

Индекс 70156

ISSN 0042-8744

10
|||

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

ISSN 0042-8744 Вопросы философии, 2015, № 10

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

2015
|||

10
2015



«НАУКА»

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 10

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2015

МОСКВА

*Журнал издается под руководством
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

СОДЕРЖАНИЕ

А.А. Кокошин – Национальные интересы, реальный суверенитет и национальная безопасность..... 5

К 75-летию воссоздания философского факультета в Санкт-Петербургском университете

С.И. Дудник, В.М. Камнев – О простоте истории и хитрости мирового разума 21

В.Ю. Быстров, Б.В. Марков, Н.В. Кузнецов – Власть и насилие как проблема философской антропологии..... 30

Д.А. Колесникова, В.В. Савчук – Визуальная экология как дисциплина 41

И.Д. Осипов, А.М. Соколов, А.И. Стребков – Интеллектуальные интуиции евразийской философии права 51

Б.Г. Соколов, Н.О. Ноговицын – Философия с петербургским акцентом 59

Федор Степун: русский немец и немецкий русский как хранитель высших смыслов европейской культуры. Материалы конференции

В.К. Кантор – К проблеме “восстания масс” (Степун и Шпенглер)..... 66

Х. Куссе – Мистика и рациональность у Ф.А. Степуна..... 77

А.А. Кара-Мурза – Степун, Москва и мировая война 83

Х. Хуфен – Степун в Мюнхене	87
Е.В. Бессчетнова – Вл.С. Соловьёв как духовный предшественник Ф.А. Степуна...	94
Л. Удольф – Федор Степун: Размышления о Толстом	99
А.В. Михайловский – Два литературных свидетельства о Великой войне	106
Р. Гольдт – “Долг греха”? Этнос личности и вопрос насилия у Ф.А. Степуна	112
Т.Г. Щедрина – Федор Степун: Разговор как форма философской жизни.....	119

Из истории отечественной философской мысли

С.А. Демидова – Лев Николаевич Толстой в контексте экзистенциального выбора современных философов (размышление над книгой).....	125
А.С. Карпенко – Тоска по философии (<i>памяти А.П. Огурцова</i>). Статья I.....	133

История философии

М.Т. Степаняц – От европоцентризма к межкультурной философии	150
А.А. Крушинский – Исследования логической мысли Древнего Китая: тупики и выходы. Часть II. Логика “ <i>И-цзина</i> ”	163
П. Новак – Правители и философы (введение в чтение Кожева).....	180

Из редакционной почты

Х.Г. Тхагапсоев – Социальное пространство-время: проблема трансформации	202
А.И. Самсин – Философия риска	212

Критика и библиография

А.С. Саттар – Новые исследования о Шопенгауэре.....	219
Contents	223

Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>

Редакционная коллегия

Пружинин Борис Исаевич – доктор философских наук, **главный редактор**

Анохин Константин Владимирович – доктор медицинских наук, член-корреспондент РАН и РАМН, руководитель отдела нейронаук НИЦ “Курчатовский институт”

Бажанов Валентин Александрович – доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заведующий кафедрой философии Ульяновского государственного университета

Гайденко Пиима Павловна – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – академик РАН, директор Института философии РАН

Кантор Владимир Карлович – доктор философских наук, ординарный профессор НИУ “Высшая Школа Экономики”

Лекторский Владислав Александрович – академик РАН, заведующий сектором Института философии РАН

Макаров Валерий Леонидович – академик РАН, директор Центрального экономико-математического Института РАН

Миронов Владимир Васильевич – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, декан философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Паршин Алексей Николаевич – академик РАН, заведующий отделом алгебры и теории чисел Математического института им. В.А. Стеклова РАН

Разумовский Иван Сергеевич – кандидат философских наук, **ответственный секретарь**

Руденко Виктор Николаевич – доктор юридических наук, член-корреспондент РАН, директор Института философии и права УрО РАН

Рутевич Алексей Михайлович – доктор философских наук, ординарный профессор, декан факультета гуманитарных наук НИУ “Высшая Школа Экономики”

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, заведующий сектором Института философии РАН

Стёпин Вячеслав Семёнович – академик РАН, президент Российского философского общества, руководитель секции философии, социологии, психологии и права отделения общественных наук РАН

Трубникова Надежда Николаевна – доктор философских наук, **заместитель главного редактора**

Черниговская Татьяна Владимировна – доктор биологических наук, доктор филологических наук, профессор, заведующая кафедрой и лабораторией СПбГУ

Юревич Андрей Владиславович – доктор психологических наук, член-корреспондент РАН, заместитель директора Института психологии РАН

Международный редакционный совет

Лекторский Владислав Александрович – академик РАН, заведующий сектором Института философии РАН. Председатель Совета.

Агацци Эвандро – профессор Университета г. Генуи, Италия

Ань Цинянь – профессор Народного Университета Пекина, председатель общества по изучению русской и советской философии, Китайская Народная Республика

Бэкерст Дэвид – профессор Королевского университета Куинс, г. Кингстон, Канада

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – академик РАН, директор Института философии РАН

Данилов Александр Николаевич – доктор социологических наук, профессор БГУ, член-корреспондент НАН Беларуси

Зотов Анатолий Федорович – доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Мамедзаде Ильхам – доктор философских наук, директор Института философии, социологии и права НАН Азербайджана

Мотрошилова Нелли Васильевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН

Нысанбаев Абдумалик Нысанбаевич – академик Национальной Академии Наук Республики Казахстан

Ойзерман Теодор Ильич – академик РАН

Погосян Геворк Арамович – доктор социологических наук, член-корреспондент НАН Республики Армения, директор Института философии, социологии и права НАН РА

Попович Мирослав Владимирович – академик Национальной Академии Наук Украины, профессор, директор Института философии НАНУ

Старобинский Алексей Александрович – академик РАН, главный научный сотрудник Института теоретической физики им. Л.Д. Ландау РАН.

Стёпин Вячеслав Семёнович – академик РАН, руководитель Секции философии, социологии, психологии и права Отделения общественных наук РАН, президент Российского философского общества

Хабермас Юрген – профессор Франкфуртского Университета, Федеративная Республика Германия

Харре Ром – профессор Оксфордского Университета, Великобритания

Editorial board

Boris I. Pruzhinin – DSc in Philosophy, **Chief Editor**

Konstantin V. Anokhin – DSc in Medical Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Corresponding Member of the Russian Academy of Medical Sciences, Head of Department of Neurosciences, Kurchatov Institute (Moscow)

Valentin A. Bazhanov – DSc in Philosophy, Professor, Head of Department, Ulyanovsk State University (Ulyanovsk)

Tatiana V. Chernigovskaya – DSc in Linguistics and in Human Physiology, Professor, Head of Department, St. Petersburg State University

Piama P. Gaidenko – DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, Institute of Philosophy RAS (Moscow)

Abdusalam A. Guseynov – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy RAS (Moscow)

Vladimir K. Kantor – DSc in Philosophy, Professor, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)

Vladislav A. Lectorsky – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Head of Department, Institute of Philosophy RAS (Moscow)

Valery L. Makarov – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Central Economic Mathematical Institute RAS (Moscow)

Vladimir V. Mironov – DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Dean, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Aleksei N. Parshin – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Head of Department of Algebra and Number Theory, Steklov Mathematical Institute RAS (Moscow)

Ivan S. Razumovsky – CSc in Philosophy, **Executive Secretary**

Viktor N. Rudenko – DSc in Physics and Mathematics, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy and Law, Ural branch of Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg)

Alexey M. Rutkevich – DSc in Philosophy, Professor, Dean, Faculty of Humanities, National Research University “Higher School of Economics” (Moscow)

Andrey V. Smirnov – DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of Department, Institute of Philosophy RAS (Moscow)

Vyacheslav S. Stepin – Full Member of the Russian Academy of Sciences, President of the Russian Philosophical Society (Moscow)

