздохнул свободнее, чем прежде, обернулся и осенил Россию большим крестом» [Dalton, 1898, S. 310].

5 августа полиция Мемеля получает приказ с требованием предписать Баадеру в течение трех дней объяснить цели своего пребывания в городе и указать срок отъезда. 16 октября 1823 года он покидает пределы России, сообщая в одном из писем (от 4 октября 1823 года) об «отступлении» от «благочестивого Петербурга», в конце октября в Кенигсберге садится на корабль и следует в Берлин, куда он прибывает в ноябре. В Пруссии он остается еще на восемь месяцев, испытывая терпение теперь уже прусских чиновников³.

Вместе с неудачами путешествия начались и семейные неурядицы: многочисленная семья Иксюля единодушно возражала против его женитьбы на дочери баварского оберберграта. Баадер напрасно надеялся, что его молодой друг поедет с ним в Мюнхен, рассчитывая на продолжение «мистической связи» и

³ Официальную переписку тайной канцелярии королевского министерства внутренних дел и прусской полиции приводит Бенц в своей книге: [Benz, 1950, S. 111–122].

«совместного деяния» — Икскулью было запрещено покидать пределы Российской империи.

Из Берлина он отправляет еще одно письмо императору Александру I и одновременно пишет «Краткий обзор литературного путешествия в Россию...», где объясняет свою неудачу интригами и спорами вокруг пиетистов в Петербурге, и даже упрекает Голицына в нанесении ему удара в спину. Только теперь он осознает, насколько «глупой историей» (*dumme Geschichte*), «совершенно глупой вещью» (*ganze dumme Sache*) была его авантюра с путешествием в Россию [Baader, 1987, Vol. 15, S. 411]. Баадер был морально сломлен: он вернулся в свою семью, терпеливо ожидавшую его в Мюнхене — «потеряв» по дороге зятя, и в свою страну — без научных и религиозных лавров. К этому добавилось сообщение из Королевской Академии наук, что ему весь последний год не выплачивалось жалование, поскольку все были уверены, что он ищет для себя место в России. И наконец, в письме к Икскулью он с отчаянием признается: «Север стал для меня снежной и ледяной пустыней. Единственное сердце бьется со мной в унисон — Ваше. Единственная рука, которая мне может протянуть последнюю помощь — Ваша» [ibid., S. 399].

Список источников

Кондаков Ю. Е. Духовно-религиозная политика Александра I и русская православная оппозиция (1801–1825). СПб.: Нестор, 1998. 223 с.

Куренной В. А. Лейбниц и петровские реформы // Отечественные записки. 2004. № 2. С. 437–440.

Benz E. Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche, Wiesbaden, 1950.

Dalton H. Johannes Gossner. 3 Aufl. Berlin — Friedenau, 1898.

Baader F. Kleine Schriften: Aus Zeitschriften zum erstenmal gesammelt u. herausgegeben von Franz Hoffmann. Leipzig: Herrmann Bethmann, 1850.

Baader F. Sämtliche Werke. Hrsg. von Hoffmann Franz F. Leipzig, 1851–1860. In 16 Bde. [Nachdruck, 1987].

Maistre J. de. Correspondance diplomatique 1811–1817. Ed. P. A. Blanc, Paris, 1860.

Lettres inédites de Franz von Baader / ed. par Susini E. Vol. 1–4. Paris: Vrin, 1942–1983.

Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du 19e et du 20 siècle (1789–1960). Paris, 1980. Vol. 8: Épicycle-Fuyard.

Архивы

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи.

References

Baader, F. (1850) *Kleine Schriften: Aus Zeitschriften zum erstenmal gesammelt u. herausgegeben von Franz Hoffmann*. Leipzig: Herrmann Bethmann.

Baader, F. ([1987]) *Sämtliche Werke. Hrsg. von Hoffmann Franz F. Leipzig, 1851–1860*, in 16 Bde, [Nachdruck].

Benz, E. (1950) *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche*. Wiesbaden.

Dalton, H. (1898) *Johannes Gossner. 3 Aufl.* Berlin — Friedenau.

Kondakov, Yu.E. (1998) *Dukhovno-religioznaya politika Aleksandra I i russkaya pravoslavnaya oppozitsiya (1801–1825)* [*Spiritual and Religious Policy of Alexander I and the Russian Orthodox Opposition (1801–1825)*]. St. Petersburg: Nestor.

Kurennoi, V.A. (2004) ‘Leibnits i petrovskie reformy’ [‘Leibniz and Peter's Reforms’], *Otechestvennye zapiski*, 2, pp. 437–440.

Maistre, J. de (1860) *Correspondance diplomatique 1811–1817*. Ed. by P.A. Blanc. Paris.

Susini, E. (ed.) (1942–1983) *Lettres inédites de Franz von Baader. Vol. 1–4*. Paris: Vrin. 4 vols.

Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du 19e et du 20 siècle (1789–1960). Vol. 8: Épicycle-Fuyard (1980) Paris.

Информация об авторе: И. Н. Лагутина — доктор филологических наук, профессор Школы филологических наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: I. N. Lagoutina — D.Sc. in Philology, Professor of the School of Philological Studies, the 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 06.12.2021;
одобрена после рецензирования 13.12.2021;
принята к публикации 14.12.2021.

The article was submitted 06.12.2021;
approved after reviewing 13.12.2021;
accepted for publication 14.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 111–127.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 111–127.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-111-127

РУССКАЯ ЭМИГРАЦИЯ ЧИТАЕТ Л. М. ЛЕОНОВА: ОПРАВДАЛАСЬ ЛИ НАДЕЖДА И МОГЛА ЛИ ОНА ОПРАВДАТЬСЯ?



Андрей Александрович Воробьев
Московский педагогический
государственный университет,
Москва, Россия, andorth@yandex.ru



Аннотация. В статье предложены к рассмотрению мысли и оценки, высказанные представителями русской эмиграции (Г. В. Адамовичем, М. Алдановым, П. М. Бицилли, Б. К. Зайцевым, Е. И. Замятиным, М. Слонимом, Ф. А. Степуном, Г. П. Федотовым и др.) в отношении творчества русского советского писателя-мыслителя Л. М. Леонова. Хронологические границы оценок — начало 1920-х — середина 1950-х годов. В статье доказывается, что Л. М. Леонов оказал однозначное влияние на русскую эмиграцию (писателей, литературных критиков и философов) и до 1930-х годов воспринимался как надежда русской литературы (в части продолжения ее христианских, гуманистических поисков), как писатель, продолжающий развитие линии художественно-философского мышления Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого вопреки «революционно-

му» писательству. С 1930-х годов оценки в целом меняются на сдержанные и прохладные, однако не исключаются и положительные. Показано, что приятие или неприятие советских писателей среди высланных за границу интеллектуалов, особенно Л. М. Леонова, происходило с учетом двух, по мнению представителей русской эмиграции, взаимоисключающих установок: «совесть художника» и «социальный заказ». В работе осуществлена попытка, базирующаяся на репрезентативном историческом материале, ответить на вопрос — почему Л. М. Леонов не стал в конечном счете «надеждой» русской эмиграции и почему он в принципе не мог ею стать.



Ключевые слова: русская литература, советская литература, литература эмиграции, Л. М. Леонов, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Октябрьская революция, «социальный заказ»



Ссылка для цитирования: Воробьев А. А. Русская эмиграция читает Л. М. Леонова: оправдалась ли надежда и могла ли она оправдаться? // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 111–127. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-111-127>.

Memory of Culture

RUSSIAN EMIGRATION READS L. M. LEONOV: WAS THE EXPECTATION
REALIZED AND COULD IT HAVE COME TRUE?

Andrey A. Vorobyev

Moscow State Pedagogical University (MPGU),
Moscow, Russia, andorth@yandex.ru



Abstract. In the paper, proposed for consideration are reflections and estimations expressed by the Russian emigration members (G. V. Adamovich, M. Aldanov, P. M. Bitsilli, B. K. Zaitsev, E. I. Zamyatin, M. Slonim, F. A. Stepun, G. P. Fedotov, etc.) concerning the creative work of the Russian and Soviet writer the thinker L. M. Leonov. Chronological boundaries of the estimates are between early 1920s and mid-1950s. The paper proves that L. M. Leonov had an unambiguous influence on the Russian emigration (writers, literary critics and philosophers) and until the 1930s he was perceived as the hope of Russian literature (in the course of its Christian, humanistic search), as a writer who continues the development of artistic and philosophi-

cal line of thinking of F. M. Dostoevsky and L. N. Tolstoy in spite of his “revolutionary” writing. Since the 1930s, the estimations have generally become restrained and cool, but positive ones are not excluded. It is shown that the favor or rejection of Soviet writers, especially L. M. Leonov, by the intellectuals sent abroad had occurred taking into account two mutually exclusive lines as it was agreed among the Russian emigration members: “the artist’s conscience” and “the social demand”. Based on representative historical material, the paper is aimed on answering the question why L. M. Leonov did not ultimately become the “hope” of Russian emigration and why couldn't he become one in principle.



Keywords: Russian literature, Soviet literature, emigration literature, L. M. Leonov, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy, October Revolution, “social demand”



For citation: Vorobyev, A.A. (2021) ‘Russian Emigration Reads L. M. Leonov: Was the Explication Realized and Could it Have Come True?’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 111–127. (In Russ.).

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-111-127.

Исследование проблемы интеллектуального взаимовосприятия советской России и русской эмиграции в области гуманитарной культуры так или иначе «упирается» в сложный факт исторического «разъятия» России, произошедшего в 1917 году, и как следствие — непонимания друг друга (или не-разговора друг со другом) с двух сторон. Эта проблема актуальна по сегодняшний день: революционные изменения оказались столь сильны, что до сих пор оказывают влияние на *исследовательские оптики*, хотя уже сменилось несколько поколений исследователей и, соответственно, ценностных моделей, определяющих типологические поколенческие черты.

Где искать точки интеллектуального взаимовосприятия? Возможно ли, путем междисциплинарного анализа обнаруживать то, что «выпадает» из взгляда на историческое «разъятие»? Возможно ли появление эмпирических оснований, если не для преодоления раздробленности на «советское» и «эмигрантское» — эта задача чрезвычайно сложна, однако решаемая долгим процессом «самособирания», — то хотя бы для корректировки «стартовых позиций» в предметных дискуссиях? Ведь их идеологический накал, к сожалению, иной раз избыточен и в этом смысле — контрпродуктивен. Эти вопросы не праздные, от более или менее удачного их решения зависит в конечном

счете выработка *общественных консенсусов* по магистральным сюжетам истории России в ее связи с историей и культурой европейских государств.

Русская советская литература (особенно, малоизученный в современной историографии период 1940–1950-х годов), к сожалению, не только в обиходном разговоре, но часто и в публицистическом, научном дискурсе имеет клишированный оттенок. Литература «социального заказа» — не «высокая литература» (или даже вовсе не литература), кроме, быть может, отдельных представителей (и их *отдельных произведений*). Следует заметить, что у этого клише имеются некоторые основания. Однако такая исходная «презумпция виновности» объективно мешает понять, что привнесла русская советская литература (прямо и подспудно) в русскую и европейскую культуры и как это считывалось с двух сторон — «советской» и «эмигрантской», что из привнесенного не было распознано.

В данной статье рассматривается *взгляд русской эмиграции* на творчество русского советского писателя-мыслителя Л. М. Леонова. Составная характеристика «писатель-мыслитель» употребляется по той причине, что его творчество является преимущественно философским, о чем нет разногласий в среде профессиональных леоноведов.

Проблема восприятия творчества Леонова именно в среде русской эмиграции в историографии косвенно поднималась (в том числе в недавней книге З. Прилепина), но в прямом предметно-тематическом смысле лишь однажды — в работе болгарской исследовательницы М. Каназирска [Каназирска, 2005]. Автор предприняла попытку — удачную, местами — небесспорную (доминирует сугубо христианский взгляд на творчество писателя-мыслителя), в пределах одной статьи, осмыслить наследие критиков Г. В. Адамовича и Ю. Сазоновой в части оценок творчества Леонова 1920–1930-х годов.

В рамках данной статьи предлагается расширить круг оценок творчества писателя деятелями русской эмиграции до середины 1950-х годов и попытаться ответить на вопрос, поставленный в заглавии работы.

Для начала тезисно следует обозначить предельно общую характеристику восприятия Леонова в среде русской эмиграции. Его творчество было воспринято двояко: с большим «авансом» по факту издания повестей (особенно, «Петушихинского пролома»), романа «Барсуки» и первой редакции «Вора», и с *сожалением* (более или менее сильным) о неоправдавшейся «надежде», после выхода в свет «Соти». Вместе с этим нельзя отрицать, что и «советская» линия в творчестве Леонова некоторыми представителями эмиграции оценивалась положительно.

Корпус текстов писателя 1920–1930-х годов весьма разнообразен тематически и стилистически, равно как и художественно-философские задачи, им решаемые. Они имеют разную направленность, но так или иначе тяготеют к двум магистральным линиям, которые можно определить как «историческая» и «религиозная». Особенностью его письма является склонность к каскадному шифрованию мыслей, тому, что сам писатель называл подтекстами «на пятой горизонтали» [Письма Леонида Леонова, 1995, с. 427].

В «ранних» текстах 1920-х годов, например в «Конце мелкого человека» (первая ред. 1922) Леонов рисует крушение старого мира и старой интеллигенции (в лице профессора палеонтологии). В «Барсуках» он делает упор на социально-бытовом аспекте русской революции, художественно исследуя проблему столкновения «города» и «деревни» (в целом, характерную для обществ догоняющей модернизации). Замечу, что в этом романе акцент сделан не столько на традиционном противостоянии «красных» и «белых», сколько на регулярно «выпадающих» из указанного «канонического» дискурса «зеленых», иными словами, на пытающейся самоорганизоваться *народной стихии*.

В «Воре» (первая ред., 1927) Леонов, отчасти подражая Ф. М. Достоевскому, развивает или, скорее, реинтерпретирует его находки о падшей и воскресающей природе человека, рассмотренного на примере не Санкт-Петербургской России, но в московских кондициях эпохи нэпа.

До «Соти» (1930), его творчество *прямо* почти не исследовало *религиозную природу* и *исторические перспективы* большевизма, основания его преобразовательной сущности. Поднимались скорее общехристианские вопросы, которые, правда, осмысливались еретически (можно говорить о гностических мотивах в его творчестве). Писатель размышлял о революции (в том числе как о явлении планетарного масштаба), но *по касательной*, намечал для себя векторы возможного движения к теме. Именно это обстоятельство, на мой взгляд, и позволило эмигрантской критике интерпретировать тексты Леонова в том смысле, что он не поддается «искушениям» «революционного» писательства, но держится линии свободного (насколько это было возможно в СССР), «по совести» художественного творчества.

Но после «Соти», традиционно считавшейся в советской историографии «образцовым», в числе первых, производственным романом, а по сути являвшейся произведением, в котором исследуется проблема исторической тупиковости русского археомодерна (мужицкая вера не дает развиваться, а большевицкая акселерация грозит надрывом), после «Скутаревского» (1932) — произведения, в котором осмыслена проблема рукотворного «технического чуда» [см. Воробьев, 2021], и «Дороги на Океан» (1935) — многогранного романа об имажинативных

способностях образцового советского человека («человекогоры») и строительстве коммунистического Воображариума (Океана), русская эмиграция перестала воспринимать Леонова как «сопротивляющегося» писателя.

Ф. А. Степун оставил ряд интересных замечаний в отношении Леонова. Он защищал писателя *перед лицом эмигрантского читателя*, очень точно высвечивая разницу между советским литератором и критиком [Степун, 1925, с. 365–366]. Он внимательно следил за творчеством Леонова («самого, быть может, талантливого и чуткого к современности автора Советской России» [там же, с. 363]). Философ при удобном случае интересовался судьбой писателя [Степун, 2013, с. 457], о чем сам писал в позднейшей книге [Степун, 1962, с. 9], где имя Леонова вынесено в заглавие. Это практически полностью совпадает с тем, как видел ситуацию в 1936 году Г. П. Федотов, который крайне эмоционально восклицал, что произошел акт «зачеркивания пути» «от Толстого до Леонова». Замечу: философ обнаруживал *линию преемственности* и поэтому в статье с глубоким негодованием и досадой восклицал: «какому господину вы продали свою шпагу, свое перо, Леонов!» [Федотов, 1996–2014, т. 7, с. 15]. Сам же Леонов, осмысливая наследие Л. Н. Толстого, напишет «крамольное», как показывает в биографии З. Прилепин [Прилепин, 2019, с. 559–565], для 1960 года «Слово о Толстом» [Леонов, 1981–1984, т. 10, с. 418–438], ставшее интеллектуальным событием.

Оценки, данные Ф. А. Степуном советскому писателю, и сдержанны, и где-то пессимистичны, но пророчески точны. В письме М. Горькому, датированному 1926 годом, философ делится соображением, что Леонову (в числе прочих советских литераторов), пошло бы на пользу «попасть под подозрение» и «временно перестать печататься» [М. Горький и Ф. А. Степун. Переписка, 1993, с. 50]. Так и случится в конце 1930-х годов, результатом чего станет запрет пьесы «Метель» и дальнейшая опала. Но именно эти давление и страх, детально отраженные в самом начале итоговой «Пирамиды» [Леонов, 2013, т. 5, с. 8], совершат переворот в сознании писателя. Он приступит к созданию *tagnum opus* и завершит его только в 1994 году, когда, конечно, ни останется никого в живых из современников, *на личном опыте понимавших тридцатые годы*, — тех, кто смог бы оценить место итоговой книги в общем идеологически-сложном контексте русской литературы XX века. В частности, Леонов в своем «романе-наваждении» реактуализировал на качественно иных исторических основаниях вопрос П. Я. Чаадаева об историческом предназначении России, а также произвел очень сложную и даже в некотором смысле *искусительную* ревизию христианства.

А в 1960-х годах, в предисловии к «Встречам», Степун будет сетовать на то, что Леонов отстоять себя не смог: «Осуждать его, обвинять я не смею, но не

скорбеть, что он переделал своего “Вора”, все же не могу» [Степун, 1962, с. 10]. Эта реплика сходу не очень понятна, но я ограничусь объяснением *minimim minimorum*.

Вторая редакция «Вора» (1959), в которой, по выражению Леонова, он «поднес лупу», чтобы рассмотреть «узлы» в судьбе главного героя [Леонид Леонов. Вечер в МГУ, 1978], наметила тенденцию углубления падения главного героя — Дмитрия Векшина. Она уже существовала в первой редакции, как сообщает сам писатель одному из ведущих леоноведов — В. И. Хрулеву [Хрулев, 2005, с. 412], правда, будучи в почтенном возрасте.

Христианские мотивы первой редакции (надежда на спасение *потенциально есть*) сменились мотивами, близкими по звучанию скорее атеизму или оборотной стороне христианства (надежды на спасение *потенциально нет*, да и *возможно ли в принципе спасение* поврежденной человеческой природы?). В последней редакции 1993 года надежды на спасение главного героя *нет*: писатель поставил точку в цепочке переработок, длившихся почти 70 лет.

Такой пронзительный философ как Степун, думаю, уже в конце 1950-х годов понял, что эмигрантское «венчание» Леонова как сугубо христианского писателя и наследника *в этом смысле* Ф. М. Достоевского, как его понимала дореволюционная мысль, было преждевременным. Степун, возможно, разглядел контуры мысли о неисцелимом повреждении человеческой природы, которую советский писатель умело зашифровал для дальних потомков.

Хотя оценка творчества писателя Степуном попала в очень упрощенном виде в монографию видного советского литературоведа А. И. Овчаренко [Овчаренко, 1985, с. 160], близкого товарища Леонова, де-факто взаимного разговора между ними уже не могло состояться по прозаической причине смерти одного из ее потенциальных участников и невозможности организации такой дискуссии в СССР. Возникает потенциальный для широкого поля исследований вопрос: были реальные точки соприкосновения советской и эмигрантской литературы, доходившие до критикуемых адресатов? Поскольку современники (русская эмигрантская и русская советская гуманитарная мысль) не могли говорить на одном языке ввиду его идеологического «разъятия», то попытка выявления ростков разговора в заочных дискуссиях обнаруживается только у потомков. Дело в том, что им доступен больший объем архива исторической памяти, компенсирующий утрату «живого» непосредственного разговора современников.

Эмигрантский писатель Б. К. Зайцев в статье 1931 года дал очень резкую оценку тому, что происходило с Леоновым [Зайцев, 1999–2001, т. 9, с. 109–114] (хотя в 1927 году он уже замечал, что «в последних вещах» Леонов «хромает»

[там же, т. 11, с. 310]). Г. В. Адамович, в течение многих лет обнаруживавший в себе веру в советского писателя (что совершенно верно отмечает М. Каназирска [Каназирска, 2005, с. 269]), выступил в защиту Леонова, специально написав *короткую заметку* [Адамович, Борис Зайцев и Леонид Леонов]. Резкость замечаний Зайцева в отношении Леонова очень показательна и, к сожалению, типична: «социальный заказ», который реализуется в «Соти», интерпретируется как «обработка» и «слом» художника, а «производственная» сторона романа понимается как вторичная, если не третичная.

Зайцев сомневается в религиозности Леонова [Зайцев, 1999–2001, т. 9, с. 112], в отличие, например, от Ю. Сазоновой, которая видит исключительный христианский пафос леоновских произведений [Сазонова, 1930, с. 88]. На мой взгляд, это является примером видения желаемого вместо действительного. Истовые православные убеждения мешали Зайцеву увидеть в советском писателе самобытную и очень сложную религиозную конвергенцию православия и коммунизма, которую Леонов уже осмысливал в 1930-х годах. Зайцев пишет: «...для пути добра должен он [Леонов. — А. В.] устыдиться «Соти» [Зайцев, 1999–2001, т. 9, с. 114], имея в виду в подтексте, что тогда и произойдет *спасение*, то есть возврат в «христианство» и отторжение от коммунизма. Согласно эмигрантскому писателю, «путь добра» (совпадающий с православием) объективен и универсален для непредвзятого художника, но по нему не мог, пожалуй, следовать ни один советский литератор.

Схожим образом оценивал творчество Леонова и Г. В. Адамович. По его воспоминаниям, относящимся к 1955 году, фигура писателя в разговорах эмигрантов о советской литературе являлась не только фигурой интереса или «надежды», но и сообщала возможность преодолевать собственное эмигрантское высокомерие в отношении чуждого советского [Адамович, *Одиночество и свобода*, 2002, с. 290]. Но, как он пишет далее, предлагаемое «собирательным Леоновым» (иными словами, советскими писателями «первого ряда», среди которых Леонов выделялся в конце 1920-х — начале 1930-х годов, едва ли не как главный) «безмятежное, “пресное” благополучие в толпе» не могло «соблазнить» эмиграцию [там же, с. 292–293]. Так критик понимает *дух коллективной идентичности* — само по себе явление исключительно сложное для интерпретации. Дух, транслируемый и воспеваемый советской литературой, был интуитивно неприемлем: признание идеологически чуждых жизненных установок как равновеликих и равнозначных своим установкам на практике означало бы стратегическое поражение *своего*.

Но это неприятие, вместе с тем, трансформировало характер критики, понижая ее глубину. В статье 1936 года Адамович, размышляя над романом

«Дорога на Океан», выделяя ряд достоинств, все же обнаруживает книгу «поверхностной». Но при внимательном чтении материала слишком очевидной становится утрата физической «почвы» — России: Адамович читает роман по «вершкам», подтексты советского писателя ему недоступны. Поэтому он делает тот вывод, который, в общем, делают почти все представленные в данной статье интеллектуалы эмиграции в тех или иных формах: одаренного, глубокого русского писателя сломала советская власть и потому констатируется насилие художника над собой (вместе с Леоновым, к так или иначе сломавшимся относится и другая советская «надежда» — К. А. Федин).

Значит ли это, что «надежда» не оправдалась? И да, и нет. В другой статье 1936 года он «хоронит» Леонова («как ни обидно в этом сознаться») [Адамович, 2018, с. 133], но вдруг, после «Половчанских садов» писатель снова «воскресает» в глазах Адамовича. Критикуя в 1938 году леоновский вычурный язык, Адамович крайне пронципательно и самокритично замечает: «...режут слух некоторые сцены и самим содержанием своим, как нестерпимая фальшь. Однако тут возникает вопрос: виноват ли Леонов, их выдумавший, или он не при чем, и просто в советском жизненном укладе появилось нечто такое, что для нас неприемлемо? Вопрос, признаюсь, не ясный [выделено мной. — А. В.]» [там же, с. 450–451].

Еще в 1937 году, сравнивая М. А. Шолохова и Л. М. Леонова, критик прозорливо заметил, что «...все-таки именно к его [Леонова. — А. В.] книгам обратится, вероятно, в будущем человек, который захочет понять и уловить “дух, судьбу, ничтожество и очарование” русской литературы революционных лет» [там же, с. 362, 364]. Иными словами, он сохраняет надежду на некоторое литературное «посмертие» советского писателя.

Интересно, что североамериканская исследовательница В. Сандомирски, изучая сложный и центральный по сути *идеологический вопрос* взаимосвязи партийной линии и военного творчества Леонова, приходит к выводу, что советский писатель по-прежнему придерживается линии индивидуализированного творчества и особой «человечности», но будущее его в связи с партийными перипетиями конца 1940-х годов не ясно. Автор статьи, в отличие от представителей русской эмиграции, не нашла Леонова «сломленным», но лишь прогнозировала это как возможность (и надеялась, что «слома» не произойдет) [Sandomirsky, 1947].

Большой «аванс» Леонову давал Е. И. Замятин, заметив еще в 1923–1924 годах, что уклон писателя в фантастику, в миф есть «гарантия большого диапазона, гарантия, что автор не оплотнеет в быту» [Замятин, 1988, с. 263]. Его лексика — «богатая и смелая, много очень органических неологизмов» и даже

ошибки его — «хорошие ошибки» [там же, с. 279]. В быту писатель действительно не «оплотнел», был категорическим противником движения литературы в сторону бытописательства, а что касается мифа — Леонов выскажет практически идентичную замятинской мысль в заочной полемике с М. М. Пришвиным [Овчаренко, 2002, с. 158].

В своей превосходной статье 1933 года Замятин отмечает, что первые романы группы ведущих советских авторов (Пильняк, Леонов, Федин, Форш и др.) были сильнее последующих [Замятин, 1988, с. 419], и в этом смысле «Соть» — это понижение уровня мастерства Леонова [там же, с. 422]. А в другой заметке 1935 года он обнаруживает «внутреннюю фальшь» в «Дороге на Океан» [там же, с. 320].

Взгляда на то, что от «Вора» к «Соти» и «Скутаревскому» творческая планка Леонова понижалась, придерживался в несколько более мягкой форме и Н. Струве [Struve, 1933], но он также оставлял надежду на потенциальный рост художника.

Положительную оценку в своем письме П. П. Сувчинскому и Н. С. Трубецкому 1925 года писателю давал П. Н. Савицкий [Савицкий, 2018, с. 434]. Также положительно он оценит Леонова в письме П. М. Бицилли [там же, с. 633]. К сожалению, неизвестно, поменялась ли эта оценка (и была ли она) в 1930-х годах и далее. А Бицилли в числе немногих представителей эмиграции оценит в 1953–1954 годах не только язык «Барсуков» и «Вора», но и «Соти» (сравнивая с языком В. Я. Шишкова, отдавая приоритет по силе выразимости именно Леонову, при этом называя обоих «выдающимися писателями нынешней поры») [Бицилли, 1996, с. 311].

Неожиданная оценка творчества советского писателя и советской литературы обнаруживается в мемуарах кн. А. Щербатова. Последний находил не только «Вора» (что неудивительно), но и «Лес» (имеется в виду «Русский лес», 1953) — самую *по-настоящему «советскую»*, компромиссную книгу — произведениями, которые не оставили его равнодушным [Щербатов, Криворучкина-Щербатова, 2005, с. 369]. В собрании сочинений М. Аладнова содержится упоминание Леонова, датированное 1956 годом, — его фамилия указана в числе «очень талантливых» советских писателей — живых: Пановой, Паустовского, Симонова, Шолохова, Зощенко, и погибших: Гумилева, Мандельштама, Бабеля, Пильняка [Алданов, 1996, с. 601]. В этом интервью Алданов высказывает мысль, близкую к упомянутой выше точке зрения Г. В. Адамовича, что советская и эмигрантская литература есть две ветви «единой великой русской литературы» [там же, с. 600], однако также критикует практику «социального заказа» как порочную для художника.

В целом положительную оценку творчества писателя можно найти в книге М. Слонима 1933 года, который характерно закачивает ее именно Леоновым, наследником Толстого и Достоевского, которому «принадлежит... одно из руководящих мест в советской литературе» [Слоним, 1933, с. 152]. Но и у Слонима есть эта, видимо, типичная и болезненная для русской эмиграции установка видеть дихотомию: «совесть художника» — «социальный заказ» всегда по принципу «или-или» и никогда не «и». Слоним видит в деятельности большевиков (интерпретируя мотивацию главных, «железных» героев «Соти») движение России к «американизации» [там же, с. 165]. Критик заканчивает книгу словами, что Леонов остается самым традиционным писателем советской России, продолжателем гуманистической линии в литературе [там же, с. 166].

Для эмиграции, которая преимущественно была представлена интеллигенцией и лишенным привилегий дворянством, был нужен наследник классической, дореволюционной художественно-философской традиции, христианское, гуманистическое и подчеркнуто-индивидуальное звучание текстов которого в пике коммунистической риторике однозначно бы свидетельствовало, что на отъезтой от русской эмиграции родной «почве» есть их «представитель».

Такой взгляд предполагал в логическом пределе правомочность разделения и даже противопоставление понятий «советское» и «русское». «Советское» — это непонятно каким образом победившее даже не язычество, но хуже — демоническое начало. Характерно еще одно воспоминание Адамовича о взгляде литераторов на власть большевиков: «...что Россией управляет начало злое, — абсолютное или не абсолютное — соглашались все» [Адамович, Одиночество и свобода, 2002, с. 291]. Не случайно Н. О. Лосский так и не мог свыкнуться с мыслью о победе коммунистов в России и в статье 1955 года откладывал разрешение вопроса о том, как и почему революция оказалась возможна, какой ее провиденциальный смысл, на исторически-далекий срок [Лосский, 2017, с. 274]. Именно поэтому в логике эмиграции принятие участия в «социальном заказе» на иррациональном уровне соотносилось с актом веротступничества, потерей «нравственной чистоты».

Единственным «почвенным», воссоединяющим с Родиной, местом для эмиграции реально оставались прежде всего Церковь и европейская культура. Именно поэтому *поиски христианского, гуманистического, общеевропейского* в советской культуре являлись для нее наиважнейшими: потребность физической «почвы» трансформировалась в отождествление ее с мистической «почвой». И если идеи, высказанные на советской земле, соотносились с идеями эмиграции, то «почва» становилась ближе.

При этом под «почвой» следует понимать не только гуманитарную культуру (литературу, искусство, богословие и философию), но и техническую — металлургические и машиностроительные заводы, электростанции, горнообогатительные комбинаты, лесное хозяйство и проч., — то, чего объективно у русской эмиграции не было «под рукой». И скорее всего именно поэтому советский «производственный роман» воспринимался как *вторичный*, внешний жанр. За отсутствием опыта «живой техники» гуманитарная мысль перестает понимать ее масштаб, красоту и глубину (что советские писатели, например, Ф. В. Гладков или А. П. Платонов, пытались изобразить в своих романах).

Думаю, в глубинном смысле Г. В. Адамович не случайно выносит в заглавие статьи слова «Оправдается ли надежда?» [Адамович, Собрание сочинений. Литературные заметки, 2002, с. 29–36], поскольку в его глазах прежде всего Леонов был не только надеждой русской литературы, но и их, эмигрантов, *персонально ощущаемой надеждой*.

А для советской стороны, я усилю — для Красной церкви — был нужен опыт положительной «перековки» из «попутчика» в «пролетарского писателя» (по сути, из «оглашенного» в «верного», но для Красной церкви), который преодолевает архаичное христианство и ненужную, в логике победившего утопического, обращенного к будущему политико-религиозного учения, историчность (интенсивное движение к будущему не нуждается в прошлом) в угоду новой сверхпассионарной религии, по сути «религии будущего» (так коммунизм прямо называли, с известной, конечно, оговоркой, в официальной газете «Правда» [Т. Б., 1929]). Достаточно посмотреть, как подробно В. Я. Кирпотин «критикует» творчество Леонова на предмет соответствия последнего советскому «новому богословию» [Кирпотин, 1932]. Такая литкритика больше похожа на истязание. Она невероятно предвзята, но, замечу, в идеологическом смысле Кирпотин тонок и «удары» его точны. Он находил именно те «болевые точки», которые действительно вскрывали недостаточную «советскость» советского писателя.

Казус Л. М. Леонова заключается в том, что, прямо повлияв и на представителей эмиграции и на советскую культуру, он не попал *окончательно* ни в одну, ни в другую. Обе решали свои, по сути, «корпоративные» задачи, обеспечивающие их историческую легитимацию, выживание и развитие. Да Леонов и сам оставил открытым вопрос о том, кто же такой Л. М. Леонов?

Подводя итоги, замечу, что нельзя не признать определенную правоту взгляда русской эмиграции на то, что советская практика институционализации литературы действительно вносила существенный «перекос» в творче-

ский процесс, отчего последний становился податливым к внутренней фальши, а в предельных случаях и вовсе переставал быть творческим, становясь разрушительной идеологией (пример РАППа). Однако нельзя не считаться и с иным: задачи, поставленные советским правительством в отношении литературы, имели целью деэлитаризацию и декорпоративизацию умственного, художественного труда, чтобы адаптировать последний для широких слоев населения и тем поднять их культурный уровень на невозможную доселе высоту. Обе правды «упираются» в индивидуальную и коллективную идентичности, соответственно, между ними возможны не только антагонизм, но и баланс компромисса. И при осмыслении истории России XX века указанные идентичности должны быть учитываемы как два ведущих варианта реализации культуры в широком смысле.

Развитие гуманитарного книгоиздательства, особенно издание полных собраний сочинений и эпистолярного наследия деятелей русской эмиграции и русской советской литературы, внушает определенный оптимизм, что по мере расширения источниковой базы, представленная картина восприятия не только творчества Л. М. Леонова, но и иных русских советских писателей будет корректироваться. Со временем это позволит преодолеть клишированность оценок и, возможно, даст больше оснований утверждать, что факт «разъятия» 1917 года был идеологически гораздо более сложным и разнообразным, что правда двух сторон не только лежит в области идеологии, но основания ее гораздо глубже, чем кажется при первом и даже втором взгляде на предмет.

Список источников

Адамович Г. В. Борис Зайцев и Леонид Леонов. URL: <https://pub.wikireading.ru/88627> (дата обращения: 07.11.2021).

Адамович Г. В. Одиночество и свобода. СПб: Алетейя, 2002. 476 с.

Адамович Г. В. «Последние новости». 1936–1940. СПб.: Алетейя, 2018. 967 с.

Адамович Г. В. Собрание сочинений. Литературные заметки. СПб.: Алетейя, 2002. Кн. 1 («Последние новости» 1928–1931). 786 с.

Алданов М. Сочинения: в 6 кн. М.: АО «Издательство «Новости»», 1996. Кн. 6: Ульмская ночь. Литературные статьи. 608 с.

Бицилли П. М. Избранные труды по филологии. М.: «Наследие», 1996.

Воробьев А. А. Роман Леонида Леонова «Скутаревский» в историко-философском контексте и его интерпретация // Гуманитарные науки в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2021. № 1. С. 87–93.

Зайцев Б. К. Собрание сочинений: в 5 т. М.: «Русская книга», 1999–2001. 11 т.

Замятин Е. Сочинения. Мюнхен: A. Neimanis Buchvertrieb und Verlag, 1988. Т. 4: Проза. Киносценарии. Лекции. Рецензии. Литературная публицистика. Статьи на разные темы.

Каназирска М. «Взгляд со стороны» (Религиозные искания Л. Леонова в критике русской эмиграции — Г. Адамович, Ю. Сазонова) // Духовное завещание Леонида Леонова. Роман «Пирамида» с разных точек зрения. Ульяновск: УлГТУ, 2005. С. 265–275.

Кирпотин В. Я. Романы Леонида Леонова. М.-Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1932. 112 с.

Леонид Леонов. Вечер в МГУ. 1978. URL: <https://youtu.be/Fo4fTfhYjhA> (дата обращения: 07.11.2021).

Леонов Л. М. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Художественная литература, 1981–1984.

Леонов Л. М. Собрание сочинений: в 6 т. М.: Книжный клуб Книговек, 2013.

Лосский Н. О. Философия и публицистика: Избранные статьи. М.: Викмо-М: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2017.

М. Горький и Ф. А. Степун. Переписка // *de visu*. 1993. № 3. С. 43–54.

Овчаренко А. И. Большая литература. Основные тенденции развития советской художественной прозы 1945–1985. Сороковые — пятидесятые годы. М.: «Современник», 1985. 464 с.

Овчаренко А. И. В кругу Леонида Леонова: Из записок 1968–1988-х годов. М.: Московский интеллектуально-деловой клуб, 2002. 294 с.

Письма Леонида Леонова В. А. Ковалеву (1948–1993) // Из творческого наследия русских писателей XX в. М. Шолохов — А. Платонов — Л. Леонов. СПб.: «Наука», 1995. С. 426–489.

Прилепин З. Леонид Леонов: Подельник эпохи: биография. М.: Издательство АСТ: Редакция Елены Шубиной, 2019. 795 с.

Савицкий П. Н. Научные задачи евразийства: Статьи и письма. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына; Викмо-М, 2018.

Сазонова Ю. Религиозные искания в отражении советской литературы // Путь. 1930. № 21. С. 76–93.

Слоним М. Портреты советских писателей. Париж: Парабола, 1933. 171 с.

Степун Ф. А. Встречи. Достоевский — Л. Толстой — Бунин — Зайцев — В. Иванов — Белый — Леонов. Мюнхен: Товарищество Зарубежных Писателей, 1962. 203 с.

Степун Ф. А. Мысли о России // Современные записки. 1925. XXIII. С. 342–371.

Степун Ф. А. Письма. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2013. С. 451–468.

Т. Б. В наступление на антирелигиозном фронте // Правда. 1929. № 131. 11 июня. С. 4.

Федотов Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. М.: Sam & Sam, 1996–2014.

Хрулев В. И. Художественное мышление Леонида Леонова. Уфа: Гилем, 2005.

Щербатов А., кн., Криворучкина-Щербатова Л. Право на прошлое. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2005. 544 с.

Sandomisky V. Leonid Leonov and Party Line // The Russian Review. 1947. Vol. 6, no. 2. P. 67–76.

Struve G. Current Russian Literature: I. Leonid Leonov and His “Skutarevsky” // The Slavonic and East European Review. 1933. Vol. 12, no. 34. P. 190–195.

References

Adamovich, G.V. *Boris Zaytsev i Leonid Leonov* [*Boris Zaytsev and Leonid Leonov*] (no date). Available at: <https://pub.wikireading.ru/88627> (Accessed: 07 Nov. 2021).

Adamovich, G.V. (2002) *Odinochestvo i svoboda* [*Loneliness and Freedom*]. St. Petersburg: Aleteya Publ.

Adamovich, G.V. (2002). *Sobraniye sochineniy. Literaturnye zametki. Kniga 1* (“*Poslednye novosti*” 1928–1931) [*Collected Works. Literary Notes. Book 1* (“*Latest News*” 1928–1931)]. St. Petersburg: Aleteya Publ.

Adamovich, G.V. (2018) “*Poslednye novosti*”. 1936–1940 [*“Latest News”*. 1936–1940]. St. Petersburg: Aleteya Publ.

Aldanov, M. (1996) *Sochineniya v 6 knigakh. Kniga 6: Ul'mskaya noch. Literaturnye stat'i*. [*Works in 6 Books. Book 6: Ulm's Night. Literary Papers*]. Moscow: “Novosti” Publ.

Bitsilli, P.M. (1996) *Izbrannye Trudy po filologii* [*Selected Works on Philology*]. Moscow: “Nasledye” Publ.

Fedotov, G.P. (1996–2014) *Sobraniye sochineniy v 12 tomakh* [*Collected Works in 12 vols*]. Moscow: Sam & Sam Publ.

Kanazirska, M. (2005) “Vzglyad so storony” (Religioznye iskaniya L. Leonova v kritike russkoy emigratsii — G. Adamovich, Yu. Sazonova) [“A View from the Outside” (L. Leonov's Religious Searches in the Criticism of Russian Emigration — G. Adamovich, Yu. Sazonova)], in *Dukhovnoye zaveschaniye Leonida Leonova. Roman “Piramida” s raznykh tochek zreniya* [*Spiritual Testament of Leonid Leonov. “The Pyramid” Novel from Different Points of View*]. Ulyanovsk: UlSTU Publ.

Khrulev, V.I. (2005) *Khudozhestvennoye myshleniye Leonida Leonova* [*Leonid Leonov's Artistic Thinking*]. Ufa: Gilem Publ.

Kirpotin, V.Ya. (1932) *Romany Leonida Leonova* [*Leonid Leonov's Novels*]. Moscow — Leningrad: Goudarstvennoye izdatelstvo khudozhestvennoy literatury Publ.

Leonid Leonov. *Večer v MGU* [Leonid Leonov. *Literary Evening at Moscow State University*] (1978) Available at: <https://youtu.be/Fo4fTfhYjhA> (Accessed: 07 Nov. 2021).

Leonov, L.M. (1981–1984) *Sobraniye sochineniy: v 10 tomakh* [Collected Works: in 10 vols]. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ.

Leonov, L.M. (2013) *Sobraniye sochineniy: v 6 tomakh* [Collected Works: in 6 vols]. Moscow: Knizhnyy klub Knigovek Publ.

Lossky, N.O. (2017) *Filosofiya i publitsistika: izbrannye stat'i* [Philosophy and Journalism: Selected Papers]. Moscow: Vikmo-M, Dom russkogo zarubezhya im. A. Solzhenytsina Publ.

‘M. Gorkiy i F.A. Stepun. Perepiska’ [‘M. Gorky and F.A. Stepun. Correspondence’] (1993) *de visu*, 3, pp. 43–54.

Ovcharenko, A.I. (1985) *Bolshaya literatura. Osnovnye tendentsii razvitiya sovetskoy khudozhestvennoy prozy 1945–1985. Sorokovye — pyatidesyatye gody* [Great Literature. The Main Development Trends of Soviet Fiction 1945–1985. Forties — fifties]. Moscow: “Sovremennik” Publ.

Ovcharenko, A.I. (2002) *V krugu Leonida Leonova: Iz zapisok 1968–1988 godov* [In the Circle of Leonid Leonov: From the Notes of the 1968–1988es]. Moscow: Moskovskiy intellektual'no-delovoy Klub Publ.

‘Pis'ma Leonida Leonova V. A. Kovalyovu (1948–1993)’ [‘Leonid Leonov’s Letters to V.A. Kovalev (1948–1993)’] (1995) In: *Iz tvorcheskogo naslediya russkikh pisateley XX veka. M. Sholokhov — A. Platonov — L. Leonov* [From the Creative Heritage of Russian Writers of the 20th Century. M. Sholokhov — A. Platonov — L. Leonov]. St. Petersburg: “Nauka” Publ.

Prilepin, Z. (2019) *Leonid Leonov: Podel'nik epokhi: biografiya* [Leonid Leonov: Accomplice of his Epoch: Biography]. Moscow: AST, Redaktsiya Eleny Tschubinoy Publ.

Sandomirsky, V. (1947) ‘Leonid Leonov and Party Line’, *The Russian Review*, 6(2), pp. 67–76.

Savitskiy, P.N. (2018) *Nauchnye zadachy evraziystva: Stat'i i pisma* [Scientific Tasks of Eurasianism: Papers and Letters]. Moscow: Dom russkogo zarubezhya im. A. Solzhenytsina, Vikmo-M Publ.

Sazonova, Yu. (1930) ‘Religioznye iskaniya v otrazhenii sovetskoy literatury’ [‘Religious Searches in the Reflection of Soviet Literature’], *Put'*, 21, pp. 76–93.

Shcherbatov, A., Krivoruchkina-Shcherbatova, L. (2005) *Pravo na proshloye* [The Right to the Past]. Moscow: Stetenskiy monastyr' Publ.

Slonim, M. (1933) *Portrety sovetskikh pisateley* [Soviet Writers' Portraits]. Paris: Parabola Publ.

Stepun, F.A. (1925) ‘Mysly o Rossii’ [‘Thoughts about Russia’], *Sovremennye zapiski*, 23, pp. 342–371.

Stepun, F.A. (1962) *Vstrechy. Dostoevskiy — L. Tolstoy — Bunin — Zaytsev — V. Ivanov — Belyu — Leonov* [Meetings. Dostoevsky — L. Tolstoy — Bunin — Zaytsev — V. Ivanov — Belyu — Leonov]. Munich: Tovarishchestvo Zarubezhnykh Pisateley Publ.

Stepun, F.A. (2013) *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN) Publ.

Struve, G. (1933) 'Current Russian Literature: I. Leonid Leonov and His "Skutarevsky"', *The Slavonic and East European Review*, 12(34), pp. 190–195.

T.B. (1929) 'V nastupleniye na antireligioznom fronte' ['On the Offensive on the Anti-religious Front'], *Pravda*, 131, p. 4.

Vorobyev, A.A. (2021) 'Roman Leonida Leonova "Skutarevskiy" v istoriko-filosofskom kontekste i ego interpretatsiya' ['Leonid Leonov's Novel "Skutarevsky": A View from the History of Philosophy Point'], *Humanities Research in the Russian Far East*, 1, pp. 87–93.

Zamyatin, E. (1988) *Sochineniya. Tom 4: Proza. Kinostsenarii. Lektsii. Retsenzii. Literaturnaya publitsistika. Stat'i na raznye temy* [Works. Vol. 4: Prose. Screenplays. Lectures. Reviews. Literary Journalism. Papers on Various Topics]. Munich: A. Neimann Buchvertrieb und Verlag.

Zaytsev, B.K. (1999–2001) *Sobraniye sochineniy: v 5 tomakh* [Collected Works in 5 vols] (11 vols). Moscow: "Russkaya kniga" Publ.

Информация об авторе: А. А. Воробьев — аспирант кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета (ИСГО МПГУ). Адрес: Российская Федерация, 119435, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1.

Information about the author: A. A. Vorobyev — Post Graduate Student at the Department of Philosophy of Institute of Social and Humanitarian Education, Moscow State Pedagogical University (ISHE MPGU). Address: 1 Malaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119435, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 30.11.2021;
одобрена после рецензирования 12.12.2021;
принята к публикации 13.12.2021.

The article was submitted 30.11.2021;
approved after reviewing 12.12.2021;
accepted for publication 13.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 128–142.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 128–142.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1:1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-128-142

ДРУГОЙ В РЕЛИГИОЗНО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО


Николай Викторович Рябчинский

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, rnv98@yandex.ru



 **Аннотация.** Несмотря на обширные исследования, направленные на рассмотрение экзистенциальных и религиозных аспектов творчества Ф. М. Достоевского, проблеме *Другого* как основополагающему концепту в данной исследовательской области не было уделено должного внимания. Задача статьи — восполнить этот пробел. На основе анализа некоторых художественных произведений, дневниковых и черновых записей Достоевского, а также их сопоставление с некоторыми местами Священного Писания и экзистенциальной мыслью XX столетия, в частности, представленную философией М. Хайдеггера, высказывается гипотеза, что концепт Другого — одна из детерминант мысли Достоевского, дающая ключ к осмыслению религиозно-экзистенциальных воззрений писателя. Утверждается, что в вопросе онтологических оснований природы человека Достоевский исходит из понятия Всеединства, под которым понимается изначальная онтологическая укорененность субъекта в Боге посредством со-бытия с ближним. Ближний представлен как Другой,

© Рябчинский Н. В., 2021

соприсутствие которого необходимо для полноты бытия субъекта. Показывается, что грехопадение осмысливается Достоевским не просто как отпадение человека от Бога, но прежде всего как его отчуждение от своего ближнего, который вследствие отчуждения становится Другим. Как христианский мыслитель, Достоевский постулирует необходимость человеку вернуться к изначальному состоянию Всеединства, что возможно осуществить только при готовности субъекта принять Другого в качестве ближнего. Таким образом, доказывается, что проблема Другого — ключевая для осмысления религиозно-экзистенциальных воззрений Достоевского. Кроме того, концепт Другого позволяет рассматривать религиозно-экзистенциальные воззрения Достоевского в контексте современного философского дискурса, тем самым открывает новые перспективы философского исследования его творчества.