Nadezhda N. Trubnikova – DSc in Philosophy, **Deputy Chief Editor** (Moscow)

Andrei V. Yurevich – DSc in Psychology, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Deputy Director, Institute of Psychology RAS (Moscow)

International Editorial Council

Vladislav A. Lectorsky – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Head of Department, Institute of Philosophy RAS (Moscow)

Evandro Agazzi – Department of Philosophy, University of Genova, Italy

An Quinan – Professor, Renmin University of China, China

David Backhurst – Professor, Queen’s University, Kingston, Canada

Alexander N. Danilov – Doctor of Sociology, Professor, Belarusian State University, Corresponding member of the National Academy of Sciences of Belarus

Abdusalam A. Guseynov – Professor, Full Member of the Russian Academy of Sciences, Director, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Jürgen Habermas – Professor, University of Frankfurt, Germany

Rom Harré – Professor, Oxford University, England

Ilham Ramiz oglu Mammadzada – DSc in Philosophy, Director, Institute of Philosophy, Sociology and Law, Azerbaijan National Academy of Sciences (Baku)

Nelly V. Motroshilova – DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Abdumalik N. Nysanbaev – Academician of the National Academy of Sciences of Republic of Kazakhstan

Teodor I. Oizerman – Full Member of the Russian Academy of Sciences (Moscow)

Gevorg A. Poghosyan – DSc in Sociology, Member of the Presidium of National Academy of Sciences, Republic Armenia, Director of the Institute of Philosophy, Sociology and Law of NAS RA (Erevan)

Miroslav V. Popovich – Academician of the National Academy of Sciences of Ukraine, Professor, Director, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine (Kiev)

Aleksei A. Starobinsky – Full Member of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, Landau Institute for Theoretical Physics RAS (Moscow)

Vyacheslav S. Stepin – Full Member of the Russian Academy of Sciences, President of the Russian Philosophical Society (Moscow)

Anatoly F. Zotov – DSc in Philosophy, Professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University

Федор Степун: русский немец и немецкий русский как хранитель высших смыслов европейской культуры

Материалы конференции

14–15 мая 2014 г. на факультете философии НИУ-ВШЭ состоялась международная конференция “Федор Степун: русский немец и немецкий русский как хранитель высших смыслов европейской культуры” (при участии журнала “Вопросы философии”). На конференции выступили видные ученые из Германии и России, в докладах которых актуализировались основные темы творчества Степуна в контексте современных проблем философии, культурологии и политологии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: русская философия первой половины XX века, Федор Степун, Россия, Германия, Октябрьская революция, Первая мировая война, нацизм, философия культуры.

Участники:

КАНТОР Владимир Карлович – доктор философских наук, ординарный профессор Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”, член редколлегии журнала “Вопросы философии”, член Союза российских писателей;

КУССЕ Хольгер – доктор философских наук, профессор, член Академии наук и литературы г. Майнц, директор института славистики Технического Университета, Дрезден (Германия);

КАРА-МУРЗА Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии российской истории Института философии Российской Академии наук;

ХУФЕН Христиан – доктор философии, историк и публицист;

БЕССЧЕТНОВА Елена Валерьевна – аспирант Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”;

УДОЛЬФ Людгер – профессор Института славистики Технического Университета, Дрезден;

МИХАЙЛОВСКИЙ Александр Владиславович – кандидат философских наук, доцент школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”;

ГОЛЬДТ Райнер – доктор филологических наук, профессор, сотрудник Института славистики гос. ун-та им. Иоганна Гутенберга, г. Майнц (Германия);

ЩЕДРИНА Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии МПГУ, редактор журнала “Вопросы философии”.

Цитирование: Федор Степун: русский немец и немецкий русский как хранитель высших смыслов европейской культуры. Материалы конференции // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 66–124.

Fedor Stepun: Russian German and German Russian, as the Keeper of the higher meanings of European culture

Materials of Conference

In may 14–15, 2014 at the faculty of philosophy of the National Research University – Higher School of Economics hosted the international conference "Fedor Stepun: Russian German and German Russian, as the Keeper of the higher meanings of European culture". (with the participation of the journal "Voprosy Filosofii"). The conference was attended by eminent scientists from Germany and Russia, in whose reports were actualized the main themes of creativity (или works) of Stepun.

KEY WORDS: russian philosophy of the first half of the XX century, Fedor Stepun, Russia, Germany, October revolution, First World War, Nazism, philosophy of culture.

Participants:

KANTOR Vladimir K. – DSc in Philosophy, Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University – Higher School of Economics, member of editorial council of Journal "Voprosy Filosofii", member of Union of Russian Writers;

KUSSE Holger – DSc in Philosophy, Professor, Member of the Mainz Academy of Sciences and Literature, Director of the Department of Slavic Languages at the Technical University of Dresden (Germany);

KARA-MURZA ALEXEY – DSc in Philosophy, Professor, Head of Department of Philosophy of Russian History, Institute of Philosophy Russian Academy of Sciences;

HUFEN Christian – DSc in Philosophy, Historian and Publicist, Freelancer;

BESSCHETNOVA Elena V. – Phd student, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University – Higher School of Economics;

UDOLPH Ludger – Professor of the Department of Slavic Languages at the Technical University of Dresden;

MIKHAILOVSKY Alexander V. – CSc in Philosophy, Assistant Professor, School of Philosophy, Faculty of Humanities, National Research University – Higher School of Economics;

GOLDT Rainer – DSc in Philology, Professor, Researcher at Institute of Slavonic Philology, Johannes Gutenberg University, Mainz (Germany);

SHCHEDRINA Tatiana G. – DSc in Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Moscow State Pedagogical University, Editor of Magazine "Voprosy Filosofii".

Citation: Fedor Stepun: Russian German and German Russian, as the Keeper of the higher meanings of European culture. Materials of Conference // *Voprosy Filosofii. 2015. Vol. 10. P. 66–124.*

К проблеме “восстания масс” (Степун и Шпенглер)*

В.К. КАНТОР

Стоит, наверно, начать этот текст с констатации факта, что шпенглеровские катастрофические соображения о судьбе Запада не были неожиданностью для русской мысли. Можно сказать, русские мыслители их ждали. Перечислять российские пророчества не буду, их слишком много (Чаадаев, Хомяков, Тютчев, Леонтьев, Соловьев, Данилевский и т.д.). Русская мысль, как заметил как-то Бердяев, выростала как мысль о философии истории. Россия пыталась осознать себя в контексте мирового развития, учеба в немецкой школе философствования много этому способствовала. Попробую обозначить, как звучали эти темы.

Кант, говоря о начале истории, связывал это начало с изгнанием из рая Адама и Евы. Это была первая катастрофа человеческого рода, задавшая историческое, или пока еще, протоисторическое движение. Это Ветхий Завет, воспринятый немецким мыслителем как актуальное событие. Мы часто забываем не только об исторической, но и о географической близости мест, где рождалось понятие истории. Иерусалим был вроде и далеко от Афин, а вроде и не очень. Рядом Египет, откуда вывел евреев Моисей (из рабства египетского), но у египтян учиться и Платон. Рядом с евреями персы, которые покоряют Иудею, но с персами воюет и древняя Греция. А единый Бог Ветхого завета через Иосифа Флавия легко сопрягся с идеей высшего блага у Платона.

Философия истории родилась в христианском контексте. Афины и Иерусалим сошлись вместе в христианстве, чтобы дать философию истории. В России – это тема Л. Шестова. Становление Европы – мутация, случайность, которая стала закономерностью, определив собой жизнь земного человечества. Маленький полуостров среди азиатского моря. Но и Ветхий завет, где люди заключают договор с Богом, тоже необычность. Вот эти две необычности сошлись, чтобы родить историю. Но история трагична, развивается через трагедию, которая так явно слышится в древнегреческой и ветхозаветной культуре.

Но именно через трагедию обозначается высший смысл человеческого бытия.

Не могу не привести стихотворения Тютчева, которое вводит нас в духовные переживания русскими интеллектуалами судьбы Запада. Оно написано после парижской революции 1830 г. А Париж был в восприятии тех лет новым Римом.

ЦИЦЕРОН

Оратор римский говорил
Средь бурь гражданских и тревоги:
“Я поздно встал – и на дороге
Застигнут ночью Рима был!”
Так!.. но, прощаясь с римской славой,
С Капитолийской высоты
Во всем величье видел ты
Закат звезды ее кровавой!..

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые!
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФНФ (проект “Изображая, понимать, или *Sententia sensa* (философия в литературном тексте)” № 14-03-00494a). The work is supported by Russian Foundation for Humanities (project “Portraying to understand, or *Sententia sensa* (philosophy in literary text)” № 14-03-00494a).

© Кантор В.К., 2015 г.

Он их высоких зрелищ зритель,
Он в их совет допущен был –
И заживо, как небожитель,
Из чаши их бессмертье пил!

Явление Шпенглера было неожиданностью для Европы, как и многое в XX в. Невеоятные технические открытия: радио, телефон, самолет, динамит, – немыслимые ранее события: открытие Северного полюса, мировая война, удушающие газы, русская революция, миллионная эмиграция в Европу иностранцев... Книга Шпенглера “Закат Европы” (*Der Untergang des Abendlandes*) попала в этот фантастический ряд. Книга его была кем-то встречена с восторгом, кем-то с ужасом, во всяком случае, интеллектуальной элите европейцев показалось, что она отвечает на многое непонятое, вдруг проявившееся в европейской истории. Ощущение конца Европы, точнее, конца Запада чувствовали многие. Ведь конец Европы для многих европоцентристов конец развития человечества. Скажем, Владимир Соловьев в своих “Трех разговорах” это предвидел, Томас Манн, прочитав книгу Шпенглера, несмотря на свою близость идеям “консервативной революции”, назвал своего соотечественника, ставшего в момент самым знаменитым немецким мыслителем, “пораженцем рода человеческого” [Манн 1960, 613]. Российские интеллектуалы восприняли книгу Шпенглера как нечто давно ожидаемое. Неожиданно русские эмигранты из тела шпенглеровской книги родили целое течение – евразийство, которое как бы получило немецкую санкцию, ибо немец объявил о закате (даже гибели) Запада. Хотя Шпенглер противопоставил идею истории идее природы, евразийцев это не смутило. “*Мир-как-история*, понятый, увиденный, оформленный из своей противоположности, – писал немецкий мыслитель, – *мира-как-природы*, – вот новый аспект человеческого бытия на этой планете, выяснение которого во всем его практическом и теоретическом значении осталось до сегодняшнего дня неосознанной, возможно, смутно ощущаемой, часто лишь угадываемой и никогда еще не осуществленной задачей со всеми вытекающими из нее последствиями” [Шпенглер 1993, 131]. И вместе с тем, приняв ее как должное, практически все, кроме евразийцев, искали в истории и в духе моментов, которые противостояли бы Шпенглеру, не трагизму, а именно пессимизму.

В 1920 г. как бы независимо от книги Шпенглера “возник, – как пишет Степун, – таинственный слух” в Москве, что Н.С. Трубецкой выпустил “небольшую, но очень содержательную работу” “Европа и человечество”. Трубецкой уверял, что книгу Шпенглера не знал, хотя с 1918 г. по 1920 г. вышло 32 издания 1 тома *Der Untergang des Abendlandes*. Степун говорит о сочинении Трубецкого лишь в контексте книги Шпенглера, при этом замечая, что, слушая рассказ молодого ученого о работе Трубецкого, “ловил себя на мысли, что не вполне доверяю ему” [Степун 1990 II, 275]. Впрочем, если говорить о дальнейшем, евразийцев он категорически не принимал, ставя евразийство в один ряд с большевизмом и нацизмом, испытывавших своего рода восторг от монгольского нашествия, ворвавшегося на Русь из-за границы восстанием масс. Впрочем, когда Ортега-и-Гассет говорил о внутреннем вторжении варварства, возможно, стоило сделать поправку на условность границ XIII в., когда степняки были в каком-то смысле частью Руси, как галлы и германцы частью великого Рима. Приняв многие соображения Шпенглера, евразийцы вместе с тем взглянули на Европу и на “мир истории” с точки зрения “мира природы”, противопоставив “логику пространства” “логике времени”: все исторические изменения, по их мнению, ничего не определяют, определяет все “месторазвитие”, бог данного места, *идея вполне языческая*. Поэтому-де важно, что большевики восстановили и снова соединили в некое целое бывшее пространство монгольской орды. Впрочем, Бердяев неслучайно задавал вопрос: “Но существует ли история у самого Шпенглера, у него, для которого мир есть прежде всего история, а не природа? Я думаю, что для Шпенглера не существует история и для него невозможна философия истории. <...> Историческая судьба, судьба культуры существует для Шпенглера лишь в том смысле, в каком существует судьба цветка” [Бердяев 1922, 61]¹. Если так, то основания для такого вычитывания аисторического начала в его книге у евразийцев были. Ход характерный для русской ментальности. Так же в этот момент подтверждали свои злодеяния русские социалисты ссылкой на немецкий марксизм.

Короче, русские вновь открыли некую истину в немецких теоретических построениях. Но не столь восторженные как евразийцы русские религиозные философы приняли трактат Шпенглера с осторожностью. Если так можно сказать с восторженной осторожностью. Даже Степун внесший книгу Шпенглера в пространство русской культуры: «Я неожиданно получил из Германии первый том “Заката Европы”, – вспоминал Степун. – Бердяев предложил мне прочесть о нем доклад на публичном заседании Религиозно-философской академии. Я с радостью согласился и с чувством пещерного жителя, к которому через узкую щель чудом проник утренний свет, принялся за изучение объемистого тома. Волнение, с которым я работал над Шпенглером в своем деревенском кабинете, и поныне каждый раз оживает во мне, как только я открываю “Закат Европы”. <...> Обдумывая доклад, я медленно ходил по саду и подолгу просиживал на скамейке в конце парка. <...> Неужели, – спрашивал я себя, – Шпенглер действительно прав, неужели к Европе и впрямь приближается смертный час? Но если так, то кто спасет Россию? Вместе с болью о России (повсюду горели имения, со злобой изничтожался сельскохозяйственный инвентарь, бессмысленно вырезывался племенной скот и растаскивались на топливо и цыгарки бесценные библиотеки) – росла в душе и тоска по Европе. Самый вид, самый запах полученной из вражеской Германии книги волновал каким-то почти поэтическим волнением» [Степун 1990 II, 275–276]. Мы помним печаль Блока о сожженной в его усадьбе библиотеке. Книга, казалось бы, самим фактом существования раздражала развернувшееся в России восстание масс, разрушавшее высокую культуру русского дворянства. Тех самых масс, которые русские интеллектуалы называли народом и весь девятнадцатый век мечтали их освободить. Друг Степуна Георгий Федотов пятнадцатью годами позже, уже в эмиграции, пережив все ужасы русской и немецкой революций, писал: “Одна из самых страшных черт нашего времени – это попрание свободы со стороны восставших масс. Мы привыкли ждать угрозы для свободы от королей, стремящихся к самодержавию, от генералов, идущих на захват власти. Но это схема XIX века совершенно непригодна для объяснения событий нашего времени. Опасность пришла не с той стороны, откуда ее ждали. Свободу разрушает восставший в разных революциях, под разными знаменами народ, отдающий свою волю, свою совесть и душу в руки врагов свободы” [Федотов 2014, 62]. А поскольку Европа родила пространство свободы, основанное на разуме (Гуссерль), то книга Шпенглера, говорившая об иссякании европейского духа, особенно на фоне страшной войны и революции, пришлось как нельзя более кстати в контексте размышлений о судьбе Европы.