Ключевые слова: Другой, ближний, Всеединство, Ф. М. Достоевский, М. Хайдеггер, философская антропология, экзистенциализм



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



Ссылка для цитирования: Рябчинский Н. В. Другой в религиозно-экзистенциальной мысли Ф. М. Достоевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 128–142.
<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-128-142>.

Literature. Philosophy. Religion

THE OTHER IN THE EXISTENTIAL THOUGHT OF F. M. DOSTOEVSKY

Nickolay V. Ryabchinskiy

National Research University “Higher School of Economics”
(HSE University), Moscow, Russia, rnv98@yandex.ru



Abstract. Despite extensive research aimed at examining the existential and religious aspects of F. M. Dostoevsky's work, the problem of the Other as a fundamental concept in this field of research has not been given due attention. The purpose of the article is to fill this gap. We set a hypothesis that the concept of the Other determines

Dostoevsky's existential thought, which is based on the analysis of Dostoevsky's writings, as well as their comparison with select places of the Holy Scripture and with the existential thought of the 20th century, particularly so the work of M. Heidegger. We argue that Dostoevsky understands the ontological basis of human nature as proceeding from the concept of Unity, which he understands as the original ontological rootedness of the subject in God through the co-existence (being-) with his neighbor. Here the neighbor is represented as the Other, whose co-presence is necessary to complete the subject's being. We show that Dostoevsky interprets the Fall not just as the falling of man from God, but also as alienation from his neighbor, who is now represented as the Other as a result of alienation. As a Christian thinker, Dostoevsky postulates the necessity for man to return to the original state of Unity. Man will realize this state only if the subject is ready to reaccept the Other as his neighbor. Thus, we try to prove that the problem of the Other is the key for understanding Dostoevsky's religious and existential views. Additionally the concept of the Other allows us to consider Dostoevsky's religious and existential views in the context of modern philosophical discourse, thereby opening up new prospects for the philosophical study of his works.



Keywords: Other, neighbor, Unity, F. M. Dostoevsky, M. Heidegger, philosophical anthropology, existentialism



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: Ryabchinskiy, N.V. (2021) ‘The Other in the Existential Thought of F.M. Dostoevsky’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 128–142. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-128-142.

В связи с кризисом классической философии, который характеризуется, прежде всего, так называемой «смертью субъекта»¹, в философском дискурсе XX века возникает и приобретает особое значение концепт Другого. Эксплицитная разработка проблемы Другого как экзистенциальной категории представлена в работах М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра, имплицитно

¹ Метафора, означающая невозможность существования в философии прежнего картезианского субъекта, постулируемого как нечто изначально «самоданное», целостное и самодостаточное.

же эта тема осмысливалась М. М. Бахтиным, М. Бубером, Э. Мунье и др. Однако особое развитие экзистенциальная проблема Другого получила именно в работах Э. Левинаса, который, по собственному признанию², во многом вдохновлялся произведениями Ф. М. Достоевского. Большую роль творчество Достоевского сыграло и для становления философских взглядов Бахтина, Сартра, Бубера, как и многих других экзистенциальных мыслителей. Это дает основания полагать, что задействовать концепт Другого непосредственно для раскрытия экзистенциальных аспектов творчества самого Достоевского было бы правомерно и продуктивно. Между тем какого-либо обширного исследования на этот счет до сих пор не было осуществлено, а те известные немногочисленные исследования, в которых осуществляется попытка задействовать концепт Другого при осмыслении отдельных произведений Достоевского, носят преимущественно филологический характер. С целью частично восполнить этот пробел, данная статья представляет собой попытку философской интерпретации религиозно-экзистенциальных аспектов творчества Достоевского в контексте тех перспектив, которые непосредственно открываются при обращении к концепту Другого.

Исходный пункт исследования заключается в признании невозможности раскрытия экзистенциальных аспектов творчества Достоевского в отрыве от той религиозной, в частности, христианской традиции, в контексте которой мысль Достоевского развивалась. Причем стоит учитывать специфику этой традиции, поскольку Достоевский развивал свои идеи не просто в согласии с общехристианской парадигмой, но в русле именно «почвеннического» христианства с присущим ему специфичным пафосом соборности и «всемства». В этом смысле христианство для Достоевского — это религия в первую очередь не *личного* Бога³, но единого Бога для всех. Идею эту, в частности, Достоевский наметил уже в 1864 году в одном черновом наброске для будущей (так и не реализованной) статьи с характерным названием «Социализм и христианство». Текст начинается словами: «Бог есть идея человечества собирательного, массы⁴, всех» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 191]. Примечательно, что Достоевский сам подчеркивает слово «всех». Из этого фрагмента видно, что он связы-

² См. его последнее интервью [Левинас, 2000, с. 357–359].

³ Идея личного Бога свойственна скорее протестантизму, нежели восточному и католическому христианству (поскольку *katolikos* буквально означает «вселенская», «соборная»), что отмечал и сам Достоевский. В отечественной философской традиции наиболее последовательно идея личного Бога была развита в философии Л. Шестова.

⁴ Стоит учитывать, что во времена Достоевского слово «масса» еще не приобрело той характерной негативной коннотации, которую мы имеем в виду сегодня в связи с «массовым обществом». Такое понятие возникает лишь в XX веке.

вает с Богом некое «соборное» состояние человека. Более наглядно эта мысль выражена Достоевским в другой черновой записи того же периода, которую он делает на следующий день после смерти своей первой жены Марии Дмитриевны. Эта запись по сути своей глубоко экзистенциальна, представляет собой рассуждения Достоевского на тему бессмертия и цели человека в мире, и среди прочего содержит крайне интересное место, где писатель прямо называет Бога «лоном всеобщего синтеза» [там же, с. 173]. Причем такое состояние синтеза или соборности нужно понимать как нечто первичное по отношению к состоянию отдельности, *субъектной выделенности*⁵.

В этом отношении Достоевский особенно близок Вл. Соловьеву, поскольку исходит из ситуации некоего Всеединства, понимаемого как изначальная онтологическая укорененность человека в *со-бытии* с ближним⁶. Для прояснения этой точки зрения обратимся к Священному Писанию. В книге Бытия читаем: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божьему сотворил его; мужчину и женщину сотворил *их*» (Быт. 1:27), и далее: «Когда Бог сотворил человека, по подобию Божьему создал его, мужчину и женщину, сотворил *их* и благословил *их*, и нарек им имя — человек — в день сотворения *их*» (Быт. 5:1–2). При обращении к данным местам Священного Писания необходимо делать акцент не на последовательности — сначала мужчина, потом женщина, — но на *единовременности* их сотворения («сотворил *их*» и т. д.). Исходя из такого прочтения, концепция Всеединства уже имплицитно подразумевает фигуру Другого, который в данном контексте представлен в модальности *ближнего*. Этот Другой-ближний⁷ оказывается тем, чье *соприсутствие* изначально необходимо для полноты бытия субъекта⁸.

Кроме того, все в том же черновом наброске «Социализм и христианство» Достоевский пишет: «Когда человек живет массами (в первобытных патриархальн<ых> общинах, о которых остались предания) — то человек живет *непосредственно*» [там же, с. 192]. Можно предположить, что те самые «первобытные патриархальные общины, о которых остались только предания», в представлении Достоевского соответствуют именно райской жизни человечества, предшествовавшей его грехопадшему состоянию. Так, если вне-

⁵ На это, в частности, указывает то специфическое слово, которое Достоевский использует, когда, рассуждая дальше о положении отдельного человека, он именно говорит о «*раздробленном на личности состоянии*» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 192].

⁶ Подробнее об этом см. статью Т. А. Касаткиной [Касаткина, 2018, с. 263 и далее].

⁷ В дальнейшем эти два понятия будут разведены.

⁸ Примечательно, что такому взгляду абсолютно противоположна позиция Сартра, согласно которому Другой всегда ограничивает субъекта и грозит ему потерей собственной свободы.

теистические экзистенциальные философы постулируют, что человек всегда себя обнаруживает уже *заброшенным* в мир⁹, то Достоевский этой заброшенности предпосылает некое состояние «непосредственности», характеризующееся прежде всего отсутствием какой-либо выделенности *субъективного Я*.

Однако, в таком случае, возникает вопрос: каким образом происходит субъектная выделенность человека из состояния изначального Всеединства? Сам Достоевский описывает эту ситуацию следующим образом:

Затем наступает время переходное, то есть дальнейшее развитие, то есть цивилизация. (Цивилизация есть время переходное.) В этом дальнейшем развитии наступает феномен, новый факт, которого никому не миновать, это развитие личного сознания и отрицание непосредственных идей и законов (авторитетных, патриархальных, законов масс). <...> Это состояние, то есть распадение масс на личности, <...> есть состояние болезненное. Потеря живой идеи о Боге тому свидетельствует. Второе свидетельство, что это есть болезнь, есть то, что человек в этом состоянии чувствует себя плохо, тоскует, теряет источник живой жизни, не знает непосредственных ощущений и все сознает.

[Там же]

Нетрудно обнаружить, что в этом фрагменте мы явно имеем дело со специфической интерпретацией Достоевским библейского сюжета грехопадения. На это, в частности, указывает множество деталей, наиболее очевидные из которых — момент возникновения у человека самосознания («развитие личного сознания»), а также утрата своего богоподобия («потеря живой идеи о Боге»), равно как и потеря «источника живой жизни».

Для наглядности снова обратимся к тексту Священного Писания. Искушая Еву плодами с древа познания добра и зла, змий говорит: «...в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши и вы будете, как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3:5), что, собственно, и происходит, когда соблазнившаяся Ева подносит плоды Адаму. Ибо сказано: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясание» (Быт. 3:7). Согласно этому сюжету, вследствие вкушения запретного плода у человека возникает самосознание (рефлексия), что знаменует его выход из состояния «непосредственности», а значит и прекращение восприятия Другого (ближнего) как самого себя, как продолжения себя. Так, человек увидел себя со стороны — увидел отдельным, *отделенным* от своего ближнего и от Бога. Следствием это-

⁹ Причем «мир» понимается, прежде всего, не как мир объектов, но как мир Других.

го само-сознавания оказывается двойное отчуждение: сначала отчуждение от Бога, затем — *отречение* от ближнего. Так, когда Бог спрашивает Адама: «Не ели ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?», тот отвечает: «Жена, которую Ты мне дал, она мне дала, и я ел» (Быт. 3:12). В этот момент он отрекается от Бога, поскольку слова: «Ты мне дал» знаменуют снятие с себя ответственности и перенос ее на Бога; затем Адам отрекается от жены, которая и есть его единственный ближний: «она дала мне, и я ел». Таким образом, вследствие своего грехопадения человек не просто отпал от Бога, но оказался отчужденным от своего ближнего, который теперь стал Другим. Отсюда можно прямо вывести определение: *Другой* есть *отчужденный ближний*, то есть сам концепт Другого в данном контексте приобретает специфику именно *грехопадшего состояния*. Причем, само грехопадение мыслится Достоевским, прежде всего, как отчуждение ближнего, следовательно, выпадение из Всеединства, и уже как следствие этого выпадения — отпадение и от Бога¹⁰.

Кроме того, анализируя цитированный фрагмент чернового наброска «Социализм и христианство», невозможно не обратить внимание, что для описания современного, то есть грехопадшего состояния человека Достоевский весьма специфическим образом использует понятие «цивилизации». Помимо того, что цивилизация в тексте прямо обозначена как некое *переходное время*, которое характеризуется «развитием личного сознания» и, как следствие, «отрицанием непосредственных идей и законов» и «потерей веры в Бога» (что в рамках общехристианской парадигмы полностью соответствует грехопадшему состоянию человека), Достоевский прямо определяет ее как *процесс* «распадения масс на личности». В таком контексте цивилизация — это переходный период, который сменяет время онтологической укорененности человека в событии с ближним и знаменует распад изначального Всеединства. Неспроста в «Братьях Карамазовых» старец Зосима будет говорить о современном состоянии человечества как *периоде всеобщего уединения* [см. там же, т. 14, с. 275]. Подобная тенденция к уединению, то есть обособлению личности от всех, согласно Достоевскому, достигла своего апофеоза именно в западноевропейской цивилизации, где «развитие лица дошло до крайних пределов» [там же, т. 20, с. 192]. Сам Достоевский имел возможность убедиться в этом лично во время заграничной поездки 1862 года, непосредственные впечатления от которой он изложил в своем публицистическом очерке «Зимние заметки о летних впе-

¹⁰ Так, Достоевский пишет: «Человек как личность всегда в этом состоянии [то есть грехопадшем. — Н. Р.] <...> становится во враждебное, отрицательное отношение к авторитетному закону масс и всех [то есть закону Всеединства. — Н. Р.]. Терял поэтому *всегда* веру и в Бога» [Достоевский, 1972–1990, т. 20, с. 192].

чатлениях», вышедшем в 1863 году в журнале «Время». Главная особенность этого произведения заключается в том, что оно, пользуясь выражением протестантского теолога и мыслителя Ф. Либ, содержит «убийственную критику западноевропейской буржуазии» [Либ, 2021, с. 57], то есть современной европейской цивилизации. В частности, рассуждая в одном месте о неудачах западного социализма¹¹, Достоевский замечает: цивилизованный европеец больше всех «толкует о братстве как великой движущей силе человечества», однако сам в себе он не находит основания для братского единства всех людей, поскольку в западной цивилизации больше не осталось «братского начала», а осталось лишь «начало личное, начало особняка, усиленного самосохранения, самопромышления, самоопределения в своем собственном Я» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 79]. Западная цивилизация, таким образом, в глазах Достоевского приобретает роковой характер, поскольку способствует именно укоренению современного человека в его грехопадшем состоянии отчужденности и самозамкнутости.

Линия критики западной цивилизации с позиции разоблачения всей ее деструктивности для основ духовной природы человека была продолжена Достоевским в повести «Записки из подполья». Эта повесть, впервые вышедшая в свет зимой 1864 года, стала как бы предварительным итогом размышлений Достоевского по поводу самых насущных для него вопросов, и в этом отношении имеет несомненную значимость для уяснения основных его идей¹², в том числе относящихся к проблеме Другого.

В «Записках из подполья» Достоевский, среди прочего, представил свое виденье логического следствия тенденции к атомизации общества, провоцируемой именно развитием «лица» в западной цивилизации. Так, например, не столько в размышлениях, сколько в самом образе героя повести автор изобразил весь ужас и деструктивность для человека состояния «отброшенности к своему собственному Я» [Либ, 2021, с. 59]. В этом смысле «подпольный человек» — не просто типичный представитель «русского большинства», как в одном месте о нем говорит сам Достоевский¹³, он воплощает образ именно со-

¹¹ Представленного, прежде всего, в социальном учении французских «утопистов» Ш. Фурье и П. Ж. Прудона.

¹² Указание, что все последующее за «Записками» творчество Достоевского есть лишь развитие его идей, уже сформулированных со всей отчетливостью или только намеченных в этой повести, давно стало общим местом в достоевистике.

¹³ В одном из черновых набросков, написанных уже в контексте только вышедшего тогда в свет романа «Подросток» (1875), Достоевский вспоминает «Записки из подполья», про которые пишет: «Я горжусь, что впервые вывел настоящего человека русского большинства и впервые разоблачил его уродливую и трагическую сторону» [Достоевский, 1972–1990, т. 16, с. 329].

временного человека, «тронутого развитием европейской цивилизации» и «отрешившегося от почвы и народных начал» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 107]. В его образе узнается цивилизованный человек вообще — *беспочвенный* человек, выпавший из «лона всеобщего синтеза» и утративший непосредственную экзистенциальную связь со своим ближним. Действительное отличие «подпольного» героя от любого реального цивилизованного человека, согласно мысли Достоевского, только одно — «подпольный человек» лишь усиливает изначальное противоречие между «всеми» и собственным «Я», доводя ситуацию до логического предела¹⁴. Так, он провозглашает окончательный разрыв вселенских связей во имя утверждения своего «Я», когда гордо выкрикивает из недр своего «подпольного» одиночества знаменитые слова: «...а на деле мне надо, знаешь чего: чтоб вы провалились, вот чего! Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить» [там же, с. 174].

Такая позиция «подпольного» героя явно напоминает хайдеггеровский возвращенный самому себе *Dasein*, что служит интересным основанием для сопоставления взглядов двух мыслителей. Как известно, в центре философского проекта М. Хайдеггера находится вопрос *о бытии*, одной из главных форм которого с точки зрения философа выступает *Dasein*. Несмотря на то, что *Dasein* всегда относится к реальности существования человека, ибо представляет собой бытие, «какое мы всегда сами суть»¹⁵, Хайдеггер принципиально разводит это понятие с понятием картезианского субъекта¹⁶, предлагая разуметь его прежде всего как «бытие-в-мире». Это «бытие-в-мире» изначальное обнаруживает себя не в одиночестве, а в повседневном совместном пребывании с Другими. В этом плане повседневное существование уже предполагает присутствие Другого, по отношению к которому *Dasein* выступает как со-бытие. Так, по Хайдеггеру, раскрывается экзистенциально-онтологический смысл этого понятия: «“Другие” означает не то же что: весь остаток прочих помимо меня, из

¹⁴ На это указывает сам «подпольный»: «Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благоразумие, и тем утешались, обманывая себя сами» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 178].

¹⁵ См. замечание французского философа Доминика Жанико по поводу проблем перевода понятия *Dasein* на французский язык, которое приводит А. Г. Черняков в своем послесловии к переводу лекций Хайдеггера [Черняков, 2001, с. 443].

¹⁶ В откровениях «подпольного человека», которые составляют первую часть «Записок из подполья», содержатся все предпосылки для критики картезианского субъективизма классической философии. В этом смысле размышления «подпольного» героя отчасти как бы предвзвешают философию Хайдеггера.

коих выделяется Я, другие это наоборот те, от которых человек сам себя большей частью *не* отличает, среди которых и он тоже» [Хайдеггер, 1997, с. 118]. Как в концепции Всеединства, из которой исходит Достоевский, человек изначально онтологически укоренен в совместном бытии со своим ближним (*единовременность сотворения*), так и хайдеггеровский Dasein изначально обнаруживает себя уже сосуществующим с Другими в контексте единого мира на общем основании: «На основе этого *совместного* бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими. Мир присутствия есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *со-присутствие*» [там же].

Однако существенное отличие философской позиции Хайдеггера заключается в том, что это изначальное со-бытие с Другими рассматривается им как *неподлинный способ бытия* Dasein, поскольку предполагает именно неопределенное, безличное существование, лишенное собственной аутентичности. Под понятием «другие» Хайдеггер подразумевает не конкретного Другого как личность человека или совокупность всех других людей, но именно способ повседневного бытия в мире, выраженный принципом «*быть как все*», то есть растворить свою идентичность в das Man: «“Другие”, которых называют так, чтобы скрыть свою сущностную принадлежность к ним, суть те, кто в повседневном бытии с другими ближайшее и чаще всего “*присутствуют*”. Их кто не этот и не тот, не сам человек и не некоторые и не сумма всех. “Кто” тут неизвестного рода, *люди*» [там же, с. 126].

Растворенности Dasein в безличности и бессмысленности das Man как неподлинному способу бытия-в-мире Хайдеггер противопоставляет путь индивидуализации, предполагающий выход из неопределенности со-бытия с другими и обретение собственной *самости* (аутентичности). Эта самость проявляет себя как чистая спонтанность и свобода Dasein, то есть способность Я утвердить самого себя в бытии и реализовать собственный жизненный проект, исходя из собственных возможностей. Так, обретение подлинности Dasein, по Хайдеггеру, достигается за счет смены установки с «*бытия-с-другими*» на установку «*бытие-для-себя*».

В этой же логике находится и «подпольный человек», который воспринимает Других как массовое *Они*, угрожающее его самости потерей себя, что характерно выражено в его словах: «Я-то один, а они-то *все*» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 125]. Как и хайдеггеровский Dasein, «подпольный человек» больше всего ценит *собственную личность и индивидуальность*, для спасения которой он сознательно оставляет служебное место, разрывает все свои социальные связи и окончательно изолируется от всех: «моя квартира была мой особ-

няк, моя скорлупа, мой футляр, в который я прятался от всего человечества» [там же, с. 168]. В этой изоляции он создает себе искусственную микросреду («особняк», «скорлупа», «футляр»), где нет никаких посягательств безличного «всемства», а есть только его воля, которая, согласно «подпольному человеку», единственная способна удовлетворить его потребность в самоопределении и самоутверждении.

В этом месте становится наглядно расхождение позиций Хайдеггера и Достоевского. Согласно Хайдеггеру, именно преодоление изначальной растворенности в «бытии-с-другими» делает возможным «услышать зов бытия» и обрести Dasein свою аутентичность. Для Достоевского же такой путь ведет к окончательной потере себя.

Достоевский показывает на примере «подпольного человека», что в основании потребности к самоопределению заложен эгоистический механизм, поскольку она направлена на определение собственного «Я» через отчуждение от *иного* и противопоставление тому, что является принципиальным «не-Я», то есть в первую очередь противопоставление Другому. Это противопоставление приводит к неизбежному конфликту с Другим, в котором личность должна отстоять себя и свое право на *самость*. Порождением этого конфликта становится гордость, которая возникает в результате столкновения *Я* с *Другим*. В этом отношении очень показательным воспоминанием «подпольного» героя о своих отношениях со школьными товарищами: «Товарищи встретили меня злобными и безжалостными насмешками за то, что я ни на кого из них не был похож. Но я не мог насмешек переносить; я не мог так дешево уживаться, как они уживались друг с другом. Я возненавидел их тотчас и заключился от всех в пугливую уязвленную гордость» [там же, с. 139]. Так, в своем исследовании, посвященном психоаналитическому и философскому анализу проблематики «подполья» в произведениях Достоевского, Р. Жирар¹⁷ именно гордость считает «основополагающим психологическим и метафизическим» фактором, определяющим все «проявления подпольной жизни» [см. Жирар, 2012, с. 68].

«Подпольная» гордость проявляет себя как стремление личности самоутвердиться, но не в пределах собственной *самости*, а путем расширения границ своего *Я* за счет подавления Другого, что в конечном итоге приобретает патологическую форму ницшеанской воли к власти. В финальной сцене «Записок из подполья», когда проститутка Лиза приходит к «подпольному человеку», этот мотив довольно четко артикулируется в его словах: «Что ты мне

¹⁷ В этом плане работа Жирара оказывается замечательным примером исследований, в которых обосновывается необходимость рассматривать проблему «подполья» исключительно как магистральную и во многом определяющую все творчество Достоевского.

тогда же не кинула в рожу, когда я тебе рацеи-то читал: “А ты, мол, сам зачем к нам зашел? Мораль, что ли, читать?” *Власти, власти мне надо было тогда, игры было надо, слез твоих надо было добиться, унижения, истерики твоей — вот чего надо мне было тогда!* [курсив мой. — Н. Р.]» [Достоевский, 1972–1990, т. 5, с. 173]. Впрочем, по сравнению со многими другими героями Достоевского, которые впоследствии оказываются носителями «подпольной» идеи самоутверждения, «подпольный человек» только «школьничает с краю», пользуясь выражением Кириллова. Главная заслуга героя «Записок из подполья» в том, что он эту идею с предельной отчетливостью формулирует, однако сам он не идет в ней до конца.

На примере образа «подпольного человека» Достоевский попытался выразить мысль, что эгоистическая установка на «бытие-для-себя» есть путь, который ведет лишь к духовному разложению личности и смерти, ибо выпадение из со-бытия с Другим есть выпадение в чистое *ничто*. Однако наиболее показательно эта мысль была выражена писателем на примере других его героев, наследующих «подпольную» идеологию своеволия. Так, например, Раскольников, чья полная ницшеанского духа воля к власти оформилась в так называемую «наполеоновскую идею», согласно которой крайнее проявление собственной власти есть отрицание Другого, то есть убийство, уже после совершенного им преступления сделал характерное признание: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку! Тут-таки разом и ухлопал себя, навеки!» [там же, т. 6, с. 322]. Из этого признания следует, что убийство Другого оказывается символическим самоубийством, поскольку субъект изначально укоренен в совместном бытии с Другим и сам в себе основания не имеет. Так, в частности, проблематика «подполья» раскрывает перед нами всю «беспочвенность предоставленного самому себе человека», дерзнувшего обосновать собственный экзистенциальный проект из самого себя. Идея, что зацикленность личности на своей *самости* в конечном итоге приводит к утрате основы собственного бытия, была также выражена Достоевским в «Братьях Карамазовых»: «Ибо всякий-то теперь стремится отделить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, а между тем *выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство*, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение [курсив мой. — Н. Р.]» [там же, т. 14, с. 275].

Какое решение предлагает сам Достоевский? В том же черновом тексте он пишет: «Если б не указано было человеку в этом его состоянии [то есть грехопадшем, состоянии распавшегося Всеединства. — Н. Р.] цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос» [там же, т. 20, с. 192].

Следовательно, *сам Христос* и есть путь. Ведь что, собственно, сделал Христос? Он пришел в мир и умер *за всех*, тем самым восстановил в полноте сущностное единство всех, ибо, как сказано апостолом, «мы примирились с Богом смертью Сына Его» (Рим. 5:10). Своей смертью Христос фактически открыл человеку путь к утраченному в результате грехопадения источнику «живой жизни». Он открыл ему путь к нарушенному Всеединству. Достоевский прямо пишет, что цель человека — «возвращение в непосредственность, в массу» [там же, с. 192]. Именно в со-бытии с Другим, согласно Достоевскому, и возможно обрести подлинную *самость*. Для этого необходимо только понять, что Другой — это не угроза и не граница собственного Я, а его продолжение, и что для обретения субъектом всей первоизданной полноты бытия необходимо не отрицать Другого, а приобщить его в качестве *ближнего*. Такое приобщение Другого в качестве ближнего достигается за счет конкретной этической установки, которую воплощают все «христологические» герои Достоевского (прежде всего, Соня Мармеладова, князь Мышкин и Алеша Карамазов). Эта установка выражается, во-первых, в отказе субъекта от какого-либо осуждения Другого (принципиальное «*неосуждение*») и, во-вторых, осознание своей личной ответственности за него.

Список источников

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

Жирар Р. Достоевский. От двойника к единству // *Жирар Р.* Критика из подполья. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 42–133.

Кантор В. К. «Подпольный человек» против «новых людей», или О торжестве зла в мироустройстве // *Кантор В. К.* Две родины Достоевского: попытка осмысления. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 341–365.

Касаткина Т. А. Философия всеединства Ф. М. Достоевского // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века: К 165-летию Вл. Соловьева. М.: Водолей, 2018. С. 262–271.

Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М.-СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.

Либ Ф. Проблема человека у Достоевского (попытка богословского толкования) / пер. с нем. А. С. Цыганкова // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2021. Т. 4, № 2. С. 53–86.

Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.

Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Черняков А. Г. Послесловие переводчика // Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 442–445.

References

Dostoevskii, F.M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete Works: in 30 vols] (30 vols). Leningrad: Nauka Publ. Leningradskoe otdelenie.

Zhirar, R. (2012) ‘Dostoevskii. Ot dvoynika k edinstvu’ [‘Dostoevsky. From the Double to the Unity’], in Zhirar, R. *Kritika iz podpolia* [Resurrection from the Underground]. Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye Publ., pp. 42–133.

Kantor, V.K. (2021) “‘Podpolnyy chelovek’ protiv “novykh lyudey”, ili O torzhestve zla v miroustroystve’ [“‘The Underground Man’ against “the New People”, or On the Triumph of Evil in the World Order’], in Kantor, V K. *Dve rodiny Dostoyevskogo: popytka osmysleniya* [The Two Motherlands of Dostoevsky: An Attempt at Comprehension]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., pp. 341–365.

Kasatkina, T.A. (2018) ‘Filosofiya vseystva F.M. Dostoyevskogo’ [‘The Philosophy of the Unity of F.M. Dostoevsky’], in *Literatura i religiozno-filosofskaya mysl kontsa XIX — pervoy treti XX veka: K 165-letiyu Vl. Solovyeva* [Literature and religious and philosophical thought of the late XIX — first third of the XX century. To the 165th anniversary of Vl. Solovyov]. Moscow: Vodoley Publ., pp. 262–271.

Levinas, E. (2000) *Izbrannoye. Totalnost i beskonechnoye* [Selected Works. Totality and Infinity]. Moscow-St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ.

Lib, F. (2021) ‘Problema chloveka u Dostoyevskogo (popytka bogoslovskogo tolkovaniya)’ [‘The Dostoevsky’s Problem of Man (An Attempt of Theological Interpretation)’], *Filosoficheskiye pisma. Russko-evropeyskiy dialog* [Philosophical Letters. Russian and European Dialogue], 4(2), pp. 53–86. (In Russ.)

Sartre, J.-P. (2000) *Bytiye i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Moscow: Respublika Publ.

Heidegger, M. (1997) *Bytiye i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem Publ.

Chernyakov, A.G. (2001) ‘Poslesloviye perevodchika’ [‘Translator’s Afterwords’], in Heidegger, M. *Osnovnyye problemy fenomenologii* [The Basic Problems of Phenomenology]. Translated from the German by A.G. Chernyakov. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola Publ., pp. 442–445.

Информация об авторе: Н. В. Рябчинский — 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: N. V. Ryabchinskiy — 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 02.12.2021;
одобрена после рецензирования 06.12.2021;
принята к публикации 07.12.2021.

The article was submitted 02.12.2021;
approved after reviewing 06.12.2021;
accepted for publication 07.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 143–171.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 143–171.

Научная статья / Original article


УДК 101

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-143-171

КТО Я, ФИЛОСОФ-МИЛЛЕНИАЛ, И КЕМ МОГУ СТАТЬ?



Софья Владиславовна Пирожкова
Институт философии РАН,
Москва, Россия, pirozhkovasv@gmail.com

 **Аннотация.** В статье предпринимается попытка нащупать специфику поколения философов-миллениалов через анализ особенностей исторической локации — исторического багажа и вызовов, которые ставит перед философом богатый на возможности и риски современный этап развития знаний и человеческого общества. Работая с поколенческой тематикой, автор опирается на классические труды в этой области К. Мангейма и Х. Ортеги-и-Гассета, отечественную социологическую традицию в лице Т. Шанина, Ю. Левады и др., современные исследования поколения миллениалов, в частности, так называемого Я-поколения (Дж. Твендж). Помимо этого, автор, принадлежа к соответствующей возрастной когорте, анализирует личный опыт, выступая как представитель поколения-миллениалов в целом и поколения философов-миллениалов в частности. Основной акцент делается на рассмотрении того, как происходил выбор профессии, какие события его определили, какой была мотивация в нулевые годы сначала идти учиться на философский факультет, затем писать

© Пирожкова С. В., 2021

диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук и, наконец, строить карьеру профессионального философа. Вместе с тем автор критически относится к факту собственной принадлежности к поколению миллениалов, честно обозначая и объясняя некоторую дистанцированность от сверстников и эмоциональную укорененность в опыте предшествующих поколений, прежде всего шестидесятников и семидесятников. Оговаривая факты собственной биографии, способные повлиять на оценку социокультурного и профессионального значения поколения философов-миллениалов, автор предлагает свое видение основных черт, отличающих миллениалов как философское поколение. Один из главных тезисов, обосновываемых в статье, состоит в утверждении о принципиальной открытости судьбы поколения миллениалов в философии, история которого не то что еще не написана, но строго не predetermined прошлым и настоящим, оказываясь в зависимости от быстро меняющихся образов ближайшего и более отдаленного будущего.



Ключевые слова: поколение, поколенческий анализ, философские поколения, миллениалы, шестидесятники, семидесятники, судьба поколения



Ссылка для цитирования: Пирожкова С. В. Кто я, философ-миллениал, и кем могу стать? // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 143–171. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-143-171>.

Literature. Philosophy. Religion

WHO AM I, A PHILOSOPHER-MILLENNIAL, AND WHO CAN I BECOME?

Sophia V. Pirozhkova

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



Abstract. The article attempts to find the specifics of the generation of philosophers-millennials through the analysis of the features of the historical location — historical baggage and challenges that the modern stage of the development of knowledge and human society, rich in opportunities and risks, poses to the philosopher. Working with generational themes, the author draws on the classical works in this field by K. Mannheim and J. Ortega y Gasset, the Russian sociological

tradition represented by T. Shanin, Yu. Levada, etc., modern studies of the millennials, in particular, the so-called Generation Me (J. Twenge). In addition, the author, belonging to the appropriate age cohort, analyzes personal experience, acting as a representative both of the millennials and of the generation of philosophers-millennials. The main emphasis is on considering how the choice of profession took place, what events determined it, what was the motivation in the 2000s go to study at the Department of Philosophy, then write a dissertation for the Ph.D. (degree of candidate of philosophical sciences) and, finally, to build a career as a professional philosopher. At the same time, the author is critical of the fact of her own belonging to the millennials, honestly designating and explaining some distance from peers and emotional rootedness in the experience of previous generations, primarily the Sixtiers and the Seventiers. Specifying the facts of her own biography that can influence the assessment of the socio-cultural and professional significance of the generation of philosophers-millennials, the author offers her vision of the main features that distinguish millennials as a philosophical generation. One of the main theses substantiated in the article is the statement about the fundamental openness of the fate of the millennials in philosophy, whose history not only hasn't yet been written, but isn't strictly predetermined by the past and present, being dependent on the rapidly changing images of the near and more distant future.



Keywords: generation, generational analysis, philosophical generations, millennials, the Sixtiers, the Seventiers, the fate of the generation



For citation: Pirozhkova, S.V. (2021) 'Who am I, a Philosopher-Millennial, and Who can I Become?', *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 143–171. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-143-171.

Кажется, что издалека, но на самом деле о главном...

Что есть мое время или моя эпоха? Нечто объективное, существующее независимо от моего взгляда, или конструируемое мной и моими ровесниками и современниками в процессах ретроспекции? Если последнее, то как происходит такое конструирование? Какова роль каждого из нас и какова ответственность за результат этого конструирования? Подобные вопросы задавались не раз и будут задаваться и впредь, потому что каждый должен найти свой собственный ответ, и поиск такого ответа — одна из составляющих размышления об истории и историческом времени, равно как и о собственной жизни и ее значении.

Мой ответ: истина лежит где-то посередине: история и объективно, спонтанно формируется, и конструируется. Само конструирование отчасти сознательное и ориентированное, отчасти тоже спонтанное и в полной мере неосознаваемое субъектами, его реализующими, включается в объективный процесс становления исторической эпохи. Такое понимание может показаться самопротиворечивым: либо спонтанность, либо целенаправленность, либо объективный процесс, либо деятельность субъекта. На самом деле, подобные жесткие дихотомии устарели. Исследование сложных процессов привело в прошедшем столетии к появлению новых теоретических подходов. Так, теория детерминистического хаоса и отталкивающаяся от нее синергетика (как метатеория) демонстрируют, что спонтанность и целеориентированность являются характеристиками одного и того же объективного (не зависящего от воли какого-либо субъекта) процесса — процесса самоорганизации. Сложные системы спонтанно самоорганизуются, демонстрируя при этом целенаправленность развития. Что касается субъектов, то есть обладающих сознанием акторов, то они, будучи включенными в функционирование и развитие системы, способны влиять на нее, особенно в периоды неустойчивости, когда выбор той или иной траектории развития определяют минимальные (по масштабу, энергии, времени жизни) факторы. Таким образом, действия отдельных участников исторического процесса, причем даже те, которые являются на первый взгляд малозначительными, оказываются началом причинно-следственных цепочек, ведущих к историческим макроэффектам. Помимо этого, в обществе как сложной самоорганизующейся системе деятельность субъектов — основная «материя» формирующихся ее процессов. Это относится и к той деятельности, которую можно назвать идеальной, объектом которой выступают идеи и мир идеального, создаваемый человеческими мыслью и воображением. Такая деятельность одновременно субъективна и объективна, а также интерсубъективна: субъект является началом (порождающей причиной) идеального, но оказываясь в пространстве деятельности многих субъектов, оно приобретает интерсубъективный характер, а также объективизируется, обретая устойчивые закономерности своего существования и дальнейшего развития, относительно независимые от конкретных действий отдельных акторов. Так, система эволюционных принципов — эволюционная парадигма — направляет развитие различных наук и мировоззрения, невзирая на неприятие этой парадигмы отдельными людьми или сообществами. Теория радиоактивности влечет определенные следствия теоретического плана и включает возможность определенных практических приложений независимо от воли своих создателей, а инициирование тех или иных прак-

тических приложений ограничивается и направляется текущим техническим потенциалом, общественным запросом, состоянием экономики и общественных отношений и проч., а не исключительно желаниями тех или иных акторов. Тем не менее действия людей важны, и чем более они осознанны, чем в большей степени опираются на понимание текущего исторического момента и вскрытие в нем не очевидных на первый взгляд характеристик и потенциалов, тем большее влияние способны оказать на исторический процесс. Еще большими эффектами будет обладать целенаправленная согласованная деятельность многих людей.

Обозначенное видение исторического процесса накладывает на субъекта определенные обязательства. Эти обязательства тем значительнее, чем больше он включен в процессы социального и культурного воспроизводства, чем больше у него возможностей и личных данных, позволяющих организовывать других людей и вести их за собой. Тяжесть бремени связана не только с объективными критериями, но и с осознанием своей роли и готовностью ее играть (или миссии и готовности ее принять — опять-таки в зависимости от того, как человек понимает тот социокультурный функционал, который возлагает на него профессия или род занятий или особые таланты, которыми он обладает).

Будучи ученым-гуманитарием, автором текстов, преподавателем и экспертом, российский философ включен в названные процессы, но может не фокусировать на этом внимание, относясь к своей деятельности как к работе — способу приобретения социального статуса и зарабатывания денег путем исполнения не им придуманных обязанностей. Здесь проявляются те самые ножницы между профессией и призванием ученого, которыми в последние годы в связи с юбилеем одноименной лекции М. Вебера прицельно заинтересовались многие отечественные философы¹. В основном проведенный коллегами анализ строится вокруг общих для мировой науки трансформаций — ценностных, коммуникативных, организационных. Однако для отечественной науки важен и фактор социально-исторического опыта последнего столетия. Этот опыт не очень способствует позиционированию ученым себя как того, кто готов принять ответственность за общественное развитие, то есть за формулирование целей этого развития. Риторика научного сообщества в значительной части строится не от предложения и обоснования таких целей, а от сетования на то, что власть не ставит перед ним адекватных задач, не высту-

¹ См., например, дискуссии в журналах «Вопросы философии» (2019, № 8) и «Эпистемология и философия науки» (2019, № 3).

пает заказчиком крупных проектов и демонстрирует пренебрежение наукой. Как будто ученые бояться оклика «А вы что, всех умнее?..» и необходимости отвечать утвердительно не только словами, но и действиями.

Ученому по призванию не пристало быть скромным. Ему требуется быть самокритичным, но подвергая результаты своей деятельности сомнению, то есть проверкам и обоснованию, он должен помнить, для чего сомневается. Он призван дать человечеству кусочек твердой почвы под ногами (пусть через годы эта твердая почва перестанет быть таковой и люди уйдут на новые земли). Твердая почва — это научные знания: о достоверных фактах, универсальных закономерностях, надежных способах действия. А еще это знания о сложности природы и человека, о пределах рационализации, о подвижных, но всегда имеющих границы познания и деятельности. То есть, как ни парадоксально, твердая почва — это не только нечто, зафиксированное в качестве несомненного, но готовность расставаться с несомненностью, критически относиться к основам, пересматривать их и навыки реализации такой критической установки. Наука развивается от идеала выхода на огромное просвечиваемое солнечными лучами горное плато несомненности к реальности лесных чащ, топей, горных рек и водоворотов. Но и в этом мире поиск земли под ногами не теряет смысла, хотя становится сложнее, а его результаты — неоднозначнее. Это не принижает миссии ученого, наоборот, требует от него большего — большей смелости, большего терпения, большей целеустремленности и стойкости, позволяющих не сдаваться в ситуации череды неудач. Все сказанное справедливо и в отношении ученого-обществоведа и ученого-гуманитария. Более того, от представителя социогуманитарного знания в большей степени ждут исполнения роли публичного интеллектуала, то есть того, кто говорит от имени разума.

Кто-то имеет душевные силы выбирать только профессию, кто-то способен выбрать призвание. И речь может идти о любом виде деятельности — науке, учительстве, медицине, даже строительстве. Однако призвание зачастую глубоко инкорпорировано в профессию и актуализируется в профессиональной деятельности независимо от персонального желания/нежелания и осознанного выбора. Так, призвание человека науки — не просто заниматься производством научных знаний, но продуцировать знания, обеспечивающие духовный и материальный прогресс человечества, — со всей очевидностью реализуется, когда ученые становятся экспертами и включаются в процессы принятия решений. Общественное служение в данном случае — не выполнять некритически государственный или социальный заказ, но сознательно включаться в общественные процессы, оставаясь при этом ученым.

Когда я задумываюсь о своей личной судьбе как философа и о судьбе своего поколения, передо мной встает обозначенный ряд проблем. Поколение тридцатипятилетних (плюс-минус несколько лет) — это все еще молодые и одновременно уже не совсем молодые ученые. За плечами у каждого насыщенный отрезок профессионального пути, вместивший такие важные этапы, как самоопределение, поиск собственных исследовательских тем, формирование своего исследовательского стиля, обретение учителей, коллектива и коллег-соратников, первые, а затем и вторые и третьи значимые результаты. У большинства есть семьи, сеть социальных связей и человеческих обязательств, гражданская позиция. И все-таки у нас, взрослых и состоявшихся людей, впереди не сколько не менее, а скорее и более насыщенные этапы реализации того, что было аккумулировано, продвижения по тем направлениям, которые были выбраны, развитие того, что было присвоено. В итоге получается своеобразная смесь опыта и открытых горизонтов, сделанного и предстоящего, зрелости и еще юношеского задора включаться в новые для себя проекты. Поэтому это одна из тех точек на жизненном пути, когда хочется (и нужно) остановиться и задуматься, откуда ты пришел и куда идешь. Для меня очевидно, что философ будет размышлять об этом с учетом проговоренных выше вопросов профессионального призвания и конструирования исторического времени, в которое он включен (но, может быть, из которого и выпал).

Таким образом, для меня разговор о поколениях — разговор прежде всего об историческом времени и историческом процессе, а тематика профессионального поколения (в моем случае поколения философов, становление которых пришлось на 2000-е годы) неотделима от более широких по постановке проблем — вопроса о поколении миллениалов в российской науке и о российском поколении Y в целом. Понятие поколения в качестве теоретического конструкта, инструмента осмысления и упорядочивание собственного опыта и опыта других я рассматриваю в данном случае как историческое и историкофилософское понятие, неразрывно связанное с проблемами преемственности, исторической памяти, роли личности в истории, соотношения индивидуального и коллективного субъектов исторического процесса. Тот факт, что я не являюсь социальным философом, делает меня дилетантом в исследовании вопросов такого рода. Поэтому я буду опираться на личный опыт и те интуиции, которые возникают у меня в процессе его анализа, и поэтому я не претендую на всестороннее и глубокое рассмотрение темы специфики поколения российских философов-миллениалов. Мое видение и моя оценка будут даны из определенной перспективы, о которой следует сказать отдельно.

Несовременный миллениал

В процессе продумывания вопросов и ответа на главный — каково оно, философское поколение, к которому я принадлежу, — я убедилась, что не являюсь подходящим кандидатом на роль не то, что судьи, но и свидетеля (как включенного, так и стороннего) процесса формирования «моего» философского поколения. Дихотомия количественного и качественного подходов к пониманию природы поколений — позитивистского и романтического, по определению К. Мангейма, — отражает амбивалентность самого феномена. С одной стороны, речь идет о демографической категории: именно общность возраста определяет то, что люди оказываются в одинаковых жизненных обстоятельствах в близкие периоды своего психологического и личностного развития, и то, что их опыт оказывается схожим; помимо этого, возрастные группы — одни из основных коммуникативных контуров наравне с семейными и профессиональными. С другой стороны, демографическая база значима не сама по себе, а в силу того, что она, как становится ясно из сказанного, формирует социокультурную общность людей. Поэтому принадлежать к поколению означает не только «быть такого-то возраста» (количественный критерий), но «иметь соответствующий опыт» и «разделять соответствующие ценности и установки», то есть «чувствовать себя частью поколения» (качественный критерий). Можно говорить в духе противопоставления внешнего, объективного, обсчитываемого времени и качественного, внутреннего времени, которое, как отмечает К. Мангейм, «нельзя измерить, а можно лишь испытывать в чисто качественном отношении» [Мангейм, 2000, с. 14].

Оценивая собственный опыт с обозначенных выше позиций, могу сказать, что у меня нет ярко выраженного чувства моего поколения. Не знаю, заключается ли причина этого в моей отщепенности или же в разобщенности самого поколения. Я не раз слышала от новых знакомых удивление по поводу моей «несовременности», «олдскульности» или «олдскульной интеллигентности».

Еще с подростковых времен лейтмотивом моего чувства исторического времени и позиционирования себя в этом времени стали Цветаевские строки «Поколенья! Я — Ваша!: Продолженье зеркал». Причина, думается, в том, что мое формирование как личности и будущего философа шло во многом в оппозиции внешней среде, прежде всего в домашнем, семейном кругу, где я была фактически единственным представителем своей возрастной группы, а мои двоюродные братья были намного старше меня. Интеллектуальный тон семейной среды определялся моей мамой Татьяной Николаевной Гращенковой, тоже философом, а также не очень частым, но очень ярким и любимым гостем — тетей Викторией Николаевной Гращенковой, человеком острого ума

и огромной харизматичности. Сестры, каждая из своего жизненного и исторического опыта, разделенного 18-летней разницей в возрасте, знали, что в условиях враждебного социального окружения и социальных потрясений минимум того, что человек может и должен, — это сохранить себя и свою фамилию (на практике сохранение себя включало и сохранение естественной отзывчивости и человеколюбия, когда рука помощи протягивалась с щедростью, а в иные времена и с огромной смелостью). Значение семьи имело, безусловно, и восточные — еврейские, грузинские и армянские — корни. Тем более что в большой семье, связанной не только узами кровного родства, но и собственно семейными (когда мать сводной по отцу сестры — это тоже член семьи), было кем и чем гордиться. Так складывалась непоколебимая уверенность, что внутри семьи все правильно, и если за ее пределами что-то происходит несообразно, то это несообразие — настоящие безобразие и неправильность. (С развитием критического мышления я убедилась в верности этой наивной некритической установки в целом, но, к сожалению, не в деталях, и это заставило меня осознать, что большие семьи сами собой не формируются и для их сохранения нужны нешуточные усилия. Впрочем, это тема уже совсем другого разговора.)

Возвращаясь к Цветаевским строкам, могу сказать, что поколение, с которым я чувствую преемственность, — это шестидесятники. Вместе с тем качественное переживание времени у меня все-таки несколько иное, чем у шестидесятников. Я наследую мировоззрение своей мамы, которая и по возрасту, и по умонастроению олицетворяет момент перехода от шестидесятников к так называемому поколению застоя [Радаев, 2018]. Думаю, взрослей мама в иной среде и атмосфере или будь она менее смысленной девочкой, не стань она свидетелем ареста своего деда или не пойми без всяких специальных разъяснений значение смерти Сталина и XX съезда КПСС, не читай она подростком газеты с карандашом и не поживи немного в иной культурной среде (за пределами Советского Союза), она, возможно, стала бы типичным представителем поколения застоя. Однако повзрослев чуть ранее положенного, мама превратилась в не успевшего окончательно сформироваться шестидесятника, оказавшегося в атмосфере застоя. Это предопределило ее латентное неприятие системы и неприятие системой ее, что вылилось в своеобразную внутреннюю эмиграцию — уход в личное и семейное пространство, когда исторические события по большей части рассматривались с позиции наблюдателя, вовлеченного эмоционально и интеллектуально, но ограниченного в действиях. В профессиональном плане это выливалось в стремление идти своим путем и не идти на компромиссы, обесмысливающие всю работу.