Впрочем, необходимо отметить, что один из предшественников Шпенглера, а именно Фридрих Ницше, заговорил о наступлении на мир массы (“стада”), гениально объяснив причину этого явления. После ухода Бога наступает снова стадный период в истории человечества. Ницше констатировал (в “Воле к власти”) жестко, как всегда: «Предположим теперь, что вера в Бога исчезла, возникает снова вопрос – “кто говорит?” – Мой ответ, взятый не из метафизики, а из физиологии животных – *говорит стадный инстинкт*. Он *хочет* быть господином (отсюда его “ты должен”), он признаёт отдельного индивида только в согласии с целым и в интересах целого, он ненавидит порывающего свои связи с целым, он обращает ненависть всех остальных единиц против него» [Ницше 2005, 173]. Надо сказать, что даже без ссылок на Ницше, русские мыслители следом за Достоевским чувствовали причину наступившей катастрофы именно в обезбоживании мира. А Шпенглер именно об омассовлении Европы, строго говоря, и написал свою книгу: «Перед лицом этих новых, чисто умственных образований не должно быть никаких сомнений относительно их живого носителя, “нового человека”, на которого с надеждой смотрят все упадочные эпохи. Это бесформенно наводняющая большие города чернь вместо народа, оторванная от корней городской масса, οἱ λοῦλοι, как говорили в Афинах, вместо сросшегося с природой и даже на городской почве все еще сохраняющего крестьянские повадки человека культурного ландшафта. Это завсегда александрийской и римской агоры и его “современник”, новейший читатель газет; этот “образованец”, все тот же приверженец культа духовной посредственности, для которого публичность служит местом отправления культа, тогда и нынче; это античный и западный любитель театра и злчных мест, спорта и злободневной литературы. Именно эта запоздалая масса, а вовсе не “человечество” оказывается объектом стои-

ческой и социалистической пропаганды” [Шпенглер 1993, 547]. Или, по словам Марины Цветаевой: “читатели газет – глотатели пустот”. Называя перспективу массы “лягушачьей перспективой” (миллионы икринок), Шпенглер выход видит только в явлении новых Цезарей, которые возьмут под свой контроль эту лягушачью икру. Причем Цезарь должен преодолеть диктат массы, как бы ни был он кровно с ней связан, более того, цезарь должен овладеть и партией, которая центрирует эту лягушачью сеть, покрывающую трясины, и владычествовать над трясиной. Формула Ленина была им выговорена в работе «Детская болезнь “левизны” в коммунизме» (1920 г.) и звучала так: “Вожди – партия – класс – масса”. Заметив в книге “Годы решений”, что примером для Муссолини был Ленин, Шпенглер писал: “Цезаризм будущего победит не речами, а оружием. <...> Сформировавшийся цезаризм – это диктатура, но диктатура не партии, а одного человека над всеми партиями, прежде всего над своей собственной” [Шпенглер 2007, 168, 170].

Эти проблемы, поставленные Шпенглером, как понятно, были абсолютно русскими проблемами, поскольку все эти сюжеты были разыграны в России, по крайней мере, на несколько лет раньше, чем в Западной Европе. Переход Серебряного века в тоталитарную деспотию был осознан уже в 20-е гг. прошлого века. Личность выводилась за скобки, вместо нее вставало грозное МЫ. Беда была в том, что сама личность отказывалась от себя. Уже в конце века эту ситуацию с лаконизмом формулы выразил поэт Наум Коржавин: “Необъятные личности жаждут построиться в роты” (поэма “Конец века”). И надо сказать, ответ русских мыслителей Шпенглеру, в том числе и ответ Степуна, не преодолевал всю глубину вопросов, поставленных немецким мыслителем, интеллектуально явно превосходившим своих оппонентов. Но в этих ответах звучала живая жизнь, практически убранный из мощных историософских конструкций великого немца. А живая жизнь (уж так устроено мироздание) имеет перед теорией преимущество подлинности.

Прочитанные Степуном доклады инициировали интерес к книге немецкого мыслителя. Надо к этому добавить, что по справедливому замечанию Галины Тиме, сама идея заката Европы для русской мысли традиционно несла в себе множество самых противоречивых мировоззренческих и идеологических значений, связанных со сложным отношением к Западу. Вольно или невольно Шпенглер затронул одну из самых чувствительных струн русской души, о чем писал Мандельштам: “Есть великая славянская мечта о прекращении истории в западном значении слова, как ее понимал Чаадаев” [Мандельштам 1993, 198]. Но первое знакомство с текстом Шпенглера русской публики все же состоялось после лекций Степуна, а затем и сборника, им подготовленного: “Освальд Шпенглер и Закат Европы”, в котором были опубликованы четыре статьи: Федор Степун “Освальд Шпенглер и Закат Европы”; Семен Франк “Кризис Западной культуры”, Николай Бердяев “Предсмертные мысли Фауста”; Яков Бухшпан “Непреодоленный рационализм”. И знакомство со Шпенглером шло через этот вполне культуртрегерский сборник. Статья Степуна, открывавшая сборник, начиналась словами: «Книга Шпенглера – не просто книга: не та штампованная форма, в которую ученые последних десятилетий привыкли сносить свои мертвые знания. Она создание если и не великого художника, то все же большого артиста. Образ совершенной книги Ницше иной раз как бы пронесится над ее строками. В ней все, как требовал величайший писатель Германии, “лично пережито и выстрадано”. <...> Книга Шпенглера творение – следовательно, организм – следовательно, живое лицо. Выражение ее лица – выражение страдания» [Степун 1922, 5]. И далее, с уважением, но жестко русские мыслители доказывали, что говорить о гибели Запада пока не приходится, даже о гибели России не стоит думать. Это кризис, это катастрофа, но еще не крушение, еще можно противопоставить этому демонизму силу духа.

Степун вспоминал: “Нет, – возражал я мысленно Шпенглеру, – подлинная, то есть христиански-гуманитарная культура Европы не погибнет, не погибнет уже потому, что, знаю, не погибнет та Россия, которая, по словам Герцена, на властный призыв Петра к европеизации уже через сто лет ответила гениальным явлением Пушкина. Самый факт быстрого расцвета русской культуры 19-го века, в результате встречи России с Западом в годы Отечественной войны, представлялся мне неопровержимым доказательством таящейся в Европе жизни. <...> Даже и большевизм не подрывал моего оптимизма, так как казался не

столько русской формой того рационального марксистского социализма, в котором Шпенглер усматривал симптом гибели Европы, сколько **скифским пожарищем**, в котором сгорал не семенной запас европейской культуры, а лишь отмоленная солома буржуазно-социалистической идеологии” [Степун 1990 II, 277]. И далее, может, самое принципиально важное: “Не верил я в неизбежную гибель Европы еще и потому, что ощущал историю не царством неизбежных законов, а миром свободы, греха и подвига” [Степун 1990 II, 277].

Похоже, что В.И. Ленин, сделавший сборник о Шпенглере отправной точкой для высылки в 1922 г. инакомыслящей интеллигенции из Советской России, о Шпенглере узнал именно из этого сборника. Если Шпенглер с гордостью и твердостью стоика говорил о закате Запада и о приходе новой цезаристской эпохи, то Ленин уловил из русского сборника о немецком культурфилософе, что тот страдает по поводу гибели западной Европы. Поэтому Ленин, первый европейский Цезарь XX столетия, ликующим тоном утверждал все преимущество большевистского мировоззрения. 5 марта он написал на сборнике, что это “прикрытие белогвардейской организации” [Ленин 1967–1975 LIV, 198], а 5 мая, уже как человек, проникнувший в суть дела, заявил в “Правде”, обозвав в очередной раз русских интеллектуалов “образованными мещанами”: “Старая буржуазная и империалистская Европа, которая привыкла считать себя пупом земли, загнила и лопнула в первой империалистской войне, как вонючий нарыв. Как бы ни хныкали по этому поводу Шпенглеры и все способные восторгаться (или хотя бы заниматься) им образованные мещане, но этот упадок старой Европы означает лишь один из эпизодов в истории падения мировой буржуазии, обожравшейся империалистским грабежом и угнетением большинства населения земли” [Ленин 1967–1975 XLV, 174]. А 15 мая, т.е. спустя два месяца, в Уголовный кодекс по предложению Ленина вносится положение о “высылке за границу”. В результате секретных переговоров между вождем и “опричниками-чекистами” (Степун) был выработан план о высылке российских интеллектуалов на Запад. Так антишпенглеровский сборник совершенно неожиданно “вывоз” его авторов в Европу из “скифского пожарища”.

Большевизм, строго говоря, был первым победившим в Европе “восстанием масс”, уничтожившим элементы вестернизации в России. Не случайно накануне расцвета нацизма утвердились в той же Германии идеи *контрвестернизации*. Лидеры “консервативной революции” (Эрнст Юнгер и др.) требовали уничтожения индивидуалистического “западного” сознания в Германии, ибо это сознание низводит все великие культуры до *цивилизации*. Скажем, Шпенглер как представитель окраинной, менее западной страны, нежели другие европейские страны, был одним из вдохновителей, быть может, последней попытки Германии пойти своим особым, “немецким” путем. На почве *особых путей*, почве *отказа от общечеловеческих ценностей*, вырастали “волки площадей” – человеческие стаи, где определяющим составом становился “человек массы”, описанный западными философами (Элиасом Канетти, Шпенглером, Ортегой-и-Гассетом, Романо Гвардини) как персонаж, определяющий судьбу XX столетия. В 1950 г., еще полный переживания от недавнего господства фашистского “человека массы” в Германии, немецкий философ Гвардини утверждал: «Масса в сегодняшнем смысле слова... не множество неразвитых, но способных к развитию отдельных существ; она с самого начала подчинена другой структуре: нормирующему закону, образцом для которого служит функционирование машины. Таковы даже самые высокоразвитые индивиды массы. Более того, именно они отчетливо сознают этот свой характер, именно они формируют этос и стиль массы... <...> Применительно к этим людям нельзя больше говорить о личности и субъективности в прежнем смысле. Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему. <...> Для него естественно встраиваться в организацию – эту форму массы – и повиноваться программе, ибо таким способом “человеку без личности” задается направление. Инстинктивное стремление этой человеческой структуры – прятать свою самобытность, оставаясь анонимным, словно в самобытности источник всякой несправедливости, зол и бед» [Гвардини 1990, 145].

Это положение дел снова вызывало у русских европейцев ощущение гибели Европы (напомню “Цицерон” Тютчева), которое гениально передала в трагическом стихотворении 1940 г. Анна Ахматова:

Когда погребают эпоху,
Надгробный псалом не звучит,
Крапиве, чертополоху
Украстить ее предстоит.
И только могильщики лихо
Работают. Дело не ждет!
И тихо, так, Господи, тихо,
Что слышно, как время идет.
А после она выплывает,
Как труп на весенней реке, –
Но матери сын не узнает,
И внук отвернется в тоске.
И клонятся головы ниже,
Как маятник, ходит луна.
Так вот – над погибшим Парижем
Такая теперь тишина.

А в стихотворении 1942 г. она же задала интонацию несгибаемости:

Мы знаем, что ныне лежит на весах
И что совершается ныне.
Час мужества пробил на наших часах,
И мужество нас не покинет.

Русские европейцы не приняли существующий кровавый мир Европы именно во имя выработанной европейским гуманизмом идеи. Париж погиб, но русские эмигранты встали на защиту европейских ценностей. Как это сформулировал философ, “против фашизма и коммунизма мы защищаем вечную правду личности и ее свободы – прежде всего свободы духа” [Федотов 1973, 139].

Пессимизм немецких культурфилософов был категорически не принят русскими мыслителями-эмигрантами, бежавшими от такого же почти, как и в Германии, “восстания масс”, только из страны с еще большей традицией внеличного, общинного состояния культуры. И именно они, понимая и говоря, что православие оказалось бессильно утвердить христианскую идею личности в России, были глубоко убеждены в конечной победе христианского идеала личности. Ибо, как писал Г.П. Федотов, “в тех странах, которые сейчас являются ведущими в борьбе за демократию, христианские корни свободы еще живы; есть еще люди, способные умирать не только за родину, не только за равенство, но и за свободу” [Федотов 1992, 275].

Подводя итоги страшной эпохи, Федор Степун писал: «Тотчас после Первой мировой войны на Востоке европейского континента началась новая средневековая эпоха: безбожная и полная веры, насильственная и жертвенная, враждебная духу и вдохновляющая – она резко отличалась от мира XIX столетия. Навстречу большевистской идеократии поднялось на Западе содержательно враждебное, но по многим параметрам родственное структурно – “идеократическое” строение итальянского и немецкого фашизма» [Stepun 1962, 19]. В книге “Незамеченное поколение”, в главе “Погибшие за идею”, Владимир Варшавский назвал немало имен погибших участников Сопротивления – молодых русских эмигрантов, русских европейцев, выступивших на защиту Запада Европы от поразившей его болезни. Приведя несколько десятков предсмертных писем русских героев Сопротивления, приговоренных нацистами к смертной казни, Варшавский заключает одно из писем словами: “Даже если бы ничего другого не было написано эмигрантскими сыновьями, этого письма достаточно, чтобы без колебаний утверждать, что лучшие люди этого выросшего в изгнании поколения сохранили в душе все самое хорошее, простое, подлинное, высокое и светлое, что было в русском народе и в русской культуре” [Варшавский 2010, 283]. Посмертно они получили орден героев Сопротивления. Все-таки Степун был, похоже, прав, написав в полемике со Шпенглером: “Не верил я в неизбежную гибель Европы еще и потому, что ощущал историю не царством неизбежных законов, а миром свободы, греха и подвига”.

В 1933 г. он послал Шпенглеру свою книгу (*Stepun Fedor. Der Bolschewismus und die christliche Existenz*) в которой он рассказывала о России и ее трагической судьбе, о своих надеждах, о том, почему будущие герои слишком поздно поняли, что история, кроме объективных законов (к которым апеллировали большевики и идеологи консервативной революции, требовавшие от молодежи мужества в отстаивании идей “крови и почвы”), которым-де следуют массы, именуемые в эпохи глобального обмана “народом”, как писал Томас Манн, – дает возможность и личного выбора. И задача была в том, чтобы суметь удержаться на стоическом отказе от пути, которым шли массы. Это была очевидная полемика со стоическим приятием катастрофы, которое пронизывало все работы Шпенглера. Ибо, как полагал Степун, большевизм был порождением народного безумия, которым просто воспользовались бесы, то есть большевики. То, что это – безумие, что нет надежды договориться с безумцами, поняли образованные слишком поздно, многие погибли в России, в борьбе, как всегда, неравной, но уцелевшие и успевшие уехать потом, не щадя жизни, боролись в других европейских странах против того зла, от которого пала свобода их Родины.