Я переняла у мамы как идеализм шестидесятничества, так и готовность сохранять этот идеализм в ситуации его полной не востребоваемости, причем скорее латентно, чем проактивно. На это наложились и фамильные особенности — доставшаяся от двух поколений врачей та почти органическая вера в гуманистические принципы, которая делает излишней всякую религиозность как нравственный регулятив, и секуляризированный иудейский стоицизм, отличавший моего прадеда Соломона Исаевича Волоха и мою бабушку Беатрису Соломоновну. С одной стороны, все это вроде бы универсальные, вневременные ценности, с другой — возможно, именно такая универсальность делала и делает меня не очень-то современной, превращая в значимые события, не значимые для моих сверстников, или предопределяя оценку событий, разнящуюся с той, какую давали мои одноклассники, однокурсники или коллеги.

В силу обозначенных личных обстоятельств мне возможно легче почувствовать специфику поколения философов-шестидесятников и семидесятников, хотя это «чувствование» не делает меня экспертом и не дает права на какие-то выводы. Скорее оно говорит о той живой заинтересованности, вовлеченности и страстном порыве присягнуть на верность, которые так замечательно выразила Марина Цветаева. Для меня историческое прошлое никогда не выступало как нечто противоположное настоящему или как нечто ушедшее, умершее, нереальное. Прошлое было зачастую не менее реальным, люди, с которыми мне не посчастливилось встретиться, — не менее реальными, чем те, с которыми я общалась, события, случившиеся не со мной и давно минувшие, волновали не менее современных и непосредственно меня затрагивающих. Прошлое ничуть не менее настоящего было непосредственно меня касающимся — в силу моего отношения к нему и его влияния на меня оно определяло мой образ мысли и мои действия. Такая увлеченность и вовлеченность в прошлое были усилены благодаря тому коллективу, в который я пришла работать, — сектору теории познания Института философии РАН. Истины ради надо сказать, что сыграл свою роль и другой коллектив, тоже умеющий сохранять память о былом, — редакция журнала «Вестник РАН», в которой я проработала более восьми лет, а «дружила» с ним намного дольше. Но в большей степени это характерно для сектора — коллектива с долгой, непростой и — не побоюсь быть высокопарной — славной историей. В нашем секторе не просто хранят память о прошлом, но не позволяют прошлому стать прошедшим, делают все, чтобы оно продолжалось в настоящем — и не в качестве реликтов, но в качестве истоков, причин и фундамента настоящего, которые невозможно не видеть, а также, что еще более важно, в качестве того, что являясь прошедшим во временном плане, не является прошедшим по своему

значению и актуальности. Это умение видеть — подчеркну, не извращая и не притягивая за уши — в концепциях полувековой давности удивительную современность и релевантность текущим проблемным дискуссиям.

В последние годы для меня становится все очевиднее: то, что получило название философской оттепели, — почва, на которой я стою, хотя свой путь в философии я начинала с исследования австрийско-британского философа К. Поппера. Сегодня могу с уверенностью сказать, что ни одно из направлений зарубежной мысли не стало той традицией, с которой я могу себя однозначно отождествить, хотя основные принципы критического рационализма всецело разделяю и влияние этой школы на меня очень велико (это видно из того, как я понимаю процесс научного познания). Одновременно я четко понимаю, что для меня актуальны те дискуссии, которые были инициированы в разное время старшими коллегами, я работаю в тех проблемных полях, которые разрабатывались ими. Я не считаю это некоей местечковостью, хотя бы потому, что та работа, о которой я говорю, вписана в мировую философскую перспективу, по крайней мере в области теории познания и философии науки. В чем-то это критический анализ и полемика, в чем-то параллельное и на удивление созвучное развитие при решении одних и тех же или схожих проблем, а в чем-то оригинальная разработка близких философских интуиций (эта позиция аргументируется мной в [Pirozhkova, 2018]).

Тем, что для меня оказывается возможным проследить преемственность моей собственной работы с деятельностью философов, начинавших свой профессиональный путь в позднесталинский период, я обязана своим учителям, разумеется, прежде всего Владиславу Александровичу Лекторскому, и своим родителям. Именно благодаря родителям мое приобщение к философской среде определялось теми ценностными и нормативными регулятивами, которые были характерны для их времени, и равнялась я тоже на философов старших поколений, а не на своих старших сверстников. Эта особенность усилилась в студенческие годы, когда я пришла учиться на философский факультет Государственного университета гуманитарных наук (ныне ГАУГН). Среди преподавателей было довольно много настоящих мэтров отечественной философии, с которыми, тем не менее, сразу выстраивались рабочие отношения, минимально предполагавшие статусную дистанцию. В аудитории, как и после лекций, академики, профессора и доктора были открытыми для общения и заинтересованными в твоём интересе преподавателями и наставниками, а вовсе не небожителями. Более молодые преподаватели, безусловно, вызывали, скажем так, социальный интерес — они были источниками не только профессиональных знаний, но и социальных компетенций, недавнего опыта построения соб-

ственной карьеры. Для меня существовало несколько примеров того, как точно не надо эту карьеру строить (называть этих людей я, разумеется, не буду), и примеров, которые можно было приложить к себе. Наверное, самыми вдохновляющими стали Светлана Викторовна Месяц и Юлия Вадимовна Синеокая.

Со Светланой Викторовной мы встретились на первом году моего обучения, в самом первом семестре, более того, если память мне не изменяет, на второй день занятий. Светлана Викторовна вела у нас, первокурсников, семинары по античной философии, чуть ли не самые яркие семинарские занятия за все университетские годы. Передо мной сразу возник пример того, как можно заниматься философской классикой в начале 2000-х годов, насколько это интересно и самоценно, сколько всего еще можно и нужно сделать в этой области. В моем понимании это был образец академического ученого, который я пыталась примерить на себя и понять, насколько мне это подходит.

С Юлией Вадимовной Синеокой я познакомилась в предпоследнем семестре, перед написанием диплома и периодом принятия решения относительно поступления в аспирантуру. К тому моменту мне стало казаться, что академическая карьера — это не совсем то, чему я смело могу отдать жизнь. Проблема была в том, что такую карьеру я понимала довольно узко, неадекватно представляя те возможности, которые открываются перед академическим ученым, в том числе философом. Юлия Вадимовна поспособствовала разрушению этих стереотипов, не специально, а просто ведя курс по философии Серебряного века. Своими сомнениями я ни с кем не делилась и советов не спрашивала, я просто наблюдала и увидела (сейчас не могу не улыбнуться по этому поводу: наконец-то!) возможность для философа в новом тысячелетии быть не только кабинетным ученым, но выступать в роли как минимум публичного интеллектуала, а может быть и совести нации (да простит меня читатель за очередную высокопарную формулировку!). Тут сыграли свою роль и обсуждения сборника «Вехи» на лекциях, и приглашение на какие-то интеллектуальные мероприятия, в организации которых Юлия Вадимовна участвовала. Впрочем, в дальнейшем я парадоксальным образом развивалась преимущественно как кабинетный ученый (которого жизнь, правда, иногда вытаскивала и на площади), но сама возможность чего-то большего стала определяющей для моего выбора профессионального пути.

Миллениалы в науке и философии

Только сделав все оговорки и пояснения, я могу говорить о себе, во-первых, как о миллениале, во-вторых, как о философе-миллениале. Согласно поколенческому подходу, ключевым для понимания специфики того или иного поко-

ления является период 15/17–25 лет, когда человек и наиболее пластичен, восприимчив к окружающим событиям, и одновременно вынужден принимать решения (неважно активно или пассивно), которые будут определять траекторию его дальнейшей жизни. К. Мангейм подводит под этот исследовательский принцип эпистемологическое обоснование.

Сознание людей, — пишет он, — в структурных терминах, характеризуется специфической внутренней «диалектикой». Для его формирования очень важно, какому опыту случилось произвести важнейшие «первые впечатления», «детские переживания», а какой последующий образовал его второй, третий и т. д. «слои». <...> Ранние впечатления обычно срастаются в кругозор, характерное мировосприятие, — исходя из которого осмысливается весь поздний опыт, — в подтверждение и исполнение сложившегося мировосприятия или как его отрицание, антитеза. В ходе жизни опыт не аккумулируется посредством процесса суммирования или накапливания, а «диалектически» артикулируется вышеописанным образом.

[Мангейм, 2000, с. 32]

Важен и момент формирования рефлексивной установки, а следом — практики осознанного выбора: «Возможность действительно озадачиваться, раздумывать появляется только лишь в тот момент, когда начинается собственное экспериментирование с жизнью, — где-то около 17 лет, иногда несколько раньше или позже» [там же, с. 34]. Эмпирическую базу под этот эпистемологический подход подводят, в частности, Г. Шуман и Ж. Скотт, зафиксировавшие, что лучше всего запоминаются те исторические события, которые человек наблюдает в возрасте 11–25 лет [Shuman, Scott, 1989].

Ю. А. Левада в самом начале нулевых включал миллениалов в поколение рожденных во второй половине 1970–1980-х годов. Это поколение он характеризовал как тех,

...кто не только свободен от «советского» наследия и памяти о нем, но свободен и от переломов, ожиданий и разочарований последних 15 лет, от борьбы за какие бы то ни было социальные цели. Они ничего не выбирали и тем более не завоевывали, им ни к чему не нужно приспособляться. Они получили в готовом виде политические и экономические «стены» своего дома и озабочены лишь тем, как удобнее в нем устроиться. Они в основном привержены существующему «рынку» и ограниченному политическому разнообразию, но не потому, что предпочли их каким-то другим порядкам, а просто потому, что ниче-

го другого не видели. Отсутствует у них восприятие социального прошлого как объекта принятия или отторжения, это прошлое, прежде всего советское, просто незначимо для них. По сути дела, это первое за столетие поколение прагматиков, лишенных исторической (институционализированной) социальной памяти.

[Левада, 2001, с. 14]

К весьма близким результатам приходит В. В. Семенова на основании обобщения характеристик, которые даются респондентами своему поколению: родившиеся после 1985 года отличаются прагматизмом и ориентацией на личный, а не коллективный успех [Семенова, 2005, с. 102–105]. Оценка довольно резкая, но, по моему мнению, довольно справедливая и релевантная по крайней мере для раннего этапа жизни тех, чье взросление пришлось на конец 1990-х — начало 2000-х годов.

Российские миллениалы, включая меня, выросли в ситуации перехода от десятилетия социальной нестабильности к десятилетию активно провозглашаемой стабильности и реального повышения уровня жизни. В разной степени мы еще застали период безденежья и неопределенности будущего, но с начала 2000-х годов ситуация стала выправляться, а перспективы рисовались и вовсе обнадеживающие. Миллениалы получили возможность в большей степени сосредоточиться на образовании, а не на поиске возможностей раннего выхода на рынок труда, а рынок стал открывать все больше возможностей — работу зачастую можно было совмещать с учебой, а уровень оплаты позволял не только выживать, но и делать жизнь все более комфортной. Формировалось прогрессистское и оптимистическое мироощущение одновременно с сохранением ориентации прежде всего на построение собственной жизни, а уже затем — включением в построения жизни общественной, которое стратегически определялось (и вроде бы верно) государством. (Я понимала ситуацию в начале нулевых иначе, и в этом отличалась от подавляющего числа ровесников, но не расходилась с ними в ощущении улучшения материальных условий и открывающихся в этом плане возможностей.)

Сосредоточенность на себе и собственной жизни, судя по результатам имеющихся исследований, характерна не только для российских миллениалов. Американский психолог Дж. Твендж показывает в своих работах, что в целом для последних поколений характерен сдвиг от переживания значения общности некоторой группы, к которой принадлежит индивид, к переживанию собственной ценности, значения своей индивидуальности. Миллениалов Твендж называет поколением Я, или Я-поколением (*generation me*) [Twenge, 2006], тем

самым подчеркивая, что социальный мир индивида выстраивается вокруг него, а не некоторого коллективного субъекта. За счет этой особенности можно объяснить такие приписываемые миллениалам черты, как нежелание быстро взрослеть, социальный эгоизм, потерянности, неспособность принимать судьбоносные решения [Радаев, 2019]. Однако возможность концентрироваться на саморефлексии, а не на вопросах выживания, остро задаваемых неблагоприятными социальными условиями или историческими катаклизмами, не обязательно приводит к негативным последствиям. Растерянность перед необходимостью выбирать самому и инфантильность имеют и позитивный аналог, опыт самостоятельного принятия решений, жестко не предписываемых обстоятельствами, формирует зрелую личность, а осознание множества возможностей делает человека более пластичным. Заикленные на себе люди зачастую обнаруживают выход в социальных контактах и общественно полезной деятельности, становясь активными гражданами. Отказ от окончательного выбора жизненной стратегии или профессии, которой нужно посвятить всю жизнь, оборачивается преимуществом в динамично меняющемся мире, где компетенции быстро устаревают и нужно постоянно осваивать что-то новое, переучиваться, расставаться со ставшими привычными ролями.

Для Я-поколения, по всей видимости, существенны изменения форм передачи и распространения информации. На протяжении моей жизни произошла настоящая революция: во-первых, в способах и объемах потребления информации — от школьного класса информатики без выхода в Интернет к доступу ко множеству источников и возможности формировать персональную ленту; во-вторых, в возможностях распространения информации — от узкого круга друзей и родственников к пластичной аудитории аккаунтов в соцсетях и аудитории различных сетевых СМИ. Сегодня довольно легко стать культурным героем, пусть и локальным. Ощущение же собственной значимости может переживаться и нарциссически, и критически, и с чувством вседозволенности, и с чувством ответственности.

Прагматизм и нацеленность на личное благополучие делало профессию ученого в первые годы нового тысячелетия не особо популярной среди российских выпускников, а уж философский факультет, на который я собралась подавать документы в 11 классе, воспринимался моими друзьями и приятелями как нечто экзотическое. Разница в реакции на промежуточный вариант с историческим образованием или мечту стать журналистом, реализацию которой я «поставила на паузу» где-то на рубеже 2002–2003 годов, меня весьма забавляла — никто не понимал, чему можно учиться на философском факультете и, главное, чем можно заниматься, получив такое образование. Универсальным

ответом стало «буду преподавателем», хотя преподавать я особенно тогда не собиралась. Как, впрочем, и строить карьеру профессионального философа.

На философский факультет ГУГНа большинство абитуриентов пришло за гуманитарным образованием широкого профиля, а не движимые сознательным желанием стать учеными-гуманитариями. Несмотря на «философское происхождение», я также пришла на философский факультет за образованием, а не профессией, то есть не для того, чтобы стать философом, а для того, чтобы получить диплом гуманитарного вуза и определиться, как говорится, в процессе, в какую сферу пойду работать. В поисках такого гуманитарного образования я сначала остановила выбор на историческом факультете, но родителям удалось меня убедить, что если историком я себя точно не вижу, то лучше выбрать более широкую специализацию. Поскольку ни историком, ни вообще ученым я себя не видела, пришлось задуматься о философском факультете. Говорю «пришлось», потому что мне весьма не хотелось идти по стопам родителей. В подобном решении мне виделся то ли конформизм, то ли выбор самого легкого пути из возможных, то ли кажущееся отсутствие самостоятельности и свидетельство зависимости от точки зрения родителей, которые, разумеется, видят свое чадо продолжателем своего дела и реализатором того, что они не успели или не смогли в этом деле добиться. Кроме того, как-то особенно сильно философией я не интересовалась, философских книжек особенно не читала, тяготела к чтению газет и общественно-политических журналов, изредка — статей по социально-политической тематике в журналах, где работали мама и папа, — «Вопросы философии» и «Вестник РАН». Интерес к социально-политической тематике и юношеский порыв сделать по-своему заставил меня всерьез выбирать между философским и политологическим факультетами, когда я уже приняла решение поступать в ГУГН. Но тут аргументы родителей были слишком весомыми: имея философское образование, можно стать политологом (для начала выбрав специализацией политическую философию), а вот обратный переход осуществить уже сложнее.

Не могу не оговориться, что по прошествии лет я понимаю: первоначальное, доуниверситетское философское образование я все-таки получила, и было оно отменным. Только это была, скажем так, устная, а не письменная традиция. Шутливо можно сказать, что это образование совершалось в формате философских разговоров на кухне. По факту же оно происходило непрестанно в ходе моего общения с мамой, а предметом было все на свете — от книг и фильмов до событий в школе. Мама на все смотрела под особым углом, под которым другие люди не смотрели, и обсуждала все так, как другие не обсуждали. Например, объяснения и оценки учителей истории, литературы или обществов-

нения были по сравнению с мамиными какими-то плоскими и никогда не отличались особой аргументацией. А главное, с мамой можно было спорить сколько душе угодно, и у мамы всегда было для меня время, даже в самые непростые периоды ее жизни.

Возвращаясь к содержанию предыдущего раздела, замечу, что интерес к определенной философской тематике сформировался у меня именно в доуниверситетский период под маминым влиянием. Правда, на третьем курсе, определяясь со специализацией, я выбрала не живо интересующие меня антропологию, русскую или социально-политическую философию, а то, что казалось наиболее для меня сложным, а потому требовало больших усилий, — теорию познания. Помню, моя аргументация поначалу озадачила однокурсников, но в итоге было признано, что она не лишена смысла. Кроме того, было еще три года, чтобы уточнить свой выбор. Но уточнять не пришлось, потому что первая курсовая удалась, а К. Поппер заразил меня восторженным интересом к науке и тем, как он увязывал теоретико-познавательную и социально-философскую проблематику (об этом очень хорошо написал в свое время Владислав Александрович Лекторский [Лекторский, 1995]). Хотя «заразил» — не точное определение. Пиететом к науке и ученым я тоже была обязана во многом маме, а также тете и памяти о моем дедушке. Николай Иванович Гращенков, член-корреспондент РАН и академик РАМН, был не только практикующим врачом и организатором медицины, но и, что сейчас кажется особенно символичным, философствующим ученым, в начале 1960-х годов работавшим с тематикой, которую сегодня можно определить как философские проблемы когнитивных наук, и опубликовавшим несколько соответствующих работ, в том числе в журнале «Вопросы философии» [Гращенков, Латаш, Фейгенберг, 1962; Гращенков, Латаш, 1964; 1966]. Поэтому в семейном кругу равно ценились как *science*, так и *humanities*, и корни этого отношения вели к дедушкиному пониманию науки и ее внутренней структуры.

Как бы то ни было, в итоге по специализации я неожиданно для родителей выказала себя скорее папиной, чем маминой дочкой. Удачный опыт исследовательской работы, открытие для себя тематики, вызывающей страстный интерес и отвечающей взаимностью, и обретение учителя и наставника — Владислава Александровича Лекторского — близкого по духу, по волнующей проблематике и по широте постановки исследовательских задач, — эти три фактора сыграли решающую роль в выборе карьеры философа-исследователя. Добавлю, что очень важным был не только человеческий контакт с Владиславом Александровичем, но и в целом стиль его работы со студентами и аспирантами. Поддержка и доброжелательность сочетались с неизменным

вниманием к собеседнику и отсутствием давления, что и мотивировало, и формировало исследовательскую самостоятельность и ответственность.

Хотя большинство моих однокурсников не собиралось связывать жизнь с философией, в процентном отношении в профессии осталась значительная доля курса. Кто-то двигался к этому целенаправленно, у кого-то так или иначе «все сложилось». В любом случае в 2008 году, да и в 2011-м, когда мы заканчивали аспирантуру, такой выбор был по-прежнему не очень популярным в нашей поколенческой среде. Меньше чем за десятилетие ситуация в науке в целом и в Институте философии РАН в частности изменилась радикально. В последнее время я люблю повторять, что в 2012 году пришла работать в советский по духу НИИ (а с 2003 года при нем же шел процесс моего приобщения к профессии, поскольку территориально факультет располагался в здании института, и некоторые студенты уже тогда устраивались на лаборантские ставки). А уже в 2018 году, когда проходила свой третий конкурс на занятие должности научного сотрудника, я получила трехлетний контракт в научном учреждении, отличавшемся совершенно иным ритмом работы и настроением. «Советский» академический дух, каким он встретил меня в конце нулевых — начале десятых с его неторопливостью и в хорошем смысле традиционализмом, пусть и не сменился окончательно, но был существенно разбавлен прагматическим и деловым духом. Кто целенаправленно, кто исподволь, кто с удовольствием, кто нехотя, кто активнее, кто оставаясь в стороне от магистрального потока, но все академические сотрудники так или иначе включаются в конкурентную, динамичную и все более непредсказуемую практику. В новой атмосфере миллениалам, с определенными оговорками, но все же комфортнее, чем в старой, прежде всего потому, что она соответствует той жизни, которая идет за стенами научного учреждения.

Миллениал в отечественной науке и в философии стал свидетелем описанной кардинальной смены и в отличие от более молодых коллег может сравнивать то, как было, с тем, как стало. Одни и те же события, разумеется, получают различную оценку, но в целом она скорее позитивная: перемены интерпретируются как необходимые, что не исключает критику того, как именно они происходят, и различных негативных последствий. Поскольку миллениалы приходили в науку, когда перспективы научной карьеры были не столь радужны, как сегодня, их выбор зачастую был более взвешенным и опирался больше на идею призвания, чем на построение карьеры. И все-таки карьерный успех для большинства значим и желателен. Для моего поколения (говоря о российской науке в целом) открылась возможность очень рано переходить на руководящие должности, что, как мне кажется, формирует некоторую антиномичность:

с одной стороны, миллениалы пытаются привнести в научную коммуникацию и организацию научного процесса что-то новое, улучшить и усовершенствовать его, с другой стороны, обнаруживается, что во многом они говорят со старшим поколением на одном языке и если не разделяют, то готовы принять (по крайней мере, в текущий момент) многие из существующих правил игры, норм и форматов научной деятельности. Такое положение вещей опять-таки имеет вполне очевидные плюсы и столь же очевидные минусы, которые сглаживаются там, где старшее поколение оказывается не менее открытым новациям, чем младшее.

Все перечисленное показывает, насколько далек миллениал от шестидесятника. Стартуя из не самого благополучного для страны и ее граждан времени, миллениал в итоге обнаруживает существующий порядок относительно благоприятным и встраивается в него. Он погружен в текущие дела, в краткие и среднесрочные планы и склонен скорее приспособливаться к среде, чем с ней бороться или стремиться ее изменить решительными действиями. Тем не менее миллениал имеет возможность воздействовать на среду, совершенствовать ее — не революционно, а эволюционно — и активно этим пользуется. Миллениал настроен прагматично и реалистично, то есть отчасти цинично и пессимистично в отношении высоких идеалов и их реализации. Мое мировоззрение в соответствии с этим неизбежно амбивалентно: я функционирую как миллениал, причем не столько подстраиваясь, сколько по большей мере разделяя и прагматизм, и стратегию постепенного преобразования уродливых форм изнутри, но одновременно остаюсь верной принципам, ригористское следование которым требует несколько иной жизненной стратегии.

Философские поколения

На примере истории отечественной философии последнего столетия видно, что поколенческий шаг довольно неравномерен и не укладывается в априорно определенный промежуток времени. Такова аритмия истории, создающая, например, разрыв между философами-фронтовиками, к которым принадлежал Эвальд Васильевич Ильенков, и философами, получившими образование в первой половине 1950-х годов, к которым относится Владислав Александрович Лекторский. Этот разрыв возникает в связи с разным опытом войны и тем, что в середине 1950-х философы-фронтовики распахнули форточку, впустив струю критического мышления в догматическую неподвижность аудиторий философского факультета МГУ, а их студенты на протяжении последующих десятилетий упорно противились тому, чтобы оказаться запертыми в той же идеологической духоте. Вместе с тем, с точки зрения социологии поколений,

эти два поколения принадлежат к одному [Левада, 2001], да и по воспоминаниям Владислава Александровича можно понять, что отношения между молодыми преподавателями и, скажем так, чуть более молодыми студентами, а впоследствии коллегами были скорее товарищескими и какого-то поколенческого разрыва в привычном понимании между ними не было. Можно сказать, что между этими поколениями существовал и не разрыв даже, а своеобразный зазор, дистанция, которая легко преодолевалась. Зато явно существовал разрыв традиций не в диахронии, а в синхронии. Эти два поколения, как и следующее за ними, оказались в довольно непростой атмосфере неоправдавшихся надежд и оттепели, превратившейся в застой. Однако Рубикон в истории советской философии в конце 1950-х — начале 1960-х годов был перейден, «бацилла» критического, а значит свободного мышления заразила достаточное число талантливых людей, чтобы советская традиция распалась на серый официоз и яркую творческую мысль. Таким образом, поколения оказались внутренне разобщены, и эта разобщенность наследовалась из десятилетия в десятилетие.

Приведенный пример, во-первых, показывает справедливость подхода К. Мангейма, предлагавшего выделять в поколении секции, а в одной эпохе видеть не общий дух, а тенденции, связанные с так называемыми энтелехиями поколений — специфицирующими поколения типами миропонимания и мироощущения, делающими данную общность тем, что она есть. Во-вторых, попытка выделить различные философские поколения в отечественной философии за последние 70 лет указывает на ограниченность любых периодизаций. Это не означает, что от периодизаций надо отказаться. Подобное и невозможно, ведь тогда придется отказаться не только от истории как науки, но от любой формы рационализации человеческого опыта. Это лишь означает необходимость удерживать понимание неабсолютности выбранных критериев. Так, деление исторического процесса на столетия, воспринимающееся нами как естественное и очевидное, по сути является волюнтаристским [подробнее см.: Шанин, 2005]. Осознание этой произвольности не требует немедленного введения иного принципа членения исторического процесса, но расширяет рамки анализа, позволяя, например, говорить о коротком XX веке [Хобсбаум, 2004]. Длительность исторического — а не хронологического — столетия определяется исторической динамикой, формируемой историческими событиями. Аналогично и в случае поколений — как социокультурного, а не демографического феномена — одно будет короткоживущим, а другое долгоживущим. В зависимости от того, какие исторические события нас интересуют, поколения будут дробиться или, наоборот, укрупняться, какие-то поколенческие группы олицетворяют поколение в целом, какие-то — исчезать из поля зрения. Так,

философы-шестидесятники — чуть другие, чем поколение тех, кто родился в довоенный период, а семидесятники в той же мере отличаются от шестидесятников, но официозные философы этих же периодов могут существенно не отличаться по своей энтелехии.

Устоявшаяся периодизация продиктована ключевыми событиями: война, послевоенное десятилетие — последнее десятилетие сталинизма, оттепель, начало застоя, когда историческое время замедляется и ускоряется в перестроечную пятилетку, которая сменяется 1990-ми годами. Для философии эти внешние обстоятельства во многом определяют внутреннее содержание — формирование оригинального прочтения марксизма в период философской оттепели, напряженность между официозом и творчеством в брежневское время, снятием идеологических ограничений в перестроечное время и поиском нового лица отечественной философии в последнее десятилетие XX века. В смене философских поколений обнаруживается ритм развития российской философской мысли, смыкающийся с ритмом развития советского/российского общества. Чем оказываются нулевые и десятые годы в этом ряду периодов, каждый из которых тянет на маленькую эпоху?

Выше я очертила научно-организационные рамки философской деятельности, какой я ее застала, начиная со времени своего студенчества. Содержательно за эти 15 лет тоже произошли немалые изменения. Не вдаваясь в подробный рассказ, скажу только, что в той области философского знания, в которой работаю я, утвердилось несколько крупных направлений исследований и целый ряд более частных, какие-то направления (как, например, эволюционная эпистемология) сошли на нет. В разработке различной тематики мне видится стремление достичь оптимального баланса между обращением к отечественным наработкам, с одной стороны, и зарубежным — с другой. На глазах философов-миллениалов и с их непосредственным участием происходили и продолжают рост разнообразия и повышение качества исследований, а также их институционализация путем включения в различные программы поддержки отечественной науки. Миллениалы все чаще становятся лицами отечественной философии в публичном пространстве, берут на себя функции руководства как временными, так и постоянными коллективами. Справедливым будет сказать, что философы-миллениалы в моей области — это прежде всего высококлассные исследователи, благодаря своему профессионализму и работоспособности добившиеся больших достижений и интегрированные в разработку той проблематики, исследования которой начинались старшими коллегами. Это рамки, которым с большим или меньшим успехом стремлюсь соответствовать и я, и в этом смысле я в полной мере принадлежу этому поколению.

Можно ли назвать охарактеризованный выше профессионализм интеллигентного поколения? Заключается ли судьба поколения миллениалов в том, чтобы утвердить отечественную философию как мощное дисциплинарное направление в семействе наук отечественной традиции и значимую философскую традицию в рамках мировой философии, избегая при этом разрывов в преемственности и актуализируя наиболее перспективные подходы и концепции независимо от места их рождения? Я думаю, большинство ответило бы, что именно так они и видят свою роль в отечественной философской традиции, а многие добавили бы, что стремятся развивать ее не только как академическую дисциплину, но и как общественно значимую деятельность, вносящую существенный вклад в развитие культуры, причем уже здесь и сейчас.

Тем не менее мне кажется, что в совокупности такие факторы, как специфика научной работы, в некоторой мере нивелирующая поколенческие различия, особенности смены поколений в отечественной науке в 1990–2000-е годы, а также атмосфера в обществе в целом, благоприятствующая миллениалам, их социализации, начальным этапам самостоятельной жизни и строительству карьеры, сформировали поколение в себе, но не для себя. Однако эта ситуация со временем меняется. Отвечая на вопрос К. Мангейма, «на какой ступени развития и при каких условиях <...> люди, которые принадлежат к поколению, осознают общность своей ситуации и превращают это осознание в основу коллективной солидарности» [Мангейм, 2000, с. 57], я без колебаний бы сказала — в условиях, когда поколению приходится становиться субъектом исторического процесса. К поколению 30-летних переходит все больше ответственности за общую судьбу — судьбу твоего коллектива, организации, города, страны, а для философа, который должен обладать видением целого, и за судьбу мегаобщностей — человеческого общества и единства разнообразных культур, составляющих человеческую цивилизацию. Эта ответственность усиливается и благодаря следующим поколениям — нашим ученикам и нашим детям, которые ожидают от нас релевантных ответов на те вопросы, с которыми они сталкиваются и не могут решить в одиночку.

Мне можно возразить, что каждое поколение входит в подобную пору ответственности и тем не менее далеко не все берут на себя какую-то историческую миссию. Это так. Однако наше время отличается концентрацией целого ряда проблем воистину исторического масштаба. Речь идет не только о технологическом прогрессе, поднимающем множество вопросов как кратко-, так и долго- и долгосрочного мировоззренческого планов. Существующая мировая хозяйственная и социально-политическая система также обнаруживает признаки глубоко укорененной нестабильности. Как регулировать экономи-

ческие процессы в условиях экологического и цивилизационного кризисов? Как противодействовать негативным эффектам экспансии рыночной рациональности на области нехозяйственной деятельности (например, науку)? Как реагировать на распространение антинаучных настроений в обществе, лжеинформации и теорий заговора, подверженность общества манипулятивным техникам? Что противопоставить росту популизма и кризису международных отношений и институтов, отвечающих за их налаживание? Все эти проблемы вкупе с множасьими вызовами технологического развития проявляются все острее, и чем дольше они не находят решения, тем выше риск того, что мир накроет волна серьезных потрясений. Это могут быть и отложенные эффекты цивилизационного кризиса, и радикальные социокультурные трансформации, и продолжительная глобальная нестабильность, и прямые военные столкновения уже не локального, как сегодня, характера. Если вспомнить о количестве различного оружия, имеющегося в распоряжении как террористических организаций, так и правительств, новых возможностях нанесения урона противнику, наконец, химическом и ядерном оружии, становится очевидным значение работы не то что по укреплению, но просто по сохранению социальной устойчивости. Ученый должен быть включен в эту работу в качестве эксперта и просветителя — того, кто повышает, с одной стороны, обоснованность принимаемых решений, с другой — общий интеллектуальный уровень. Ведь высокое качество последнего гарантирует от большей части исторических драм. Голос и позиция ученого тем важнее, чем полноводнее и стремительнее становятся потоки не только информации, но и дезинформации. Именно в этой ситуации поколению российских философов-миллениалов, как мне представляется, еще только предстоит оформиться в качестве общности, объединенной общей миссией.

Такая картина может вызвать уже не возражение, а просто улыбку — идеализм и прожектерство, с которыми и спорить нет смысла. Поэтому надо оговориться, что мой идеализм не романтического толка. Я исхожу из того, что для философа, а также для философствующего ученого иной специализации или философствующего художника (писателя, режиссера, композитора) тема качественного переживания своего времени имеет куда большее значение, чем для представителей иных профессий. Философ — хранитель и творец культурных смыслов, поэтому тема поколений здесь так же значима, как в искусстве и общественной деятельности, куда более, чем для науки в целом. Конечно, философ может трудиться в формате кабинетного ученого, занимаясь чисто научными проблемами, в том числе актуальной социальной, этической, антропологической и т. д. проблематикой, беспристрастно и отстраненно, решая

аналитические задачи. Как ученый философ в принципе может и не выходить за границы такого анализа (таков представитель «нормальной» науки, как ее изобразил Т. Кун). Однако философия не ограничивается необходимостью разработки проблематики, продиктованной внутренней логикой развития философского знания, и экспертизой текущих проблем, лежащих за границами науки в более широкой области жизни культуры и общества. Я полностью согласна с позицией В. С. Степина, выделявшего в качестве одной из важнейших функций философии прогностическую и проектировочную [Степин, 1986]. Как философ науки Вячеслав Семенович понимал роль философии в конструировании и разработке теоретических конструктов (понятий, идеальных объектов) и методологических норм, а затем обобщил это понимание на культуру в целом, закрепив за философией роль созидателя универсалий культуры. В действительности в этом созидании принимают участие и наука, и искусство. Но именно философская постановка вопросов, имеющая дело с общими смыслами и предельными категориями, включает такое созидание в число своих основных задач.

Я полагаю, что философ ответственен не только за созидание идей для будущего, но и за распространение идей уже в настоящем. В современном мире важно не только сделать, но и донести, — разумеется, не навязывая, но терпеливо объясняя. Таким образом, от ученого-миллениала и философа-миллениала во многом зависит то, какой в итоге будет судьба как поколения, так и нынешней исторической эпохи. Тех же, кто искренне уверен, что от него ничего не зависит, я отправляю к первому разделу настоящей статьи.

Подводя итоги

Думаю, читатель, ожидавший от моего текста каких-то откровений о философах-миллениалах, разочарован. Но я не обещала таковых. Я обещала лишь анализ своего опыта и построение некоторых гипотез, претендующих на универсальный характер, причем с учетом более широкого социокультурного контекста. И поэтому (в том числе с учетом результатов мировых исследований поколенческой тематики) свойственное мне отсутствие ощущения своей причастности к некоторой общности, объединяемой общими ценностями, целями или судьбой [Хайдеггер, 2006, с. 384–385], предстает в итоге уже не как личная особенность Софьи Пирожковой, а как примета времени.

Мне представляется, что рано или поздно все поколения во все времена накрывает та неизбежность, о которой писал М. Хайдеггер, — совокупность «определенных возможностей», благодаря которым индивидуальные «судьбы уже заранее ведóмы» [там же, с. 384]. Поэтому, зафиксировав в предыдущем

разделе своеобразную программу действий для поколения миллениалов, я должна задать себе вопрос: реализуема ли она в принципе? Могут ли миллениалы с их профессионализмом, прагматизмом и высокой оценкой ценности частной жизни быть активными проводниками универсальных ценностей и принципов? Могут ли они стать теми, кто, засучив рукава, займется решением глобальных проблем? Более того, не является ли моя собственная судьба иллюстрацией того, что судьба поколения заключается в совершенно ином и выход из тупиков Я-поколения может и будет найден не миллениалами?

Рискуя вновь разочаровать читателя, я все-таки не буду отвечать на поставленные вопросы. Ответы будут даны не в области спекуляции, а в области исторической практики или, лучше сказать, жизни. Я лишь фиксирую альтернативу как для себя, так и для своих сверстников. Прохождение этой альтернативы каждым в отдельности и поколением в целом уже совершается. История миллениалов, в том числе философов-миллениалов, еще не написана, их судьба еще не определена. Х. Ортега-и-Гассет, еще один знаковый для поколенческой тематики автор, выделял пять этапов жизненной активности, каждый длиной в пятнадцать лет. «К подлинной истории, — писал он, — относятся лишь два зрелых возраста» — «вступление в жизнь» (30–45 лет) и «господство в ней» (45–60 лет) [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 275]. Сегодня возрастные границы, обозначенные испанским философом, существенно размыты и 35-летние — это еще и молодые, и уже успевшие реализовать не один авторский проект люди, иногда даже получившие опыт принятия решений господствующего в жизни, а не вступающего в нее. Эта смесь опыта и свежего взгляда, о которой я писала в самом начале статьи, и ставит миллениалов у переднего края — перед лицом проблем и вызовов. Отсюда совершенно не следует, что миллениалы захотят или смогут ответить на эти вызовы, что они не выберут частную жизнь или смогут вообще мыслить в категориях не личной жизни, а жизни общества и человечества. Мой ограниченный опыт говорит, что некоторые миллениалы перерастают рамки яппи (от *young urban professional person*) и не только расширяют границы своего прагматизма, но и частично переходят на те позиции, которые я бы назвала жизненно необходимым идеализмом. Кроме того, историческая сознательность не предполагает того, что человек должен становиться самозабвенным активистом или гуру от философии. То, что делает человека, в том числе ученого и философа, историческим субъектом, — это историческая перспектива, которую он удерживает перед мысленным взором, принимая те или иные решения.

Я согласна с К. Мангеймом, что возможность лучшего понимания своего поколения заложена в общении со следующим поколением. Именно 20-лет-

ние заставляют задумываться над тем, что же представляет собой поколение 30-летних. Такая рефлексия подводит меня к выводу, что миллениалы в философии своего рода переходное поколение. На наших глазах и, можно сказать, хребтах, философия вместе со всей российской наукой претерпела существенные организационные трансформации, а вместе с мировой философией — трансформации проблематики, когда настойчиво обозначилась необходимость отвечать на новые социальные и антропологические вызовы — технологический прогресс, перспективу создания Искусственного интеллекта, различные трансформации человеческой телесности, уже совершившиеся изменения социальных практик под воздействием цифровизации и разрушения характерных для модерна паттернов поведения и деятельности. Как мне кажется, и отечественная, и мировая философия пока далеки от адекватного отклика на подобные проблемы, и в этом я вижу сферу ответственности своего поколения. Удерживая перед глазами время, когда названные вызовы только нарождались, и современность, когда они стали неотъемлемой частью действительности, мы можем оставаться традиционалистами — в самом лучшем смысле слова, в смысле сохранения преемственности и удержания того, без чего сама культура грозит распасться. В любом случае нам предстоит нести ответственность за то, каким станет мир, ответственность не только за новое, но и за то, что будет сохранено в культурной традиции, а что — утрачено. Причем речь идет не о ближайших десятилетиях, а о ближайших годах. Будущее совершается уже сейчас.

Список источников

Гращенков Н. И., Латаш Л. П. О физиологической основе сознания // Зоонозы (бруцеллез, лептоспириоз и др.): материалы конф., октябрь 1966 г. / под ред. Л. В. Ярового. Ставрополь, 1966. С. 350–365.

Гращенков Н. И., Латаш Л. П. Современные вопросы организации и локализации функций мозга // *Вопр. философии.* 1964. № 1. С. 59–70;

Гращенков Н. И., Латаш Л. П., Фейгенберг И. М. Основные вопросы структуры рефлекторного действия и их методологическая оценка // *Вопр. философии.* 1962. № 8. С. 36–49.

Левада Ю. А. Поколения XX века: возможности исследования // *Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены.* 2001. №5 (55). С. 7–14.

Лекторский В. А. Рациональность, критицизм и принципы либерализма (взаимосвязь социальной философии и эпистемологии Поппера) // *Вопр. философии.* 1995. № 10. С. 27–36.

Мангейм К. Проблема поколений // Мангейм К. Очерки социологии знания: Проблема поколений. Состязательность. Экономические амбиции / пер. с англ. М.: ИНИОН РАН, 2000. С. 8–63.

Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Изд-во «Весь Мир», 1997. С. 233–403.

Радаев В. В. Миллениалы: как меняется российское общество. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. 224 с.

Радаев В. В. Миллениалы на фоне предшествующих поколений: эмпирический анализ // Социологические исследования. 2018. № 3. С. 15–33.

Семенова В. В. Современные концепции и эмпирические подходы к понятию «поколение» в социологии // Отцы и дети. Поколенческий анализ современной России / сост. Ю. Левада, Т. Шанин. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 80–107.

Степин В. С. О прогностической природе философского знания // Вопр. философии. 1986. № 4. С. 39–53.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2006. 352 с.

Хобсбаум Э. Эпоха крайностей. Короткий двадцатый век (1914–1991). М.: Изд-во Независимая Газета, 2004. 632 с.

Шанин Т. История поколений и поколенческая история // Отцы и дети. Поколенческий анализ современной России / сост. Ю. Левада, Т. Шанин. М.: Новое литературное обозрение, 2005. С. 17–38.

Pirozhkova S. V. Soviet Marxism and Identity of Contemporary Russian Philosophy // Herald of the Russian Academy of Sciences. 2018. Vol. 88, no. 6. P. 539–548.

Shuman H., Scott J. Generations and Collective Memories // American Sociological Review. 1989. Vol. 54, no. 3. P. 359–381.

Twenge J. M. Generation Me: why today's young Americans are more confident, assertive, entitled — and more miserable than ever before. N. Y.: Atria/Simon&Schuster Inc., 2006. 351 p.

References

Grashhenkov, N.I., Latash, L.P. (1966) 'O fiziologicheskoy osnove soznaniya' ['On the Physiological Basis of Consciousness'], in *Zoonozy (brucellez, leptospiriz i dr.) [Zoonoses (Brucellosis, Leptospirosis, etc.)]*. Conference proceedings, ed. by L.V. Jarovoy. Stavropol', pp. 350–365.

Grashhenkov, N.I., Latash, L.P. (1964) 'Sovremennye voprosy organizacii i lokalizacii funkcij mozga' ['Current Issues of Organisation and Localisation of Brain Functions'], *Voprosy filosofii*, 1, pp. 59–70.

Grashhenkov, N.I., Latash, L.P., Fejgenberg, I.M. (1962) 'Osnovnye voprosy struktury reflektornogo dejstvija i ih metodologicheskaja ocenka' ['The Main Issues of Reflex Action Structure and their Methodological Evaluation'], *Voprosy filosofii*, 8, pp. 36–49.

Heidegger, M. (2006) *Bytie i vremja* [*On Being and Time*]. St. Petersburg: Nauka.

Hobsbawm, J. (2004) *Jepoha krajnostej. Korotkij dvadcatyj vek (1914–1991)* [*The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*]. Moscow: Izd-vo Nezavisimaja Gazeta Publ.

Lektorskiy, V.A. (1995) 'Racional'nost', kriticizm i principy liberalizma (vzaimosvjaz' social'noj filosofii i jepistemologii Poppera)' ['Rationality, Criticism and the Principles of Liberalism (the Relationship between K. Popper's Social Philosophy and Epistemology)'], *Voprosy filosofii*, 10, pp. 27–36.

Levada, Ju.A. (2001) 'Pokolenija XX veka: vozmozhnosti issledovanija' ['Twentieth Century Generations: Opportunities for Research'], *Monitoring obshhestvennogo mnenija: jekonomicheskie i social'nye peremeny* [*Public opinion monitoring: economic and social change*], 5(55), pp. 7–14.

Mannheim, K. (2000) 'Problema pokolenij' ['The Problem of Generations'], in Mannheim, K. *Oчерki sociologii znaniya: Problema pokolenij. Sostjazatel'nost'. Jekonomicheskie ambicii* [*Essays on the Sociology of Knowledge: The Problem of Generations. Adversarialism. Economic Ambition*]. Moscow: INION RAN Publ., pp. 8–63.

Ortega y Gasset, J. (1997) 'Vokrug Galileja' ['Around Galileo'], in Ortega y Gasset, J. *Izbrannye trudy* [*Selected Works*]. Moscow: Izd-vo "Ves' Mir" publ., pp. 233–403.

Pirozhkova, S.V. (2018) 'Soviet Marxism and Identity of Contemporary Russian Philosophy', *Herald of the Russian Academy of Sciences*, 88(6), pp. 539–548.

Radaev, V.V. (2019) *Millenialy: kak menjaetsja rossijskoe obshhestvo* [*Millennials: How Russian Society is Changing*]. Moscow: Izd. dom Vysšej shkoly jekonomiki Publ.

Radaev, V.V. (2018) 'Millenialy na fone predshestvujushhih pokolenij: jempiricheskij analiz' ['Millennials against the Background of Previous Generations: Empirical Analysis'], *Sociologicheskie issledovanija* [*Sociological Studies*], 3, pp. 15–33.

Semenova, V.V. (2005) 'Sovremennye koncepcii i jempiricheskie podhody k ponjatiju "pokolenie" v sociologii' ['Contemporary Concepts and Empirical Approaches to the Concept of Generation in Sociology'], *Otcy i deti. Pokolencheskij analiz sovremennoj Rossii* [*Fathers and Children. A Generational Analysis of Contemporary Russia*], compiled by Ju. Levada, T. Shanin. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., pp. 80–107.

Shanin, T. (2005) 'Istorija pokolenij i pokolencheskaja istorija' ['History of Generations and Generational History'] *Otcy i deti. Pokolencheskij analiz sovremennoj Rossii* [*Fathers and Children. A Generational Analysis of Contemporary Russia*], compiled by Ju. Levada, T. Shanin. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., pp. 17–38.

Shuman, H., Scott, J. (1989) 'Generations and Collective Memories', *American Sociological Review*, 54(3), pp. 359–381.

Stepin, V.S. (1986) 'O prognosticheskoy prirode filosofskogo znaniya' ['On the Predictive Nature of Philosophical Knowledge'], *Voprosy filosofii*, 4, pp. 39–53.

Twenge, J.M. *Generation Me: Why Today's Young Americans are More Confident, Assertive, Entitled — and More Miserable than Ever Before*. New York: Atria/Simon&Schuster Inc.

Информация об авторе: С. В. Пирожкова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора теории познания Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: S. V. Pirozhkova — Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow at the Department of the Theory of Knowledge. 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 01.12.2021;
одобрена после рецензирования 07.12.2021;
принята к публикации 08.12.2021.

The article was submitted 01.12.2021;
approved after reviewing 07.12.2021;
accepted for publication 08.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 172–201.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 172–201.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1


doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-172-201

PSYCHOANALYSIS AND ITS DISCONTENTS: VLADIMIR NABOKOV AND VICTOR PELEVIN'S *THE SACRED BOOK OF THE WEREWOLF*



Marija Fedjanina

University of Illinois at Urbana-Champaign, USA,
m.e.fedjanina@gmail.com

 **Abstract.** For the Russian postmodernists of 1990s–2000s, Nabokov was perhaps the most influential author among those whose works were “repatriated” to post-Soviet Russia after the collapse of the Soviet Union. Nabokov became a symbol of writerly success as someone who had won recognition both in Russia and the USA and had succeeded as an author in both languages. Moreover, one of his languages, English, was growing in popularity among post-Soviet Russians, who yearned for their country to reenter the international arena. For Victor Pelevin, who strives for acknowledgement in Russia and abroad, Nabokov became a role model. As one of the most prominent representatives of Russian Postmodernism, Pelevin could not but engage with the Western discourses that inspired it. In post-Soviet Russia, psychoanalysis was one of those discourses, enjoying renewed popularity because of the information explosion of the 1990s. However, for Pelevin, Freud’s theories can-

© Fedjanina, M., 2021

not exist outside the context of Nabokov's aggression, nor can they exist outside the Postmodern refutation of authoritarian metanarratives. That is why Pelevin's characteristic attempt in *The Sacred Book of the Werewolf* to embody a given Western theory in literature acquires Nabokovian undertones. This article looks at the novel as the materialization of certain psychoanalytic concepts with reference to Nabokov's interpretation of these concepts as limiting for both the creative process and one's personal life. It also considers Pelevin's signature proto-Buddhist themes. The Nabokovian context presents itself mainly in the form of references to *Lolita*. The Buddhist subtext turns the novel into a characteristically Pelevinian soteriological fable with social commentary.