Собственно, ответить на эту книгу Шпенглеру было нечего. Поскольку он, как и марксисты, и нацисты, и фашисты, искал объективные данности, которые действовали поверх личностных стремлений простых людей. В том же 1933 г., в августе, он выпустил книгу “Годы решений” (*Jahre der Entscheidungen*), которую Степун не мог не прочитать. А Шпенглер там уже совсем открыто публицистически писал: “История никогда не имела дела с человеческой логикой. Гроза, землетрясение, поток лавы, без разбора уничтожающие жизнь, родственный простым спонтанным событиям мировой истории” [Шпенглер 2007, 30]. Это высказывание очень напоминает позицию Герцена как человека, породившего Нечаева, прототипа русского, ленинского цезаризма: “Или вы не видите новых христиан, идущих строить, новых варваров, идущих разрушать? – Они готовы, они, как лава, тяжело шевелятся под землю, внутри гор. Когда настанет их час – Геркуланум и Помпея исчезнут, хорошее и дурное, правый и виноватый погибнут рядом. Это будет не суд, не расправа, а катаклизм, переворот...” [Герцен 1955, 52]. Неслучайно так любил Герцена Ленин, странно, что он не увидел в Шпенглере его немецкий извод. Шпенглер в отличие от Ленина откровенен: “Печальное шествие по пути совершенствования мира, со времен Руссо бредущее сквозь столетия и оставившее после себя – как единственную отметину своего существования – горы напечатанной бумаги, завершилось. На этой дороге появятся новые цезари. <...> Это и есть судьба” [Шпенглер 2007, 31]. Античные герои, как и христианские герои, с судьбой спорили, пусть и погибая. Трагические герои, по Гегелю, двигали историю.

Русские философы видели будущее Европы иначе, они чувствовали неоднозначность, ширину и глубину европейской культурной истории. Поэтому в грядущем видели они не торжество цезарей, а торжество духовности. Семен Франк писал в этом сборнике про Шпенглера и “Закат Европы”: «Христианство оказывается у Шпенглера вообще отсутствующим в роли фактора, определяющего культуру. <...> Концепции Шпенглера мы можем здесь только противопоставить иное понимание истории западной культуры. <...> Сочетание величайшей духовной свободы с глубочайшей непосредственностью и органической укрепленностью в духовной почве, сочетание, которое изумляет нас в особенности в Данте и в Николае Кузанском, длилось недолго. По причинам, которые лежат в таких глубинах творящего духа, что их, быть может, вообще нельзя анализировать и выразить в определенных понятиях, эта великая попытка *не удастся*. В глубинах духа совершается какой-то надлом; он отрывается от корней, прикрепляющих его к его духовной почве, связывающих его с объединяющим центром духовного света. <...> Таким образом, несомненная “гибель западной культуры” есть для нас гибель лишь одного ее *течения*, хотя и объемлющего несколько веков. Это есть конец того, что зовется “новой историей”. Но этот конец есть вместе с тем и начало, эта смерть есть одновременно рождение. <...> Старое “возрождение” изжито и умирает, уступая место *новому возрождению*. Человечество – вдалеке от шума исторических событий – накапливает силы и духовные навыки для великого дела, начатого Данте и Николаем Кузанским и неудавшегося, благодаря роковой исторической ошибке или слабости их преемников. То, что переживает в духовном смысле Европа, есть не гибель западной культуры, а глубочайший ее кризис, в котором одни великие силы отмирают, а другие нарождаются» [Франк 1922, 50–54].

В посланной Шпенглеру книге Степун все-таки тоже уповает на христианство, а также на интеллигенцию (на “образованных, знающих”). Он писал здесь о “христианской истине, которую предала Россия, о гуманистической свободе, которую не смогла усвоить Россия”, однако, добавлял он, “было бы малодушием потерять надежду на победу образованных. Было бы при этом легкомыслием не видеть, что шансы на борьбу у невежественных больше. <...> Не в последнюю очередь потому, что вся христианская Европа, потеряла себя, спеша по направлению к темным² (средневековым – В.К.) горизонтам” [Stepun 1934, 94]. Но идеи христианства и гуманизма совсем не входили в концепт Шпенглера, видевшего в СССР восстановление монгольского ханства, иными словами, инвариант победившего восстания масс: “Большевицкая власть не является государством в нашем смысле, каким была петровская Русь. Она состоит, как Золотая Орда времен монгольского владычества, из правящей орды, называемой коммунистической партией, с главарями и всемогущим ханом и почти в сто раз большей угнетенной, безоружной массы. От настоящего марксизма, кроме названия и программ, здесь осталось очень мало. На самом деле это татарский абсолютизм, подстрекающий и использующий в своих целях весь мир, угрожающий границам, будь то даже границы предостерегающие, лукавый, жестокий, прибегающий к убийству как повседневному средству управления” [Шпенглер 2007, 66]. А потому он ожидал, что “легионы Цезарей снова выйдут на сцену. <...> Перед этими решениями цели понятия сегодняшней политики совершенно ничтожны. Господином мира будет тот, чей меч завоюет победу” [Шпенглер 2007, 205]. Разумеется, ответа на книгу Степуна он дать не мог. Позиция Степуна была слишком прекраснотушна для Шпенглера, который был, по слову Томаса Манна, “всего лишь фаталистичен” [Манн 1960, 613]. Беспощадный анализ судьбы России, которая первой проложила путь к безднам тоталитаризма, и упорство сопротивления, на котором была основана немецкая книга Степуна, оценили русские эмигранты. Вот что писал о его книге Федотов: «Большевизм для автора есть “псевдоморфо́за”, или отрицательная форма этой русской религиозности. В анализе русской революции и особенно идей ленинизма, которому посвящена вторая часть, Степун вполне оригинален и вполне свободен от возможного упрека в схематизме. Убийственно вскрыты все парадоксы марксизма в крестьянской революции, дана мастерскими штрихами философия революции, как таковой, с ее гибелью реакционных и революционных идеологий, и даже нарисован конкретный образ большевицкой диктатуры первых лет, беспощадный и правдивый» [Федотов 1934, 94]. Скрытого мужества книги Степуна, рассказавшего о причинах большевицкой диктатуры, о том, что не Цезарь побеждает массы, подчиняя их своей воле, а человек взыскующий свободы, Шпенглер, похоже, не увидел.

Источники – Primary Sources in Russian

Бердяев 1922 – *Бердяев Н.А.* Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берг, 1922. С. 55–72. [Berdyayev N.A. Pre-death thoughts of Faust. In Russian].

Бердяев 2012 – *Бердяев Н.* Самопознание: Опыт философской автобиографии. СПб.: Азбука; Азбука-Аттикус, 2012. [Berdyayev N. Self-knowledge. An attempt of philosophical autobiography. In Russian].

Гвардини 1990 – *Гвардини Р.* Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127–163. [Guardini R. The end of new time. In Russian].

Герцен 1955 – *Герцен А.И.* С того берега // *Герцен А.И.* Собр. соч. в 30 т. Т. VI. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 7–142. [Herzen A.I. From the other shore. In Russian].

Ницше 2005 – *Ницше Ф.* Воля к власти. М.: Культурная революция. 2005. / Пер. с нем. Е. Герцык [Nietzsche F. The will to power. Translated from German into Russian by Gertsyk E.].

Степун 1922 – *Степун Ф.* Освальд Шпенглер и Закат Европы // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берг, 1922. С. 5–33. [Stepun F. Oswald Spengler and decline of the West. In Russian].

Степун 1990 – *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. В 2 т. L.: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. [Stepun F.A. What has been and might-have-been. In Russian].

Федотов 1934 – *Федотов Г.П.* (Подпись – Г.Ф.). Stepun Fedor. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern; Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934 // Новый град. Париж. 1934. № 9. С. 93–95.

Федотов 1973 – *Федотов Г.П.* Новый Град // *Федотов Г.П.* Россия, Европа и мы. Paris: YMKA-PRESS, 1973. С. 135–141. [Fedotov G.P. New Town. In Russian].

Федотов 1992 – *Федотов Г.П.* Рождение свободы // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. В 2 т. Т. 2. СПб.: София, 1992. С. 253–275. [Fedotov G.P. The birth of freedom. In Russian].

Федотов 2014 – *Федотов Г.П.* Восстание масс и свобода // *Федотов Г.П.* Собр. соч. в 12 т. Т. 7. М.: Sam & Sam. 2014. С. 62–65. [Fedotov G.P. Revolt of masses and freedom. In Russian].

Франк 1922 – *Франк С.Л.* Кризис Западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы. М.: Берер, 1922. С. 34–54. [Frank S.L. Crisis of Western culture. In Russian].