Keywords: Pelevin, Nabokov, psychoanalysis, Freud, *The Sacred Book of the Werewolf*, Pelevin's Buddhism, Postmodernism, *Lolita*



For citation: Fedjanina, M. (2021) 'Psychoanalysis and Its Discontents: Vladimir Nabokov and Victor Pelevin's *The Sacred Book of the Werewolf*, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 172–201. doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-172-201.

Литература. Философия. Религия

ПСИХОАНАЛИЗ И ЕГО ВРАГИ: ВЛАДИМИР НАБОКОВ И «СВЯЩЕННАЯ КНИГА ОБОРОТНЯ» ВИКТОРА ПЕЛЕВИНА

Мария Евгеньевна Федянина

Иллинойский университет в Урбане-Шампейне, США,
m.e.fedianina@gmail.com



Аннотация. Из всей возвращенной литературы Владимир Набоков, пожалуй, оказался одним из самых влиятельных писателей для поколения русских постмодернистов 1990-х и 2000-х годов. Признанный как в России, так и в США, сумевший добиться успеха как художник на двух языках, один из которых становился все более привлекательным для постсоветской России, пытавшейся вернуться на арену мировой культуры, Набоков стал символом писательского успеха. А для Виктора Пелевина, явно ориентированного как на российского, так и на западного читателя, Набоков даже стал моделью для подражания. Как один из самых ярких представителей русского постмодернизма, Виктор Пелевин неминуемо взаимодействует с европейскими дискурсами,

которые вдохновили это течение. Одним из таких дискурсов в постсоветской России был психоанализ с его вновь обретенной популярностью, вызванной информационным бумом 1990-х. Однако для Пелевина теории Фрейда не могут существовать вне набоковской агрессии, как и вне постмодернистского отрицания авторитарных метанарративов. Поэтому типичная пелевинская попытка воплотить западную теорию в художественный текст в случае «Священной книги оборотня» приобретает набоковские нотки. В данной статье роман Пелевина рассматривается как материализация некоторых психоаналитических выкладок с учетом их интерпретации Набоковым как ограничивающих свободу творчества и свободу личности, а также в свете пелевинских про-буддийских тенденций. Набоковский контекст проявляется в отсылках к «Лолите», а буддийский подтекст превращает роман в традиционную для Пелевина сотериологическую притчу с социальным комментарием.



Ключевые слова: Пелевин, Набоков, психоанализ, Фрейд, «Священная книга оборотня», пелевинский буддизм, постмодернизм, «Лолита»



Ссылка для цитирования: Федянина М. Е. Психоанализ и его враги: Владимир Набоков и «Священная книга оборотня» Виктора Пелевина // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 172–201. (На английском языке). <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-172-201>.

Perhaps the most vigorous refutation of Freud appears in Vladimir Nabokov's memoirs *Speak, Memory*: "I reject completely the vulgar, shabby, fundamentally medieval world of Freud, with its crankish quest for sexual symbols and its bitter little embryos spying from their natural nooks, upon the love life of their parents" (Nabokov, 1989, p. 20). Nabokov's strong irritation later traveled to post-Soviet Russia to be discovered there together with psychoanalysis itself during the turmoil of 1990s, and became an important point of reference, especially for those who held Nabokov and his art in high esteem. One of their number was Victor Pelevin, whose novels and stories are filled with references and reverences to Nabokov as a mythical figure, to his art, and to his theory of art.¹ For Nabokov, who "believes every work of art should be a new and singular cosmogonic act, unrelated and unrelatable to any archetypal reference" (Oklot and Walker, 2018, p. 214), the Freudian notion of art was vulgar, limiting, and simplifying. The exiled Russian novelist believed that Freud's

¹ For the analysis of these parallels see (Desyatov, 2004; Cenys, 2019).

universalizing theory, which finds the source of the creative processes in an individual's childhood traumas, which are essentially and universally the same in every case, replaces the creative force with neurosis. In a sense, for Freud art is always a manifestation of the inner truth, while for Nabokov it is always a purposeless lie, a deceit for the pleasure of deceiving. He formulated his idea of art by using the old tale about the boy who cried wolf:

Literature was born not the day when a boy crying wolf, wolf came running out of the Neanderthal valley with a big gray wolf at his heels: literature was born on the day when a boy came crying wolf, wolf and there was no wolf behind him. That the poor little fellow because he lied too often was finally eaten up by a real beast is quite incidental. ... the magic of art was in the shadow of the wolf that he deliberately invented, his dream of the wolf; then the story of his tricks made a good story.

(Nabokov, 1980, p. 5)

Literature is ultimately a trick, an enchantment which may or may not point to an empirical reality only to interrogate any verisimilitude it has so carefully created. For Nabokov, the writer is a magician who follows Nature's lead in his deception.² But for the mythical figure behind the texts that are published under the name "Victor Pelevin," it all goes even further: the world is the ultimate deceit; the boy keeps crying wolf, but there is no wolf, even if he happens to be eaten by one. Indeed, there is no boy, no valley, and no villagers, since all this is just a figment, a way for consciousness to convince itself of its own existence.³ Therefore, Nabokov's imaginary wolf might just as well materialize in post-Soviet Moscow as a secret service agent, transforming Pelevin into the exemplary artist, the boy who cried "wolf!"

Pelevin's 2004 novel *Sviashchennaia kniga oborotnia* (*The Sacred Book of the Werewolf*) combines Nabokov, Freud, and Nabokov's Freud in a supernatural love story of two werereatures. The novel takes the form of a tale told by a werewolf, A Hu-Li, who finds herself in post-Soviet Russia. She works as a fake prostitute by hypnotizing her clients so that they think she is fulfilling their wildest sexual fantasies. During one of these encounters, she gets into an argument about Nabokov with a masochistic philologist, who makes her lose control and fake-hit him too hard (in the sense that

² "Nature always deceives. From the simple deception of propagation to the prodigiously sophisticated illusion of protective colors in butterflies or birds, there is in Nature a marvelous system of spells and wiles" (Nabokov, 1980, p. 5).

³ For Pelevin's insistence that any reality, including fictional ones, are nothing more than the play of irreferential signs, see his interview with Kristina Rotkirch (Rotkirch and Ljunggren, 2008, pp. 78–86).

the blow in question is in his, her, their heads). The outraged philologist turns to his FSB protector for help, which leads to A Hu-Li meeting Alexander (Sasha), a ranking member of that organization who finds himself enticed by her. Soon after, A Hu-Li ends up in his apartment, where she tries to pull her usual hypnotic trick, only to discover that it does not work on Sasha, because he happens to be a werewolf. This is the beginning of a long and passionate love affair, in the course of which A Hu-Li learns a great deal about the inner workings of the Russian economy. The love affair leads to a mutual transformation, with Alexander becoming an all-powerful weredog who has powers over matter, and A Hu-Li dissolving into liberating, proto-Buddhist nothingness. All this is heavily sprinkled with Freudian references, allusions, and dialog infused with sarcasm and ridicule of a recognizably Nabokovian kind.

Denying Psychoanalysis: Direct Addresses

There are several explicit references to Freud and psychoanalysis in the novel. The first one is A Hu-Li's choice of cocktail, which she explicitly marks as anti-Freudian, denying the connection between the name Rusty Nail and "the impending meeting, as anybody of a psychoanalytical cast of mind might be inclined to think" (Pelevin, 2008, pp. 8–9). This impending meeting is, of course, of a sexual nature, for she is a prostitute who is waiting for a client in a high-end Russian hotel. Employing a Nabokovian disgust toward the simplification and universalism typical of Freudian discourse, A Hu-Li offers a different explanation of the name, based on the bilingualism of the situation. She notices that the Russian translation offered in the menu was in fact a transliteration accidentally constituting a call "Растя, Наил!" (Pelevin, 2004a, p. 17). Contradicting the simplifying Freudian interpretation of the name Rusty Nail as anticipating intercourse, she instead invents a story about the pitfalls of emigration: "Mawkish Nail grows somewhere in Zhmerynka, makes big plans and doesn't even suspect that after emigration he will have only one way to go — to join the rusty nails. Or another idea: a story of a Russian American, who left to the lights of the great dream, but found himself vProzak"⁴ (Pelevin, 2004a, p. 17). A Hu-Li's invention is based on an untranslatable play upon words. Russian 'попасть впросак' is a near-homophone of Prozac, the famous brand of anti-anxiety drug. Merging 'впросак' and a metonymic reference to "anxiety" into one word, A Hu-Li creates a completely different scenario, unrelated to the Freudian interpretation, and based on a Nabokovian strategy of wordplay. The connection A Hu-Li makes is more relevant to the Russian post-perestroika situation with its strange mixture of languages and newly discovered emigration possibilities.

⁴ All translations, unless specified otherwise, are ours. This passage is absent in the English translation.

This acknowledgement, however, does not imply the internalization or even privileging of Freudian discourse. Thus, later A Hu-Li faces a scenario that on the face of it is perfect for a Freudian interpretation, but instead offers a list of non-Freudian explanations formatted to resemble Freud's own numerical-list-style elucidations. When confronted with the confusing case of Nelly, an ugly 50-year old transsexual who has more foreign clients than the young ex-model Karina, A Hu-Li scripts a degrading image of Western man to explain this disparity. According to A Hu-Li, Western man either cares too much about women's equality, or refuses to follow the standards constructed by consumerist society or is concerned about "the individuals least capable of competing in the conditions of the market," or is simply cheap (Pelevin, 2008, p. 9). Any psychoanalytically-minded person would immediately recognize that she is missing the main explanation: as an older woman, Nelly resembles "Western man's" mother and may thus serve as her substitute in fulfilling his oedipal phantasy. The omission is, of course, telling: for the highly educated Nabokovian A Hu-Li, this hypothesis is not even worthy of consideration, being as vulgar (пошло) as the satisfying of one's "sexual needs with the help of a photographic model" (Pelevin, 2008, p. 9).

Another direct play with the psychoanalytic discourse occurs when A Hu-Li provides an explanation for a preference she noticed while working in *National*: "Anal sex is the favourite sport of portfolio investors. There's a simple psychoanalytical explanation for this — just try comparing the prison slang term 'shoving shit' (толкать говно) with the expression 'investing money' (вкладывать деньги) and everything should be clear enough" (Pelevin, 2008, p. 23). In this Freudian comparison, A Hu-Li defines the whole professional life of a person by pointing to its alleged linguistic similarity to a piece of prison slang. The parallel, however, is not at all psychoanalytic: what the narrator offers is a disguised commentary on the market and investors, not a psychological observation about sexual habits. Circumventing the obvious references to the anal stage and thus the state of psycho-sexual development of portfolio investors, A Hu-Li instead shifts the attention from the person to the market itself, engaging in a completely different universalistic discourse by means of what she calls "a simple psychoanalytic explanation" (Pelevin, 2008, p. 23). Instead of revealing the truth about human nature (whatever that may be in this context), she reveals the "truth" about the market economy and its agents by proposing anal eroticism as the *driving force* behind it.

Materializing the Freudians

Despite all this anti-Freudian skepticism, A Hu-Li still feels comfortable engaging with the psychoanalytic discourse as a means of revealing reality's crude nature, as

compared with romanticized narratives. Thus, when Alexander offers her a fictional frame for their future relationship, in the form of the Russian tale *Аленький цветочек* (*The Scarlet Flower*), she immediately deromanticizes it with this psychoanalytic interpretation:

It's one of those folktales that express the horror and pain of a woman's first sexual experience ... It's a metaphor of how a woman discovers the essentially bestial nature of man and becomes aware of her own power over that beast. And the little scarlet flower that her father picks is such a literal symbol of defloration, amplified by the theme of incest, that I find it hard to believe the story was told by a housekeeper. It was probably composed by some twentieth-century Viennese postgraduate to illustrate his thesis. He invented the story, and the housekeeper Pelagia, and the writer Aksakov.

(Pelevin, 2008, p. 103)

Who is a housekeeper? A woman who keeps the keys... Not even the keys, but the ring, on which the keys hang. Should I explain?

(Pelevin, 2004a, p. 123)

The Viennese postgraduate is, of course, a Freudian, and his authorship of the folktale, the legend behind it, and the writer who composed it is an expression of Pelevin's usual quasi-conspiratorial discourse, here as it relates to the topic of folktales.⁵ According to Eliot Borenstein, Pelevin is “the bard of zombification,” a term Pelevin himself coined as a reflection on the media's brainwashing effect on humans, which ultimately undermines the act of speaking itself: “Pelevin is taking part [in] the corrosive cynicism of the post-Soviet era, tacitly encouraging his readers to assume all speech, particularly political speech, is suspect precisely because it is persuasive” (Borenstein, 2019, p. 194). This paranoid logic of total brainwashing is supplemented with plots where “[w]hat man has created is shown at times to be the creator of man's universe, as Pelevin follows his own mocking line of thought on man's ability to believe precisely what he wants to and the consequences thereof” (Dalton-Brown, 1997, p. 227). Usually, the creators are parts of an European cultural discourse, typically generated in France by someone characterized as a drug-addict. For instance, in *Чанаев и Пустота* (*Buddha's Little Finger*, 1996), the main character, Petr Pustota, realizes that post-Soviet Russia wherein he dwells is so crude and confusing because

⁵ Although *Аленький цветочек* was (re)created by Sergei Aksakov in 1856–1857, the plot itself is, of course, much older. For the typology and interfusion of folkloric and literary sources in the creative process, see (Begunov, 1983).

it was created by an important figure in the Red Army pantheon, Grigory Kotovsky, a one-time highwayman, who is now an émigré in Paris (Pelevin, 2000, p. 327).

In *The Sacred Book*, A Hu-Li is a demiurge whose personality changes depending on what is expected of her, based on her appearance at any given time. In other words, “from a human point of view, at any given moment” her “inner reality corresponds completely” (Pelevin, 2008, p. 4) to her external appearance. Hence, the reality A Hu-Li creates is based on the discourse of post-modernity in a way it was understood and represented in 2000s Russia. That is why *The Scarlet Flower* is materialized in its Freudian interpretation, as offered by A Hu-Li herself.⁶ Right after discussing the folktale, the fox finds herself in a very similar situation, having her first sexual experience and discovering an actual beast in that what she thought was a man: when he sees her in a compromising position — “on all fours with ... tail up in the air and ... defenceless behind stuck out in his direction” (Pelevin, 2008, p. 108) — Alexander rapes her.⁷ Immediately after that, A Hu-Li realizes her power over him: “although my tail apparently had no effect on him, it seemed that my words affected him quite powerfully” (Pelevin, 2008, p. 111). Thus, A Hu-Li’s own (although in no way original) Freudian interpretation materializes in the text when she verbalizes it, unveiling the way Pelevin uses Western theory in his novels: giving them fictive substantiality to test (and essentially disprove) them. Here the interpretation works almost perfectly, with the exception of the absence of a permanent transformation, for Alexander turns into wolf only when he has sex with A Hu-Li. A permanent change will only come about through the development of “real love,” signified by a kiss on the lips. Moreover, this transformation will not be into a prince; nor could it be seen as something positive, especially by A Hu-Li. On the contrary, instead of a hypermasculine, glorious, and beautiful wolf, as he was in the beginning, Alexander turns into a blueish black mutt (Pelevin, 2008, p. 242), who possesses supernatural powers, to compensate for his shoddy appearance. This transformation ends A Hu-Li and Alexander’s relationship, signifying her complete disenchantment with her partner, who turns out to be just a dog of a man. The Freudian myth is materialized in order to show its creative power *when* it is recognized and articulated.

⁶ Lipovetsky refuses to recognize the parallelism as anything more than a feint, because what he sees here is the reenactment of the tale (Lipovetsky, 2011, p. 245) instead of the reenactment of its interpretation: the beauty is also a beast, but this does not change anything. The myth is laid bare, but it does not prevent anyone from reenacting it.

⁷ The scene is framed as a simple misunderstanding, with A Hu-Li paralyzed in a position that can be interpreted as suggestive, and Alexander dismissing her pleas as her being ‘coy.’ Her rant afterwards is framed as an intentional overreaction, a test of her power over him. A Freudian would explain the paralysis as an instance of unconscious wish-fulfillment (Freud, 1981–1986, vol. 6, p. 181), if not an open provocation, as her sister later suggests (Pelevin, 2008, pp. 164–165).

This principle was exposed and ridiculed when A Hu-Li and Sasha started role-playing based on *Little Red Riding Hood* and its alleged psychoanalytic potential: Sasha playfully invites A Hu-Li to “a colloquium on the psychoanalysis of Russian folktales” (Pelevin, 2008, p. 192), implying the vulgarization of psychoanalysis that came to interpret all cultural texts and all human behaviors in a sexual vein. However, as compared to A Hu-Li, he does not engage with the actual psychoanalytic discourse around the tale, but simply generates a simplistic sexual metaphor: “We’re going to throw pies into Little Red Riding Hood’s basket. Unfortunately, we only have one pie today. So we’ll have to throw it into the basket over and over again” (Pelevin, 2008, p. 192). This diminution of style is reflective of Sasha’s crudely reductionist style of thought.

A Hu-Li on Freud

Although employing the psychoanalytic discourse to satirically deromanticize the folktale, A Hu-Li does not really trust Freudian notions. When her sister suggests that she should visit a psychoanalyst who would explain her motives to her, A Hu-Li erupts, angrily reproducing the aggressively barbaric utterance Sasha had offered in response to her interpretation of a folktale *The Scarlet Flower*: “doesn’t it seem to you that it’s high time to take an aspen stake and stuff all this psychoanalytical discourse up the cocaine-and-amphetamine sprinkled backside that produced it?” (Pelevin, 2008, p. 165). This instance of verbal aggression is, of course, justified as an emotional response to the accusation that she had provoked her own rape. However, a further clarification by A Hu-Li allows for a better understanding of her issues with Freudianism. According to her, all of Freud’s theories were induced by cocaine, which is

a powerful sexual stimulant. And so all that stuff Freud invented — all those oedipuses, sphinxes and sphincters — they all exist exclusively in the mental space of a patient whose brains have been scrambled by cocaine. ... The bourgeoisie love him *because* he is so loathsome. For his ability to reduce everything in the world to the asshole. ... Because portfolio investors need prophets who will explain the world in terms they can understand. And who will prove yet again that nothing threatens the objective reality in which they have invested so much money.

(Pelevin, 2008, p. 166)

This rant contains several typical criticisms of Freud. First, he is dismissed as a drug user, which is the philistine view of the figure of the fin-de-siècle decadent. At the same time, it is followed by a Nabokovian opinion on the matter, attributing Freud’s appeal to his пошлость (Nabokov, 1973, pp. 100–101). Only the last argu-

ment, however, is relevant to A Hu-Li's own worldview (as much as a fox can have one)⁸ — the fact that it does not challenge so-called objective reality, and the facility with which it dismisses such challenges. Employing a simplified version of Freud's theory of sublimation,⁹ A Hu-Li's sister retorts, "Is the tendency to deny objective reality really based on sexual deprivation?" (Pelevin, 2008, p. 166). For A Hu-Li, the answer is quite simple: "The way a pig's neck is made means it can't look at the sky. But it certainly doesn't follow that the sky is a sexual neurosis" (Pelevin, 2008, p. 167). Thus, the main problem of Freudian theories is not so much their vulgarity, as their short-sightedness, or, more precisely, their inability to see beyond the presumed objectivity of empirical reality, even though they are presented as something that goes beyond sheer empiricism. Freud was, after all, a materialist, and thus could not possibly commune with the spiritual universes that are so central to Pelevin's narratives, where "the realization that everything around ... is a simulative illusion is only the starting point for further meditation" (Lipovetsky, 2011, p. 195).

Demonic Lolita, or Humbert's Apology

The perception of Freud as vulgar and reductive is not the only thing that unites Pelevin with Nabokov. In fact, one of the key references of *The Sacred Book* is Nabokov's scandalous novel *Lolita*. The presence of this text is made obvious from the very beginning, in the epigraph which was taken from the poem Humbert wrote to his stepdaughter/lover Lolita (Pelevin, 2008, p. 1). The eponymous novel has a formative influence on *The Sacred Book* and its use of psychoanalysis as an organizing cultural referent. Despite Nabokov's numerous proclamations of his strong dislike and even contempt for psychoanalysis, some researchers suggest that this was just a mask that hid the genuinely Freudian nature of his works (Hiatt, 1967, pp. 360–370).¹⁰ Others ig-

⁸ Foxes do not have human-like minds, they are devoid of any originality, being only able to "give people back the ideas and opinions that we have borrowed from them" (Pelevin, 2008, p. 136). At the same time, A Hu-Li develops her own worldview based on these borrowed ideas, which allows her to escape the world by dissolving into the Rainbow Stream (Pelevin, 2008, p. 331).

⁹ It would be Freudian if "sexual" is replaced with "libidinal," referring to the extremely broad definition of the libido as the drive to "combine organic substances into ever larger unities" (Freud, 1981–1986, vol. 18, p. 43), which Freud developed in *Beyond the Pleasure Principle*. There, he claimed that the best and most valuable achievements of civilization, as well as "an untiring impulsion towards further perfection can easily be understood as a result of the instinctual repression" (Freud, 1981–1986, vol. 18, p. 42). This notion finds expression in the beginning of the novel, when A Hu-Li discerns an erotic subtext in Stephen Hawking's *A Brief History of Time*, making a pun out of the Big Bang: "my conviction was growing that Stephen Hawking wasn't writing about physics at all, but about sex — only not about squalid human intercourse, but the grandiose cosmic coitus that gave birth to matter" (Pelevin, 2008, p. 25). In a way, the realization of libidinal impulses engendered the universe.

¹⁰ Others have suggested that the parodic treatment of Freud in Nabokov somehow manages to leave the Freudian psychoanalytic structure "intact, in place, and wholly legible" (Shute, 1984, p. 648).

nore it altogether as an indication of authorial intention which, after the proclaimed death of the author, cannot dictate our interpretation of his works, even if the very nature of the analysis hinges on a reliance on the personal details of the empirical author's life (Green, 1988). In this regard, *Lolita* is often considered the most acidulous example of anti-Freudian satire (Durantaye, 2005), yet some scholars have been apt to analyze it through Freudian lenses. Such an approach either involves psychoanalyzing Nabokov by conflating him with Humbert (Ingham, 2002)¹¹, or “uncovering” Humbert's intention to model *Lolita* after Freud's “Dora's case” (Linetski, 1996). However, these interpretations are beside the point because they are predicated on the notion of the novel as a mimetic simulacrum of some empirical reality. For Nabokov, as later for Postmodernism, this view is obsolete and irrelevant, since a work of fiction is endowed with the power to create a new, fictional world, which operates according to its own fictive laws.¹² That is why *Lolita*, like any other fictional text, ought not to be psychoanalyzed, lacking the ontological referent of the empirical psychic reality that is required for such a procedure. That said, it is clear that Nabokov's novel actively engages with the Freudian *discourse*, but only to mock and parody it. Pelevin follows the same Nabokovian path, both in interpreting fiction (“the books never contain cities and people; they only contain words” [Pelevin, 2004b, p. 15]) and ridiculing psychoanalysis. However, the writerly agenda that undergirds *his* approach is even more text-focused than Nabokov's. In this reading, *The Sacred Book* becomes an inversion of *Lolita*, permeated with a Nabokovian disdain for Freud and his acolytes, situated in post-Soviet Russia.

The connection between *The Sacred Book* and *Lolita* is hardly unnoticeable and has received several scholarly interpretations. Thus, Aleksandra Vorob'eva considers it a symbol of “the Russia we lost:” like Nabokov, who lost Russia in his youth when he was forced to emigrate, Pelevin (and his generation) lost Russia during perestroika

¹¹ A more refined example of this type of reading can be found in Teckyoung Kwon's *Nabokov's Mimicry of Freud* (Kwon, 2017), where she investigates the concept of mimicry in biology and in Nabokov's fiction, suggesting that he mimics Freud in his fiction like some animals mimic their predators. While extensive, this account still insists on the unfounded idea that “[i]n Nabokov's work, the term author does not suggest an implied author but the real author, Nabokov himself. His own desires are reflected in the character's actions” (Kwon, 2017, p. 39). Although Kwon claims that “[t]he evidence for this is overwhelming, and much of it is supplied by the author himself” (Kwon, 2017, p. 39), this evidence never really materializes in the book, apart from the unclear: “[i]n the “Afterword” of *Lolita*, for example, Nabokov hints that Humbert is the disguised author” (Kwon, 2017, p. 39). Without a quote or reference, this statement remains quite obscure.

¹² See Alfred Appel's introduction to *Lolita* (Nabokov, 1970, pp. xvii–xxvii). Brian McHale called this idea of art the ontological dominant, where questions about the reality generated by the fictional text become the most relevant (McHale, 2004, p. 10). For McHale, Nabokov's *Lolita* is a transitional text from Modernism, with its epistemological dominant related to the uncertainty about knowledge, to Postmodernism, with its ontological dominant. Considering Nabokov's own idea of an artist as an all-powerful demiurge, and his tendency to mix word-play with world-play, positioning him in the middle seems applicable.

(Vorob'eva, 2010, pp. 96–97). Olga Os'mukhina sees *The Sacred Book* as “if not a paraphrase, then an obvious parody of Nabokov’s *Lolita*, starting with the plot, which is ‘turned inside out,’ and the direct references to the novel, and ending with the use of a narrative mask ... representing an obvious allusion to *Lolita*.” (Os'mukhina, 2010, p. 126) The diegetic narrator herself verbalizes this allusion:

I took *Lolita*’s story very personally and very seriously. For me Dolores Haze was a symbol of the soul, eternally young and pure, and Humbert Humbert was the metaphorical chairman of this world’s board of directors. Apart from that, in the line of verse describing *Lolita*’s age (‘Age: five thousand three hundred days’) it was enough to replace the word ‘days’ with ‘years’ and it would more or less fit me.

(Pelevin, 2008, p. 51)

According to Os'mukhina, A Hu-Li can be called a nymphet, looking almost the correct age, having a demonic essence, and arousing complicated and ambiguous feelings in men (Os'mukhina, 2010, p. 126). However, this scholar seems to be too trusting of A Hu-Li’s stated self-image, which the werefox carefully crafts for her own purposes, heavily relying on the character of *Lolita*. Notably, Os'mukhina misreads A Hu-Li’s statement about her age, ignoring the phrase “more or less” in the text (Os'mukhina, 2010, p. 127), and ignoring also the fact that nobody knows how old A Hu-Li actually is, including the fox herself (Pelevin, 2008, p. 5). Her demonic and enchanting features indeed correspond to those of *Humbert’s Lolita*, and A Hu-Li can be confidently called a resident of the “intangible island of entranced time” (Nabokov, 1970, p. 19), being an immortal fox who feeds on male sexual energy and thus preserves her youthful looks down the generations (Pelevin, 2008, p. 19). However, her perceived age is about 14–17 years old (Pelevin, 2008, p. 5). Both of these numbers are meaningful for Humbert, as they encompass *Lolita*’s age when Humbert was supposed to lose interest in the “real” *Lolita* (as far as “real” can be applied here)¹³ while still being in love with her never-aging image (Nabokov, 1970, p. 67); and her age when she rejected his final offer of a fairy-tale “happily ever after” ending (Nabokov, 1970, pp. 279–281). Hence, A Hu-Li is like *Lolita* after she *ceased* being a nymphet, and after Humbert realized that he still loved her; what the Chinese werefox identifies with is exactly what she could not be: a girl who is loved despite her age.¹⁴ The *Lolita*

¹³ Nymphets, in Humbert’s definition, are aged 9–14 (Nabokov, 1970, p. 19).

¹⁴ A Hu-Li was obviously insecure about admitting her advanced age to the wolf-man she loves. When Sasha asks her about it, she blushes and avoids the question (Pelevin, 2008, p. 193), and she reacts in the same way when he says she looks “three hundred years old” (Pelevin, 2008, p. 204) in her fox-form.

allusions, as well as the epigraph taken from Nabokov's novel, belong to A Hu-Li as the diegetic author of the book, and represent her attempt to balance her self-image as a demonic parasite with "a symbol of the soul, eternally young and pure" (Pelevin, 2008, p. 51). However, in her elusive vulpine personality she is more like Humbert: she longs for the lost beauty and complexity of the world, she is transformed by her real love for a crude, uneducated person (Os'mukhina, 2010, p. 127), and she writes a book immortalizing the story of that love (Lipovetsky, 2011, p. 249). She also possesses extraordinary erudition and intellect, which far surpass those of her lover. Moreover, she takes the image created by Humbert at face value and, following his lead, justifies her parasitic existence by creating a work of art, *The Sacred Book of the Werewolf*. Like Humbert, A Hu-Li is a diegetic narrator who controls the narrative and assigns definitions, but, being a postmodernist (and a fox), she recycles already existing signifiers, "reflecting them from another angle, giving them a different spin, sending them into a vertical climb" (Pelevin, 2008, p. 136). Lipovetsky sees this analogy as a deconstruction of *Lolita* (Lipovetsky, 2011, p. 250), considering A Hu-Li a parody on a generic Russian contemporary writer (Danilkin, 2004, p. 153). However, the admiration A Hu-Li has for *Lolita* suggests a certain longing for eternal love, including its physical dimension: after all, she has had "an old maid complex" (Pelevin, 2008, p. 121) for the last fifteen hundred years.

Life-Affirming Russian Masochism

Although A Hu-Li is a Chinese fox who identifies herself with an American girl created by a fictional European of mixed and indeterminate origin who was, in turn, invented by an exiled Russian-American novelist, the context of her writing is explicitly Russian or, more precisely, post-Soviet Russian. This context manifests itself in various ways, one of them being *The Sacred Book's* engagement with the Russian stereotypes scripted by Freud. Arguably, the most influential of these is the alleged Russian propensity for that which Freud calls moral masochism.¹⁵

Moral masochism, as described by Freud, is rooted in the unconscious sense of guilt and a corresponding unconscious "need for punishment at the hands of a parental power" (Freud, 1981–1986, vol. 19, p. 169). As compared to sexually motivated masochism, in the case of the moral variety "the suffering itself is what matters; whether it is decreed by someone who is loved or by someone who is indifferent is of no importance. It may even be caused by impersonal powers or by circumstances; the true masochist always turns his cheek whenever he has a chance of receiving a blow"

¹⁵ This stereotype famously prevented Freud from recognizing the death drive when it was first introduced by his Russian-Jewish colleague Sabina Spielrein (Rice, 2017, p. 18).

(Freud, 1981–1986, vol. 19, p. 165). This need for suffering manifests itself in a neurosis that disappears in the presence of actual misfortune, such as an unhappy marriage or a dangerous illness, which thus serve as a substitute punishment (Freud, 1981–1986, vol. 19, p. 166). According to Freud, the need for punishment is motivated by an over-active super-ego, evolved from the suppressed aggression (Freud, 1981–1986, vol. 19, p. 54). Because for Freud aggression is a manifestation of the death drive (Freud, 1981–1986, vol. 18, pp. 53–60), masochism is the other side of the same Russian coin which compelled him to identify (self-)destruction as one of the defining features of Russian national character. According to Freud, moral masochism is “exemplified in so many Russian character-types,” who “perform ‘sinful’ actions, which must then be expiated by the reproaches of the sadistic conscience” (Freud, 1981–1986, vol. 19, p. 169). In this sense, the Russian submissiveness to the outside powers should be seen as collective oedipal guilt, requiring collective punishment from a strong paternal figure. Moral masochism infantilizes the Russian people, making them seek a father figure who can provide relief from the individual and national sense of guilt. In the post-Soviet context, this idea acquires an additional dimension. According to Freud, the innate guilt in each person comes from the first patricide performed by sons in prehistoric times (Freud, 1981–1986, vol. 13, pp. 141–143). Arguably, Russia faced a symbolic repetition of this patricide by murdering the last tsar, the father of the people, after the Revolution of 1917, which might have restarted the compulsive cycle of submission to an outside power as soon as there occurred the need for repentance. In other words, after Nicholas II, the last tsar, was canonized as a martyr in 1981 (by the Russian Orthodox Church abroad) and then in 2000 (by official Russian Orthodox Church) (Bol’shakova, 2017, p. 163), Russia “punished” herself by submitting to the epistemic power of the West, and acquired a strong, cruel and hypermasculine father figure: 2000 was the year when Vladimir Putin was first elected to the presidency.

This myth of the masochistic Russians and their purifying suffering appears in derogatory form in *The Sacred Book*, when the main character, who makes a living as a human prostitute, obtains her first client via the internet, one “Pavel Ivanovich[,] ... an elderly scholar of the humanities” (Pelevin, 2008, p. 44). His peculiar request is “to take a flogging once or twice a week from Young Russia, which he had condemned to poverty by forcing it to earn a living by flogging old perverts instead of studying in university” (Pelevin, 2008, p. 45). The symbolism here is obvious: Russian intelligentsia assuming blame for the misfortunes of the Russian people in the form of self-sufficient guilt, which historically frequently resulted in actions that reduced the people to the same state of misery they had always known. Or as A Hu-Li puts it, it all comes “down to ... the choice, from all the possible versions of the future, of the one that is the most

disgusting (пошлый)” (Pelevin, 2008, p. 85).¹⁶ This metaphorical guilt over an unspecified fault was indeed passed down generations of the Russian intelligentsia beginning somewhere in the mid-nineteenth century. According to Tibor Szamuely, “guilt was the driving force that cleaved off the intelligentsia into a separate group, the cement that held them together” (Szamuely, 1974, p. 151). For a Freudian, this type of behavior can only be motivated by moral masochism. In *The Sacred Book*, Pelevin actualizes its material counterpart, erotogenic masochism, by depicting Pavel Ivanovich’s sexual proclivities. Freud’s “moral masochism” is assigned to a despicable and unbearably condescending pervert, yet one who can hardly qualify as a Dostoevskian figure.

In this scene, A Hu-Li is the one who engages with the self-improving value of pain, embarking on a spiritual journey of suffering by listening to Pavel Ivanovich’s speeches, which induce in her “uncontrollable spasms of wild fury” (Pelevin, 2008, p. 45). Her “masochistic” decision is equivalent to the spiritual practice of repentance she later undertakes, using her own tail, which acts as a shame-inducing organ for her (Pelevin, 2008, pp. 143–144). According to Lipovetsky, “it indirectly correlates with the sensitivity of folkloric werefoxes to injustice and human baseness. But the shame which A Huli feels when she tugs her tail is directed at herself, putting her in touch with a physically piercing emotional reaction to the pain which she has caused to others” (Lipovetsky, 2011, p. 259). The inward direction of this sensitivity is caused by the usual didactic dimension of Pelevin’s books, which insists on Buddhist-like self-improvement as the only path to freedom.¹⁷ Shame is instrumental in achieving the transformation into the Rainbow Stream (Pelevin, 2008, p. 331), a metaphor for reaching the Buddha’s level of enlightenment, which Pelevin borrowed from Tibetan Buddhism (Rinpoche, 1999, p. 137). At the same time, pain, according to Lipovetsky, warrants the reality in the fictional world of *The Sacred Book*, embodied by A Hu-Li as a cynical trickster (Lipovetsky, 2011, p. 261).¹⁸ This corresponds to the Buddhist worldview, where suffering “is seen to be inherent to life itself” (Buswell and Lopez, 2014, p. 271)¹⁹ and is inseparable from life. A Hu-Li explains this condition by means of the following metaphor:

¹⁶ Although her description is not concerned with guilt, it represents her view of the unchanging situation in Russia throughout the centuries: “Every time the reforms begin with the declaration that a fish rots from the head, then the reformers eat up the healthy body, and the rotten head swims on. And so everything that was rotten under Ivan the Terrible is still alive today, and everything that was healthy five years ago has already been gobbled up” (Pelevin, 2008, p. 85).

¹⁷ On Pelevin’s Buddhism, see (Kornev, 1997; Sukhonos, 2010, pp. 87–128). Also, see his interview where he explains his attraction to Buddhism in terms of its ideological discordancy with totalitarian systems (Pelevin, 2002).

¹⁸ Lipovetsky uses Sloterdijk’s juxtaposition of cynicism and kynicism, where a kynic is the opposite of the negativistic cynic.

¹⁹ Suffering and physical pain are signified by the same word in Sanskrit, *duḥkha*.

Münchhausen suspended in a total void, squeezing his own balls as hard as he can and screaming in unbearable pain. Look at it one way and you feel kind of sorry for him. But look at it a different way, and he only has to let go of his own balls and he'll immediately disappear, because by his very nature he is simply a vessel of pain with a grey ponytail, and if the pain disappears, then he'll disappear as well.

(Pelevin, 2008, p. 33)

Lipovetsky interprets this metaphor with reference to Sloterdijk's algodicy (a metaphysical justification of pain), which is the only value left in modernity (Lipovetsky, 2011, p. 261). However, the justification of pain here is not so much metaphysical as ontological: pain ensures existence, because existence is nothing but pain. In this case, Sloterdijk's algodicy is hardly more relevant than Freudian masochism, although the latter provides a connection between pain and pleasure that is instrumental in Buddhism, where the desire for sensual pleasure (especially in the sense of sexual desire) is considered the root of suffering. The illustration of this connection appears in the sexual scene where extreme pain catalyzes "a monstrous, shameful pleasure that was too enthralling to be abandoned voluntarily" (Pelevin, 2008, p. 151). According to Lipovetsky, this scene makes it "clear that reality arising from pain — i.e., the desire for death — can just as well arise from love — i.e., the desire for the Other, entailing shame before the Other, as well as pleasure in that very shame" (Lipovetsky, 2011, p. 263). His interpretation is surprisingly (and probably unintentionally) Freudian: the death drive is always accompanied by the sex drive, they are intertwined, and can easily turn into each other (Freud, 1981–1986, vol. 18, p. 56). The pulling of the tail activates A Hu-Li's conscience, which is a function of the superego governed by the death instinct (Freud, 1981–1986, vol. 18, p. 53). The death instinct is then transformed into the libidinal instinct by the accompanying pleasure of the act, as well as the pleasure derived from satisfying Nirvana principle, an expression of the trend of death instinct Freud borrowed from Barbara Low (Freud, 1981–1986, vol. 18, p. 56). In view of Pelevin's borderline obsessive interest in Buddhism, the "Nirvana principle" would be a much more relevant designation for the destruction-related drives, although this is not a term commonly used in psychoanalysis. In Buddhism, Nirvana is the death of death, the ultimate extinction of a person together with their circles of reincarnation, and represents "the soteriological goal of the Buddhist path" (Buswell and Lopez, 2014, p. 589). The soteriological component is connected with the Buddhist interpretation of life, with its strivings and desires, as eternal suffering which can only be ended by the elimination of desire, which equals the elimination of life. In accordance with this notion, Freud defined the Nirvana principle as "the effort to reduce, to keep constant or to remove internal tension due to stimuli" (Freud, 1981–

1986, vol. 18, p. 55–56). In other words, the death instinct is the destructive tendency of the human psyche that is emphasized as an ideal striving in Buddhism, hence the appropriation of the Buddhist term by Freud.²⁰ The intensification of pleasure from pain comes not from the realization that reality can arise from love as much as it can from pain, as Lipovetsky concludes, but from the inward-applied death instinct, which equates the two, making it all the more obvious that pleasure is truly a form of suffering.

In addition, it is worth noting that neither the pleasure nor the pain in this sex scene are physical: the pain is caused by an acute sense of shame connected with the activation of conscience (Pelevin, 2008, p. 151), while the pleasure comes from an exchange of energies rather than the sexual act itself. A Hu-Li does not have genitalia; instead, she has a “prick-catcher,” a hole intended for a penis should she find herself subjected to rape, similar to the plastic cylinder worn by the employees of the great ape reserve (Pelevin, 2008, p. 112). It is hard to say if this organ actually transmits any pleasure, since A Hu-Li never says anything about it, but she admits that for her, sex is more about the “connection between the energies of two beings, a joint trip” (Pelevin, 2008, p. 230). That is why A Hu-Li achieves the highest levels of pleasure after she and Sasha abandon physical contact in favor of a hypnotic journey created by the joint effort of their tails, the organs of hypnosis for were-creatures (Pelevin, 2008, pp. 231–232). Thus, they progress from Freudian physicality with its intermingling of the death and sex drives to a Lacanian absence, where a “sexual relationship ... doesn’t exist” (Lacan, 1999, p. 61),²¹ because the subjects can never interact with each other without the mediation of the Symbolic, and the images it imposes on them.

Flickering Lacan and the Impossible Woman

The Sacred Book uses Freud’s works because of its strong polemical connection to Nabokov and his abhorrence of psychoanalysis. However, there are also several, albeit fleeting, references to Jacques Lacan. By 2004, only a few of his works had appeared in Russian, among them Seminars 1, 2 and 5. Lacan’s name appears once in the text (Pelevin, 2008, p. 265), but only as a symbol of an esteemed intellectual, and his ideas are never explicitly derided, possibly because they are much closer to the “truth” that the implicit author tries to impose. Or, perhaps, it was just that in the Russian cultural space Lacan’s ideas were not yet known well enough.

²⁰ An appropriation, but not of the full Buddhist concept. For Freud, only the first step on the path to Nirvana was relevant, but the subsequent reincarnations were irrelevant, due to their non-existence in Freud’s reality.

²¹ The Russian translation of this Seminar appeared only in 2011, so it is not clear if this is an actual reference or just textual happenstance.

The best example of the way Freudian thought interacts with its later Lacanian development is presented in the main character's name, which constitutes a common Russian obscenity (Pelevin, 2008, p. 1). The diegetic narrator, A Hu-Li, is Pelevin's appropriation of the Chinese mythological fox, *huli jing* (fox essence) or *huxian* (fox spirit). Among all the variations of the name of this creature in Chinese mythology, Pelevin chose the word *huli* — possibly because *huli jing* is also a colloquial expression that “connotes a dualism recognized by all: the enchantment of a female beauty and her power of lustful destruction” (Kang, 2006, p. 2);²² and definitely because *huli* sounds like a cognate to the Russian obscene word for penis. For a Freudian, A Hu-Li's status as a sex worker would be directly motivated by the obscenity of her name, which seems to mock her, being a constant reminder of the object she lost without ever having it — a penis.²³ The problem with this interpretation, apart from its obvious anachronism (A Hu-Li “was given the name at a time when the obscene phrase didn't exist in the Russian language, because the Russian language itself didn't even exist yet” [Pelevin, 2008, p. 3]), is that being a mythical fox, A Hu-Li also does not possess a vagina or any of the other female reproductive organs (Pelevin, 2008, p. 17). However, this is exactly what makes her a perfect representation of a female within the Freudian paradigm, where a woman is seen as a person without a penis.²⁴ In other words, a woman is defined through lack, not difference, and that is exactly the textual case with A Hu-Li: “you could never take a fox for a man” (Pelevin, 2008, p. 16).²⁵ Moreover, as she does not possess a clitoris (“a woman's real small penis”

²² Lipovetsky connects this form to “the name of the patron werefox Hu Li Tsing (Huli Jing)” (Lipovetsky, 2011, p. 240).

²³ She does have a Freudian substitute for it, a tail, which has penis-like qualities, namely the ability to grow in length “like a fountain when the pressure is increased several times over (I wouldn't draw any parallels with the male human erection)” (Pelevin, 2008, p. 17). She refuses to draw parallels, yet references the possibility in plain text.

²⁴ See Freud's description of the phallic stage, where “*maleness* exists, but not *femaleness*. The antithesis here is between having a *male genital* and being *castrated*. It is not until development has reached its completion at puberty that the sexual polarity coincides with *male* and *female*. *Maleness* combines [the factors of] subject, activity and possession of the penis; *femaleness* takes over [those of] object and passivity” (Freud, 1981–1986, vol. 19, p. 145).

²⁵ Although Freud declares that “the concepts of ‘masculine’ and ‘feminine’ ... are among the most confused that occur in science” (Freud, 1981–1986, vol. 7, p. 219), he insists on explaining the psychological development of a woman by means of the castration complex and penis envy (Freud, 1981–1986, vol. 22, pp. 124–130), often using language that implies that little girls not just merely imagine their castration (which in itself is a questionable assumption), but are indeed castrated: e.g. “a girl may refuse to accept the *fact* [my italics. — MF] of being castrated” (Freud, 1981–1986, vol. 19, p. 253); “the unwelcome fact of women's castration” (Freud, 1981–1986, vol. 21, p. 156), “she acknowledges the fact of her castration” (Freud, 1981–1986, vol. 21, p. 229). Lipovetsky interprets this detail as a sign of Pelevin's lack of trust in A Hu-Li's femininity, comparing it to the castration of women as described by Luce Irigaray (Lipovetsky, 2011, p. 266), completely missing the point that this is exactly how Freud defined women — by reference to men. Lacan will make this view even more explicit, describing woman as being virtually nonexistent (see below).

[Freud, 1981–1986, vol. 21, p. 157]), her body is a more plausible site for the castration complex, since it escapes the problem of Freudian penis-clitoris equivalence. Thus, the only woman who fully and physically embodies Freud’s theory of femininity, biologically happens to be not a woman at all.²⁶

This makes sense, of course, in the light of Lacan’s impossibility of a woman. Lacanian psychoanalysis is centered around the concept of the phallus, a symbolic object, a signifier of an unspecified signified and a designator of the presence of desire itself.²⁷ In this schema, a man possesses a penis, an organ that symbolizes the phallus (Lacan, 2006, p. 579),²⁸ while a woman has no corresponding organ: “strictly speaking, there is no symbolization of woman’s sex as such. ... [t]he phallus is a symbol to which there is no correspondent, no equivalent” (Lacan, 1993, p. 176). That leads to the conclusion that a woman is by definition “not whole”: “everything revolves around phallic jouissance, in that woman is defined by a position that I have indicated as ‘not whole’ (*pas-tout*)²⁹ with respect to phallic jouissance” (Lacan, 1999, p. 7). That is why

There’s no such thing as Woman, Woman with a capital W indicating the universal. ...

That ‘woman’ (*la*) is a signifier. With it I symbolize the signifier whose place it is indispensable to mark — that place cannot be left empty. ‘Woman’ (*la*) is a signifier, the crucial property (*propre*) of which is that it is the only one that cannot signify anything, and this is simply because it grounds woman’s status in the fact that she is not-whole.

(Lacan, 1999, pp. 72–73)

²⁶ As she herself puts it, “Foxes don’t have any sex in the strict sense of the word ... In actual fact we’re like angels — that is, we don’t have any reproductive system” (Pelevin, 2008, p. 16). Note that the absence of a reproductive system brings up a comparison to an angel, a pure and divine and sexless creature, which corresponds to Freud’s overestimation of the sexual component in human negative behavior, which should be tamed by superego acting as a conscience (Freud, 1981–1986, vol. 19, p. 37). Despite her possession of this angelic absence, A Hu-Li is an ancient evil spirit (Pelevin, 2008, p. 26) who parasitizes on human sexual energy (Pelevin, 2008, p. 19).

²⁷ Lacan changed the signified of the phallus several times throughout in the course of his researches (Evans, 1996, pp. 143–146).

²⁸ Notably, here Lacan considers the clitoris an organ that can be symbolized with a phallus in the same way that a penis can be (Lacan, 2006, p. 579). However, he later ignores this similarity, probably because “the symbolization isn’t the same, it doesn’t have the same source or the same mode of access as the symbolization of man’s sex. And this is because the imaginary only furnishes an absence where elsewhere there is a highly prevalent symbol” (Lacan, 1993, p. 176).

²⁹ It is not clear why Lacan uses the masculine pronoun here. Bruce Finke, the translator who left substantive commentaries, notes that fact but does not comment on it apart from admitting its curious nature (Lacan, 1999, p. 7). — *MF*.