Шпенглер 1993 – *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М.: Мысль, 1993 / Пер. с нем., вступ. статья К.А. Свасьяна [Spengler O. The decline of the West. Vol. 1. Image and Reality. Russian Translation].

Шпенглер 2007 – *Шпенглер О.* Годы решений. Германия и всемирно-историческое развитие. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. [Spengler O. The hour of Decision. Germany and world-historical evolution. Russian Translation].

Primary Sources in German

Stepun 1934 – *Stepun F.* Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern; Leipzig: Gotthelf-Verlag, 1934.

Stepun 1962 – *Stepun F.* Der Bolschewismus und die christliche Existenz. München: Küsel Verlag, 1962.

Ссылки – References in Russian

Варшавский 2010 – *Варшавский В.С.* Незамеченное поколение. М.: Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына: Русский путь, 2010.

Ленин 1967–1975 – *Ленин В.И.* Полн. собр. соч.: в 55 т. 5-е изд. М.: Изд-во политической литературы, 1967–1975.

Манн 1960 – *Манн Т.* Об учении Шпенглера // *Манн Томас.* Собр. соч. в 10 т. Т. 9. М.: Художественная литература, 1960. С. 610–619.

Мандельштам 1993 – *Мандельштам О.* Петр Чаадаев // *Мандельштам О.* Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Арт-Бизнес, 1993. С. 194–200.

References

Lenin V.I. Complete set of works in 5 volumes. 5th edition. M.: Izdatelstvo politicheskoy literatury, 1967–1975. (In Russian).

Mandelshtam O. Petr Chaadaev // Set of works in 4 volumes. Vol. 1. M.: Art-Business, 1993. P. 194–200. (In Russian).

Mann T. On the doctrine of Spengler // Mann T. Set of works in 10 volumes. Vol. 9. M.: Khudozhestvennaya literature, 1960. P. 610–619. (Russian translation).

Warshavsky V.S. The unnoticed generation. M.: Dom russkogo zarubezhia im. Aleksandra Solzhenitsina, 2010. (In Russian).

Примечания

¹ Кстати, спустя годы, уже в эмиграции, Бердяев общался со Шпенглером, но отозвался о нем весьма не лестно: “Однажды я встретился в Берлине и со Шпенглером, но встреча не произвела на меня впечатления. Внешность его мне показалась очень буржуазной” [Бердяев 2012, 291]. Это, разумеется, не более чем штрих. Бердяев, как известно, был капризен в общении. Но штрих характерный. От Шпенглера, даже от его внешности, ожидалось нечто необычное.

² Dunkel – темный, но в культурфилософском контексте может значить также “средневековый”, имеются в виду “темные века”. Если вспомнить книгу Н.А. Бердяева “Новое средневековье”, то смысл фразы Степуна становится очевидным.

Мистика и рациональность у Ф.А. Степуна

Х. КУСЦЕ

Известный филолог и философ С.С. Аверинцев в свое время так определил мистику в Большой Советской Энциклопедии: «Религиозная практика, имеющая целью переживание в экстазе непосредственного “единения” с абсолютном». Под ней подразумевается, по Аверинцеву, “также совокупность теологических и философских доктрин, оправдывающих, осмысляющих и регулирующих эту практику”. Чуть далее он добавил, что “все мистические доктрины” несмотря на их различия, сводящиеся к различным религиозным системам (христианский, исламский и еврейский теизмы, нетеистический буддизм и т.д.), “...имеют некоторые общие черты. Все они тяготеют к иррационализму, интуитивизму, намеренной парадоксальности; они выражают себя не столько на языке понятий, сколько на языке символов, центральный из которых – смерть (как знак для опыта, разрушающего прежние структуры сознания)” [БСЭ 1974].

Подобное определение мистики можно считать как бы *mainstream* в оценке ее. Ведь аверинцевское определение включает все главные составляющие мистики, в том числе: *переживание* как ее основу, *парадокс* как форму познания и изложения и *единство* как познавательную цель. Однако проблема определения мистики в БСЭ состоит в том, что на первый план выдвигается стремление к иррациональности и к разрушению знакомого нам сознания, знаком которого якобы является смерть. Эти составляющие скорее черты не *мистики*, а *мистицизма*, который отличается от мистики именно иррациональностью, туманностью и слабой обоснованностью. Надо признать, что в ранних работах Федорова Степуна *мистицизм* и *мистика* еще не четко разграничены. Так, например, в статье “Природа актерской души (О мещанстве, мистицизме и артистизме)” из книги “Основные проблемы театра” 1923 г. он трактует слова *мистицизм* и *мистика* как синонимы, причем *мистицизм* в противоположении с *мещанством* оценивается скорее как положительный подход к проблеме множества и единства, несмотря на то, что и он в отличие от *артистизма* является “победой единодушия над многодушием” [Степун 2009, 195].

Возможно, что раннее пересечение слов *мистика* и *мистицизм* у Степуна объясняется тем, что русское слово *мистицизм* не обладает таким отрицательным оттенком как *Mystizismus* в немецком языке. В книге Theater und Film (“Театр и фильм”), написанной Степуном по-немецки, выражение *Mystizismus* не встречается. Степун употребляет лишь *Mystik*, *mystisch* (*мистический*) и т.д. (см. [Степун 1953, 63–66]). В своей последней книге *Mystische Weltanschauung* (“Мистическое мировидение”), *Mystik* и *Mystizismus* используются как положительное и отрицательное понятия. Так, например, в философии Владимира Соловьева противопоставляются Степуном “christliche Mystik” (“христианская мистика”) как светлая ее сторона и мрачный “rationalistischen Mystizismus” (“рационалистический мистицизм”) [Степун 1964, 90; Степун 2012, 110]. Это противопоставление в некоторых местах русского перевода теряется. Когда Степун рассказывает, как он перешел от трансцендентализма к романтике и к мистике, он по-немецки пишет именно *Romantik* и *Mystik*: “Einige persönliche Erlebnisse wiesen mir den Weg vom Transzendentalismus zur Romantik und dann weiter zur Mystik” [Степун 1964, 209–210]. В переводе читаем *романтизм* и *мистицизм*, что в немецком языке в обоих случаях звучало бы отрицательно: “Некоторые личные переживания указали мне путь от трансцендентализма к романтизму, а затем – к мистицизму” [Степун 2012, 230]. Молодой Александр Блок пережил, по словам Степуна, борьбу между мистикой и скепсисом, но немецкое выражение “Kampf zwischen Mystik und Skepsis” [Степун 1964, 421] на русский переводится как “борьба мистицизма и скептицизма” [Степун 2012, 447].

Если мы – как это сделал Степун в немецких публикациях – однозначно противопоставляем понятия *мистика* (положительно оценочное) и *мистицизм* (отрицательно оценоч-

ное), мы лучше можем разграничить познавательную силу мистики и якобы *мистические* диффузные представления, характерные для мистицизма. Мистика и мистицизм противоположны как познание и заблуждение, свет и мрак, просвещение и демонизм. Причем мистицизм является не только иррациональной бессмыслицей, но и средством, которое может быть использовано для весьма сомнительных целей. Мистицизм это смысловое, политическое и общественное состояние, некритически относящееся к себе [Аверинцев 2005, 386], что может привести к тоталитаризму в любой форме, в том числе политической. Такое общественное состояние Степун называет *безумием разума* (см. [Кантор 2008; Кантор 2012]).

В отличие от мистицизма мистика представляет собой “определенную форму познания через собственный опыт” [Наас 1996, 466–467], иначе говоря, через *переживание*. Для мистического познания характерны парадоксальные формы изложения и особый идеал единства. И то, что в нем оценивается как иррациональное, скорее есть мышление в образах, благодаря которым становится возможным постижение границ рационального. Опыт описания подобного мышления в образах мы находим уже у Мейстера Экхарта [Asmuth 2011, 66–74]. Замечу, что именно этот мыслитель оказал значительное влияние на рассуждения Степуна о мистике.