In other words, there is no *eidos* of a woman in the same way as there is an *eidos* of a man: the sexual difference between male and female is defined via the phallus, of which the man possesses the symbol, while the woman does not. She is left with a supplementary *jouissance* within the phallic function (Lacan, 1999, 73), and therefore does not exist on the symbolic level. Thus, A Hu-Li, who does not have any sexual organs, and is not anatomically a female, can exist within the Lacanian schema as a perfect representation of the non-existent woman.

The obscene meaning of A Hu-Li's name, brought about by the Revolution, which, as she says, "took away the final prop of my self-respect, the old Russian letter 'i' that rendered my name printable" (Pelevin, 2008, p. 3), is a taunting aside at the psychoanalytic discourse, with a Lacanian twist. The primacy of the signifier (Lacan, 2006, pp. 412–441) allows for a valid interpretation of A Hu-Li's unfortunate name, but not in a sexual vein. Sliding along the chain of signification, one concludes that the name 1) is symbolically unstable, 2) conceals in itself a question, thus condemning its bearer to a constant existential crisis. This fictive meaning is illustrated by the presence in the novel of a sheet of calligraphy a Confucian once wrote for A Hu-Li: "A Khuli iva nad nochnoi rekoi..." (Pelevin, 2004a, p. 14) the absence of a dash, or any other punctuation mark, suggests an interpretation such as: "why is the willow above the nighttime river?," or, possibly, "what is the willow [doing] above the nighttime river?," both readings pointing to doubt about the meaning of existence. A Hu-Li later inadvertently revisits this ontological quandary when she comes up with a fake name for her passport, Alisa Li (Pelevin, 2008, p. 11). She explains her choice by referring to her "Asiatic face" (Li being "a common Korean surname," [Pelevin, 2008, p. 11]), and to the hidden question "Alisa li?" (Pelevin, 2004a, p. 18), is she really Alisa? However, there is one more question, which A Hu-Li ignores: "A lisa li?" in Russian means "Is she really a fox?," which adds to the existential or even ontological conundrum.

Lacan's famous "flickering signifiers" appear in the novel directly, in A Hu-Li's recollection of the enlightening conversation she had with the Yellow Master. Explaining the soteriological teaching that was allegedly bequeathed by the Buddha for the were-creatures, the Yellow Master explains that the ultimate goal of the super-werewolf is the Rainbow Stream, and the super-werewolf is "a were-creature who succeeds in entering the Rainbow Stream" (Pelevin, 2008, p. 304). Thus, "the former is defined in terms of the latter, and the latter is defined in terms of the former" (Pelevin, 2008, p. 305). This is the most profound meaning there is, because "no signification can be sustained except by reference to another signification" (Lacan, 2006, p. 415). Commenting on the treacherous nature of language in the description of the track no. 2 in the CD attached to the Russian book, A Hu-Li says: "words, like *spintriae*,

can connect in threes or even fours in a wide variety of French ways. And every time some resemblance of a meaning will stick, and that is what all the amphetamine discourse is built on” (Soundtrack no. 2: *Filosofia*, 2004). Thus, Lacan’s discovery plays a constitutional role in the text of *The Sacred Book*, since A Hu-Li realizes that, like Humbert, she “has only words to play with” (Nabokov, 1970, p. 34).

Which is all there is anyway.

Dreams and the Literary Unconscious

The novel includes that statutory trope cum topos, a dream. This nocturnal figment asks to be interpreted within a psychoanalytical framework, which the diegetic narrator immediately rejects as too obvious and therefore irrelevant: “I had suspiciously Borgesian dreams about the defence of a fortress — something like the storming of a city during the Yellow Turban rebellion. I was one of the defenders and I was throwing heavy javelins down from the walls” (Pelevin, 2008, p. 78). Here the fortress would seem to signify A Hu-Li’s self, and her protecting it from the attack is a defense against her first sexual experience, resulting in her first love. However, the diegetic narrator rejects any interpretation whatsoever, instead referring to her experience with “entertaining psychoanalysis” in the Soviet 1920s and offering this mocking coda, overloaded with Freudian symbolism: “And then our tails fell off and they told us they were lying in a coconut hanging above a waterfall” (Pelevin, 2008, p. 78). Her rejection of any possible interpretation has a simple motivation: “Life’s less cluttered that way” (Pelevin, 2008, p. 78). Thus, A Hu-Li’s disdain for psychoanalysis is based not so much on a conceptual disagreement, but more on what she perceives as its irrelevance and uselessness. Being one of the “human ideas” werewolves play with, psychoanalysis does not have the soteriological potential A Hu-Li is looking for. At the same time, A Hu-Li offers a possible clue for actually interpreting the dream, calling it “Borgesian”. She does not go into great detail when she recounts it, but by evoking the name of the Argentinian Modernist she allows us to imagine a vivid picture of a fortress under attack, referencing the oldest of the four plots he identified in “Los cuatro ciclos” (The Four Stories): the siege of a city defended by brave men, as exemplified by the siege of Troy (Borges, 1989). Pelevin was definitely aware of this essay, since he referenced it in the book he published next year, *The Helmet of Horror* (Pelevin, 2006, p. ix), which contains a plethora of references to Borges, including an exploration of the four stories Borges describes.³⁰ The importance of Borges for Pelevin is frequently noted. For instance, in the preface to *Buddha’s Little Finger* he claims that one of the

³⁰ On the comparison of Borges’s “The Garden of Forking Paths” to *The Helmet of Horror*, see (Chebonenko, 2012).

working titles for the novel was “Сад расходящихся Петек,” (A garden of forking Pet’kas), a clear allusion to “El jardín de senderos que se bifurcan” (The Garden of Forking Paths) (Berlina, 2009; Sukhonos, 2010, p. 88). Now, Borgesian stories belong to the same realm as A Hu-Li, namely, fiction. According to Freud, dreams are manifestations of the unconscious, which is also a place of residence of one’s “family history” (Freud, 1981–1986, vol. 23, p. 167). In other words, through dreams, as per Freud, a person also has access to the events of their family’s past. However, A Hu-Li’s dream connects her to the past of *her* kind, which is world literature.

Later on, she has another dream, which she does not frame with an anti-Freudian commentary, although it fits perfectly within Freud’s wish-fulfillment hypothesis. In this dream, A Hu-Li moves a stone slab from the entrance to a cave, freeing some chickens that were stuck there (Pelevin, 2008, p. 240). She sees that the chickens have realized a path to freedom, which mirrors her situation: although she has not discovered her own path yet, she has found the key she needed to dissolve in the Rainbow Stream — her love for Sasha. The freeing of the chickens comes from the activity that corresponds the most to the animal part of her identity, which is materialized in her actual transformation into a fox. To stimulate this transformation, A Hu-Li “hunts” chickens — an activity traditionally attributed to foxes — but for *human* reasons. The elaborate process involved in the “hunt” is aimed at inducing an excessive feeling of shame and thrill through having an audience for the hunt, that is, the humans who own the chickens. These feelings, with the help of a “living catalyst,” open the possibility for her transformation into a fox (Pelevin, 2008, p. 153). The chicken should be alive throughout the hunt: if a chicken dies, A Hu-Li will turn back into a human (Pelevin, 2008, p. 196). It is set free at the end of the hunt (Pelevin, 2008, p. 153). In the dream, A Hu-Li liberates multiple chickens at once while inhabiting her animal form (Pelevin, 2008, p. 240), thus achieving both objectives of the hunt, and without involving humans. The thrill is absent as well; instead, there is a certain tranquility to this idyllic dream; recognizing the chicken she stole the night before, A Hu-Li waves at it, but is not offended at its lack of response, and she remembers the dream fondly when she awakens (Pelevin, 2008, p. 240). The feeling of placidity tied to the liberation motif acts as a prediction for the ultimate freedom A Hu-Li will achieve in the future; and by writing *The Sacred Book* she outlines the path other freedom-seekers can follow. Freedom for herself and potentially for others was her life-long dream (Pelevin, 2008, p. 303), which in her case was soon to be fulfilled after she realized that she had already found the key that was missing, — her love for Sasha (Pelevin, 2008, p. 319). Freudian wish-fulfillment is prominent in this dream, as well as the fact that the wish in question is neither unconscious in the Freudian sense, nor connected to the subject’s childhood, nor linked to her id.

The same misappropriated unconscious manifestation, which has soteriological implications instead of actualizing the Freudian sex- or death-drives (although theoretically this soteriology itself can be attributed to the death drive, i.e., to the wish to return to the pre-living state [Freud, 1981–1986, vol. 18, pp. 7–64]), appears in A Hu-Li's realization of the reasons for her hatred of the word “blowjob.” In her theory of the socio-political situation in Russia, the ‘upper rat’ (a pun on аппарат) is “engaged in slobbering self-satisfaction” (Pelevin, 2008, p. 177) by letting the oligarchy, metaphorically represented by an obscene reverse pun on the English term “high society” (х^ч->й соцаети), to steal while the oligarchy is letting the ‘upper rats’ steal in their turn. A Hu-Li explains: “that’s why I hate the word ‘blowjob’, ... there you have it — the psychopathology of everyday life” (Pelevin, 2008, p. 177). Here, as elsewhere, A Hu-Li refuses to pursue Freudian or Freudian-inflected explanations, instead crediting the sage of Vienna only with irrelevant, superficial meanings. In a letter to her sister, A Hu-Li compares the rat with the uroboros, a Nordic snake that bites its own tail (Pelevin, 2008, p. 85). The word “uroboros” is used by her frequently, and eventually she realizes why: she herself was a doing the same thing. With her hypnotic organ, a tail, she hypnotized not only her clients, but also, first and foremost, herself. Like the uroboros’s tail, A Hu-Li’s own tail has gone right into her head to deceive her mind, creating an illusion, which is the world she lives in (Pelevin, 2008, p. 318). Her dislike for the word “blowjob” comes from the fact that she associates it with the condition she is putting herself into, which prevents her from setting herself free and ceasing her constant world-imagining, the cycles of her demiurgical activity. What Freud saw as manifestations of the unconscious, driven by suppressed wishes, appears in the novel as a manifestation of that which is behind consciousness, that which can lead a person to an ultimate freedom not bound by desire.

* * *

Pelevin’s use of psychoanalysis in *The Sacred Book* shows a Nabokov-inspired love-hate relationship with Freud’s theory, based on its creative potential for drafting a new illusory vicious circle that leads away from ultimate freedom. Inheriting Nabokov’s strong abhorrence for the universalizing totalitarianism of psychoanalysis, Pelevin creates his own version of Humbert’s “trifling with psychiatrists” (Nabokov, 1970, p. 36) — A Hu-Li’s trifling with psychoanalysis. However, she is willing to give Freudian theory more of the benefit of the doubt than Humbert did. While trifling with psychoanalysis (and the readers), the diegetic author concedes that Freud’s theories possess a certain veracity, though she dismisses the value of that veracity as irrelevant. Even if psychoanalysis can offer minor on-point interpretations, they all

appear to be only half-truths, relevant for the moment as myths also are, but treacherous sub specie aeternitatis, for they take a person on a false path of fake unveilings, which are relevant exclusively because of the textual reality they generate. Freudianism can interpret sexual experiences or visions or one's dislike for the word "blow-job," but only as long as the implicit author or diegetic narrator allows it. As soon as the subject rises above the level of the superficial or crude, psychoanalysis turns into a pig which cannot lift its neck to look up at the sky.

And that is exactly the point.

The ultimate truth, as is always the case in Pelevin, lies in Buddhist philosophy and practice. This novel, like all of his texts, shows that any grand narrative, any revolutionary epiphany is ultimately an illusion that a given consciousness creates in order to persuade itself of its own existence. The true path to freedom lies in the realization that ultimately, *everything* is an illusion, and in one's liberation from all desires, i.e. the suffering of the world. As Nirvana is the death of death, in order to be attained it requires an epiphany of epiphanies, or bodhi. Thus, the libido, which is so important in the Freudian discourse, both in its original and demotic meaning, is an obstacle that keeps people from realizing what it is that lies beyond the pleasure principle — that is, the Nirvana drive.

References

- Begunov, Yu. (1983) 'Istochniki skazki S.T. Aksakova "Alen'kii tsvetochek"' ['The Sourced of S.T. Aksakov's Tale "Scarlet Flower"'], *Russkaya literatura* [*Russian Literature*], (1), pp. 179–187.
- Berlina, A. (2009) *Russian Magical Realism and Pelevin as Its Exponent*. Available at: URL: <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol11/iss4/7/> (Accessed: 22.07.2021).
- Bolshakova, T.A. (2017) 'The Canonization of Nicholas II in 1981 and 2000: the History and Problems of Acceptance', *Stephanos*, (6), pp. 163–167.
- Borenstein, E. (2019) *Plots Against Russia: Conspiracy and Fantasy after Socialism*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- Borges, J.L. (1989) 'Los Cuatro Ciclos' ['The Four Cycles'], in Borges, J.L. *Obras Completas* [*Complete Works*]. Buenos Aires: Emecé, p. 1128.
- Buswell, R. and Lopez, D (eds) (2014) *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Cenys, T. (2019) 'Intertextual Analysis of Viktor Pelevin's Collection of Novels *Pineapple Water for the Fair Lady*', *Literatūra*, 61(2), pp. 97–109.
- Chebonenko, O.S. (2012) 'The Theme of Labyrinth in the Works of V.O. Pelevin and J.L. Borges', *Vestnik Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta* [*Transbaikal State University Journal*], (3), pp. 76–82.

Dalton-Brown, S. (1997) 'Ludic Nonchalance or Ludicrous Despair? Viktor Pelevin and Russian Postmodernist Prose', *The Slavonic and East European Review*, 75(2), pp. 216–233.

Danilkin, L. (2004) 'Pora mezh volka i sobaki' ['The Time Between the Wolf and Dog'], *Afisha*, 22, pp. 151–153.

Desyatov, V. (2004) *Russkie postmodernisty i V.V. Nabokov: Intertekstual'nye svyazi* [*Russian Postmodernists and V.V. Nabokov: Intertextual Relations*]. Doctoral dissertation. Tambov.

Durantaye, L. (2005) 'Vladimir Nabokov and Sigmund Freud, or a Particular Problem', *American Imago*, 62(1), pp. 59–73.

Evans, D. (1996) *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London; New York: Routledge.

Freud, S. (1981–1986) *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (23 vols). Translated by J. Strachey. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.

Green, G. (1988) *Freud and Nabokov*. Lincoln; London: University of Nebraska Press.

Hiatt, L. (1967) 'Nabokov's *Lolita*: A "Freudian" Cryptic Crossword', *American Imago*, 24(4), pp. 360–370.

Ingham, J. (2002) 'Primal Scene and Misreading in Nabokov's *Lolita*', *American Imago*, 59(1), pp. 27–52.

Kang, X. (2006) *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. New York: Columbia University Press.

Kwon, T. (2017) *Nabokov's Mimicry of Freud: Art as Science*. Lanham, Maryland: Lexington Books.

Kornev, S. (1997) 'Stolknovenie pustot: mozhet li postmodernizm byt' russkim i klassicheskim? Ob odnoi avantyre Viktora Pelevina' ['Clash of Voids: Can Postmodernism be Russian and Classic? On one Venture of Victor Pelevin'], *Novoe literaturnoe obozrenie* [*New Literary Observer*], 28, pp. 244–259.

Lacan, J. (1993) *Book III: The Psychoses 1955–1956*. Translated by Russell Grigg. New York; London: W.W. Norton & Company.

Lacan, J. (1999) *Book XX. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge*. Translated by Bruce Fink. New York: W.W. Norton & Company.

Lacan, J. (2006) *Écrits*. Translated by Bruce Fink. New York; London: W.W. Norton & Company.

Linetski, V. (1996) 'The Mechanisms of the Production of Ambiguity: Freud's *Dora* and Nabokov's *Lolita*', *Canadian Review of Comparative Literature*, 23(2), pp. 531–546.

Lipovetsky, M. (2011) *The Trickster's Transformations in Soviet and Post-Soviet Culture*. Boston: Academic Studies Press.

McHale, B. (2004) *Postmodernist Fiction*. London; New York: Routledge; Taylor & Francis.

Nabokov, V. (1970) *The Annotated Lolita*. New York: McGraw-Hill.

Nabokov, V. (1973) *Strong Opinions*. New York: McGraw-Hill.

Nabokov, V. (1980) *Lectures on Literature*. New York: Harcourt Trade Publishers.

Nabokov, V. (1989) *Speak, Memory: An Autobiography Revisited*. New York: Vintage.

Oklot, M. and Walker, M. (2018) “Psychoanalysis”, in Bethea, D. and Frank, S. (eds) *Vladimir Nabokov in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 211–218.

Os'mukhina, O.Yu. (2010) ‘Spetsifika osvoeniya nabokovskikh priemov v romanakh A. Bitova i V. Pelevina nachala XXI v.’ [‘The Specifics of Appropriation of Nabokov’s Devices in the Novels of A. Bitov and V. Pelevin from the Beginning of 21st Century’], *Izvestiya Vysshikh Uchebnykh Zavedenii. Povolzhskii region. Gumanitarnye nauki* [Journal of the Higher Education. Volga Region. Humanities], (4), pp. 122–129.

Pelevin V. (2000) *Buddha’s Little Finger*. Translated by A. Bromfield. New York: Viking.

Pelevin, V. (2002) ‘Victor Pelevin’. Interview by L. Kropywiansky. *BOMB*, 79. Available at: <http://bombmagazine.org/article/2481/victor-pelevin> (Accessed: 24 May 2021).

Pelevin, V. (2006) *The Helmet of Horror*. Translated by A. Bromfield. Edinburgh; New York; Melbourne: Canongate.

Pelevin, V. (2008) *The Sacred Book of the Werewolf*. Translated by A. Bromfield. New York: Viking.

Pelevin, V.O. (2004a) *Svyashchennaya kniga oborotnya* [The Sacred Book of the Werewolf]. Moscow: Eksmo.

Pelevin, V.O. (2004b) ‘Neskol’ko raz mne mereshchilos’, budto ya stuchu po klavisham lis’imi lapami’ [‘Several Times it Appeared to me that I Tap at the Keyboard with Fox Paws’]. Interview with N. Kochetkova. *Izvestiya*, 16 November.

Rice, J. (2017) *Freud’s Russia: National Identity in the Evolution of Psychoanalysis*. New Brunswick; London: Transaction Publishers.

Rinpoche, T.U. (1999) *As It Is: Vol. 1*. Boudhanath; Hong Kong & Esby: Rangjung Yeshe.

Rotkirch, K. and Ljunggren, A. (eds) (2008) *Contemporary Russian Fiction: A Short List: Russian Authors Interviewed by Kristina Rotkirch*. Translated by C. Rougle. Moscow: Glas.

Shute, J. (1984) ‘Nabokov and Freud: The Play of Power’, *Modern Fiction Studies*, 30(4), pp. 637–650.

Soundtrack no. 2: *Filosofia* (2004), in *A Khuli. Iva Nad Nochnoi Rekoj* [CD-ROM]. Compilation, Limited Edition. Moscow: EXMO.

Sukhonos, N. (2010) *Aesthetic Constructs and the Work of Play in 20th Century Latin American and Russian Literature*. PhD diss. Cambridge.

Szamuely, T. (1974) *The Russian Tradition*. London: Secker & Warburg.

Vorob'eva, A.N. (2010) 'Book-Cultural Transformations in Victor Pelevin's Novel "The Sacred Book of the Werewolf"', *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki* [*Academic Notes of Kazan University. Humanities Series*], 152(2), pp. 93–100.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Бегунов Ю. Источники сказки С. Т. Аксакова «Аленький цветочек» // Русская литература. 1983. № 1. С. 179–187.

Большакова Т. А. Канонизация Николая II в 1981 и 2000 гг.: История и проблемы принятия // *Stephanos*. 2017. № 6. С. 163–167.

Воробьева А. Н. Книжно-культурные трансформации в романе В. Пелевина «Священная книга оборотня» // Ученые записки Казанского университета. Сер. Гуманитарные науки. 2010. Т. 152, № 2. С. 93–100.

Данилкин Л. Пора меж волка и собаки // Афиша. 2004. № 22. С. 151–153.

Десятов В. Русские постмодернисты и В. В. Набоков: Интертекстуальные связи: дис. ... д-р филол. наук. Тамбов, 2004.

Корнев С. Столкновение пустот: может ли постмодернизм быть русским и классическим? Об одной аванюре Виктора Пелевина // Новое литературное обозрение. 1997. № 28. С. 244–259.

Осьмухина О. Ю. Специфика освоения набоковских приемов в романах А. Битова и В. Пелевина начала XXI в. // Известия Высших Учебных Заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. 2010. № 4. С. 122–129.

Пелевин В. О. Священная книга оборотня. М.: Эксмо, 2004. 281 с.

Пелевин В. О. «Несколько раз мне мерещилось, будто я стучу по клавишам лисьими лапами» / беседовала Н. Кочеткова // Известия. 2004. 16 ноября.

Чебоненко О. С. Тема лабиринта в произведениях В. О. Пелевина и Х. Л. Борхеса // Вестник Забайкальского государственного университета. 2012. № 3. С. 76–82.

Ченис Т. Интертекстовой анализ сборника рассказов Виктора Пелевина «Ананасная вода для прекрасной дамы» // *Literatūra*. 2019. Vol. 61, no. 2. P. 97–109.

Berlina A. Russian Magical Realism and Pelevin as Its Exponent. URL: <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol11/iss4/7/> (accessed: 22.07.2021).

Borenstein E. *Plots Against Russia: Conspiracy and Fantasy after Socialism*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2019.

Borges J. L. *Los Cuatro Ciclos* // *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé, 1989. P. 1128.

Contemporary Russian Fiction: A Short List: Russian Authors Interviewed by Kristina Rotkirch / ed. by K. Rotkirch and A. Ljunggren, transl. by Charles Rougle. M.: Glas, 2008. 192 p.

Dalton-Brown S. Ludic Nonchalance or Ludicrous Despair? Viktor Pelevin and Russian Postmodernist Prose // *The Slavonic and East European Review*. 1997. Vol. 75, no. 2. P. 216–233.

Durantaye L. Vladimir Nabokov and Sigmund Freud, or a Particular Problem // *American Imago*. 2005. Vol. 62, no. 1. P. 59–73.

Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. London; New York: Routledge, 1996. 264 p.

Freud S. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud / transl. by James Strachey. London: The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, 1981–1986. 23 vols.

Green G. Freud and Nabokov. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 1988. 128 p.

Hiatt L. Nabokov's *Lolita*: A "Freudian" Cryptic Crossword // *American Imago*. 1967. Vol. 24, no. 4. P. 360–370.

Ingham J. Primal Scene and Misreading in Nabokov's *Lolita* // *American Imago*. 2002. Vol. 59, no. 1. P. 27–52.

Kang X. The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China. New York: Columbia University Press, 2006. 288 p.

Kwon T. Nabokov's Mimicry of Freud: Art as Science. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2017. 187 p.

Lacan J. Book III: The Psychoses 1955–1956 / transl. by Russell Grigg. New York; London: W. W. Norton & Company, 1993. 352 p.

Lacan J. Book XX. On Feminine Sexuality. The Limits of Love and Knowledge / transl. by Bruce Fink. New York: W. W. Norton & Company, 1999. 160 p.

Lacan J. *Écrits* / transl. by Bruce Fink. New York; London: W. W. Norton & Company, 2006. 896 p.

Linetski V. The Mechanisms of the Production of Ambiguity: Freud's *Dora* and Nabokov's *Lolita* // *Canadian Review of Comparative Literature*. 1996. Vol. 23, no. 2. P. 531–546.

Lipovetsky M. The Trickster's Transformations in Soviet and Post-Soviet Culture. Boston: Academic Studies Press, 2011. 300 p.

McHale B. Postmodernist Fiction. London; New York: Routledge; Taylor & Francis, 2004. 278 p.

Nabokov V. Lectures on Literature. New York: Harcourt Trade Publishers, 1980. 386 p.

Nabokov V. Speak, Memory: An Autobiography Revisited. New York: Vintage, 1989. 336 p.

Nabokov V. Strong Opinions. New York: McGraw-Hill, 1973. 335 p.

Nabokov V. The Annotated Lolita. New York: McGraw-Hill, 1970. 441 p.

Oklot M. and Walker M. "Psychoanalysis" // Vladimir Nabokov in Context / ed. by D. Bethea and S. Frank. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. P. 211–218.

Pelevin V. Buddha's Little Finger / transl. Andrew Bromfield. New York: Viking, 2000. 335 p.

Pelevin V. The Helmet of Horror / transl. Andrew Bromfield. Edinburgh; New York; Melbourne: Canongate, 2006. 288 p.

Pelevin V. The Sacred Book of the Werewolf / transl. Andrew Bromfield. New York: Viking, 2008. 336 p.

Pelevin V. Victor Pelevin / interview by L. Kropywiansky // BOMB. Spring. 2002. No. 79. URL: <http://bombmagazine.org/article/2481/victor-pelevin> (accessed: 24.05.2021).

Rice J. Freud's Russia: National Identity in the Evolution of Psychoanalysis. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2017. 288 p.

Rinpoche T. U. As It Is. Boudhanath; Hong Kong & Esby: Rangjung Yeshe, 1999. Vol. 1. 224 p.

Shute J. Nabokov and Freud: The Play of Power // Modern Fiction Studies. 1984. Vol. 30, no. 4. P. 637–650.

Soundtrack no. 2: *Filosofia* // А Хули. Ива Над Ночной Рекой. Compilation, Limited Edition. М.: Эксмо, 2004. (CD-ROM).

Sukhonos N. Aesthetic Constructs and the Work of Play in 20th Century Latin American and Russian Literature. PhD diss. Cambridge, 2010.

Szamuely T. The Russian Tradition. London: Secker & Warburg, 1974. 443 p.

The Princeton Dictionary of Buddhism / ed. by R. Buswell and D. Lopez. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2014. 1304 p.

Information about the author: M. Fedjanina — ABD, graduate student, University of Illinois at Urbana-Champaign, USA. Address: 707 S. Mathews Avenue, Urbana, IL 61801, USA.

Информация об авторе: М. Е. Федянина — ABD, аспирант факультета славистики Иллинойского университета в Урбане-Шампейне, США. Адрес: 707 S. Mathews Avenue, Urbana, IL 61801, USA.

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

The article was submitted 05.06.2021;
approved after reviewing 05.09.2021;
accepted for publication 21.09.2021.

Статья поступила в редакцию 05.06.2021;
одобрена после рецензирования 05.09.2021;
принята к публикации 21.09.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 202–231.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 202–231.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-202-231

ПЕРВЫЙ ОПЫТ МОЛОДЫХ

В. К. Кантор¹, Е. Л. Попова², А. Д. Мазурова³, В. Э. Даниелян⁴,
Е. Ю. Филипенкова⁵, А. В. Федорова⁶, А. А. Осыкина⁷, М. А. Владимиров⁸,
М. С. Димова⁹, В. А. Воробьев¹⁰, М. К. Воробьева¹¹, О. Ф. Левина¹²

¹⁻¹²Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Автор, ответственный за переписку:

Владимир Карлович Кантор, vlkantor@mail.ru



Аннотация. Публикуется подборка лучших эссе, написанных на темы по выбору студентами четвертого курса образовательной программы бакалавриата «Философия» под руководством проф. В. К. Кантора. Молодые люди высказывают свое отношение к событиям и произведениям столетней давности и дают им оценки. В центре их внимания такие мыслители, как В. В. Розанов, П. Н. Миллюков, Д. С. Мережковский, Н. А. Бердяев, В. И. Ленин и др.



Ключевые слова: Серебряный век, «Вехи», русская ментальность, интеллигенция, русская церковь



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



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. и др. Первый опыт молодых // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 202–231. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-202-231>.

Professor's workshop. Scholia

THE FIRST EXPERIENCE OF YOUNGERS

Vladimir K. Kantor¹, Elena L. Popova², Angelina D. Mazurova³,
Valeriya E. Danielyan⁴, Elizaveta Yu. Filipenkova⁵, Alina V. Fedorova⁶,
Aleksandra A. Osykina⁷, Matvei A. Vladimirov⁸, Margarita S. Dimova⁹,
Vyacheslav A. Vorob'ev¹⁰, Mariya K. Vorob'eva¹¹, Ol'ga F. Levina¹²

¹⁻¹² National Research University "Higher School of Economics"
(HSE University), Moscow, Russia

Corresponding author: Vladimir K. Kantor, vlkantor@mail.ru



Abstract. A selection of the best essays written on topics chosen by fourth-year students of the Bachelor's degree program "Philosophy" under the guidance of prof. V. K. Kantor. Young people express their attitude to the events and works of a century ago and evaluate them. In the center of their attention are such thinkers as V. V. Rozanov, P. N. Milyukov, D. S. Merezhkovsky, N. A. Berdyaev, V. I. Venin and others.



Keywords: Silver Age, "Milestones", Russian mentality, intelligentsia, Russian Church



Acknowledgments: The article and essays were 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. et al. (2021) 'The First Experience of Youngers', *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 202–231. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-202-231.



Владимир Карлович Кантор

В. К. Кантор: Вступающим в науку молодым людям необходима поддержка. В свое время подмастерье демонстрировал свое умение некоему профессиональному кругу. Наш журнал уже три года показывает свой уровень. На его страницах печатаются весьма крупные отечественные и зарубежные ученые. Круг наших читателей достаточно широкий, но интеллектуальный. Что может быть лучше для студента, чем предъявить свою работу, работу еще не мастера, но подмасте-

рья, некоему ученому ареопагу. В курсе по русской философии у меня семьдесят три студента, которым я предложил написать эссе на следующие темы (по выбору, разумеется). Надо сказать, практически все эссе были на очень хорошем уровне. Отобрать лучшие было довольно сложно, не уверен, что у меня получилось, как следует. Но лиха беда — начало. Думаю, это первая попытка показать работу молодых. Будут, рассчитываю, и другие.

Темы эссе:

1. Как Вы понимаете Серебряный век?
2. «Вехи» и бунинская «Деревня»: точки соприкосновения и отталкивания;
3. «Вехи», Вл. Соловьев, С. Н. Булгаков: еврейский вопрос в русской культуре;
4. Почему «Вехи» появились между двух революций? Что значил сей симптом?
5. Василий Розанов, «Вехи» и русская церковь;
6. «Вехи» и статья П. Н. Милюкова «Интеллигенция и историческая традиция» (в защиту интеллигенции?);
7. М. А. Колеров. «Манифесты русского политического идеализма». Раздел о «Вехах» (краткий аналитический пересказ);
8. Почему В. И. Ленин был так резок в своей оценке «Вех»?
9. Меняется ли русская ментальность? Рассуждения на тему (глава из книги В. К. Кантора «Между произволом и свободой»).

«Вехи» и статья П. Н. Милюкова «Интеллигенция и историческая традиция»

Е. Л. Попова: В необъятном множестве критических произведений, посвященных сборнику «Вехи», статья П. Н. Милюкова «Интеллигенция и историческая традиция» занимает особое место. Будучи превосходным историком, Милюков предпринял попытку, с одной стороны, выступить против главных мотивов сборника, то есть в защиту интеллигенции, а с другой — искренне и глубоко понять взгляды веховцев.

Как и авторов «Вех», Милюкова волновали изменения, которые происходили в России после октября 1905 года: на фоне исторических переломов менялась и русская интеллигенция. Как отмечает автор, несмотря на важную роль в судьбе России на протяжении всей истории, ее влияние после первой революции, «приняло,



Елена Леонидовна Попова

наконец, вполне и широко организованную форму. Оно распространилось далеко за обычные свои пределы в новые, незатронутые доселе слои населения» [Милюков, 2013].

Обличительный пафос сборника «Вехи», направленный против интеллигенции, как замечает сам Милюков, можно выразить в формуле «тройного “отщепенства”»: безрелигиозности, безгосударственности и безнациональности. Авторы «Вех» видели в интеллигенции силу, которая породила революционное бесовщичество, и искали возможный выход в преодолении данных пороков. Интеллигенция должна переродиться, став национальной, государственной и, в первую очередь, религиозной. Однако Милюков отмечает, что веховцы рисуют слишком упрощенную картину религиозного отрыва интеллигенции, не углубляясь в «область истории религиозного сознания» [там же], которое претерпевая эволюцию, неизбежно приводит к этому отрыву: «всякая интеллигенция оказывается в положении Сократа, в положении “отщепенца” своей религии» [там же]. Так, интеллигенция оказывается вписана в исторический контекст, поэтому, как пишет В. К. Кантор, «Милюков объясняет отрыв интеллигенции от религии низкой степенью религиозности самого народа» [Кантор, 2006, с. 109].

Переходя к основной проблеме русского народа, очерченной в «Вехах», стоит отметить критику безынициативной массы. В частности, Булгаков пишет о пороках коллективизма и «общественного духа», порождающего ту *безымянную Русь*. Интеллигенция упрекается в чрезмерном народничестве, которое не дает развиваться должной степени свободы и духовного роста личности. Однако Милюков видит здесь глубинное противоречие в позиции авторов сборника: критикуя интеллигенцию, они сами являются ее частью — «и обвиняемые, и обвинители, — одинаково интеллигентские» [Милюков, 2013]. Как отмечает В. К. Кантор, «В “Вехах” характерна позиция самоотречения от своего интеллигентского существа, стыд за свою позицию в жизни, попытка преодоления пути кающегося дворянина, считавшего, что во всех народных бедах виноват он, а народ — свят» [Кантор, 2010, с. 95].

Как и Чаадаев, Милюков пишет о параллелях в историческом развитии России и Запада, в частности, о роли интеллигенции: «интеллигенция вовсе не есть явление специфически русское» и «эволюция интеллигентского духа в других странах представляет ряд любопытных аналогий с нашей историей» [Милюков, 2013].

За этой параллелью открывается истинная перспектива роли интеллигенции в судьбе России. Так, статью П. Н. Милюкова «Интеллигенция и историческая традиция» можно рассматривать как попытку историософии, поиска

нового пути России, в котором ключевая роль достается интеллигенции, которой, по словам самого автора, «принадлежит инициатива и творчество» [там же], которая «идет впереди своей массы» [там же] и вершит историю и которой принадлежат те яркие личности, к которым взывал еще Чаадаев.

«Вехи» и бунинская «Деревня»: точки соприкосновения и отталкивания



Ангелина Дмитриевна Мазурова

А. Д. Мазурова: Сравнительный анализ сборника «Вехи» и повести «Деревня» И. А. Бунина с необходимостью предвосхищает вопрос оснований такого сопоставления. Дело в том, что Бунин и авторы «Вех» выбирают своим предметом рассмотрения две сильно различающиеся группы населения: в первом случае речь идет о крестьянстве, во втором — об интеллигенции. Говоря об интеллигенции, веховцы имеют в виду не особый верхний культурный слой, представленный людьми умственного труда, а специфическую

группу более или менее образованных радикалов, объединенных общей враждой к власти и любовью к народу. Эта группа составляла едва ли не большинство тогдашних русских образованных людей. В качестве отличительной черты интеллигенции многими признавалось чувство вины перед простым народом за его рабское состояние и, как следствие, конфронтация по отношению к лицам, стоящим у власти, стремление помочь народу.

Народ воспринимался интеллигенцией не реалистично, а в ореоле ей же созданного мифа. С точки зрения Бунина, одни русские интеллигенты превозносили патриархальность и благочинность русского мужика, другие в распадающемся деревенском мире искали зачатки новой, в том числе и социалистической, жизни. Изображая деревню, писатель заостряет внимание на несоответствии ее реального положения идеализациям народников и неонародников, мистическим трактовкам народной души, выражаемой декадентами.

Оба произведения написаны в годы реакции, проистекают из рефлексии первой русской революции 1905–1907 годов. Согласно авторам «Вех», крах русской революции показал бессилие радикальной интеллигенции, которая пыталась, и временами не без успеха, ее возглавить. Сборник ставил своей целью объяснить, что произошло и что будет, если интеллигенция останется при сво-

ем мировоззрении. В свою очередь, Бунин, будучи уверенным в гибельности революционной борьбы, хотел своим произведением обратить внимание на причины нескончаемых бед деревни, в которых он видел угрозу для будущего всей страны. Изначально задуманная как книга о деревне, повесть раскрывает проблемы всей русской жизни. В ней затрагиваются проблемы всего человеческого существования: экономики и философии, психологии и семьи, нравственности и религии, политики и истории. Обилие персонажей, описание которых автору удалось дать, помогает представить портрет многомиллионного разноликого русского народа. Таким образом, тема деревни перерастает у Бунина в тему всей России того времени.

И для «Вех», и для «Деревни» важен вопрос: готов ли русский народ распоряжаться своей судьбой? События революции 1905–1907 годов затронули все общественные слои. От поведения и самосознания всего народа стала зависеть судьба России.

Можно сказать, что в обоих произведениях авторы стремятся объяснить происходящее через фокус духовной жизни человека. Так, в предисловии к сборнику Гершензон пишет, что все его авторы разделяют убеждение в первенстве духовной жизни над внешними формами общежития: «...внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия и что она, а не самодовлеющие начала политического порядка, является единственно прочным базисом для всякого общественного строительства» [Гершензон, 2017, с. 4].

Идеология интеллигенции, согласно авторам сборника, противоположна данному принципу, ошибочна и, как следствие, бесплодна. Достижение цели интеллигенции — освобождение народа — с этим подходом невозможно. Таковы основные тезисы, в доказательство которых разворачивается вся дальнейшая аргументация авторов сборника «Вехи».

На протяжении всей повести Бунин мы встречаемся с описанием ужасающих условий повседневного существования, рабскими привычками и рабской психологией, свойственными для всего народа, несмотря на то что юридически он уже рабом не является. Переставшие быть крепостными, многие мужики остаются в бедности, и потому оказываются неспособными наладить свою жизнь из-за лени, глупости, генетической дикости. Судьбы главных героев — хозяина-торгаша Тихона и самоучки-правдоискателя Кузьмы, — также плачевны. Причиной тому являются, согласно автору, беспредметное ожидание и бесхарактерность сопутствующие им.

В заключение, несмотря на разный социальный статус, две описанные в «Вехах» и «Деревне» группы населения, согласно авторам, схожи в том, что ду-

ховно бедны. Интеллигенция далека от религиозных традиций народа. Крестьяне невежественны, ленивы, слабы. Интеллигенция не понимает народ, видит его неверным образом. Роли обеих групп являлись критически важными в реалиях событий того времени, и их описание, выявление присущих для них проблем не может не представлять интереса. «Деревня» и «Вехи» написаны в одно время, как реакции на одни и те же события, в произведениях мы сталкиваемся с описанием одного и того же духа времени, но с разных точек зрения, что делает это описание более полным.

Василий Розанов, «Вехи» и русская церковь

В. Э. Даниелян: Статья В. В. Розанова «Русская церковь» и сборник «Вехи» были опубликованы в 1909 году, впечатляющем своей интеллектуальной наполненностью. Это было время духовного кризиса, когда необходимость в рефлексии прошлого опыта и настоящего положения дел стала очевидна, и осознание этого требовало «сосредоточенного раздумья, самоуглубления, самопроверки» [Булгаков, 2017, с. 38]. В «Вехах» осуществляемый интеллигенцией самоанализ, чтобы понять, что есть сейчас и почему сейчас именно такое, находит свое наиболее яркое выражение. Эта рефлексия не направлена на политический аспект прошлого, но скорее стремится прояснить «основные вопросы», вопросы метафизики, этики. Через такую самокритику культуры, реализуемую во многих знаковых произведениях того периода, происходит ее искупление и очищение, ее обновление. Розанову подобные настроения были близки: про «Вехи» он писал: «...это — самая грустная и самая благородная книга, какая появлялась за последние годы. Книга, полная героизма и самоотречения» [Розанов, 1995, с. 355].



Валерия Эдуардовна Даниелян

Характерные для этого времени критический импульс, осознание духовного кризиса и стремление найти его причины очень ярко проявляются в «Русской церкви» Розанова. Он не останавливается на обличении исторического православия и русской церкви, а идет дальше, анализируя саму природу русской религиозности и, следом, русскую ментальность вообще. Розанов обращается к православию как к метафизической основе бытия русской нации, к «душе нации», и обнаруживает, что она омертвела, и, кажется, никогда не жила, в том смысле, что всегда стремилась умереть. Ведь «близиться к

смерти» — значит «близиться к святости» [Розанов, 1994, с. 10]. Православная Россия хочет истребить в себе все человеческое, уйти от всего земного, от самой земной жизни. В этом смысле православие монофизично, оно признает истинной только «нечеловеческую», божественную природу. Такое православие не может дать человеку основу для жизни, опору, ориентиры в его деятельности, потому что отрицает жизнь в себе: «...все радостное, земное, всякое просветление через религию собственно самой жизни и ее условий враждебно основным тенденциям Православия...» [там же, с. 16]. Возможно, именно в отсутствии у православия основы для действия, для жизни кроется причина того, почему русские революционеры были нигилистами. Оцепенение православия породило свою противоположность. Православие, которое говорит: «...“стойте, не шевелитесь, — не горячитесь, главное — не горячитесь: иначе все рассыплется”» [там же, с. 29], вызывает ответную реакцию — утверждение мысли, что я имею право осуществлять свою идею, не оглядываясь на мораль, которой, кажется, уже и нет в нигилистической парадигме. В то время, когда статья «Русская церковь» была написана, отсутствие нормальной метафизики, которая не препятствует жизни, но определяет ее, уже проявилось в полной мере. Авторы «Вех» продемонстрировали это на примере деятельности и мысли русской интеллигенции. Но такое разоблачение одновременно является и началом обновления. В. К. Кантор утверждает, что «Секрет “Вех” и абсолютно новое понимание и пожелание России (чего не было ни до, ни после) в том, что на основе православия они пытались выстроить “протестантскую этику”» [Кантор, 2011, с. 265]. Симптоматично, что Розанов противопоставляет православие католичество и протестантизму: «Разница между тишиною и движением, между созерцательностью и работою, между страдальческим терпением и активной борьбою со злом — вот что психологически и метафизически отделяет Православие от Католичества и Протестантства...» [Розанов, 1994, с. 8–9]. В этом же различии он и видит беду православия, которое определяет Россию как что-то «погибшее в смысле прогресса». Протестантская же этика, важным и определяющим понятием которой является труд, в сочетании с обновленным православием, которому она может придать волю к жизни, способна вернуть значение личности, дать фундамент для возвращения идеала личной нравственности, стремления к самосовершенствованию, освободить «живую творческую энергию» в ней. Таким образом, этот период характеризуется поиском нового основания для жизни, деятельности, личности. Самокритика, осуществляемая интеллигенцией, не только разоблачает отсутствие такого основания в прошлом, но и способствует нахождению этого метафизического фундамента.

Меняется ли русская ментальность? Рассуждения на тему

Е. Ю. Филипенкова: Меняется ли русская ментальность? Чтобы попытаться приблизиться к истине касательно ответа на этот вопрос, обратимся к книге В. К. Кантора «Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности». Профессор пишет о некоторой цикличности историко-политических процессов, происходящих в российском обществе на протяжении многих лет. Этот цикл подразумевает подчинение народа государству, затем следуют народные возмущения, сопровождающиеся произволом, а затем — еще больший деспотизм со сторон государства [Кантор, 2007, с. 242]. Складывается впечатление, будто русский народ в силу своей ментальности обречен на бесконечное подчинение государству.



Елизавета Юрьевна Филипенкова

Истоки такого положения дел находятся в социокультурных отношениях, которые сложились на рубеже XV–XVII веков [там же, с. 243]. Первая причина состоит в возведении государства главной ценностью и умаление ценности личности. Народ использовался как нечто целое и обезличенное, подчиняющееся. Ввиду отсутствия хороших природных преград для защиты от врагов именно человеческие жизни использовались как «материал» для защиты государства. Первая причина, как ее выделяет В. К. Кантор, заключается в изолированности России и мессианизме.

Россия издавна несет в себе пафос исключительности, претензию на обладание вечной истиной и, как результат, непонятость и одиночество.

Россия постоянно подкармливалась слепой верой в «Россию будущего», в лучшую Россию, чем она есть сегодня. Эти надежды утопичны, потому что по большому счету они не подкреплены какими-либо действиями для реального продвижения в сторону улучшений. Причем человек готов, если придется, переносить страдания ради призрачной мечты о месте, которое, возможно, никогда не будет создано. Но наивно было бы полагать, что такое положение дел справедливо лишь по отношению к прошлому. Эти идеи могут оказаться справедливыми и для современной власти, которая, как кажется, привыкла эксплуатировать слово «завтра». Только и слышно о том, что когда-нибудь, в обозримом будущем должно стать лучше. Но это «когда-нибудь» пока что не настало и никогда не настанет, если человек будет просто верить и ждать. Ждать, что государство за него все сделает. Но сейчас все чаще наблюдается

другая тенденция — люди не хотят страдать ради призрачного «завтра», поддаваться слепой вере, ничего при этом не делая. Они стараются надеяться на себя, работать для себя, думать о себе. С одной стороны, это формирует в личности очень важную черту — независимость. Независимая личность перестает уповать на государство. С другой стороны, такое мышление может привести к полному индивидуализму, разобщенности и утверждению приоритета материальных ценностей над духовными. На наш взгляд, такая тенденция — ставить в приоритет материальное — в миропонимании многих людей также прослеживается. Если смысл жизни человека будет сводиться лишь к обладанию вещами, то мы, вероятно, построим будущее меркантильных одиночек. А ведь современный человек склонен верить, что деньги сделают его чуть ли не богом. Поэтому важно развивать и духовность, и осознанность своей деятельности, иначе русский человек обречен на бесконечное подчинение государству.

Итак, меняется ли русская ментальность? Вероятно, меняется. Но трудно сказать, является ли это изменение в полной мере положительным, потому что современный человек чрезмерно озабочен материальным. Возможно, это своеобразный этап развития русской ментальности, после которого через какое-то время у русского человека в приоритете станут духовные ценности и духовное развитие, и они будут органично сливаться с личностной независимостью каждого.



Алина Вячеславовна Федорова

А. В. Федорова: В настоящем эссе мы исходим из позиции, что ментальность народа — реально существующее явление и его можно вывести из определенных событий, которые отложились в коллективной памяти. Осмысление собственной идентичности на основе исторических событий — полемика, свойственная многим нациям. Под ментальностью подразумевается дух народа, его общие установки, коллективные бессознательные модели поведения. Она появляется, когда народ начинает осознавать себя общностью и идентифицирует себя в национальной группе.

В чем же заключается особенность русской ментальности и какие исторические вехи послужили ее сложению? Для этого нам нужно обратиться к давней истории. Пожалуй, одним из главных государствообразующих исторических факторов является монгольское нашествие. Именно оно ввело первые важные аспекты классической русской мен-

тальности. Чувство вражеского окружения принесло за собой и чувство коллектива: чтобы выжить, необходимо быть в плотном кругу, в общине соратников. Так появился первый аспект русской ментальности — общинность, коллективизм. На мой взгляд, именно затяжное подневольное состояние ига стало катализатором сплочения русского народа. Для этого потребовались колоссальные усилия, установление жесткой централизованной власти (поскольку именно таким образом разрозненные княжеские земли могли сплотить силы для победы), а также четкая мотивация для отдельного человека, идейная общность, которую предоставляла православная вера. Я не хочу утверждать, что уже во времена монгольского ига сложилась знаменитая триада — православие, самодержавие, народность. Но нельзя отрицать, что подобного рода идеи позволили русским княжествам обрести независимость. Примерно в таком виде русская ментальность существовала вплоть до второй половины XIX века. После этого начинается более активное интеллектуальное осмысление вопроса, складывается сообщество русской интеллигенции, появляется публицистическое поле, предметом которого очень часто становится судьба России и русского человека. Происходит и осмысление русской ментальности: она выходит из поля подсознательного в поле рационализированного и обсуждаемого. Ее можно критиковать, обдумывать и винить в неудачах и провалах. Можно вскрывать порочный характер подобного способа мысли, обсуждать его изъяны. Особенно важным кажется аргумент о незрелости такой ментальности. Коллективность, сильный властный аппарат и четкая идеология не предполагают мысли одного маленького человека. Все решается сверху, а человеку остается только повиноваться. Это свидетельствует, используя терминологию Канта, о несовершеннолетнем состоянии общества. Вплоть до конца XX века русская ментальность по сути своей остается неизменной. Даже Октябрьская революция и левый поворот государства не разрушают основных принципов триады: народность переходит в партийность, самодержавие в вождизм, православие в коммунистическую идеологию. Только разрыв, глубокое падение, происходившее в 1990-е годы, смогло немного изменить русскую ментальность. Этот переход не остался незамеченным. Сейчас 1990-е воспринимаются как точка невозврата, время полного морального падения, отхода от истинного пути России. Это была также интеграция России в западную ментальность (она неразрывно связана с рациональным и капиталистическим мышлением).

Что же происходит сейчас? Сейчас мы видим тенденцию к возвращению традиционной русской ментальности, которая идет сверху вниз. Государство на данный момент проводит традиционалистскую политику, делает ставки на сильную централизацию власти, форсирует русскую идею и открыто под-

держивает религиозное мировосприятие. Тем не менее кажется, что обычный человек, переживший травму 1990-х уже не верит в возможность возрождения традиции, а люди, рожденные после этого, в «свободной» России начала XXI века, уже не имеют того фона коллективистской советской России. Поэтому кажется, что возврат к традиции уже невозможен. Мы навеки отрезаны от интерпретации триады XX века, а от монархической идеи нас отделяют еще более глубокие пропасти. Назад пути уже нет. К тому же, почувствовав иной дух, западный, международный, сложно будет вернуться к проблематичной традиционной русской ментальности. Это конечно не означает, что новый дух абсолютно чистый и замечательный, — у него есть свои проблемы. Но он другой и предоставляет больше свободы и индивидуальности для отдельного человека. Новая ментальность предполагает бóльшую ответственность отдельного человека, которая приводит и к большему благосостоянию и самостоятельности. Человек сможет рассчитывать на свои силы, строить планы на будущее, быть уверенным в завтрашнем дне, что невозможно делать в мировоззрении традиционном, где народ остается в детском состоянии, в колыбели церкви и государства. Таким образом, русская ментальность однозначно меняется. Сейчас мы живем в шаткое время, когда одно мировоззрение безвозвратно уходит (хотя его пытаются вернуть и по нему ностальгируют), а новое еще не успело в полной мере прижиться и сформироваться.

А. А. Осыкина: Рассуждения о будущем какого-либо феномена, на мой взгляд, невозможны без ретроспективы в историческое прошлое. Особенно верным это утверждение кажется в контексте вопроса о русском человеке, его деяниях и чаяниях. Наше государство, а, соответственно, и общество, на протяжении почти всей своей истории находилось как будто в эпицентре событий, постоянно меняя идеологии и системы ценностей. Именно поэтому в изучении русской ментальности и потенциальных перспективах ее развития теоретический подход будет менее продуктивен по сравнению с изучением «живой истории».



Александра Алексеевна Осыкина

Русскую ментальность, являющуюся центром рассуждения данного эссе, можно определить классическим путем, как «умственный и духовный строй народа». Но исходя из специфики русского наследия, правомерно будет сюда же добавить и паттерны поведения, особенности реакций общества, специфи-

ку коллективной памяти и т. д. Тогда картина, которую мы получим, будет объемнее и ярче в деталях.

Говоря о том, меняется ли русская ментальность, стоит начать с исходных данных, которые раскроют суть понятия. Так, важной характеристикой можно назвать внутреннюю антиномичность феномена, противоречивость как неотъемлемую часть самосознания общества. Одно из возможных объяснений такой особенности может лежать в сфере отношений российской идентичности и европейской культуры.

Путь развития нашего государства действительно особый, но невозможно отрицать и ту ориентацию на запад, которая засела в умах народа, иногда следуя как тень, а часто проявляясь отчетливо, становясь решающим фактором исторических действий. Интересно, что в любом случае европеизм остается в русском менталитете, но в разных ролях. Или он является тем идеалом, стремление к которому питает страну, или оппонентом, лишь отделившись от которого, можно встать на путь праведный и истинный.

Еще одним определяющим моментом, который играет важнейшую роль в формировании русской ментальности, становится отношение государства и общества внутри него. Человек желает заполучить свободу, лелея мечту об индивидуализме Запада (не зря именно с Петром I в России появилось хоть какое-то представление о личности), но возникает ощущение, что русскому человеку будто по природе не свойственно такое качество. На протяжении веков, со времен татар русские люди трудятся на благо кого-то, но не себя самого. Приоритет общего над личным стал важной ценностью народа. Общинность, — понятие с весьма позитивной коннотацией, — в контексте русского государства становится сильным инструментом власти для организации внутреннего порядка. И тут возникает не самый приятный вопрос: а способен ли вообще русский человек к порядку без сильной руки монарха или диктата партии?

Конечно, несправедливо указывать исключительно на негативные стороны. Духовность, в частности, христианство дало рождение великой русской литературе. Именно она стала фундаментом для русской философии и воспитала поколения интеллигенции. Сейчас же эти черты, некогда яркие, тускнеют в современности. Вместе с ними растворяется и духовность, которая в первую очередь ассоциируется с исторической судьбой России.

Каким образом проявляется наша национальная ментальность сейчас? Ситуация в стране очень шаткая и неопределенная. Чтобы привести ее в норму, государство проводит политику, которая, по их задумке, должна способствовать возвращению традиционного самоощущения народа. Она включает в себя воспевание исключительности и мощи страны, тотальный контроль

всех сфер жизни, поддержку религии как фактора сплочения. С одной стороны, такое обращение к прошлому можно назвать естественной человеческой реакцией, поиском проверенного решения. В контексте же России такой возврат может быть истолкован глубже. Являются ли действия государства подтверждением мыслей о том, что «...принадлежащая нашей стране одна шестая часть суши является своего рода “заколдованным местом” (Н. В. Гоголь), из которого как ни пытайся уйти, все равно останешься там, где был?.. И ничто не меняется?..» [Кантор, 2007, с. 243].

Сложно отрицать, что наше поколение, как минимум, отличается от предыдущих, возможно даже теми чертами, которые вовсе не были присущи предшественникам. События последних лет вкупе с глобализацией, которая оказывает беспрецедентное влияние на формирование умов, также могут воздействовать на русскую ментальность. Сторонников индивидуальной независимости, которые дистанцируют себя от государства ввиду противоречия взглядов, становится все больше. При этом важно в ходе избавления от изолированности, мессианства и проч. сохранить положительные черты национальной идентичности, которые бесспорно существуют. Хочется верить, что мы сошли с этого замкнутого круга и встали на прямой, пусть и сложный, путь к свободному миру с проработанной от прошлых травм и событий русской ментальностью.

Почему В. И. Ленин был так резок в своей оценке «Вех»?

М. А. Владимиров: Вышедший в 1909 году сборник «Вехи» приобрел свою первую популярность очень быстро, так как сразу же стал объектом критики со стороны различных представителей русской политической и философской мысли. Критика статей о русской интеллигенции, выдвинутая В. И. Лениным, интересна по нескольким причинам. Во-первых, Ленин, пусть в кратком виде и в весьма неделикатной манере, представляет «Вехи» практически монолитным в идейном плане сборником, в то время как пози-



Матвей Алексеевич Владимиров

ции участвующих в нем авторов имеют серьезные различия. Во-вторых, сопоставление взглядов Ленина со взглядами «веховцев» (или отчасти с тем, что, по мнению Владимира Ильича, таковыми является) обнаруживает удивительно яркий контраст в определении ценностей, способов и целей размышлений.

В-третьих, ленинское отношение к «Вехам» по понятным причинам было общепринятым в Советском Союзе, что побуждает и современных исследователей возвращаться к нему.

Критиковать авторов «Вех» Ленин начинает с их определения «интеллигенции». Лидер партии большевиков обвиняет «веховцев» в подмене понятий: он отмечает, что авторы «записывают» в интеллигенцию мыслителей демократического толка, таких как Белинский или Чернышевский, но не Достоевского, Соловьева или других носителей консервативных взглядов. Ленин утверждает, что таким образом сборник «Вехи» направлен против демократических движений в России и остальном мире. Недоволен Владимир Ильич и тем, что «веховцы» осуждают атеизм и материализм «интеллигенции», продвигая религиозное мировоззрение и «идеалистическую» позитивистскую научную парадигму. Мыслитель также обращает внимание на отношение авторов «Вех» к народу. В частности, его возмущает слово «народопоклонничество», обозначающее непоколебимую уверенность в правоте «народа», которое, по мнению, «веховцев», свойственно представителям русской «интеллигенции». Ленин критикует какие бы то ни было призывы народа к ответственности, так как убежден, что ответственность должна лежать на представителях «высших классов» и что эти представители должны отвечать перед народом. По мнению Ленина, обличение русской «интеллигенции», внедрение «буржуазного» и религиозного мировоззрения, критика народных масс в «Вехах» — признаки страха либералов — прежде всего членов партии Кадетов — перед ростом общедемократических настроений. Таким образом, «Вехи», по убеждению мыслителя, — символ «полнейшего разрыва русского кадетизма и русского либерализма вообще с русским освободительным движением, со всеми его основными задачами, со всеми его коренными традициями» [Ленин, 1973, с. 168]. Большинство авторов «Вех» действительно имело отношение к партии конституционных демократов, но они принадлежали скорее к правому ее крылу, не выражали мнения всей партии и подверглись критике со стороны кадетского лидера П. Н. Милюкова¹. Впрочем, Ленин назвал эту критику «лицемерием» [там же, с. 175].

Мне кажется, оценка «Вех» Лениным столь резка из-за того, что между мыслительными парадигмами большевистского лидера и «веховцев» лежит пропасть. Н. А. Бердяев, П. Б. Струве, А. С. Изгоев и другие авторы «Вех» при уже отмеченном различии в их взглядах мыслили категориями религиозной рефлексии, переосмысления культуры. Они видели возможным пусть не политически нейтральный, но не сильно политизированный диалог со своими оппо-

¹ См. [Багдасарян, Реснянский, 2015].

нентами. Они считали, что мысль не менее, а возможно даже и более важна, чем действие. Они осуждали массовое насилие как явление. Для Ленина, как марксиста и основателя своеобразного течения в марксизме, философия — это действие, а религия и культура — угнетающие элементы классовой борьбы. Политический нейтралитет невозможен, а массовое насилие как часть классовой борьбы, по сути, неизбежно. Для классического марксиста все политично. Классический марксист считает себя носителем единственно верного мировоззрения, поэтому любой не-марксист для него — это либо добросовестно заблуждающийся оппонент, либо осознанный враг. Я считаю, что Ленин так резко критиковал «Вехи» именно потому, что был последовательным в своем мировоззрении.

Я не считаю, что среди мыслителей, обсуждаемых в данном эссе, кто-то был прав или не прав, и тем более не собираюсь выносить этических оценок. Я вообще склоняюсь к тому, что не существует рациональных оснований для того, чтобы предпочесть одну философскую парадигму другой, — особенно когда они базируются на столь разных принципах. Каждый сам делает свой выбор на основании личного религиозного чувства, эстетических или этических предпочтений или, может быть, из соображений политической эффективности. Русская мысль начала XX века замечательна тем, что представляет очень широкий и исторически уникальный выбор.

Как Вы понимаете Серебряный век?

М. В. Димова:

Счастлив, кто падает вниз головой:
Мир для него хоть на миг — а иной.

Владислав Ходасевич

Россия — великая страна. Ее место на мировой арене значительно не только географически, но и исторически. Почти что все события, происходившие и происходящие в нашей стране, выходят за ее границы и оказывают влияние на другие государства. Глубина же этого влияния зависит от того, насколько они актуальны в мировом масштабе. Например, такое явление, как Серебряный век, прошелся не только по России, но и по Европе, оставив вечный след в культуре, политике и судьбах человеческих.



Маргарита Светославова Димова

Лично у меня Серебряный век вызывает множество ассоциаций, которые могут помочь объяснить понимание данной эпохи: начало XX века, Октябрьская революция, Анна Ахматова, Владимир Маяковский, Сергей Есенин, Константин Циолковский, Николай Жуковский, рефлекс Павлова, ноосфера и другие.

Начну, пожалуй, с того, что появление Серебряного века ознаменовано переходом из одного века в другой, из девятнадцатого в двадцатый. Мне кажется, что начало тысячелетия всегда связано с каким-либо масштабным событием, которое совершает некий переворот в стране. Например, начало XXI века совпало с президентскими выборами, и главой государства был выбран В. В. Путин. С того момента началась новая веха развития современной России. Чего только не произошло за эти почти два десятилетия — и изменение Конституции, и присоединение Крымского полуострова, и появление новой денежной валюты — криптовалюты, и коронавирусная инфекция и другие явления, процессы и события. Так же и XX век был встречен революцией, которая навсегда изменила политическую систему России: свержение царя и установление нового советского режима.

Не мне судить, насколько это хорошо или плохо, тем более что я — только последствие тех событий. Но плюсы есть, а именно то, что стало доступным образование для всех слоев населения, не только по социальному статусу, но и по гендерным различиям. А это был большой шаг в сторону сначала индустриального общества, а затем и постиндустриального, на закате которого мы сейчас живем.

Серебряный век принес нам много открытий в области искусства и естествознания. Октябрьская революция была не единственной в то время: произошла еще одна и немаловажная «революция в естествознании». Страна совершила много открытий в области науки. Это и открытия в области физики волн, сделанные П. Лебедевым, в самолетостроении — Н. Жуковским, и невероятные научные труды, которые обосновали возможность космических полетов и определили пути достижения этой цели К. Циолковским. А чего стоит открытие ноосферы В. И. Вернадским! Ведь благодаря его исследованиям были заложены основы экологии, которые в полной мере осознаются только сейчас. Также не могу обойти стороной и лауреата Нобелевской премии И. П. Павлова, который изучил физиологию пищеварения и высшую нервную деятельность. Разве это не может заставить меня гордиться своей страной? Ведь все открытия были последствиями не сытой и благополучной жизни, а упорного труда и «загадочного» русского менталитета.

Естественно, я не могу обойти стороной поэтов и писателей, которые подарили нам шедевры или, говоря по-современному, бестселлеры. Это было вре-

мя интеллигенции. Если Золотой век создавали дворяне, то Серебряный век насквозь пронизан духом интеллигентов, крестьян и рабочего класса. Каждая строчка их творений наполнена духом того времени. «Хулиганские» стихи С. Есенина, как отголоски кабацкой России, лозунги футуристов, очень жизненная лирика А. Ахматовой, жизненные произведения М. Горького — все это только приближало авторов к народу, заставляя их переживать, а главное — понимать то, что им пытаются донести. Это лишь маленькая толика того, что отражала литература Серебряного века, но это именно то, что лежит в моем сердце.

Все это и многое другое, как например, искусство Ю. Анненкова, И. Репина, Н. Рериха и других художников, не кануло в лету, а имеет свою жизнь и в нашей современной информационной России. Для меня Серебряный век — это эпоха перемен, которые, как свежий ветер, внесли изменения в нашу жизнь. Без того прошлого, не было бы нашего настоящего, и кто знает, какое будущее нас бы ожидало.



Вячеслав Александрович Воробьев

В. А. Воробьев: О Серебряном веке написано и сказано много; о Серебряном веке можно писать и писать, поскольку он охватывает едва ли не каждый аспект жизни России в конце XIX — начале XX веков. Мы привыкли видеть Серебряный век исключительно со стороны культурной составляющей, будь то живопись, поэзия или философия. Но абсолютно ошибочным будет не заметить то, что все это сопровождалось стремительным ростом во всех сферах русской жизни вообще: строительством школ и университетов,

развитием промышленности, строительством железных дорог и проч. Бурное развитие страны не могло не подтолкнуть меня на размышления о том, что на это могли без особых усилий обратить внимание и современники Серебряного века.

Почему-то принято считать, что Серебряный век во многом жил эсхатологическими ожиданиями. Это действительно можно увидеть в работах некоторых авторов того времени. Но сейчас об эсхатологических предсказаниях и реально последующих событиях — мировой войне и двух революциях в России, повлекших ее распад, приходу к власти большевиков — мы говорим уже пост-фактум. Сейчас мы тоже можем вдовольстве насладиться многочисленными предсказаниями касательно не только судьбы России, но и едва ли не гибели

всего человечества (что особенно хорошо гармонирует с сегодняшними ковидными реалиями). Тем не менее, мне кажется, нельзя не говорить о вере в оптимизм, наблюдая за общим ростом России того времени.

Подобного рода размышления натолкнули меня на мысль, что если мы рассмотрим Серебряный век, отбрасывая различные экономические факторы, то мы можем увидеть в нем соответствующий общему росту *национальный подъем* России. Под этими словами я имею в виду в первую очередь поиск себя как страны, поиск своего будущего (отсюда, кстати, те же эсхатологические мысли) и открытие себя миру. Далее я попытаюсь раскрыть то, как мне представляется Серебряный век — подъемом национального самосознания.

Проявления подобного подъема можно отнести и к Золотому веку, когда действительно был расцвет русской культуры, в первую очередь литературы. Но стоит обратить внимание на важнейшее отличие, отделяющее эпоху Золотого века от Серебряного. Оно, как мне кажется, состоит в том, что Золотой век ориентировался по большей части на Европу, поскольку на это время выпало зарождение русской литературы как таковой. Он ориентировался на уже имеющуюся европейскую базу, с которой образованные русские люди того времени были знакомы. Отсюда и появляется пушкинское

Du comme il faut... (Шишков, прости:
Не знаю, как перевести.)

Как бы мы не хотели этого признавать, но французский язык и европейская культура вообще оказали серьезное влияние на русскую культуру того времени, да и на отечественных специалистов других областей. Тех же ученых Россия вырастить еще не успела, поэтому приходилось довольствоваться имеющимися европейскими образцами как в искусстве, так и в философии и науке.

Так как Золотой век лишь задал направление развития поэзии, то о ее апогее мы можем говорить, достигнув Серебряного века. Тут налицо разнообразие стилей: от новокрестьянских поэтов, воспевавших общинную деревенскую жизнь, и до эгофутуристов с их возведенным в абсолют себялюбием. Тут же и обращение к народным мотивам, иногда даже восходящим к мифам, в том числе славянским. Это похоже на романтический национализм XIX века в Европе, который отождествляют с ростом национального сознания. Подобная аналогия уместна, она подтверждает тезис о видении Серебряного века как поиске национального. Поэзия же, однако, выступает в данном слу-

чае лишь как отражение настроений общества. Как Золотой век появился под веяниями времени и запросами общества, так и Серебряный иллюстрировал поиски себя.

Но если искусство, в частности поэзия, отражала уже имеющиеся настроения, то нельзя не упомянуть о них. Ведь непосредственно «национальное» начинается с мысли. И в этом плане Серебряный век обосновывал необходимость *искать себя внутри себя*. В философской мысли мы говорим о противостоянии западников и славянофилов, но это лишь конфликт сторон, из которых одна явно тяготела к Европе, а вторая отстаивала исконные позиции. Но *внутреннего поиска*, который появится лишь в Серебряном веке, тогда не наблюдалось. Говоря о внутреннем поиске, я имею в виду «русскую идею», описанную Достоевским и развитую Соловьевым, — предшественниками Серебряного века в русской мысли. Череда русских философов Серебряного века обращались к «русской идее», отвечая на вопрос: «Чем должна быть Россия?». И под этим вопросом скрывается смысл более глубокий. Это размышления о самой русской сути. Это скорее ответы, призванные показать нас самим себе. Не это ли и есть поиск себя, своего «национального»?

Мне кажется, что Серебряный век проявил себя именно в этом ключе. Он успел поставить вопрос, но не до конца дал ответ. Это, к сожалению, и есть трагедия России и всего Серебряного века в целом. Возможно, Россия загнала себя вопросами, не успев дать на них ответа. В результате судьба расставила все так, как и произошло. А вопросы оказались настолько важными, что мы отвечаем на них до сих пор. Но свое «национальное», свою «русскую идею» мы найти до сих пор не можем. Пророчески написал на этот счет в 1908 году Велимир Хлебников:

Россия забыла напитки,
В них вечности было вино,
И в первом разобранном свитке
Восчла роковое письмо.

Ты свитку внимала немливо,
Как взрослым внимает дитя,
И подлая тайная сила
Тебя наблюдала хотя.

Жестокое обаяние Серебряного века

М. К. Воробьева: Серебряный век для многих остается одним из самых романтических периодов русской культуры. Это время тонкой поэзии и обожествления прекрасного; яркая и незабываемая вспышка. Совершенно особенным Серебряный век делает то, что хрупкие поэтические и философские построения происходят на фоне нескольких величайших трагедий. В этом плане одним из самых показательных для меня текстов до сих пор остается «Россия во мгле» Герберта Уэллса:



Мария Константиновна Воробьева

Основное наше впечатление от положения в России — это картина колоссального непоправимого краха. Громадная монархия, которую я видел в 1914 году, с ее административной, социальной, финансовой и экономической системами, рухнула и разбилась вдребезги под тяжким бременем шести лет непрерывных войн. История не знала еще такой грандиозной катастрофы. На наш взгляд, этот крах затмевает даже саму Революцию. Насквозь прогнившая Российская империя — часть старого цивилизованного мира, существовавшая до 1914 года, — не вынесла того напряжения, которого требовал ее агрессивный империализм; она пала, и ее больше нет.

[Уэллс, 1964, с. 316]

Но это лишь описание того, что случилось, взгляд со стороны: взгляд современника-иностранца и обращение к истории, к тому, что было и приобрело уже свои коннотации в культуре. По-настоящему же философский вопрос можно сформулировать так: «Почему случилось то, что случилось?» Почему случился последний всплеск дореволюционной культуры и почему произошла революция? И могло ли одно существовать без другого?

Я часто размышляла о природе Серебряного века, потому что, как и многие, прониклась его жестоким обаянием и прошла путь от любви к поэме «Двенадцать» до угрюмого восхищения «Красным смехом» и «Романом без вранья». Поэтому мне особенно интересна точка зрения С. Л. Франка, который характеризовал свое время как крушение кумиров. «Крушение кумиров» вообще опасно читать впечатлительным натурам. Может показаться, что все исключительно плохо и выхода нет, а носители идей ходят по миру, как бомбы

с часовым механизмом, готовые взорваться и внезапным взрывом изменить полярность добра и зла. Так Франк описывает природу русской революции: это брожение идей интеллигенции; интеллигенции, которая, мучаясь стыдом за свое положение, свое образование, пыталась спасти страну от «гибельного строя», но в итоге сгинула сама:

Русский народ — так чувствовали мы — страдает и гибнет под гнетом устаревшей, выродившейся, злой, эгоистичной, произвольной власти. Министры, губернаторы, полиция — в конечном итоге система самодержавной власти во главе с царем — повинны во всех бедствиях русской жизни: в народной нищете, в народном невежестве, в отсталости русской культуры, во всех совершаемых преступлениях. Коротко говоря, существовавшая политическая форма казалась нам единственным источником всего зла. Достаточно уничтожить эту форму и устранить от власти людей, ее воплощавших и пропитанных ее духом, чтобы зло исчезло и заменилось добром и наступил золотой век всеобщего счастья и братства.

[Франк, 1924, с. 12]

Это размышление, конечно, расстраивает. Интеллигенцию вообще всегда хочется защищать и отстаивать, особенно зная истории их эмиграции и страданий. (Хоть кто-то и считает, что страдали они, сидя на Лазурном берегу и поедая устрицы, я все-таки помню первое впечатление от прочтения письма Вертинского Молотову.) Однако в правоте Франка меня парадоксальным образом убеждает Д. С. Мережковский. Его цикл статей «В тихом омуте» оставляет весьма неоднозначное впечатление. Н. А. Бердяеву, например, не нравились ограниченный прагматизм и материализм, приземленность в воззрениях на христианство Мережковского, а меня смущает та искренняя восторженность, которая исходит из его статей. Они пропитаны тем же революционным напряжением, что и «Двенадцать» Блока, но при этом Мережковский придает революции совершенно сакральное значение, он буквально воспевает ее. Бердяев осуждает его за эту наивность. Она, как мне кажется, есть и в осуждении Мережковским Андреева за излишнюю кровавость и безнадежность в произведениях. Мережковский ждет, когда вера и религиозный дух объединятся и спасут Россию. Он ждет развития событий, как в греческой трагедии: «Альцеста или настоящая Медея, <...> или Электра, или Ифигения — но что-нибудь должно ударить по сердцам с неведомой силой»². И вот тут сталкиваются два

² Из писем Д. С. Мережковского М. Н. Ермоловой [цит. по: Успенская, 2009, с. 5].

бессильных мира, которые ведут к трагедии, описываемой Франком. Есть Мережковский, который верит, что Россию спасут переводы греческих трагедий (ведь людям нужно просто постараться, чтобы развить такой уровень чувствительности, чтобы от слова сложить оружие). И есть Андреев, который верит примерно в то же самое, но предпочитает бить по самым чувствительным местам, вызывая ужас и страх. Самое ироничное в том, что революционную искру (по выражению Франка) уже давно подхватили рабочие и крестьяне, и они несут ее вперед, в будущее 1917 года. Их уже не очень интересует (да и когда интересовало?), что скажет и напишет интеллигенция, а она в свою очередь все глубже закапывается в собственные размышления. Это чем-то напоминает чеховский «Вишневый сад», где показано, насколько выпадает целый ряд людей из движения истории. Трагедия на самом деле в этом расколе, и русские религиозные мыслители знали, как исправить это. Но увы, инерция революционного движения, общего декадентства и атеизма была слишком сильна, чтобы вовремя остановиться.

Как я понимаю Серебряный век? Как красивую, жестокую и печальную немолчимость. Это фатум.

Серебряный век как урок истории

О. Ф. Левина:

Все — голос Бога: «Воскресенью верь»

Вяч. Иванов

Дщи вавилоня окаянная, блажен, иже воздаст
тебе воздаяніе твое, еже воздала еси нам.

Псалом 136



Ольга Федоровна Левина

Социальные и политические потрясения, заполонившие начало XX века, явились причиной трансформации культурной парадигмы. То была пора контрастов: с одной стороны, выезжает Ленин на броневике, с другой — уплывает Философский пароход, увозя с собой интеллектуальный цвет страны; В. А. Шуф в 1909 году пишет свои известные строчки:

Русь, увенчанная славой

За Отчизну и Царя!

а спустя двадцать лет по едва появившемуся государству бравадой пронесется гордая речь Маяковского о советском паспорте.

В начале XX века столкнулись две противоречащие друг другу картины мира: одни не успели осмыслить крушение устоев, другие были заняты мироустройством и политэкономическими вопросами. Исподволь уходит старая эпоха, а новая еще не пришла. В конце чеховского «Вишневого сада» Фирс дергает за ручку двери, а та заперта. «Уехали», говорит. И от этого «уехали» так горько: экзистенциальный ужас и тоска. И их никуда уже не деть, можно лишь поглубже запрятать, подавить, пока укладываешь вещи в чемодан, гадая, какова нынче погода в Париже. Так погибало русское дворянство. Финал греческой трагедии, где главный герой — сама Россия, а гамартия, трагический изъян — назревшее в обществе противоречие.

В предреволюционную пору наблюдается взлет культуры, и Серебряный век мы можем назвать русским Возрождением.

Поэзия русского Ренессанса формировалась в том числе под влиянием русской религиозной философии. Там, где начинается модерн, заканчивается все привычное и близкое; там, где былая духовность начинает исчезать, хочется переживать это ускользающее настоящее, транслировать свое слово. Однако, до чего непросто это делать в условиях коренных перемен. Выходит, нужно обратиться к неизменному, вечному — тому, что непременно даст ощущение всеединства. Поэтому не последнюю роль в литературном творчестве Серебряного века сыграл Вл. Соловьев. Младосимволисты вообще-то и есть соловьевцы. В их числе наиболее приметный поэт — Александр Блок, который к тому же считается прямым наследником философии Соловьева. Блок пишет о Боге, о божьем, пытаюсь справиться с общественными метаморфозами. Однако, найдя хоть немного успокоения в Боге, поэт трагично уходит в последние годы Серебряного века — смерть символиста становится символом смерти эпохи.

Противоречия Серебряного века не пощадили никого — ни читателя, ни почитателя, ни современника. Но самое главное — XX век не пощадил русскость, многовековую традицию.

Таков был урок истории, который нам всем необходимо выучить, переосмыслить, передать другому. Такова была наша скорбь на берегах рек вавилонских.

Список источников

Багдасарян В. Э., Реснянский С. И. Сборник «Вехи» в контексте общественной полемики о путях развития России: опыт интроспективного анализа // Вестн. РУДН. Сер. История России. 2015. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/sbornik-vehi-v-kontekste-obschestvennoy-polemiki-o-putyah-razvitiya-rossii-opyt-introspektivnogo-analiza> (дата обращения: 09.11.2021).

Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 37–103.

Гершензон М. О. Предисловие // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: РИПОЛ классик, 2017. С. 3–5.

Кантор В. К. «Вехи» в контексте, или Интеллигенция как трагический элемент русской истории // Вопр. философии. 2010. № 4. С. 91–109.

Кантор В. К. Возможна ли в России интеллигенция? // Вторая навигация: Альманах. Запорожье: Изд-во «Дикое поле», 2006. Вып. 6. С. 95–115.

Кантор В. К. «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М.: РОССПЭН, 2011. 608 с.

Кантор В. К. Между произволом и свободой. К вопросу о русской ментальности. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. 272 с.

Ленин В. И. О «Вехах» // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.: в 55 т. М.: Изд-во политической лит-ры, 1973. Т. 19. С. 167–175.

Милуков П. Н. Интеллигенция и историческая традиция. СПб.: Лань, 2013. 31 с. URL: http://dugward.ru/library/milukov_p_n/milukov_p_n_intelligencia_i_istoricheskaya.html (дата обращения: 09.11.2021).

Розанов В. В. Мережковский против «Вех» (Последнее Религиозно-философское собрание) // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 354–358.

Розанов В. В. Русская церковь // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 8–29.

Успенская А. В. Греческая трагедия в переводах Д. С. Мережковского // *Эсхил. Софокл. Еврипид.* Трагедии. Переводы Дмитрия Мережковского. М.: Ломоносовъ, 2009. С. 5–54.

Уэллс Г. Россия во мгле / пер. И. Виккер, В. Пастоева // *Уэллс Г.* Собрание сочинений: в 15 т. М.: Правда, 1964. Т. 15. С. 315–376.

Франк С. Л. Крушение кумиров. Берлин: The YMCA PRESS Ltd., 1924. 103 с.

References

Bagdasaryan, V.E., Resnyanskii, S.I. (2015) ‘Sbornik “Vekhi” v kontekste obshchestvennoi polemiki o putyakh razvitiya Rossii: opyt introspektivnogo analiza’ [‘The Collection “Milestones” in the Context of Public Polemics about the Ways of Development of Russia: The Experience of Introspective Analysis’], *Vestnik RUDN. Seria Istoriya Rossii*, 1. Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/sbornik-vehi-v-kontekste-obshchestvennoy-polemiki-o-putyah-razvitiya-rossii-opyt-introspektivnogo-analiza> (Accessed: 09 November 2021).

Bulgakov, S.N. (2017) ‘Geroizm i podvizhnichestvo (Iz razmyshlenii o religioznoi prirode russkoi intelligentsii)’ [‘Heroism and Asceticism (From Reflections on the Religious Nature of the Russian Intelligentsia)’], in *Vekhi. Sbornik statei o russkoi intelligentsii* [Milestones. Collection of Articles on the Russian Intelligentsia]. Moscow: RIPOL klassik, pp. 37–103.

Frank, S.L. (1924) *Krushenie kumirov* [The Collapse of Idols]. Berlin: The YMCA PRESS Ltd.

Gershenzon, M.O. (2017) ‘Predislovie’ [‘Foreword’], in *Vekhi. Sbornik statei o russkoi intelligentsii* [Milestones. Collection of Articles on the Russian Intelligentsia]. Moscow: RIPOL klassik, pp. 3–5.

Kantor, V.K. (2006) ‘Vozmozhna li v Rossii intelligentsiya?’ [‘Is an Intelligentsia Possible in Russia?’], in *Vtoraya navigatsiya: Al'manakh. Vypusk 6* [The Second Navigation: Almanac. Issue 6]. Zaporozh'e: “Dikoe pole” Publ., pp. 95–115.

Kantor, V.K. (2007) *Mezhdru proizvolom i svobodoi. K voprosu o russkoi mental'nosti* [Between Arbitrariness and Freedom. On the Question of the Russian Mentality]. Moscow: ROSSPEN.

Kantor, V.K. (2010) “Vekhi” v kontekste, ili Intelligentsiya kak tragicheskii element russkoi istorii’ [“Milestones” in the context, or the intelligentsia as a tragic element of Russian history’], *Voprosy filosofii*, 4, pp. 91–109.

Kantor, V.K. (2011) “Krushenie kumirov”, ili Odolenie soblaznov (stanovlenie filosofskogo prostranstva v Rossii) [“The Collapse of Idols”, or Overcoming Temptations (the Formation of a Philosophical Space in Russia)]. Moscow: ROSSPEN.

Lenin, V.I. (1973) ‘O “Vekhakh”’ [‘On “Milestones”’], in Lenin, V.I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 tomakh. Tom 19* [Complete Works: in 55 vols. Vol. 19]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury, pp. 167–175.

Milyukov, P.N. (2013) *Intelligentsiya i istoricheskaya traditsiya* [Intellectuals and Historical Tradition]. St. Petersburg: Lan'. Available at: http://dugward.ru/library/milukov_p_n/milukov_p_n_intelligencia_i_istoricheskaya.html (Accessed: 09 November 2021).

Rozanov, V.V. (1994) 'Russkaya tserkov' ['Russian Church'], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. V temnykh religioznykh luchakh* [Collected Works. In Dark Religious Rays]. Moscow: Respublika, pp. 8–29.

Rozanov, V.V. (1995) 'Merezhkovskii protiv "Vekh" (Poslednee Religiozno-filosofskoe sobranie)' ['Merezhkovsky against "Milestones" (The Last Religious and Philosophical Meeting)'], in Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Collected Works. About Writing and Writers]. Moscow: Respublika, pp. 354–358.

Uells, G. (1964) 'Rossiya vo mgle' ['Russia in the Gloom'], transl. by I. Vikker, V. Pastoeva, in Uells, G. *Sobranie sochinenii: v 15 tomakh. Tom 15* [Collected Works: in 15 vols. Vol. 15]. Moscow: Pravda, pp. 315–376.

Uspenskaya, A.V. (2009) 'Grecheskaya tragediya v perevodakh D.S. Merezhkovskogo' ['Greek Tragedy in the Translations of D.S. Merezhkovsky'], in Eskhil. Sofokl. Evripid. *Tragedii. Perevody Dmitriya Merezhkovskogo* [Tragedies. Translations by Dmitry Merezhkovsky]. Moscow: Lomonosov", pp. 5–54.

Информация об авторах:

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

Елена Леонидовна Попова — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: elporova_1@edu.hse.ru;

Ангелина Дмитриевна Мазурова — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: angelinamazurova@gmail.com;

Валерия Эдуардовна Даниелян — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: danielyanva01@gmail.com;

Елизавета Юрьевна Филипенкова — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательско-

го университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: elizavetafilipenkova@gmail.com;

Алина Вячеславовна Федорова — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: fedorova.alinav@gmail.com;

Александра Алексеевна Осыкина — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: sashaosykina@yandex.ru;

Матвей Алексеевич Владимиров — студент 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: ikickman@mail.ru;

Маргарита Светославова Димова — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: msdimova@edu.hse.ru;

Вячеслав Александрович Воробьев — студент 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: z.zerror@yandex.ru;

Мария Константиновна Воробьева — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: vorobyova-2000@mail.ru;

Ольга Федоровна Левина — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20. E-mail: oflevina@gmail.com

Information about the authors:

Vladimir K. Kantor — D.Sc. 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.

Elena L. Popova — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: elpopova_1@edu.hse.ru

Angelina D. Mazurova — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: angelinamazurova@gmail.com

Valeriya E. Danielyan — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: danielyanva01@gmail.com

Elizaveta Yu. Filipenkova — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: elizavetafilipenkovaa@gmail.com

Alina V. Fedorova — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: fedorova.alinav@gmail.com

Aleksandra A. Osykina — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: sashaosykina@yandex.ru

Matvei A. Vladimirov — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: ikickman@mail.ru

Margarita S. Dimova — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: msdimova@edu.hse.ru

Vyacheslav A. Vorob'ev — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: z.zerror@yandex.ru

Mariya K. Vorob'eva — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE

University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: vorobyova-2000@mail.ru

Ol'ga F. Levina — 4th year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.
E-mail: oflevina@gmail.com

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.
The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 28.11.2021;
одобрена после рецензирования 05.12.2021;
принята к публикации 07.12.2021.

The article was submitted 28.11.2021;
approved after reviewing 05.12.2021;
accepted for publication 07.12.2021

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 232–240.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue, 2021, 4(4), pp. 232–240.

Обзорная статья / Review article


УДК 821.112.2

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-232-240


МАКС ФРИШ. TERRA INCOGNITA ЗАМЕТКИ О ВЫСТАВКЕ



Наталья Александровна Бакши
Российский государственный
гуманитарный университет,
Москва, Россия, nataliabakshi@mail.ru

 **Аннотация.** В статье описывается прошедшая в октябре 2021 года выставка «Макс Фриш. Terra incognita», посвященная 110-летию швейцарского классика Макса Фриша. Выставка посвящена двум, казалось бы, не связанным между собой темам: первой профессии писателя Макса Фриша архитектуре и его отношению к России и Советскому Союзу. Однако связь эта лежит не на поверхности. Он искал иные пространства — ясные, функциональные, пригодные для жизни, и, не находя, создавал их сам.

 **Ключевые слова:** Макс Фриш, утопия, архитектура, Швейцария, СССР

 **Ссылка для цитирования:** Бакши Н. А. Макс Фриш. Terra incognita: заметки о выставке // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 232–240. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-232-240>.

© Бакши Н. А., 2021

Academic Life. Reviews

MAX FRISCH. TERRA INCOGNITA
SOME NOTES ABOUT THE EXHIBITION

Natalia A. Bakshi

The Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, nataliabakshi@mail.ru



Abstract. The article describes the exhibition “Max Frisch. Terra incognita” on the 110th anniversary of the Swiss classic Max Frisch. The exhibition is dedicated to two seemingly unrelated themes: the writer Max Frisch's first profession of architecture and his relationship to Russia and the Soviet Union. However, this connection does not lie on the surface. He searched for other spaces — clear, functional, livable — and, failing to find them, he created them himself.



Keywords: K. N. Max Frisch, utopia, architecture, Switzerland, USSR



For citation: Bakshi, N.A. (2021) ‘Max Frisch. Terra Incognita: Some Notes about the Exhibition’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 232–240. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-232-240.

8 октября к 110-летию со дня рождения классика швейцарской литературы XX века Макса Фриша в Москве, в музее Герцена на Сивцевом Вражке открылась выставка «Макс Фриш. Terra incognita». Она объединяет две, казалось бы, не связанные между собой темы: первую профессию писателя Макса Фриша — архитектуру, и его отношение к России и Советскому Союзу. Однако связь эта лежит не на поверхности. Архитектура означала для Фриша работу для общества.

«В двадцать пять лет мне снова пришлось вернуться к учебе. Подруга, с которой мы собирались пожениться, считала, что сначала я должен чего-то добиться» [Фриш, 2000, с. 418]. Макс Фриш отказался от мечты стать писателем и начал изучать архитектуру в Высшей технической школе Цюриха в 1936 году. Побудило его к этому «материальная форма, небумажная, осязаемая, сделанная собственноручно, настоящее строительство, и прежде всего, возможность реализации собственных проектов» [там же, с. 419]. Фриш завершил обучение в 1940 году, а затем 14 лет работал архитектором.



Свое первое здание он построил в 1940–1941 годах — отдельный дом для брата Франца в Арлесхайме, в сельской местности Базель-Ланд. Два года спустя он принял участие в конкурсе на строительство открытого бассейна Летциграбен в Цюрихе, в числе прочих 65 проектов. Макс Фриш занял 1-е место и получил приз в 3 000 швейцарских франков. Эти деньги помогли ему основать собственное архитектурное бюро в Цюрихе. Впоследствии он участвовал в различных конкурсах и зарабатывал на жизнь небольшими перестройками. Бассейн был торжественно открыт в июне 1949 года. Фриш пригласил на открытие критиков, по-

мощников, коллег на литературном поприще, пообещав: «Разговоров о литературе не будет!» По легенде, присутствующий на открытии Бертольт Брехт именно на вышке бассейна решил открыть перед Фришем иные перспективы и направить его на литературное поприще.

Он искал иные пространства — ясные, функциональные, пригодные для жизни, и, не находя, создавал их сам — будь то бассейн в Летциграбене, частный дом, эскиз Цюрихского театра или город будущего. Ключевым текстом является его «Экспертное заключение о проекте перестройки Цюрихского драматического театра архитектора Утзона», где на 25 страницах создана философия театра как художественного пространства. Вот некоторые выдержки:

«Фойе не должно быть слишком большим, чтоб зрители не расходились и не теряли в антракте хрупкое ощущение единства. Важно, чтоб они соприкасались друг с другом, завязывали разговоры, спорили об увиденном.

4. Зрительный зал должен быть не больше 25 метров в длину, поскольку зритель не в состоянии воспринимать актеров и улавливать их энергетику на большем расстоянии.

5. В зрительном ряду должны быть ярусы, поскольку они приближают сцену. Их отсутствие — ложное понимание демократического театра.

6. Сидения также не должны быть слишком широкими. Теснота сближает, дает возможность ощутить реакции соседа»¹.

¹ Abschrift der Expertise über den Neubau des Züricher Schauspielhauses, Projekt von Architekt J. Utzon, zuhanden des Hochbauamtes der Stadt Zürich und des Züricher Schauspielhauses, von Max Frisch // Max Frisch Archiv.

В заключение Фриш предлагает задуматься над истинным значением театра. Он приходит к выводу, что большие размеры ему только вредят. Театр живет определенной атмосферой, интимностью, которая возникает на небольшом, тесном пространстве. Не нужно бояться обвинений в консервативности. Нужно покончить с ложным пониманием современного и строить так, чтобы театр соответствовал своей истинной цели.

Архитектура оказала влияние на литературное творчество Макса Фриша на различных уровнях. В 1941 году в эссе «Искусство ожидания — заметка архитектора» (“Kunst der Erwartung — Anmerkung eines Architekten”) он защищал решетчатые окна, полные «магии ограничения», «простора предчувствий и ожиданий», которые «не дают проскользнуть любопытному взгляду». Вопросы архитектуры занимали его и в дневнике 1946–1949 годов. Годовое пребывание в США и поездка в Мексику (1951–1952) заставили его задуматься о городском планировании. Особенно поразили Фриша небоскребы. По возвращении он стал критиковать швейцарское градостроительство. В радиопьесе «Дилетант и архитектура» (“Der Laie



und die Architektur”, 1954) Фриш впервые призвал к политизации городского планирования. Оно должно стать задачей всего общества, «общей интеллектуальной заботой». «Как мы хотим жить?» — вот вопрос времени, считал он.

Интенсивная дискуссия Макса Фриша с социологом и экономистом Люциусом Буркхардтом и историком, публицистом Маркусом Куттером вылилась в полемику «Внимание! Швейцария» (“Achtung: die Schweiz”, 1955). Три автора предложили построить для национальной выставки в Лозанне в 1964 году современный идеальный город. Предложения широко обсуждались в обществе.

В своей лекции «Почему у нас нет городов, которые нам нужны?» Макс Фриш нарисовал новый город как место встречи различных социальных классов. Для него были важны удобные для прогулок открытые пространства и короткие соединяющие маршруты, где пешеходы могли бы стать «частью общества». Его увлеченность вопросами архитектуры и градостроительства также нашла отражение в романах «Штиллер» (1954) и «Номо Faber» (1957), которые писались в то время.

Но увлечение архитектурой проявляется не только в тематике его произведений, но и в их построении, и в языке. Все его герои борются с заданными рамками, с навязанной им судьбой. «Я не Штиллер!» — так открывается знаменитый роман о швейцарском скульпторе, не желавшем смириться с определенным для него Я. С бегства от своей биографии начинается и роман



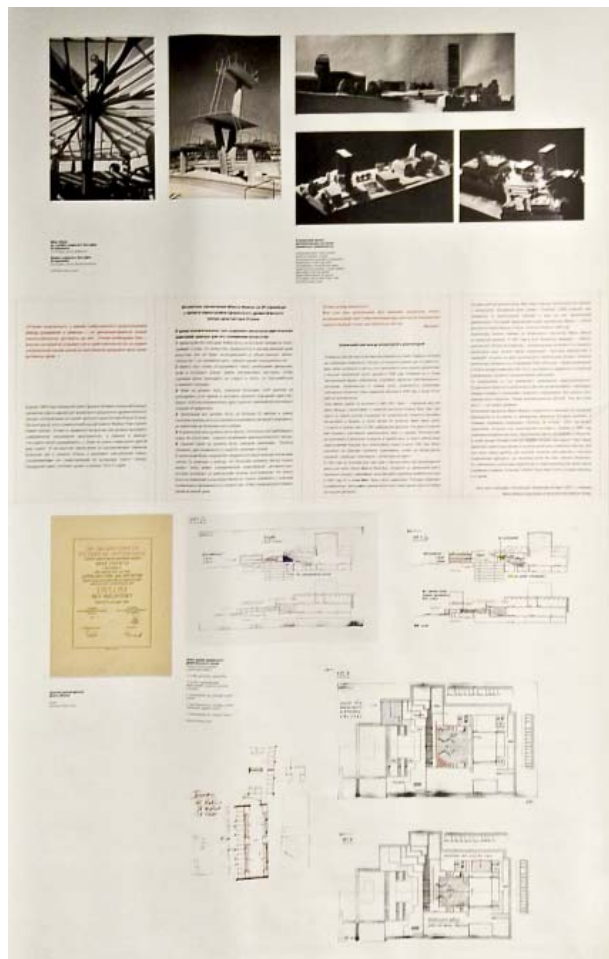
«Homo faber». Инженер Вальтер Фабер — «человек творящий», живущий в мире технического прогресса и точного расчета. Но и его, как и Штиллера, настигает в итоге его судьба. В романе «Назову себя Гантенбайн» нет единой биографии и единого сюжета. Условный герой Гантенбайн, он же Эндерлин, рассказывает множество условных историй. Все эти персонажи — архитекторы в широком смысле слова. Они не пересказывают свои истории, но создают себе заново биографию и судьбу, выстраивают утопические пространства внутри собственной жизни, пространства, пригодные для внутренней жизни Я, где нет давления общества и натиска обстоятельства. И все же, как любая утопия, это строительство также обречено на провал. Штиллер в итоге смиряется с тем, что он Штиллер, и возвращается в Швейцарию. Вальтер Фабер, человек технического прогресса, навлекает на себя античный рок, пробуждаясь к любви и вступая в любовные отношения со своей дочерью, которая умирает от несчастного случая. В Гантенбайне также слышны отголоски античных трагедий. Он добровольно принимает на себя слепоту, чтобы лучше видеть изнанку мира.



Фриша завораживают герои-авантюристы. Но только если классические авантюристы XVIII века — это искатели приключений, предприимчивые, энергичные любимцы женщин, то его авантюристы — никакие не двигатели сюжета, а как раз те, кто бегут от любого сюжета сломя ноги. Неслучайно Фриш обращается к одному из главных авантюристов европейской культуры — Дон Жуану (пьеса «Дон Жуан, или Любовь к геометрии»). Его Дон Жуан терпит настоящее крушение. Он не умирает эффектной смертью, а вынужден жениться на богатой Миранде и жить в полной неизвестности за оградой ее замка.

Трагедии XX века заставляли писателя, этого швейцарского «диссидента», искать альтернативы существующему миропорядку, который он называл «исходом Просвещения» (речь 1986 года). Три раза — в 1966, 1968 и 1987 годах, — он приезжал в СССР. Во время своей первой поездки в Советский Союз в 1966 году Макс Фриш вместе с Марианной Фриш-Оллерс, Танкредом Дорстом (1925–2017)

и Алексом Садковским посетил Москву, Ленинград, Одессу и Варшаву. Свои впечатления он описал в «Дневнике 1966–1971». В это же время в Московском театре Сатиры с большим успехом проходит премьера спектакля по пьесе Макса Фриша «Дон Жуан, или Любовь к геометрии» (режиссер В. Плучек). Дон Жуан становится звездной ролью Андрея Миронова. На премьере присутствует автор. В 1968 году Фриш приезжает для участия в Международном конгрессе писателей в Горьком. Именно в эту свою поездку он знакомится с писательницей из ГДР Кристиной Вольф. Тогда же он заинтересовался статьей Андрея Сахарова «Размышления о прогрессе, мирном сосуществовании и интеллектуальной свободе». По возвращении в Швейцарию он способствует ее



изданию на немецком языке, снабдив своим предисловием, после чего въезд в СССР оказывается ему закрыт почти на 20 лет. В 1985 году в интервью для «Литературной газеты» он скажет: «Когда у вас будет немного времени в Цюрихе, зайдите в фешенебельный ресторан и спросите самых изысканных посетителей, является ли Фриш (некоторые знают это имя) консерватором, и вы услышите: Фришу место в Москве! Что является ошибкой. Я демократический социалист» [Фриш, 1985]. Наконец, в 1987 году Макс Фриш по приглашению М. С. Горбачева приезжает вместе с Карин Пиллиод в Москву на форум «За безъядерный мир, за выживание человечества».

Но ни многочисленные путешествия (послевоенная Германия, Польша, Италия, Иерусалим, Балканы, Япония, Куба, Мексика), ни три поездки по СССР, ни переезд в Германию (Берлин, 1972), ни жизнь в США (Нью-Йорк, начало 1980-х годов) не приносят ему «чувства жизни». «В наше время нет больше terra incognita (кроме России)», — скажет он в своем романе «Штиллер». Выставка названа Terra incognita, отсылая именно к этой фразе. Это и Россия, но и шире — утопия в целом, утопическое пространство. Тоска по неизведанному, по утопии была подчас сильнее реальности, которая его окружала. «Утопия

необходима. Она — магнит, который не отрывает нас от действительности, но задает направление нашей жизни на протяжении двадцати пяти тысяч рутинных дней» [цит. по: Frisch, 1986, p. 537]. Осуществления этой утопии он искал в русской литературе и обобщенном «образе России». В 1974 году в эссе «Отступление в поэзию» он писал: «Большой недостаток капиталистических стран заключается в том, что у них нет цели более масштабного характера. Недостаток социалистических стран, с другой стороны, заключается в том, что у них действительно есть такая цель, но они систематически отходят от нее. Таким образом, возникла ситуация, когда фактически цель того, что понимается под социализмом, можем представить только мы сами, не опираясь на уже существующие исторические реализации. Утопия в этом смысле, вероятно, была бы местом будущего».

Писатель критиковал современную ему модель западного общества: то неистово боролся с реальностью, то уходил от нее, погружаясь в себя и свое творчество. Многие его архитектурные эскизы так и остались невоплощенными; утопии и мечты об иной, лучшей жизни в демократическом обществе — не реализованными. Макс Фриш не давал готовых ответов, он задавал вопросы, втягивая читателя в процесс размышления и сотворчества. Эти вопросы из «Дневника 1966–1971 года» сопровождают всю выставку красной строкой.

Заключительным мероприятием выставки стали эскизы студентов ГИТИСа курса режиссера Владимира Григорьевича Байчера по роману «Назову себя Гантенбайн». В декорациях выставки, под надписью «Театр» и фотографией Фриша, занятого очередным макетом в своей мастерской, студенты по очереди разыгрывали любовные сцены, сцены одиночества, безумия, тоски и снова любви и надежды. А за их спиной то и дело просвечивала афиша спектакля с многозначительным названием «Биография. Игра» по одноименной пьесе Фриша. Молчаливые пространства, исписанные буквами и обклеенные фотографиями и макетами, обретали трехмерность, движение и звук. Позади зрителей с колышущегося на ветру полотна тихонько улыбался Фриш, раскуривая свою знаменитую трубку и наблюдая, как слова превращаются в биографию и игру.

Список источников

Фриш М. Из дневника 1946–1949 // *Фриш М.* Сценарий одного несчастья. М.: АСТ, 2000.

Фриш М. О литературе, о жизни, о Брехте и о себе (интервью Ан. Френкину) // Литературная газета. 7 августа 1985.

Frisch M. We hope // *World Literature Today.* 1986. Vol. 60, no 4.

References

Frisch, M. (1985) 'O literature, o zhizni, o Brekhte i o sebe (interv'yu An.Frenkinu)' ['About Literature, about Life, about Brecht and about Myself (Interview to An. Frenkin)'], *Literaturnaya gazeta*, 7 aug.

Frisch, M. (1986) 'We hope', *World Literature Today*, 60(4).

Frisch, M. (2000) 'Iz dnevnika 1946–1949' ['From the Diary 1946–1949'], in Frisch, M. *Stsenarii odnogo neschast'ya* [*Scenario of one Misfortune*]. Moscow: AST.

Информация об авторе: Н. А. Бакши — доктор филологических наук, лицензиат теологии, заведующая кафедрой германской филологии Института филологии и истории Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), директор Международного Российско-Швейцарского центра. Адрес: Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6.

Information about the author: Natalia A. Bakshi — Doctor of Philology, licentiate of Theology, Head of department of German philology, Institute of Philology and History, Russian State University for the Humanities (RSUH), director of the international Russian-Swiss centre. Address: 6 Miuskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 28.11.2021;
принята к публикации 04.12.2021.

The article was submitted 28.11.2021;
accepted for publication 04.12.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 241–247.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 241–247.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-241-247

ИСТИНА ТРАГЕДИИ И ТРАГЕДИЯ ИСТИНЫ

Oppo, A. “Lev Shestov. The Philosophy and Works of a Tragic Thinker”. — Boston: Academic Studies Press, 2020. — 346 p.

Ксения Владимировна Ворожихина

Институт философии РАН, Москва, Россия,
x.vorozhikhina@gmail.com



Ссылка для цитирования: Ворожихина К. В. Истина трагедии и трагедия истины // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 241–247. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-241-247>.

Academic Life. Reviews

THE TRUTH OF TRAGEDY AND THE TRAGEDY OF TRUTH

Oppo, A. “Lev Shestov. The Philosophy and Works of a Tragic Thinker”. — Boston: Academic Studies Press, 2020. — 346 p.

Ksenia V. Vorozhikhina

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



For citation: Vorozhikhina, K.V. (2021) 'The Truth of Tragedy and the Tragedy of Truth', *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 241–247. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-241-247.

Первые отзывы европейских критиков на сочинения Льва Шестова стали появляться в начале 1920-х годов, когда были опубликованы переводы отдельных его работ на французский язык¹. Сегодня, столетие спустя, интерес к творчеству мыслителя за рубежом всё еще сохраняется, о чем свидетельствуют многочисленные исследования, переводы и публикации². В конце 2020 года вышла новая книга, посвященная жизни и творчеству «трагического мыслителя» Льва Шестова, автор которой профессор Папского факультета теологии Сардинии Андреа Оппо известен переводами на итальянский двух сочинений русского философа («Edmund Husserl: Ricordo di un filosofo» (2014), «L'idea di bene in Tolstoj e Nietzsche» (2014)).

Для Андреа Оппо Шестов — нетипичный мыслитель. Он подчеркивает (вслед за Б. Шлёцером и Б. Фонданом), что в рассуждениях философа ничто не является тем, чем кажется: в безнадежности открывается надежда, самое субъективное на первый взгляд рассуждение оказывается объективным (р. XII). Шестова нужно читать между строк, убежден автор книги. Сам русский философ был таким проникательным «эмпатичным» читателем. Его интересовали скрытые смыслы, психологические подтексты и основания философских доктрин и учений, сокровеннейшее в духовном и жизненном опыте тех, кого можно назвать его интеллектуальными собеседниками («Где заканчивается мысль Толстого, Достоевского, Ницше? Каковы были их основополагающие предпосылки?» (р. XII)). В своих рассуждениях, отмечает Оппо, Шестов приходит к предельным результатам, и в этом оказывается по-своему прав.

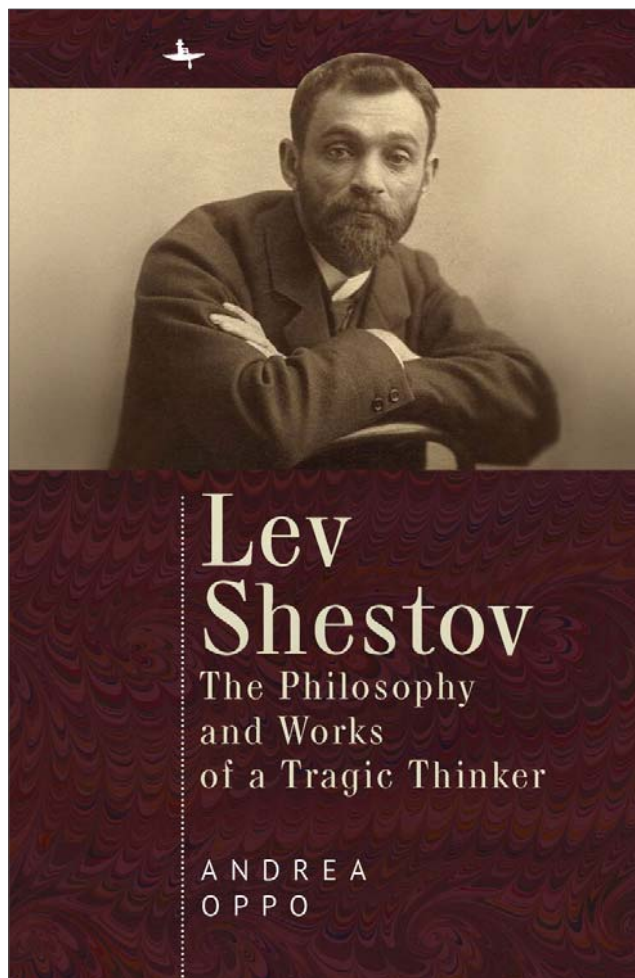
Трагичность, по мнению итальянского исследователя, — ключевое слово для понимания философии Шестова. Согласно Оппо, Шестов не был ни скептиком, ни экзистенциалистом, ни нигилистом, ни иррационалистом, ни мисти-

¹ *Chestov L. Les révélations de la mort. Dostoïevsky — Tolstoï*, trad. et préface de Boris de Schloezer, Paris: Librairie Plon, 1923; *Chestov L. L'Idée de bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, trad. de T. Beresovski-Chestov et Georges Batailles, introd. de Jules de Gaultier. Paris: Siècle, 1925; *Chestov L. La Nuit de Gethsémani. Essai sur la philosophie de Pascal*, trad. de M. Exempliarsky, préface de D. Halèvy. Paris: Bernard Grasset, 1923; *Chestov L. Dostoïevski et la lutte contre les évidences // Nouvelle Revue Française*. 1922. T. XVIII. P. 134–158.

² См., напр., *Piron G. Léon Chestov, philosophe du déracinement*. Lausanne: L'Age d'Homme, 2010; *Finkenthal M. Existential Philosopher and Religious Thinker*. N.Y.: Peter Lang Publishing Inc., 2010 и др.

ком; он «трагический мыслитель» par excellence (р. 2). Раскрытию феномена трагического философ посвятил все свои сочинения. Он ищет и находит его в искусстве и литературе; в жизни и идеях людей, по душам которых «странствует»; в религиозной вере, которая является вершиной трагедии. Трагичность человеческого существования, по Шестову, заключается, согласно интерпретации Оппо, в невозможности примирения между разумом и действительностью, мыслью и жизнью (р. XI).

К сфере трагического подтолкнуло философа творчество Шекспира; английский драматург помог Шестову поставить краеугольный вопрос — о смысле человеческого страдания. Ответ на него он искал у Ницше и Достоевского.



Неодинокий мыслитель

На основе детального анализа сочинений Шестова, а также благодаря работе с архивом философа, хранящемся в Библиотеке Сорбонны, Оппо приходит к пересмотру ряда положений, закрепившихся в шестововедении. Прежде всего, по мнению автора книги, Шестов не был «одиноким мыслителем», поскольку его понимание творчества Достоевского и Ницше имело решающее и определяющее значение для постсоловьёвской религиозной философии в России, а также для западной экзистенциальной мысли. По мнению Оппо, Шестов опередил свое время, оставив в стороне идеалистические и социальные истолкования философии Ницше, предвосхитив более поздние экзистенциальное и христианское прочтения (р. 44). Книга «Достоевский и Ницше (философия трагедии)» (1903) была переведена на многие языки мира и стала классической интерпретацией творчества Достоевского.

Автор отмечает, что шестовское толкование Ницше в очерке «Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь)» (1900) отличалось от

других работ о немецком мыслителе, выходивших в России, и по тону, и по содержанию (р. 45). Интересно, указывает он, что Шестов и Мережковский совершенно расходятся в своем понимании Ницше, несмотря на то что оба стоят на позиции имморализма. Мережковский выстраивает серию позитивных антитез: Христос и Антихрист, Небо и Земля, христианская святость души и греческая святость тела; Шестов движется в «антиметафизическом» направлении — к определению проблемы столкновения жизни и морали (р. 45).

Оппо подчеркивает, что Шестов оказал колоссальное влияние на русскую рецепцию Ницше; его сочинения породили «ницшеанскую волну» в России первого десятилетия XX века. Перспектива анализа, раскрывающая связь Ницше и Достоевского, которую Шестов продемонстрировал в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)», оказалась крайне продуктивной. Главная идея философа состоит в том, что Достоевский и Ницше являются братьями по духу — бунтующими против морали искателями настоящей истины, обретающейся в «подполье». Вероятно, считает Оппо, это самая значительная идея Шестова, выраженная им в период жизни в России (а книга «Достоевский и Ницше» — вершина его успеха на родине). Ницшеанское прочтение образа Ивана Карамазова С. Булгаковым («Иван Карамазов как философский тип»), ницшевская тема у С. Франка, бердяевская философия свободы, в которую инкорпорирован ницшеанский апофеоз творчества, — всё это было бы невозможно без шестовского анализа феномена Ницше, без прояснения связи, роднящей Ницше и Достоевского (р. 46).

Концепт «подполья», призыв к «переоценке ценностей» в интерпретации Шестова были восприняты Серебряным веком, в отличие от «Апофеоза беспочвенности» (1905), который ни к чему не призывал, но ставил в тупик (р. 56).

В «Апофеозе беспочвенности» Оппо открывает эстетическую теорию Шестова, в центре которой стоит соотношение искусства (прежде всего, литературы) и истины. «Апофеоз беспочвенности» — самое «эстетическое» сочинение Шестова, порожденное его «философией трагедии» (р. 62). Для Шестова искусство обладает особой силой, дает ключ к постижению истины человеческого существования: искусство — чистейший, первичный и, возможно, единственный источник истины, которую рациональное мышление не способно открыть (р. 75).

Мизология

Оппо отмечает, что Шестов принадлежит к западной философской традиции (возможно, в большей степени, чем другие русские мыслители). Философы, которые ему близки, на которых он опирается в поисках границ метафизики, — Ницше, Паскаль, Кьеркегор и, что характерно, Плотин (р. XIV).

По мнению Оппо, с 1920 года ключевой фигурой для Шестова становится именно этот античный мыслитель. Теперь Плотин, а не Ницше, оказывается двойником Достоевского; врагом трагической истины Достоевского становится не мораль Канта или Толстого, а теория познания (Аристотеля или Гуссерля) (р. 138). Если до эмиграции Шестов говорит о трагедии морали, которая рождается из страха перед жизнью, то в более поздний период он рассуждает о трагедии истины.

Оппо подробно анализирует портрет Плотина в сочинениях Шестова, детально разбирает его интерпретацию. Он отмечает, что для Шестова деятельность греческого мыслителя-платоника представляет собой поворотный момент в развитии западной философии. Она знаменует ее внутренний кризис и является бунтом философии против самой себя (р. 151). Автор книги показывает, что шестовское представление о Плотине вполне самобытно и не соответствует ни одной современной Шестову интерпретации. В «странствованиях по душам» русский мыслитель следует своей интуиции. Хотя трактовка Шестовым идей Плотина, как подчеркивает Оппо, не является целостной, не претендует на полноту — не покрывает всего спектра мысли философа, считающегося родоначальником неоплатонизма, — нельзя утверждать, что она совершенно безосновательна и произвольна (р. 152).

В учении Плотина Шестов сфокусировался на экстазах, и прежде всего интересовался мистическим поворотом его мысли (р. 153), но при этом видел связь Плотина с предшественниками — Платоном и Аристотелем, философия которых стала оковами, удерживающими его в рамках греческой философской традиции. Для Шестова экстазы Плотина имеют «гносеологическую ценность», поскольку они помогают *проникнуть* в истину, лежащую вне логики и интеллекта и в конечном итоге над самим бытием (р. 154). Оппо пишет, что «для Шестова ценность Плотина состоит в том, что он изучил и суммировал всю аристотелевскую и платоническую традиции; находясь как бы на вершине их, он тем не менее нашел пункт разрыва и в то же время “обновил” традицию» (р. 156). Плотин потерял веру в логос, как это часто повторяет Шестов, и стал ненавистником разума — мизологом — не по причине разочарования или иного чувства, но это был «логический отказ от логики как таковой — *необходимое* преодоление понятия “необходимости”» (р. 156).

По мнению Оппо, поиск Шестова находится в парадигме русского неоплатонизма, для которого логос как образ истинной реальности ставится под сомнение. Несмотря на то, что логос — единственный способ достигнуть этой реальности, он оказывается плохим инструментом. Двойственность логоса —

необходимого и вместе с тем ненадежного — является ядром шестовской «философии трагедии» (р. XV).

Трагедия истины

Шестов никогда не покидал сферы разума. Он признавал, что когда мы находимся в рамках обыденного опыта, логика необходима; в то же время он отчаянно боролся с ней. «Как это возможно? Какой это имеет смысл?» (р. 226) — вопрошает Оппо. Автор полагает, что Шестов открыл другой логос: за истиной Афин скрывается иная истина, находящаяся к ней в оппозиции — истина Иерусалима.

Шестовская философия трагедии, согласно Оппо, оборачивается «гносеологической трагедией», философией противоречия, и является вызовом традиционной теории познания (р. 231). Чтобы такая трагедия стала реальностью, необходимо экзистенциальное событие, понимаемое в шестовском ключе, то есть чтобы случилось то, что противоречит нашему знанию. Автор книги заключает, что истинной и, возможно, единственной целью Шестова было исследование противоречивой природы западного логоса (р. 238).

В книге Андреа Оппо содержится много интересных наблюдений, размышлений и гипотез. Так, автор указывает, что переход от раннего идеалистического творчества Шестова к его зрелой мысли происходит в 1898–1899 годах, когда он пишет статью о Пушкине «Значение А. С. Пушкина для нашего времени»³. Если в книге «Шекспир и его критик Брандес» (1898) и работе о Пушкине философ утверждает конечный смысл трагедии в произведениях английского драматурга и русского поэта-романтика — смысл, который оправдывает трагедию, то в более поздних «экзистенциальных» сочинениях трагедия утрачивает моральную цель. Крайне интересной и продуктивной представляется экспликация философской эстетики Шестова. Однако центральная идея книги, согласно которой Шестов оказывается гносеологическим мыслителем, если не полностью нивелирует, то существенно умаляет экзистенциальное и религиозное измерение его мысли. Плотин становится интеллектуальным предшественником Шестова, его историческим *Doppelgänger*'ом. Греческий и русский мыслители выступают философами предела, «антифилософами», устремленными в некую область «невыразимого», обретаемого «по ту сторону западного логоса» (р. 58). Автор книги остается во власти собственной идеи и определенной схемы интерпретации, которая находится в странном разладе с *mentalité* Шестова, его философскими интуициями.

³ Жизнь и искусство. 1899. 26 мая. № 144. С. 1–2.

Информация об авторе: К. В. Ворожихина — кандидат философских наук, старший научный сотрудник 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 Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 26.09.2021;
принята к публикации 20.10.2021.

The article was submitted 26.09.2021;
accepted for publication 20.10.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 248–252.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 248–252.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-248-252

ДОСТОЕВСКИЙ В СИБИРИ

Сафронова Е. Ю. Сибирский текст Ф. М. Достоевского : монография. — Барнаул: Издательство Алтайского государственного университета, 2020. — 444 с.

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. Достоевский в Сибири // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 248–252.

<https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-248-252>.

Academic Life. Reviews

DOSTOYEVSKY IN SIBERIA

Safronova, E. Yu. F. M. Dostoevsky's Siberian Text : Monograph. — Barnaul: Altai State University Publishing House, 2020. — 444 p.

Elizaveta A. Karpova

National Research University

“Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, karpovalisabeth@mail.ru

© Карпова Е. А., 2021



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. (2021) ‘Dostoevsky in Siberia’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 248–252. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-248-252.

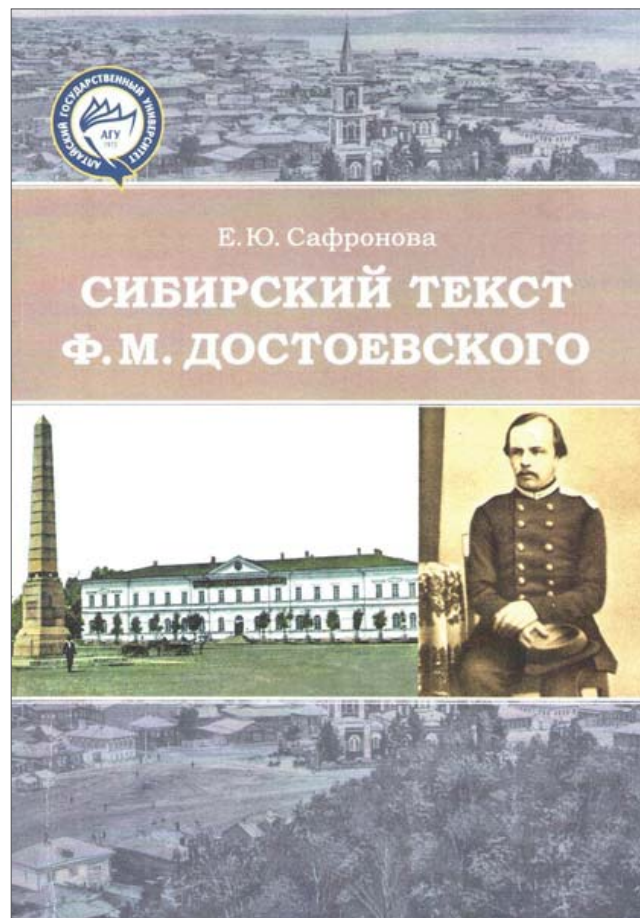
Насыщенную творческую биографию Достоевского сложно в полной мере оценить в рамках одного исследования. Слишком многогранной и непростой представляется судьба писателя. От этого еще более ценными являются исследования, посвященные конкретным этапам творческой жизни Федора Михайловича, в которых через фокус на отдельные детали биографии, архивные источники, дневниковые записки и воспоминания современников открывается закулисное лицо жизни писателя. К числу таких исследований можно смело отнести монографию Елены Юрьевны Сафроновой «Сибирский текст Ф. М. Достоевского», которая вышла из печати в Алтайском государственном университете в 2020 году. В ней автор подробно и со вниманием к каждой детали анализирует особый «Сибирский период» жизни писателя.

Несмотря на то, что монографии принято относить к академическому типу книжной продукции, работа Е. Ю. Сафроновой может быть полезна любому, кто интересуется жизнью и творчеством Ф. М. Достоевского, невзирая на ее научный статус. Автор исследует «Сибирский период» писателя сразу в нескольких проекциях: биографической, географической (и даже краеведческой), нарративной и эстетической. Это обстоятельство делает монографию любопытной и для историков, и для филологов-литературоведов, и для краеведов, и для всех исследователей-достоевистов. Ученый найдет здесь результат строгого и точного анализа «сибирских» текстов Достоевского — повестей «Дядюшкин сон», «Село Степанчиково и его обитатели» и «Записки из Мертвого дома». Е. Ю. Сафроновой удалось выполнить тонкую задачу, а именно — отыскать и исследовать с особой детальностью «алтайские мотивы» творчества великого писателя.

Открытием для читателей могут стать новые биографические факты жизне-творчества Ф. М. Достоевского, связанные с Сибирью и Алтаем. Исследование рассказывает о том, какие реальные прообразы легли в основу многих литературных персонажей Достоевского. В качестве примера Е. Ю. Сафронова предлагает обратиться к образу персонажа ученого-энтомолога из повести «Дядюшкин сон», про-

тотипом которого является реально существовавший барнаульский врач и естествоиспытатель Ф. В. Геблер, с которым Достоевский был знаком в период сибирской ссылки. Помимо литературных аллюзий Сафронова знакомит читателя и с уникальными фактами биографии писателя. Так, например, нам становятся известны точные даты пребывания Достоевского в Барнауле, его путевые маршруты, места пребывания в Сибири и даже имя врача, который ставит ему диагноз «эпилепсия» в середине февраля 1857 года. Именно этот врач, которым, по мнению Е. Ю. Сафроновой являлся коллежский советник Иван Антипович Преображенский, стал прототипом мордасовского доктора Каллиста Станиславовича из повести «Дядюшкин сон».

В общем смысле, монография Е. Ю. Сафроновой — это собранное по крупицам лоскутное одеяло из разрозненных фактов жизни Достоевского. Прodelать такую работу без обращения к архивным материалам невозможно, и в этом заключается несомненное преимущество исследования перед многими другими попытками систематизировать и интерпретировать биографические данные о писателе. Несомненно, что тема «Достоевский и Сибирь» уже не раз была предметом интереса многих исследователей. К их числу можно отнести М. И. Юдалевича, П. Ф. Маркина, О. Г. Левашову и многих других. Тем не менее исследованию Е. Ю. Сафроновой нельзя отказать в новизне. Анализируя семиотику пространства, окружавшего писателя, поэтику его художественной географии, а также новые архивные источники и мемуарные свидетельства, автор открывает новые детали творческой истории произведений и биографии писателя. Выполнить подобную работу, опираясь только на литературные тексты, просто не представляется возможным. Именно поэтому в основе прочной фактологической базы монографии лежат именно сибирские архивные документы — Государственного архива Алтайского края, архива Томской области, а также архивы музейных фондов. Такой фундамент позволил автору заново,



а иногда и впервые, истолковать многие сюжетные детали, литературные аллюзии и прообразы, «защитые» в тексты Достоевского. Монография «Сибирский текст Ф. М. Достоевского» помогает по-новому взглянуть на творчество великого писателя, обратить внимание на детали, которые раньше казались несущественными или вовсе оставались незамеченными. «Анализ сибирского текста Достоевского включает два аспекта: Сибирь в биографии автора и образ Сибири в его творчестве. Оба аспекта темы — биографический и творческий — взаимосвязаны и тесно переплетены. Оба аспекта вместе образуют локальную структурно-семантическую категорию русской культуры, проявляющуюся в художественном, публицистическом и эпистолярных текстах писателя» (с. 22).

Итогом исследования Е. Ю. Сафроновой становится тезис о чрезвычайной важности топоса Сибири для всего последующего творчества Ф. М. Достоевского. Это объясняется тем, что в художественном мире писателя категория пространства была не только географической величиной, но в первую очередь психической экосистемой человека — местом его самоопределения, мифом, символом. «Достоевский модифицирует, трансформирует устоявшийся мифологический образ Сибири, объединяя в один мотивный комплекс сибирскую топографию, любовь, страдание, преступление, жестокое убийство, смерть» (с. 25). Тем более важно отследить и проанализировать «сибирские» мотивы писателя в сравнении с уже широко изученными «петербургскими» сюжетами. Кардинальное различие между Петербургом и Сибирью, производящее впечатление контрастного душа, особенно сильно влияет и на самого Достоевского, и на его творчество. Связь с провинциальной Россией чрезвычайно важна для понимания литературной индивидуальности писателя, а между тем именно Сибирский период жизни Достоевского изобилует биографическими пробелами. Были утеряны документальные свидетельства, над чем именно работал автор в то время жизни. Дошедшие до нас письма самого Достоевского — весьма ненадежный, хотя и самый аутентичный источник. Дело в том, что сам Достоевский был склонен к мистификации или бессознательному коверканию фактов собственной литературной биографии. От этого исследовательская миссия Е. Ю. Сафроновой становится еще более амбициозной. «Сохраняя тайну творчества и неприкосновенность частной жизни, Достоевский сознательно не называет имена, факты, топосы, инициировавшие художественный процесс. Он не мог обнажать глубоко личные обстоятельства жизни его сибирских знакомых, известные ему приватные подробности их взаимоотношений, потому что это означало бы обмануть доверие людей, которые были к нему расположены и всячески стремились помочь, облегчить участь ссыльного писателя. Поэтому Достоевский стремится завуалировать

детали индивидуального характера, деликатные обстоятельства, придать им типологическое или универсальное освещение» (с. 399) — пишет Е. Ю. Сафронова, сама оценивая сложность своей миссии.

Монография предлагает читателю по-новому взглянуть на творчество и судьбу великого русского писателя, про которого как будто бы уже всё известно. Прочтение этой работы позволяет увидеть, что Сибирь для Достоевского — это не каторга и наказание, но пространство творческого самоопределения, которое навсегда изменило ход его писательской истории. «Подлинное знакомство Достоевского с русским народом состоялось именно в Сибири, о чем он признавался с простительным “маленьким самолюбием” в письме старшему брату, оценивая опыт каторги как урок судьбы: “Если я узнал не Россию, так русский народ хорошо, и так хорошо, как, может быть, немногие знают его” (28–1;173). В данном случае биографический нарратив зеркален высказыванию персонажа и означает формирование устойчивой авторской мифологемы Сибири» (с. 28). Автору удалось создать работу, которая, как недостающий пазл, встала в общую картину анализа творчества Ф. М. Достоевского. Монография предназначена для широкого круга читателей, поскольку раскрывает уникальные факты биографии, вычленяет топографические и топонимические знаки сибирских городов, где бывал Достоевский, а также простым языком реконструирует жанрово-тематическое, художественное и семиотическое единство сибирских произведений писателя.

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 24.09.2021;
принята к публикации 29.10.2021.

The article was submitted 24.09.2021;
accepted for publication 29.10.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 253–260.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 253–260.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-253-260

О СЕРГЕЕ ГЕССЕНЕ: АКТУАЛЬНАЯ ЗАБОТА О БЕССМЕРТИИ

Сергей Иосифович Гессен / под ред. В. В. Сапова, Т. Г. Щедриной. — М. : Политическая энциклопедия, 2020. — 447 с. : ил. — (Философия России первой половины XX века)

Виктория Александровна Кукушкина

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия,

vakukushkina_1@edu.hse.ru



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



Ссылка для цитирования: Кукушкина В. А. О Сергее Гессене: актуальная забота о бессмертии // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 253–260. <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2021-4-4-253-260>.

Academic Life. Reviews

ABOUT SERGEI GESSEN: CURRENT CONCERN FOR IMMORTALITY

Sergei Iosifovich Gessen / Edited by V. V. Sapov, T. G. Shchedrina. Moscow: Political Encyclopedia, 2020. 447 p. (Philosophy of Russia in the First Half of the Twentieth Century).

© Кукушкина В. А., 2021

Victoria A. Kukushkina

National Research University “Higher School of Economics”,
Moscow, Russia, vakukushkina_1@edu.hse.ru



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



For citation: Kukushkina, V.A. (2021) ‘About Sergei Gessen: Current Concern for Immortality’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(4), pp. 253–260. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-253-260.

В 2020 году вышла книга о Сергее Иосифовиче Гессене (1887–1950) — русском философе, интеллектуальное наследие которого долго не привлекало и всё ещё не привлекает достаточного внимания у исследователей. Фигура Гессена лишена целостности: она распадается на несколько фрагментарных образов в зависимости от той или иной сферы деятельности. И если гессеновские штудии в области педагогики и образования ещё находят своего читателя благодаря его выдающемуся труду «Основы педагогики», то Гессен-философ оставался вне поля зрения большинства историко-философских изысканий и в советские, и в постсоветские времена. Кроме того, ни один аспект его личности не мыслим без Гессена как интеллектуала и публициста, который оказал влияние на широкий круг важнейших деятелей культуры своего времени. Сергей Гессен занимал особое место среди создателей журнала «Логос». Так, Г. Риккерт называл его «душой всего предприятия» (с. 33). Поэтому нам представляется вполне оправданной та задача, которую поставили перед собой редакторы, — «восстановить целостный образ мыслителя» и, кроме того, поместить его в контекст современной проблематики.

Книга делится на три раздела:

- философские идеи С. И. Гессена;
- Сергей Гессен и современные проблемы философии образования;
- «архив эпохи» Гессена, состоящий из подборки писем и переписок, некоторых сочинений самого философа и материалов, связанных с деятельностью «Логоса».

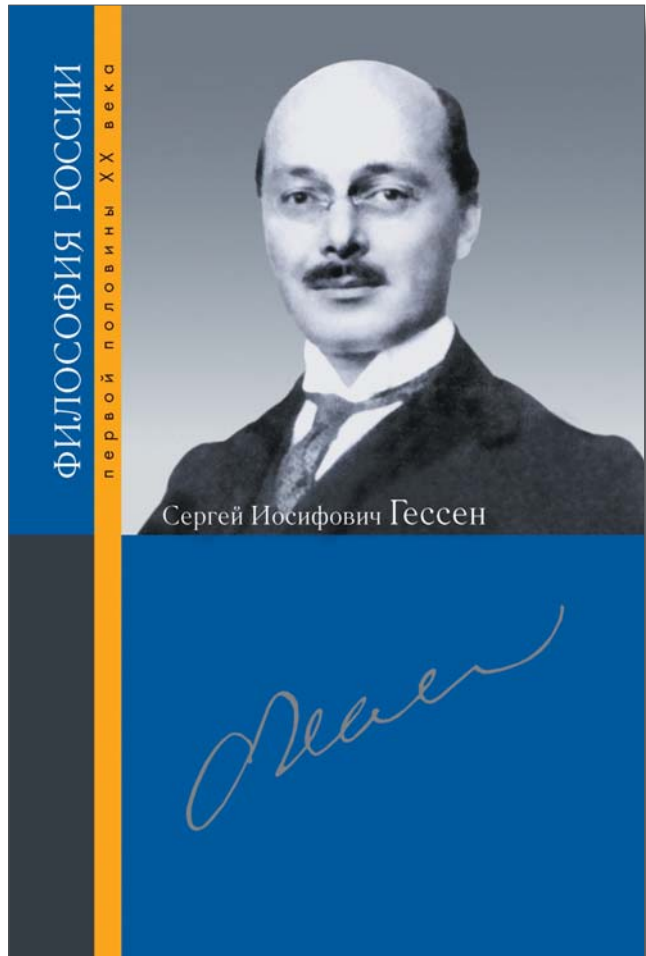
В конце книги публикуется хроника жизни и библиография трудов Гессена, составленная В. В. Саповым, а также приводится библиография исследо-

вательской литературы о нем, составленная М. Ю. Загирняком.

Первый раздел открывает статья А. Валицкого, который характеризует Гессена как «философа в изгнании», описывает основные вехи его биографии, его философские, социально-политические и правовые воззрения через сравнения и противопоставления с окружающим мыслителя полем контекстуальных фигур и систем. С одной стороны, Гессен буквально находится в изгнании: он покидает Россию в 1922 году, какое-то время спасается от чисток на педагогическом факультете в Праге, в 1936-м переезжает Варшаву, позже — в Лодзь, где умирает 2 мая 1950 года в возрасте 62 лет. С другой стороны, изгнанием становится и его интеллектуальный путь.

Несмотря на любовь многих студентов, которым он читал лекции на протяжении практически всей жизни, Гессен не стал популярен, часто не находил поддержки, и в итоге оказался без прямых преемников своей философии, без школы. Он остался единственным, то есть — одиноким. Однако важнейшая черта гессеновской философии, как в политическом, так и в антропологическом рассмотрении, — оптимизм и вера в будущее. Интеллектуальный ориентир в этой связи для него — Г. Риккерт и его аксиология, увязывающая человеческую культуру с трансцендентным пространством ценностей. Кроме того, Сергей Гессен критиковал утопичность политических, социальных и религиозных проектов, что также в значительной мере выделяло его из числа современников. Но, как не раз подчеркивает Валицкий, Гессен со стоической выдержкой верил в «конечное торжество мира высших ценностей» (с. 16), к которым и старался приблизиться на протяжении всей своей нелегкой жизни.

Вторая и третья статьи первого раздела, написанные Ю. Б. Мелихом и В. Н. Беловым соответственно, сконцентрированы на сути гессеновской философии — осмыслении кантовского наследия и понимании цели и сущности



трансцендентализма. Мелих формулирует основную задачу неокантианства Гессена следующим образом: «поиск трансцендентальных оснований индивидуального» (с. 44). Иначе говоря, это поиск возможностей обоснования персонализма в кантовском учении. Пытаясь «понять, следовательно, превзойти» Канта, Гессен изобретает «трансцендентальный эмпиризм». Начиная с «первичной причинности» действительности, он последовательно восстанавливает объективность окружающего мира, усиливая при этом значимость эмпирики. А ориентир на достоверность истории подводит его к переосмыслению объективности индивидуального. Согласно Мелиху, подход Гессена к трансцендентализму через понятие «личность» — ядро и апогей гессеновского неокантианства. Именно отсюда вытекает его оригинальная антропология и интерес к педагогике. В. Н. Белов обращает внимание на работу Гессена с Кантом как первоисточником, называя его подход «неакадемическим». Под этим он имеет в виду, во-первых, вдумчивое, недогматическое, философское (в самом исконном смысле этого слова) отношение к тексту, и во-вторых, практико-теоретический характер его воззрений, желание разработать актуальную «философскую практику», а не только сконструировать умозрительную схему.

Следующие две статьи — В. Б. Куликова и М. Ю. Загирняка — касаются политической и социальной проблематики, которая не раз упоминалась и осмыслялась в предыдущих материалах. Это критика либерализма и статус права. Гессен критикует установки как классического, так и нового либерализма, но не для того чтобы их низвергнуть, а с целью выработать оригинальное понимание ключевых для него объективных ценностей: «свободы — как растущей силы творческой активности; личности — как движения к сверхличным, объективным началам жизни; равенства — как равноценности незаменимых в своем различии личностей; собственности — как служения общности» (с. 118). М. Ю. Загирняк полагает, что синтез аксиологии баденского неокантианства и диалектического метода позволяет Гессену выработать методологию, способную анализировать любую область культуры через социально-исторические реалии, в первую очередь через правовую сферу. Кроме того, исследователь возвращается к значимой фигуре учителя Сергея Гессена — Риккерту. «Неакадемический» подход позволяет Гессену использовать концепции как материал для оригинальной переработки. Поэтому он идет дальше Риккерта и формулирует понятия «цели-задания» и «предания». «Цель-задание — это вектор развития определенной сферы культуры с неисчерпаемым содержанием, тогда как предание — это существенные культурные феномены прошлого, представляющие собой последовательность осуществления цели-задания и совершенствования ее реализации» (с. 124). Эта терминология использовалась

и редакторами данной книги для рефлексивного осмысления наследия самого Гессена. Важнейшая функция такого исследования — превратить гессеновское предание в цель-задание.

А. М. Шитов и А. А. Ермичев пишут о значении Гессена для журнала «Логос» и «Логоса» для Гессена. Основанный в 1910 году С. И. Гессеном, Ф. А. Степуном и Б. В. Яковенко журнал предоставлял на своих страницах уникальную возможность интеллектуального общения между Россией и Европой, знакомил отечественных мыслителей с актуальной западной мыслью, формировал общее концептуальное поле. Это история трудного и плодотворного взаимодействия гейдельбергско-фрайбургского содружества русских и немецких (Р. Кронер, Г. Мелис, А. Руге) студентов при благосклонном участии Г. Риккертта. Несмотря на сложнейшие социальные обстоятельства, возводившие всё новые и новые препятствия, а также внутренние концептуальные несогласия, журнал «Логос» «пламенем» вспыхнул на горизонте и до сих пор продолжает непосредственно и опосредованно влиять на коммуникацию между русской и европейской философией.

Статья В. В. Сербиненко — последняя в первом разделе, и при этом особенная. До сих пор мы имели дело главным образом с Сергеем Гессеном, не изменяющим своим философским истокам. Строгие гносеологические рамки, поставленные системой трансцендентализма, трансформировались под его индивидуальным взглядом, однако отказ Канта от метафизических грез не входил в зону интерпретационной турбулентности. Теперь же поднимается проблема различных прочтений текстов Гессена рядом исследователей, которая не раз появлялась на страницах этой книги. Например, между интерпретацией В. Зеньковского и Б. Яковленко существует напряжение по вопросу о наличии у Сергея Гессена метафизической системы. Зеньковский, да и практически все авторы, представленные в данном издании, склоняются к трактовке Гессена как философа, который все-таки эту грань не переступил (хотя сам Зеньковский скорее ставит это Гессену в укор). Именно поэтому любопытно замечание Сербиненко, полагающего, что в поздний период, скорее всего, у мыслителя имел место «религиозный поворот». Вопросы метафизики и религии занимали Гессена на протяжении всей его жизни. Его многое роднило с В. С. Соловьевым и Ф. М. Достоевским. Однако все исследователи сходятся на том, что философ до конца оставался верен «критической философии».

Второй раздел посвящен педагогическим изысканиям Гессена. Первая статья — Е. Г. Осовского и вторая — Л. Е. Шапошникова подробно восстанавливают главные черты и особенности гессеновского подхода к образованию. Статья Осовского начинается с небольшой биографии философа. Любопытно

отметить, что в данном случае читатель впервые знакомится с подробностями детства Гессена и жизни его семьи, что удачно ложится в контекст разговоров о педагогике и философии образования. Кроме того, читатель узнает о работе Сергея Иосифовича на историко-филологическом факультете Томского университета, где он инициировал «создание университетского педагогического образования как новой научно-образовательной структуры» (с. 181). Осовский отмечает плодотворное проявление компаративистских способностей Гессена в историко-философском анализе различных воззрений, о чем достаточно говорилось и в первом разделе книги. Более важное обстоятельство — дедуктивный примат философских установок над частными педагогическими решениями, что очень органично подчиняется конститутивному принципу его философской системы. Гессен формулирует это так: «пренебрежение философским знанием мстит за себя в жизни не менее, чем игнорирование законов природы» (с. 191). Поэтому личностно-ориентированная дидактика, разработанная им, — это целостная, но многоступенчатая система образования, которая вытекает из аксиологических и телеологических установок философа, проявившихся в первую очередь в понятии «свобода». Но это не означает следование принципу «всё дозволено». Образование по определению принудительно, но «свободно по цели, каждый шаг образовательного процесса есть уничтожение принуждения» (с. 201). Данное обстоятельство подробно описано у Шапошникова, который усматривает в нем актуальность методологии Гессена. Выработывая оригинальное понимание центральных понятий — дисциплина, учитель, ученик, — философ вместо крайностей выбирает срединный путь, умеренность, золотую середину. Не элиминация свободы, не вседозволенность, а дисциплина. Не безучастный, «нейтральный» учитель, не догматик и «проповедник», а заинтересовывающий, «зараженный» человек, готовый к диалогу.

Следующие три материала посвящены педагогической деятельности Сергея Гессена в разные годы. Статья О. Е. Осовского и В. П. Киржаевой подробно охватывает эмигрантский период. Несмотря на сложность в составлении биографии Гессена как ключевой фигуры педагогики российского зарубежья, авторы, привлекая различные свидетельства, письма и воспоминания, успешно ее восстанавливают и дополняют соответствующим историческим контекстом, позволяющим осмыслить вклад философа в педагогическую эмигрантику. Статья Л. М. Найбороденко и С. Ф. Фоминых посвящена просветительской деятельности Гессена в 1918–1919 годах. Читатель подробно знакомится с жизнью Томского университета тех времен, работой Гессена в нем, а также, что особенно любопытно, с влиянием томского периода на интеллектуальные воз-

зрения самого философа. С конца 1918 по 1919 год Гессен заведовал университетом, занимался подготовкой и проведением курсов для народных учителей, о чем сообщается в статье Л. М. Найбороденко, последней во втором разделе. Помимо информации о «курсистах» и роли Гессена в реализации этого проекта, читатель узнает об определяющем значении курса Сергея Иосифовича «Философские основы педагогики», прочитанном летом 1918 года. Его главные положения составили концептуальный фундамент «Основ педагогики», «будучи углубленными, развернутыми, более аргументированными» (с. 277).

После прочтения данной книги отсутствие философских и педагогических идей Сергея Гессена в современном интеллектуальном дискурсе ощущается как кощунство и несправедливость. Целый ряд критических замечаний, высказанных в адрес философии вообще и русской мысли в частности, к Гессену не применимы. Восстановленная и проанализированная исследователями гессеновская философская система взаимно обогащена практическими и теоретическими принципами. Она глубока и оригинальна. Поднятые им вопросы в сфере образования действительно актуальны. После прочтения первого раздела может возникнуть впечатление необоснованности оптимистического настроения Гессена, поскольку мыслитель находился в оппозиции к советской системе образования, советской идеологии. Трудно понять, откуда у него брались силы верить в «конечное торжество мира высших ценностей». Но после знакомства со вторым разделом становится ясно: Гессен не просто верил и осмыслял, но делал, прикладывал усилия, создавал, преподавал, учил. Учил других людей верить и осмыслять, заинтересовывал и «заражал» жаждой познания. В его философии заключена важнейшая мысль: «образование будущих поколений, идущих нам на смену, и есть забота о Смерти и забота о Жизни. И, в конечном счете, о Бессмертии» (с. 215). Сложно сформулировать подход Минобрнауки к современным школам и университетам, однако выбранное направление скорее можно охарактеризовать как движение *от* советской образовательной системы, но при этом точно не в сторону гессеновской. Особо хотелось бы подчеркнуть потенциал исследований и конкретных образовательных проектов, которые могли бы использовать оптику Гессена — непосредственную или переработанную (неакадемическую) — для формирования актуальных инициатив. Существующая программа «Учитель для России», например, представляется шагом в эту сторону, и есть основания усматривать здесь телеологическую параллель с курсами для народных учителей. Внедрение наследия Сергея Гессена в современную образовательную повестку в виде вариантов программ не только подстегнуло бы решение различных практических задач, но и заставило задуматься о более общих, философских установках, которые так редко

обсуждаются в государственных структурах. Важнейшая черта гессеновской мысли — преемственность поколений, забота о будущем — резонирует с тем, что Артемий Магун назвал «новой моральной чувствительностью»: с запросом на большую обдуманность, осознанность и заботу. Такой подход — тоже практико-теоретический — только обогатится от взаимодействия с русской философской мыслью начала XX века. И если действительно удастся создать некий плодотворный синтез в области современной педагогики, то центральная задача, сформулированная редакторами книги, превратить учение Гессена в цель-задание, будет реализована самым органичным образом.

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 26.09.2021;
принята к публикации 20.10.2021.

The article was submitted 26.09.2021;
accepted for publication 20.10.2021.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 261–267.
 Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 261–267.

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

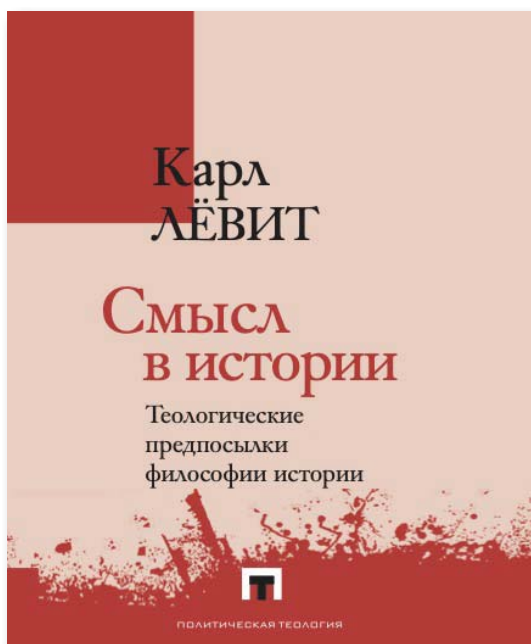
Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2019–2021 годах



Кантор В. К. Две родины Достоевского: попытка осмысления. — Москва–Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2021.

Владимир Кантор, доктор философских наук, ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), главный редактор журнала «Философические письма», в своей книге пытается уйти от националистического пафоса в анализе творчества великого писателя, показывая сложность его бытия в мире, ту сложность, которая и сделала его великим писателем.

Перверсная нелюбовь Достоевского к Западу скрывала страсть и обожание западноевропейских гениев – Шекспира, Шиллера, Бальзака, а под копией «Сикстинской мадонны» Рафаэля он работал последние годы, под ней и скончался. Эти гении были его духоводителями, не говоря уже о постоянно читаемой им книге – Евангелии, пришедшем в Россию из Европы. Такой двуединый состав его внутреннего мира требует отчетливой артикуляции. Что и попытался сделать автор.



Левит К. Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории. — СПб: Владимир Даль, 2021.

В одном из своих главных сочинений выдающийся немецкий мыслитель Карл Лёвит исследует истоки и последствия исторического сознания Запада, принявшего форму «философии истории». Идя в обратном направлении — от Тойнби, Шпенглера и Буркхардта к Новому и Ветхому Заветам, — он прослеживает далеко не прямой путь становления современного понятия истории и соответствующего ему опыта времени. Один из ключевых вопро-

сов данной книги касается смысла «секулярности» и «секуляризации»: Лёвит пытается прояснить, каким образом и в каких именно аспектах секулярная философия истории (другой, согласно Лёвиту, не существует) наследует и оспаривает свои христианские истоки. Изгнание богов, осуществленное христианством, и секуляризация, которой оно дало начало, осмысляются Лёвитом в свете трагического опыта первой половины XX века: его исследование ведо́мо вопросом о том, как западный человек оказался готов к принятию радикальных нигилистических учений.



Человек в своем времени. Многомерность опыта темпоральности / Научный редактор М. Е. Соболева. — СПб: Владимир Даль, 2021.

Предлагаемое вниманию читателя издание представляет собой исследование концепта времени в философии и искусстве первой трети XX века. Авторы прослеживают смысл категории времени в различных сферах бытия современного человека и роль, которую время играет в структурировании как индивидуальной жизни, так и различных явлений культуры. Происходящие в этот период изменения в обществе можно назвать «темпоральным поворотом», задавшим наше сегодняшнее восприятие и понимание времени. Книга является исследованием в области

феноменологии времени, но речь в ней идет не о философской методологии, а о феноменологии фактически проживаемого времени, о многообразии опыта темпоральности. Рассматриваются представления о времени П. Клее, С. Прокофьева, К. Ясперса, М. Шлика, Я. Голосовкера и др. Исследование сопровождается новыми переводами на русский язык рассуждений о времени А. Бергсона, П. Клее и Э. Блоха.

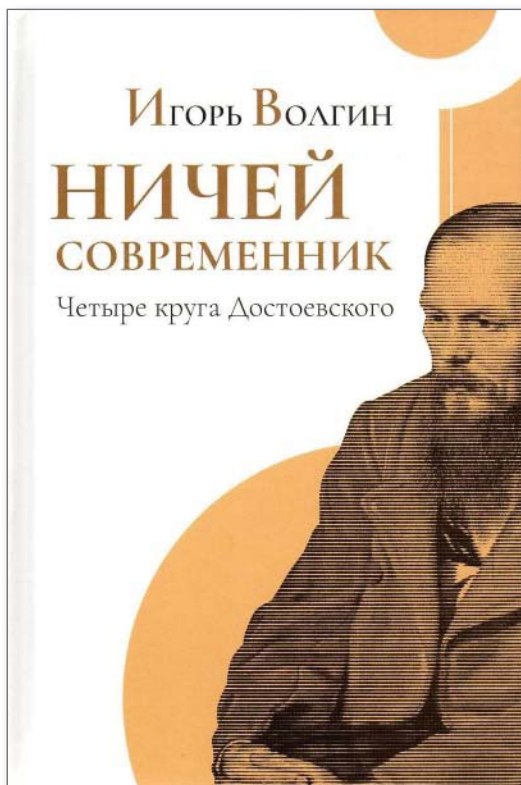
Книга адресована философам, культурологам и всем интересующимся историей идей и проблемой времени.



Иванов Вяч. Достоевский: трагедия — миф — мистика. — СПб: Издательство «Пушкинский Дом», 2021.

Вклад Вячеслава Иванова в науку о Достоевском по своей значимости сопоставим с вкладом М. М. Бахтина. Первые статьи Иванова, в которых поэтика Достоевского анализировалась в синтезе с его мировоззрением, появились еще в 1910-е годы, в переработанном виде они стали впоследствии основой его итоговой работы, вышедшей в 1932 году на немецком языке в авторизованном переводе А. Креслинга и вызвавшей ряд серьезных откликов. На русском языке книга была издана только в 1987 году в составе так называемого «брюссельского Собрания сочинений» Иванова.

Для настоящего издания перевод на русский язык заново отредактирован М. Ю. Кореневой, текст сопровождается обширным комментарием и аналитическими статьями. В приложениях публикуются сохранившиеся фрагменты черновых редакций, записи и конспекты посвященных Достоевскому лекций и выступлений Вяч. Иванова в Московском Религиозно-философском обществе, Бакинском университете, Папском Восточном институте в Риме, а также рецензии на книгу 1932 года, в том числе впервые переведенные на русский язык. Ряд конспектов и записей также печатаются впервые.



Волгин И. Ничей современник. Четыре круга Достоевского. — М.: Нестор-история, 2019.

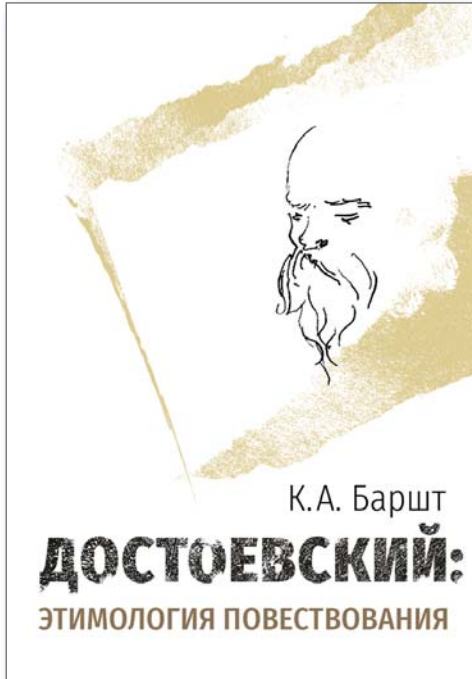
В книге, основанной на первоисточниках, впервые исследуется творческое бытие Достоевского в тесном соотнесении с реальным историческим контекстом, с коллизиями личной жизни писателя, проблемами его семьи. Реконструируются судьба двух его браков, внутрисемейные отношения, их влияние на творческий процесс. На основе неизвестных архивных материалов воссоздается уникальная история «Дневника писателя», анализируются причины его феноменального успеха. Круг текстов Достоевского соотносится с их бытованием в историко-литературной традиции (В. Розанов,

И. Ильин, И. Шмелев). Аналитическому обзору и критическому осмыслению подвергается литература о Достоевском рубежа XX–XXI веков.



Исупов К. Г. Ментальные ландшафты в творчестве Достоевского — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. — 256 с. (Серия «Humanitas»).

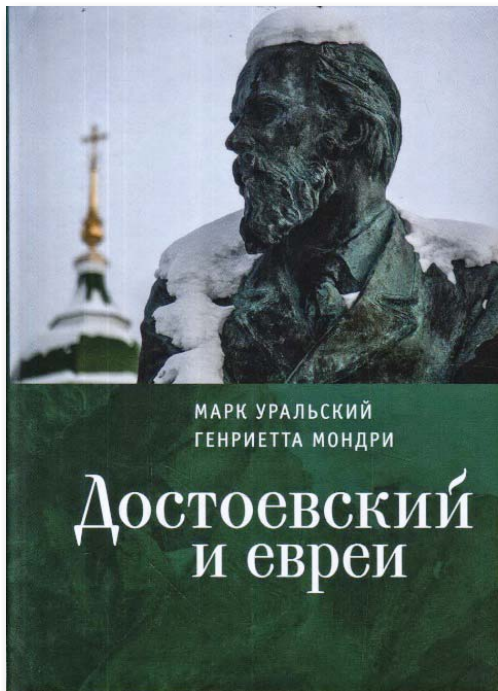
Выражение «ментальный ландшафт» применительно к художественным мирам Достоевского означает воплощение мировоззренческих архитектур автор и героев средствами словесной эстетики. В этом смысле в книге идет речь не о поэтике характера и не о мотивации поступков, но об отношениях личности к Богу и миру на фоне аксиологических предпочтений автора. Подобный угол зрения позволяет приблизиться к целостному пониманию Универсума Достоевского в охвате большинства ярусов его философических конструкций.



Баршт К. А. Достоевский: этимология повествования. — СПб.: Нестор-История, 2019. — 456 с.

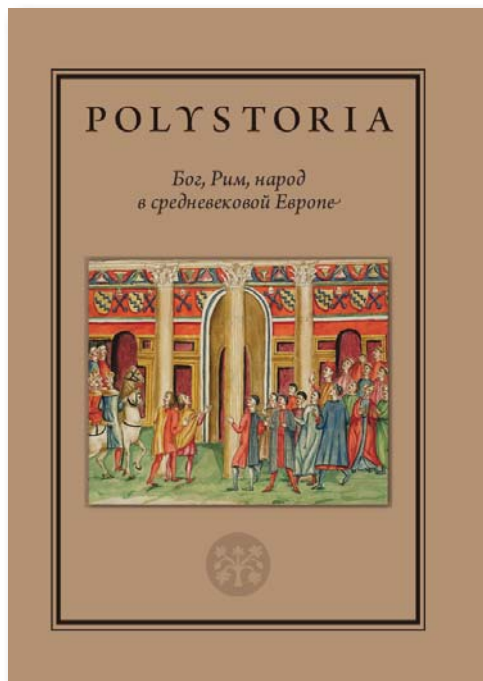
Это книга о рождении художественного слова Ф. М. Достоевского. Пять глав в разных аспектах рассказывают о том, как формировалось повествование, которым восхищается читающая публика в нашей стране и за рубежом. В каждом из разделов книги содержатся новые сведения об особенностях устройства творческой лаборатории писателя, о том пути, который проделала художественная идея на пути к своему воплощению, а также новые имена, игравшие значительную роль в творческом процессе писателя и до сей поры остававшиеся

под спудом, малоизвестные или совсем неизвестные: Николя Мальбранш, Григорий Богослов, князь Андрей Яковлевич Хилков, Блез Паскаль, Христофор Колумб и др. Книга адресована исследователям творчества писателя, студентам, преподавателям русской литературы, а также всем, кому интересен Ф. М. Достоевский, создатель уникального повествовательного стиля.



Уральский М., Мондри Г. Достоевский и евреи. — СПб: Алетейя, 2021.

Настоящая книга, написанная писателем-документалистом Марком Уральским (Глава I–VIII) в соавторстве с ученым-филологом, профессором новозеландского университета Кентербери Генриеттой Мондри (Глава IX–XI), посвящена одной из самых сложных в силу своей тенденциозности тем научного достоевсковедения — отношению Федора Достоевского к «еврейскому вопросу» в России и еврейскому народу в целом. В ней на основе большого корпуса документальных материалов исследованы исторические предпосылки возникновения темы «Достоевский и евреи» и дан всесторонний анализ многолетней научно-публицистической дискуссии по этому вопросу.

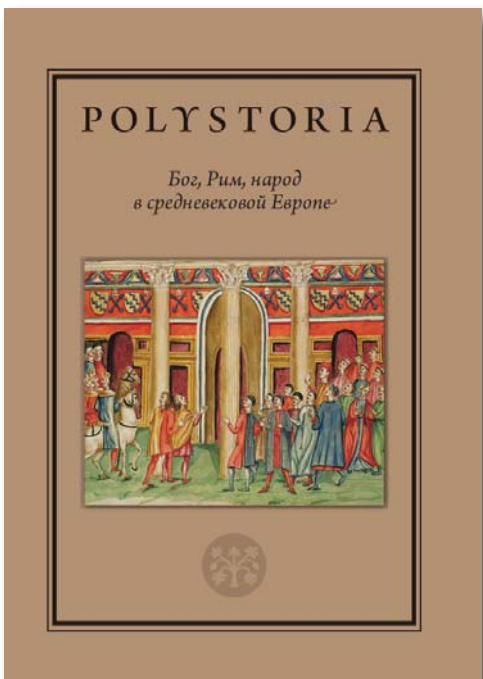


Бог, Рим, народ в средневековой Европе / И. И. Аникьев, М. А. Бойцов, А. Ю. Виноградов и др.; сост. и отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. — (Polystoria).

В основе книги «Бог, Рим, народ в средневековой Европе», продолжающей серию «Polystoria», — исследования, выполненные сотрудниками Лаборатории медиевистических исследований НИУ ВШЭ и их коллегами. Она посвящена различным аспектам культурной, религиозной и политической истории Средневековья на Западе и Востоке Европы.

Помимо исследований здесь публикуется ряд средневековых сочинений, впервые переведенных с латыни и старопортугальского.

Книга адресована историкам, филологам, историкам искусства, религиоведам, культурологам и политологам, а также широкому кругу читателей, интересующихся историей Европы.



Зодчие, конунги, понтифики в средневековой Европе / И. И. Аникьев, М. А. Бойцов, А. Ю. Виноградов и др.; отв. ред. М. А. Бойцов, О. С. Воскобойников; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. — 285, [3] с. + 16 с. цв. вкл. — (Polystoria). — 600 экз.

В основу книги «Зодчие, конунги, понтифики в средневековой Европе», открывающей серию «Polystoria», легли исследования, проводившиеся Лабораторией медиевистических исследований НИУ ВШЭ по проблемам средневековой истории Запада и Востока. В книге рассматривается круг вопросов культурного,

политического и религиозного взаимодействия в широком географическом диапазоне, от Византии, Кавказа и Руси до Скандинавии и стран Запада, от

раннего Средневековья до раннего Нового времени. Мало исследованные, но исторически важные ситуации, такие как визит папы римского в Константинополь в 711 г., отдельные предметы, как знамя конунга Сверрира, становятся здесь предметом всестороннего анализа наряду с такими крупными и во многом традиционными для историографии проблемами, как генезис Руси, христианского зодчества в Абхазии и натуралистических черт готической пластики или иудео-христианская полемика. Завершает книгу публикация первого полного русского перевода знаменитого трактата «О ничтожестве человеческого состояния» кардинала Лотарио де Сеньи (ок. 1195 г.).

Книга будет интересна историкам, филологам, историкам искусства, религиоведам, культурологам и политологам.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 268–279.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2021. Vol. 4, no. 4. P. 268–279.
doi:10.17323/2658-5413-2021-4-3-268-279



МАКСИМ МИХАЙЛОВИЧ СВЕТЛАНОВ

(21 июля 1945, Ташкент — † 5 июля 2021, Москва)

Ушел из жизни большой художник, живописец, акварелист, график и дизайнер. Для меня, да и не только для меня, это стало неожиданностью. Конечно, возраст немалый, но последнее время жизнь все-таки увеличила свои сроки, а Максим, несмотря на возрастные болячки, был сильный, работал энергично, готовил новую большую выставку. Поэтому, когда его сын Володя позвонил и сказал, что «папа ушел», я не сразу понял смысл его фразы. Всё тот же чудовищный ковид!

Вспоминая Максима, нужно привести пару биографических подробностей. В 1978 году он познакомился со Светланой Григорьевной Иванчевой. Они по-

женились через год и прожили неразлучно до 2003-го, когда Светы не стало. Его родовая фамилия — Рейх, но избранная им, совместно с женой и детьми, официально подтвержденная фамилия Светланов, не только в честь жены Светы, бывшей его музой, но и с устремлением в высший Свет, в страну, где, говоря словами Пушкина,

...смерти нет, где нет предрассуждений,
Где мысль одна плывет в небесной чистоте...

После смерти Светланы, Максим, бесспорно, жил с ее духом, сверял по нему свое творчество.

Раз уж я употребил слово «дух», то два слова на эту тему. Светланов понимал, что такое духовная вертикаль, что ее создало в европейском человечестве христианство. На ночь он читал Библию, его картины полны библейских сюжетов — как ветхозаветных, так и новозаветных. Когда он называл творцов, на которых ориентировался (Джотто, Эль Греко, Шагал, Гоген), становилось понятно, что это не социальные художники, не срисовыватели быта, а те, кто пытались найти некую формулу бытия. Среди его картин есть «Рождество», «Бегство в Египет», «Иоанн Предтеча», «Тайная вечеря», «Апостолы».



Максим и Света



Тайная вечеря

«Евангельский сюжет, как сюжет, более аскетичен, — говорил он. — В Ветхом больше краски, света». И еще: «Евангелие более трагично. Именно там сказано, что “Свет во тьме светит”. Здесь же, в ветхозаветном Бытии, свет ясно отделен от тьмы». Эту трагичность Евангелия он очень чувствовал. Появление Иисуса на свет привело Марию и Иосифа к бегству в Египет, куда они направились, спасая своего младенца от воинов царя Ирода.

Работал Максим очень много. Помимо картин, он проиллюстрировал более двухсот книг для отечественных и зарубежных издательств. Им были созданы коллекционные альбомы Александра Калягина, Мариса Лиепы, альбом «Песни военных лет», уникальное

семитомное издание «Тайны Ветхого Завета» и многое другое.

В России успех и насыщенная творчеством жизнь — это последние лет двадцать. А до того — лихие девяностые с их беспощадной бедностью и бесконечными бандитскими разборками на городских улицах. Художник не может продавать свои картины бандитам, а у бедноты денег нет. Светланов с семьей в 1991 году уезжает в Европу, в Париж, который всегда важен для художника, затем еще дальше — в Австралию, где дела у него идут вполне успешно. Я немного акцентирую внимание на географии его передвижений, ведь каждое новое место — это и впечатления умственные, как для всех, но еще и художественные, визуальные, новые краски, что так важно для художника. География движения по миру: Ташкент — Киев — Житомир — Киев — Москва — Ташкент (армия) — Чиркчи — Ашхабад — Кнукл — Арват — Казань — Минск — Чарджоу — Ташкент (театрально-художественный институт) — Москва — Кишинев — Вильнюс — Рига — Чита — Красноярск — Камчатка — Владивосток — Париж (1991) — Цюрих — Кёльн — Сидней (6 лет) — Москва. Он вернулся из Австралии в Москву через шесть лет, — я с ним познакомился в эти годы в



Бегство в Египет

гостях у общих друзей. И тут же получил от Максима подарок, как знак начинающегося приятельства. Это был мой графический портрет. Максим разрешил использовать этот рисунок в моих книгах как портрет автора. Начиная с романа-сказки «Чур», несколько моих книг вышло с этим портретом. С этого графического наброска и пошла наша дружба, которая длилась более двадцати лет. Добавлю еще: мы с ним оказались одногодками.

В 1969 году Светланов окончил театрально-декорационное отделение ташкентского художественного института, а в 1975-м — факультет книжной графики московского Полиграфического института. С 1976 году он — член Союза художников СССР, с 1998 года — действительный член Российской академии естественных наук (РАЕН). Его персональные выставки были во многих городах мира — Чите, Париже, Кёльне, Лондоне, Сиднее, Нью-Йорке, Мельбурне, Москве и т. д. С 2001 по 2010 год руководил собственным издательством, выполняя заказы частных лиц, а также коммерческих и государственных орга-



низаций, в том числе: Оружейной палаты московского Кремля, Ростгосцирка, Сбербанк, Альфа-Банка, МГИМО, различных театров и проч.

* * *

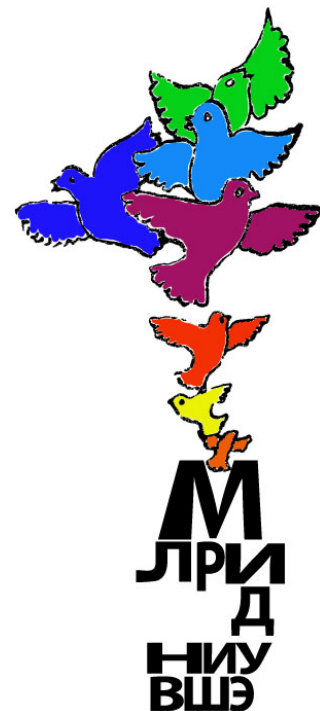
На вопрос о друзьях он отвечал непросто, но я его ответ принял. Максим тогда сказал: *«Есть добрые знакомые. Друзей — типа трех мушкетеров — нет. Да и могут ли они быть?»*. Он был прав. Подростковые иллюзии в нашем возрасте (тогда нам было вокруг пятидесяти) уже исчезли. Зато было в нем то, что является, по моему пониманию, признаком настоящего мужчины: на него всегда можно было положиться, и

чем мог, он всегда помогал и выручал. Характерная деталь: нашей лаборатории — Международной лаборатории русско-европейского интеллектуального диалога (МЛРИД) — понадобился логотип. И Максим дал свой вариант:

В итоге логотип создал другой человек, у которого был опыт подобного рода работ. Логотип Светланова остался у меня как знак дружбы. Максим видел мир, понимал относительность националистических, государственных и производственных ценностей. Он жил поверх барьеров, как настоящий художник. Ценностная шкала его была проста: отношения людей преодолевают все границы. И, конечно, свет.

Пару раз я открывал его выставки. Максим не был рисовальщиком, его творчество — это поиск смысла бытия. Поздние его картины я назвал *«микросхемами бытия»*. Он согласился с таким определением.

Соединение художественного таланта и умения думать о конечных проблемах человеческого бытия — дело редкое. Тогда возникает то, что русский философ Евгений Трубецкой назвал *«умозрением в красках»*. Он употребил этот термин в своей статье об иконописи, но, думается, его можно применить и к современной живописи. Не забывая, од-





Максим Светланов и Владимир Кантор

нако, что умозрение в красках дано не каждому. Ибо надо не только держать в руках кисть, но еще иметь на плечах голову. Читатель, очевидно, понял, что я отношу к художникам, рассуждающим с помощью краски, холста и кисти о вековых проблемах, своего друга Максима Светланова.

Мы прожили в одно время и в одной стране немало. Мы застали конец сталинизма, но не успели плениться им. Зато падение и разоблачение разнообразных мифов не раз тревожили наше сознание. Понятно, что система тоталитарного, потом полутоталитарного (Оттепель), потом псевдототалитарного и коррупционного мира, названного застоем, людей в общем-то честных и порядочных, к тому же трезвомыслящих, очаровать никак не могла. Но как себя вести в новой ситуации? Существовала, конечно, иллюзия свободного Запада, якобы готового поддержать независимое искусство. Живопись должна иметь покупателя, и Запад готов был платить. Светланов уехал дальше всех: через Европу в Австралию, где прожил несколько лет. Еще Декарт говорил о необходимости поездок по миру для духовного возмужания. Разумеется, возмужание, умение пользоваться как собственным опытом, так и собственным умом, требует духовной независимости. Максим обладал ею в полной мере.

Что же дала она ему в работе, в живописи? Светланов в своих картинах показал, что свет может нарисовать всё. Вместо выяснения социальных и пре-



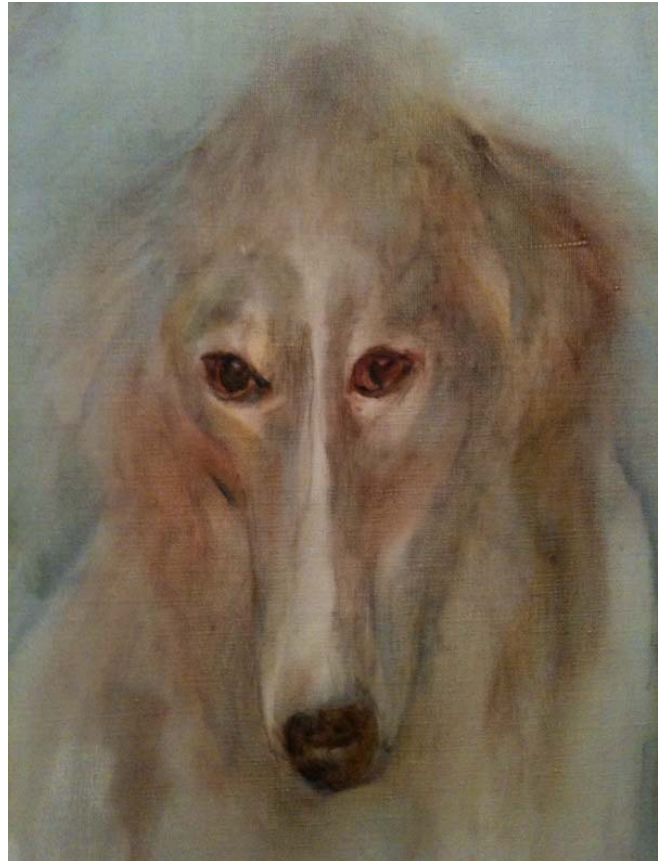
Моисей

ходящих коллизий, он попытался понять, что же создало мир, мироздание, что заложено в основе его возможного одухотворения... И как художник европейской традиции он не мог миновать Книгу Книг — Библию. Книгу жестокую, порой страшную, но в отличие от всех других жестоких, страшных и трагических книг, несущую свет человеку, который углубился в ее смыслы. Книгу, твердо противопоставившую свет тьме: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы» (Быт. 1:2–4).

Ветхий Завет описывает бесконечные гонения избранного народа, жившего столетия в египетском рабстве, потом бегство из Египта, ставшее возможным благодаря избранному из избранных — Моисею, твердо усвоившему идею Единого Бога. Он герой одной из картин Светланова. Поразительно, как в этой оценке Максим оказывается близок великому русскому философу Петру Чаадаеву: «В наши дни, кажется, никто не сомневается в исторической реальности Моисея. И всё же, несомненно, окружающая его священная обстановка не

особенно для него благоприятная, и он не занимает в истории принадлежащего ему места. Влияние этого великого человека на род человеческий далеко не понято и не оценено, как бы следовало. Его личность слишком затуманена в таинственном свете, который его окружает»¹.

Картины Светланова погружают нас в глубину мирового процесса — сотворения мира светом. А процесс этот, конечно, творится Богом. В этом смысле его картины обладают и теургическим характером. Евгений Трубецкой, говоря об умозрении в красках, писал, что звериному лику мира сего русские иконописцы постарались противопоставить видение иной жизненной правды и иного смысла мира. Именно эту правду и пытается найти Максим Светланов. Мир зверин, но есть непреходящие смыслы, властвующие над просветленной душой человека. Например, любовь, что, по слову Данте,



Дворянин с арбатского двора

...движет Солнце и светила.

О любви у Светланова немало. Самое удивительное, что эту любовь он не придумал, потому что «художник обязан любить, планида у него такая». Его любимая женщина, муза художника, бытийствует в его картинах, дает ему свет.

Свет много значит в живописи. Не буду ссылаться на искусствоведов, обращусь к философам, которые, как и художники, думают о сути бытия. Вот что писал Шопенгауэр: «Свет — это самое отрадное из всех вещей: он стал символом всего доброго и благодатного. Во всех религиях он означает вечное спасение, а тьма — проклятие. Ормузд обитает в чистейшем свете, Ариман —

¹ Чаадаев П. Я. Философические письма // Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 442.



Апостолы

в вечной ночи. Дантов рай имеет почти такой же вид, как лондонский вокзал: все блаженные духи кажутся светящимися точками, которые соединяются в правильные фигуры. Отсутствие света непосредственно наводит на нас грусть, его возвращение дает нам счастье; цвета непосредственно возбуждают живую радость, достигающую высшей степени в случае их прозрачности. Всё это происходит только от того, что свет является коррелятом и условием самого совершенного наглядного способа познания <...>. Таким образом, радоваться свету — означает, собственно, радоваться объективной возможности самого чистого и совершенного наглядного познания, и эта радость объясняется тем, что чистое познание, свободное и отрешенное от всякого желания, в высшей степени радостно и уже как таковое имеет большую долю в эстетическом наслаждении»².

² Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 6 т. М.: ТЕРРА — Книжный клуб; Республика, 1999. Т. 1: Мир как воля и представление. С. 176–177.

В конце жизни (слова звучат страшновато) он попытался нарисовать мироздание. Я не шучу. В космическую эпоху, понимая, как писал великий русский мыслитель А. Л. Чижевский, что всё происходящее на нашей планете есть «земное эхо солнечных бурь», стоило создать нечто близкое к формулам ученых. Максим представил нам некие клейма. Они как бы рождаются из света. Это своего рода вариант иконописи, современный вариант. *Микросхемы бытия*. Свет сопровождают клейма. Расположенные, как мы знаем, по периметру иконы, клейма обычно предлагают нам схему жизни святого, свя-



Рождество



Пастух

тителя, схему судьбы. Светланов тоже рисует «своего рода» иконы — он пишет нечто странное: пространства, напоминающие микросхемы телевизора, радиоприемника и т. п.

При этом понятно, что ни к телевизору, ни к радиоприемнику его странные художественные тексты-тесты отношения не имеют. Это рассказ, точнее, попытка рассказать о том, как устроено мироздание, как создано бытие человека. Давным-давно, когда Сократ был казнен, ужаснувшийся этому событию Платон задумался о первоосновах бытия. Когда умерла Беатриче, Данте отправился в свое загробное странствие, чтобы понять мир и что в нем важнее всего. Такое же потрясение, как мне кажется, лежит в основе того, что делал Светланов. Он пытался раскодировать пространства бытия или, по крайней мере, представить нам это странное устройство мира, которое, конечно, имеет какую-то схему. Но вот какую?

Мало того, что Светланов сделал библейский семитомник, он создал иллюстрации к «Двенадцати» Блока, «Неточке Незвановой» Достоевского, «Мастеру и Маргарите» Булгакова. Это делают многие художники, но Максим еще вступил в неожиданный диалог с Вертинским и Окуджавой, дав свое прочтение, как художник, многим их песням. Его художественный проект так и называется «Диалоги». Там и Вертинского «Бразильский крейсер», «Мы жили тогда на планете другой», «Китайчонок Ли», и Окуджавы «На фоне Пушкина»,





Танго

«Последний троллейбус», «Батальное полотно», «Дворянин с арбатского двора». Ну и т. д.

Мне нравится эта смелость, нравится осознанное, как мне кажется, стремление выйти за пределы материального мира, чтобы понять его внутреннюю суть.

Максим остался с нами, а его творчество осталось в культуре России и мира.

* * *

Закончить хочу свой текст картиной Светланова о любви. Называется она «Танго».

Владимир Карлович Кантор,
доктор философских наук, профессор,
член Союза российских писателей

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 4. С. 280–286.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue, 2021, 4(4), pp. 280–286.
doi:10.17323/2658-5413-2021-4-4-280-286



КИРИЛЛ ЭМИЛЬЕВИЧ РАЗЛОГОВ

(6 мая 1946 — 26 сентября 2021)

26 сентября 2021 ушел ученый, киновед, кинокритик, журналист, телеведущий, программный директор Московского международного кинофестиваля, член FIPRESCI и NETPAC, профессор Кирилл Эмильевич Разлогов.

Блестящий интеллектуал, тонкий знаток кино, обладавший невероятным чутьем открывать таланты и по первым фильмам угадывать режиссерский гений, Кирилл Разлогов стал знаменит в России как переводчик французских фильмов новой волны более 40 лет назад. Прекрасное образование, знание нескольких иностранных языков, опыт жизни в разных странах в период его

юности сформировали удивительную открытость к миру и различным культурам. Воспитанный на французской новой волне, он внимательно относился не только к европейскому кино, но был открыт кинематографиям всего мира. Он умел видеть в них как уникальные черты национальных кинематографических школ, так и универсальные человеческие ценности, сближающие разные страны, культуры и сообщества. Благодаря его чутью и понимающей программе Московского международного кинофестиваля ежегодно представляла картины не только из Европы и стран Северо-Американского континента, но также фильмы из стран Азиатско-Тихоокеанского региона и неевропейских регионов и культур мира.

Он был крупным ученым в области киноведения и культурологии. Им опубликовано более 20 книг и 2000 статей на 8 языках мира. По его инициативе и благодаря его неутомимой исследовательской и организационной деятельности в период постперестроечного безвременья началось становление и институционализация культурологии как научной дисциплины. Именно ему принадлежит идея конференций, связанных с уточнением методологии и границ культурологии по отношению к другим гуманитарным исследованиям, ежегодно проводившихся в Госфильмофонде и собиравших лучших представителей отечественной и зарубежной гуманитарной научной школы.

Кирилл Разлогов был выдающимся педагогом, воспитавшим целую плеяду кинокритиков и кинорежиссеров, работающих в настоящее время в разных



концах мира. А его обширная просветительская деятельность на телевидении и в СМИ воспитала не одно поколение киноманов у нас в стране и за рубежом.

Кирилл Разлогов был необычайно деятелен и жизнелюбив. Энергия мощной личности и талант объединяли не только конкретных людей, но и страны и континенты. Он — поистине фигура ренессансного масштаба, соединяющая науку и практику, культурологию и искусствоведение, фестивальное движение и административное руководство, журналистику и телевидение.

Первый раз вживую я увидела Кирилла Эмильевича в сентябре 1995 года в палатах думного дьяка Аверкия Кириллова, что на Берсеневской набережной в Москве. Тогда там располагался Российский институт культурологии, и мы держали экзамен в аспирантуру. Я стояла наверху парадной лестницы (для тех, кто незнаком с русской архитектурой XVII века, — довольно крутой) и изучала документы, размещенные для всеобщего прочтения. Вдруг что-то изменилось в настроении окружающих, появилась какая-то очень ощутимая своей концентрацией восторженность и прокатился восхищенный шепот «директор-директор-директор», и по этим крутым ступеням буквально взлетел взъерошенный и непохожий на обычных директоров НИИ человек.

Это восхищение и восторженность всегда сопровождали появление Разлова — на научных конференциях, в студенческой аудитории, на кинофести-



В. Л. Рабинович и К. Э. Разлогов



Е. Ю. Гениева и К. Э. Разлогов

валях... и шлейфом отзывались, когда я оказывалась на разных мероприятиях в разных концах земного шара. Его везде знали и любили!

Он обладал удивительным даром вовлекать в свои миры и делать их невероятно заманчивыми. Его энергии хватало на все и на всех — семью, работу (ее всегда было много), людей, которых он старался никогда не обижать. Он с легкостью решал проблемы, которые казались неразрешимыми, его авантюризм, как и смех, были абсолютно заразительными. Он относился к тем редким людям, которые умели и любили жить, которые несли радость, счастье и энергию жизни.

Кирилл Разлогов был необычайно деятелен и жизнелюбив. Энергия мощной личности и талант объединяли не только конкретных людей, но и страны и континенты.

Уход Кирилла Эмильевича Разлогова — невосполнимая профессиональная и человеческая потеря для всех нас...

Нина Александровна Кочеляева,
кандидат исторических наук,
директор Нового института культурологии

CURRICULUM VITAE

Кирилл Эмильевич Разлогов (6 мая 1946 — 26 сентября 2021) — доктор искусствоведения (1985), профессор (1991), Заслуженный деятель искусств Российской Федерации (1996), Кавалер Ордена Дружбы (2006), Кавалер Ордена «За заслуги в искусстве и литературе» (*Les insignes de Chevalier de l'ordre des Arts et des Lettres*) (2012), действительный член Российской академии художеств (2021), лауреат Премии Правительства Российской Федерации в области образования (2021). Он являлся членом научного совета РАН по комплексной проблеме «История мировой культуры», руководителем Комиссии Научного совета РАН по изучению и охране культурного и природного наследия (2002), членом Консультативного совета Международной аудиовизуальной обсерватории (1993), директором программ Московского международного кинофестиваля и председателем его отборочной комиссии (1999), академиком-секретарем Национальной академии кинематографических искусств и наук России и др. Профессиональная деятельность К. Э. Разлогова получила международное признание, его труды изданы на восьми языках в десяти странах общим тиражом более 500 тыс. экземпляров.

Кирилл Эмильевич Разлогов родился в Москве 6 мая 1946 года, в детстве и юности жил также в Болгарии и Франции, что заложило основание его широкой языковой компетентности (свободно владел пятью иностранными языками, читал и мог объясняться еще на десяти языках). По окончании исторического факультета МГУ (1969) работал научным сотрудником Госфильмофонда СССР (1969–1976) и одновременно учился в аспирантуре Института истории искусств.

В 1976 году защитил кандидатскую диссертацию в Ленинградском государственном университете театра, музыки и кинематографии по теме «Проблемы формирования выразительных средств игрового кино, 1895–1914 гг.». Еще в 1972 году он начал преподавание курса истории мирового кино на Высших курсах сценаристов и режиссеров в Москве, которую продолжал до последних дней своей жизни.

В 1976–1977 годах К. Э. Разлогов работал в НИИ теории и истории кино, в 1977 году перешел в Госкино СССР, где оставался до начала 1989 года. Продолжавшиеся научные исследования увенчались в 1985 году защитой докторской диссертации, посвященной современному кинопроцессу. В 1986–1988 годах преподавал во Всесоюзном институте повышения квалификации работников культуры, а в сентябре 1988 года начал преподавание на кафедре киноведения ВГИК, где и продолжал работать до конца жизни. Преподавательская деятельность К. Э. Разлогова также включала чтение лекционного курса «Современный кинопроцесс» в Институте европейских культур РГГУ (с 1999 года), вы-



ступление с лекциями в университетах США, Канады, Франции, Финляндии, Нидерландов, Австралии, Коста-Рики и др.

В декабре 1989 года К. Э. Разлогов был избран сотрудниками НИИ культуры директором института, превращенного по его инициативе в Российский институт культурологии (упразднен Министерством культуры РФ в 2014 году). Руководство институтом расширило культурологическую составляющую научных интересов К. Э. Разлогова, обратившегося к вопросам теории, истории, социологии и семиотики культуры, культурологии как научной дисциплины и комплексным исследованиям художественного процесса, к проблемам взаимодействия различных форм общественного сознания и сравнительному изучению текущих социокультурных процессов в разных культурно-исторических контекстах. Труды и деятельность К. Э. Разлогова сыграли важную роль в утверждении культурологии как самостоятельной научной дисциплины.

Под редакцией К. Э. Разлогова вышли энциклопедии «Первый век кино» и «Первый век нашего кино», под его руководством осуществлено издание пятитомной «Энциклопедии культурологии». Он являлся председателем редакционного совета научного журнала «Культура и искусство», членом международного редакционного совета журнала «Личность. Культура. Общество», редакционного совета электронного «Международного журнала исследований культуры», «Вестника ВГИК» и «Обсерватории культуры» и других периодических изданий.

В результате масштабной реорганизации и «оптимизации», сократившей институциональное пространство финансируемой государством «науки о культуре», с полной очевидностью проявилась необходимость поиска иных форм организации независимой научной и экспертной деятельности. По инициативе К. Э. Разлогова в мае 2014 года была создана автономная некоммерческая организация «Новый институт культурологии» (НИК), учредителем и президентом которой он стал. Институт объединил исследователей и экспертов, стремящихся к сохранению и продвижению современных, поисковых направлений исследований культуры и культурной политики.

К. Э. Разлогов являлся участником и руководителем крупных российских и международных проектов ЮНЕСКО и Совета Европы в области культуры и ее исследований. Он руководил подготовкой Национального доклада по культурной политике Российской Федерации, ознаменовавшего вступление России в Совет Европы (1996); участвовал в написании доклада о культуре и развитии в Европе (в рамках подготовки аналогичного Всемирного доклада под эгидой ЮНЕСКО), который и сегодня признается одним из важнейших аналитических документов в данной области (1997); руководил исследовательским коллективом при подготовке российского тома в рамках международного исследовательского проекта «Тенденции социокультурного развития в промышленно развитых странах», а также коллективом российских авторов второго доклада по культурной политике Российской Федерации, подготовленного в рамках сотрудничества России с Советом Европы (2013), был научным консультантом при подготовке Стратегии культурной политики Ульяновской области до 2030 года и др.

К. Э. Разлогов был авторитетным участником отечественного и мирового кинематографического процесса, известным не только в профессиональной среде, но и среди широкой кинематографической публики, поклонников арт-хауса и видеоарта. С 1999 года был (с небольшим перерывом) директором программ Московского международного кинофестиваля; неоднократно входил в состав жюри многочисленных отечественных и международных кинофестивалей. К. Э. Разлогов был избран членом президиума Национальной академии кинематографических искусств и наук, Российской академии кинематографических искусств «Ника», членом правления Союза кинематографистов России и президиума Конфедерации союзов кинематографистов, президентом Гильдии киноведов и кинокритиков.

К. Э. Разлогов — автор и ведущий телевизионных циклов: «Киномарафон» (телеканал «Россия», 1993–1996), «Век кино» (ОРТ, 1995–1996), «От киноавангарда к видеоарту» (телеканал «Культура», 2000–2002), «Культ кино с Кириллом Разлоговым» (на телеканале «Культура» с 2001 года).

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В 2021 ГОДУ

Антанасиевич И. Фантастика русской эмиграции в Королевстве СХС/Югославии. № 3

Багно В. Е. Необычный Достоевскофил. № 2

Баженова О. Д. Искусствоведческий комментарий к фрагменту из «Дневника писателя» Ф. М. Достоевского за 1873 год. № 3

Бакшии Н. А. Макс Фриш. Terra incognita: Заметки о выставке. № 4

Баршт К. А. Философская теология Ф. Шлейермахера и религиозное реформаторство в произведениях И. В. Киреевского и Ф. М. Достоевского. № 1

Блинникова П. А. Символ Христа в творчестве Ф. М. Достоевского (на примере романа «Идиот»). № 2

Бойцов М. А. «Преступление и наказание» как криптороман про русского революционера. № 2

Брода М. Homo Religiosus Федора Достоевского: Между Sacrum и Profanum, Россией и Европой. № 1

Булдаков В. П. Долой Канта! Первая мировая война и философская германофобия в России. № 1

Волгин И. Л. Открытие Европы: Достоевский в «стране святых чудес». № 3

Воробьев А. А. Русская эмиграция читает Л. М. Леонова: оправдалась ли надежда и могла ли она оправдаться? № 4

Ворожихина К. В. Истина трагедии и трагедия истины. № 4

Гапоненков А. А. «Вера и любовь к русской мысли»: Конспекты лекций С. Л. Франка о русской духовной культуре. № 1

Гачева А. Г. «Вселенская месса» Пьера Тейяра де Шардена и «внехрамовая литургия» Ф. М. Достоевского и русских религиозных мыслителей. № 3

[*Гершензон М. О., Струве П. Б.*] П. С[труве]. Не в очередь. Н. Н. [М. О. Гершензон]. Письмо к редактору с Женевского озера и ответ на него редактора [П. Б. Струве]. № 2

Граля Х. Древняя Русь польских романтиков. № 1

Данилевский А. А. О генезисе «гражданина кантона Ури». № 3

Добешевский Я. «Достоевский» Станислава Цата-Мацкевича. № 2

Добешевский Я. Фридрих Ницше и марксистско-советские дела. Несколько замечаний. № 4

Доронина А. А. Предисловие к переводу главы из книги Б. Шульце. № 4

Дорохина Д. М. Международная научная конференция «Краковские встречи. Семен Франк: философия абсолютного реализма» (19–22 мая 2021 года. Обзор). № 3

Дударев А. Б. Вернусь «со всеми и для всех». № 3

Жеребин А. И. Германский гений русской литературы. № 1

Захаров В. Н. Достоевский как обозреватель мировой политики. № 3

Зеркало Гутенберга. № 1–4

Кантор В. К. Два русских классика, или Сильные люди: к двухсотлетию Ф. М. Достоевского и Н. А. Некрасова. № 3

Кантор В. К. Европа, или открытие Достоевского. № 1

Кантор В. К. Первая пятилетка. № 4

Кантор В. К., Попова Е. Л., Мазурова А. Д., Даниелян В. Э., Филипенкова Е. Ю., Федорова А. В., Осыкина А. А., Владимиров М. А., Димова М. С., Воробьев В. А., Воробьева М. К., Левина О. Ф. Первый опыт молодых. № 4

Кантор В. К. Федор Достоевский vs Фридрих Шиллер: от романтического разбойника к Федьке Каторжному. № 2

Карпова Е. А. Достоевский в Сибири. № 4

Карпова Е. А. Почему К. Н. Леонтьев назвал идеи Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского «розовым» христианством? № 3

Кирилл Эмильевич Разлогов (6 мая 1946 — 26 сентября 2021). № 4

Колеров М. А. К истории «идеалистического направления» в русском освободительном движении: М. О. Гершензон против П. Б. Струве. № 2

Костенко Н. Ю. «Греческий роман» в переписке О. М. Фрейденберг и С. А. Жебелёва. № 2

Кукушкина В. А. О Сергее Гессене: актуальная забота о бессмертии. № 4

Кукушкина В. А. Радостное сочувствие на смену скорбному бесчувствию. № 3

Куссе Х. Порядок круга. О прагматике консенсуса Яна Амоса Коменского (на английском языке). № 2

Лагутина И. Н. «Север стал для меня снежной и ледяной пустыней»: о несостоявшемся путешествии Франца фон Баадера в Петербург в 1822–1823 годах. № 4

Лагутина И. Н. Социально-философская утопия Франца фон Баадера и политика надконфессионального христианства Александра I. № 2

Либ Ф. Проблема человека у Достоевского (попытка богословского толкования). № 2

Макарова А. Ф. «Две Германии» в публицистике Н. А. Бердяева 1914–1918 годов. № 3

Максим Михайлович Светланов (21 июля 1945, Ташкент — † 5 июля 2021, Москва). № 4

Милентиевич Л. «Slavia Orthodoxa» и «Slavia Romana»: В. В. Розанов о сближениях и расхождениях между двумя историко-культурными мирами. № 1

Морозов Д. А. «Авторская книга»: размышления Я. Э. Голосовкера о Достоевском и Канте. № 3

Мьёр К. Й. Переписка С. Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) (на английском языке). № 3

Николай Всеволодович Котрелёв (21 февраля 1941 — † 25 июля 2021). № 3

Первушин М. В. Восточный след в Северной Италии. № 2

Петяскина М. А. Международная научная конференция «Ф. М. Достоевский и европейская культура: к 200-летию великого русского писателя». 16–23 апреля 2021 года. Обзор. № 2

Пирожкова С. В. Кто я, философ-миллениал, и кем могу стать? № 4

Разлогов К. Э. Европейские экранизации произведений Ф. М. Достоевского. № 2

Рябчинский Н. В. Другой в религиозно-экзистенциальной мысли Ф. М. Достоевского. № 4

Тинн Э. Запад и Россия — разные модели мышления. № 1

Унамуну М. де Необычный русофил. № 2

Федянина М. Е. Психоанализ и его враги: Владимир Набоков и «Священная книга оборотня» Виктора Пелевина (на английском языке). № 4

Фетисенко О. Л. «Русский византиец» как германофил (Немцы в творчестве и в жизни К. Н. Леонтьева). № 4

Фокин П. Е. Европа знакомится с Достоевским: из истории переводов произведений русского писателя. № 3

Франк С. Л. Конспекты лекций о русской духовной культуре (Публикация, подготовка текста и примечания А. А. Гапоненкова). № 1

Фрейденберг О. М., Жебелёв С. А. Письма 1926–1940 годов (публикация и комментарии Н. Ю. Костенко). № 2

Чумакова Т. В. Русская религиозно-философская мысль XIX века и Оксфордское движение. № 1

Шульце Б. Вячеслав Иванович Иванов (1866–1949). № 4

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2021. Т. 4, № 4

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
15 декабря 2021 года.