Мистика может основываться на христианском или другом вероучении, но она никогда не тождественна их догматам. Поскольку мистика как форма познания осуществляется через переживание, она более широка, более свободна, да и более “разумна”, чем *устойчивые истины* некой определенной положительной религии. Причем этот мистический опыт переживается не только как индивидуальное событие, но и как нечто универсальное. В рамках религиозного мировосприятия мистика в основном является опытом, через который познается Божественное начало, но не исчерпывается этим. Мистический опыт является индивидуальным переживанием, претендующим на универсальное познание. Важно, что переживаемое влияет на жизнь, что оно имеет жизненное значение [Steindl-Rast 1986, 178].

Совпадение индивидуального и универсального является первым и основным парадоксом мистики. Благодаря этому совпадению мистическое переживание как личностное достояние приобретает черты универсальности и присутствует как структурный элемент в разных религиях. Стирание границы между индивидуальным и универсальным приводит ко второму известному парадоксу. Мистическое переживание, с одной стороны, является настолько индивидуальным и специфическим, что его нельзя выразить словами, а с другой стороны оно в глазах тех, кто его испытывал, обладает такой универсальной важностью, что его *невозможно* не выразить.

То, что мистик видит, наблюдает и испытывает, может быть вполне обыденным. Любое событие, любая картина и любое слово могут становиться исходным пунктом мистического познания: птенец, выпавший из гнезда, листья винограда, прорастающие через дырку в каменной стене, люди на перроне вокзала, исчезающие из поля зрения, когда поезд отправляется – все это может быть индивидуальным переживанием, претендующим на универсальное познание мира, жизни и трансцендентных начал. Пример такого опыта представлен в автобиографии Степуна “Бывшее и несбывшееся”, когда он описывает свой отъезд в эмиграцию. Он вспоминает, что грязное окно вагона нельзя было открыть, и что близких почти не было видно и голоса их почти не были слышны. Но это воспоминание остается не только воспоминанием. Оно превращается в предчувствие вечного общения и взаимопонимания. “Раздается второй звонок. Последние объятия, поцелуи, рукопожатия. Мы уходим в вагон и подходим к нераскрывающемуся окну. За грязноватым стеклом в уже густом вечернем сумраке лишь смутно виднеются знакомые лица. Еле различая их очертания, я все же как-то угадываю выражения их лиц и даже слышу, как мне по крайней мере кажется, слова прощания... Быть может, мы на том свете будем без уст говорить друг с другом и без глаз смотреть друг на друга...” [Степун 1956 II, 428].

Обычным событиям, таким образом, приписывается общее, универсальное и трансцендентное значение. В повседневности мистика пересекается с мудростью (ср. соответствующее исследование о мудрости Льва Толстого в [Куве 2010]). Однако в отличие от мудрости мистика претендует не только на понимание человеческой жизни, но и на “космическое постижение”, которое опирается на возможность познавать целое в частичном, большое и высокое в маленьком и в ничтожном, абсолютное в конкретном и т.д. Подобное познание не прямо связано с убеждениями и вероисповеданиями определенной религии, но может

вытекать из них и обосновывать их. Тем не менее, оно может обходиться и без всякой религии, на что обратил внимание немецкий философ Эрнст Тугендхат. Главное по Тугендхату, что в мистике преодолевается противоречие между оценкой самого себя как центра всего сущего и сознанием фактического ничтожества собственного существования. Все и ничто сливаются. В отдельном переживании отдельного человека отражается и познается земное и вселенское. Это слияние всеобщего и отдельного или же собственного я и космоса может восприниматься как “уничтожение того, что называется я”, как исчезновение я в “океане праздности” так, как оно понимается в буддизме (ср. [Tugendhat 2006, 184, 199]). Однако в христианской вере оно воспринимается как соединение я с Богом [Haas 1996, 286]. Во всяком случае, мистический опыт показывает, что творение, в сущности, едино, и что его единство не только факт, но и идеал бытия и тем самым человеческой жизни.

В статье “Трагедия мистического сознания” Федор Степун противопоставляет трансцендентный и имманентный мистические подходы, причем наиболее близким для него является имманентный подход, который он наблюдает в первую очередь у Мейстера Экхарта [Степун 2009, 90–94]. Имманентный подход – это как раз познание трансцендентного через имманентное и слияние трансцендентного и имманентного имманентным познавательным актом. Это слияние переживающего и переживаемого, познающего и познаваемого отличается особым рациональным началом, что иллюстрирует следующий пример из проповедей Мейстера Экхарта. Как бы феноменологически подходя к проблеме бытия и восприятия, Экхарт спрашивает о том, что происходит, когда человек своими глазами видит дерево. “Открыт или закрыт мой глаз, он все тот же глаз. И у дерева ничего не отнимается и ничто не прибавляется ему через узрение его. Слушайте: предположим, что мой глаз покоится в себе как нечто единое, само в себе заключенное, и только при зрении открывается и устремляется на дерево. И дерево, и глаз остаются тем, чем они были, а все же в действии зрения они становятся настолько одно, что можно было бы сказать: глаз есть дерево, а дерево глаз. Если бы дерево было вовсе лишено вещества и представляло бы собою нечто чисто духовное, как зрение моего глаза, можно было бы утверждать с полным правом, что в действии зрения дерево и мой глаз одно существо” [Экхарт 1912 web].

Такая аргументация может использоваться для того, чтобы утверждать, что в мистическом переживании Бог и человеческое я соединяются, образуют как бы одно существо, хотя Бог остается Богом и человек остается человеком. Но главное здесь не всеобъемлющие заключения такого рода, а то, что в повседневном, обыденном опыте мистик постигает наиболее общий принцип соотношения бытия и сознания.

Конкретное и частное переживание приобретает доказательную силу особенно тогда, когда доказуемое отдельными эмпирическими или логическими аргументами не исчерпывается, поскольку предполагает апелляцию к различного рода идеологическим, религиозным, философским или научным основаниям. Формы подобных тезисов могут быть очень простые, как в следующих примерах:

Земля – Божье творение.
Человек человеку волк.
Человек – политическое животное.

Каждое из этих простых предложений обладает большой семантической насыщенностью и тем самым отличается высокой степенью многозначности. Чтобы обосновать или даже доказать эти утверждения, всегда необходимо сначала определить, что в данном случае имеется в виду, другими словами: аргументация предполагает изначальную интерпретацию. Однако каждое интерпретирующее утверждение приводит к новым высказываниям, которым опять понадобятся новые выяснения и обоснования. Вследствие этого все попытки объяснить, определить и обосновать некое исходное утверждение образуют волей-неволей целые мыслительные системы [Куссе 2012, 90]. Относительно подобных утверждений религиовед Ниниан Смарт (Ninian Smart, 1927–2001) вводил термин *разветвление* (*ramification, Verzweigung*). Имеется в виду, что значение определенного понятия или утверждения исходит исключительно из совокупности положений, которые составляют систему. Такие понятия как, например, *Бог* отличаются высокой степенью разветвления, ведь в истории развивались философские системы и религиозные учения, в которых понятие *Бог* неразрывно переплеталось с другими терминами.

Язык переживания отличается наименьшей степенью семантической насыщенности. Чем меньше семантических импликаций содержат высказывания, выражающие переживание, тем больше они отражают неповторимый опыт отдельного субъекта (ср. [Наас 1996, 484]). Однако мистические переживания не ограничиваются опытом индивидуального субъекта. Индивидуальное и конкретное в таком переживании претендует на общее и универсальное. Именно такой подход к доказыванию (через собственное переживание) мы находим у Степуна.

Во введении к последней книге “Мистическое мировидение” Степун говорит о том, что отдельными – в данном случае биографическими – деталями можно характеризовать не только человека, но целые эпохи, утверждая, что “иллюстрации непосредственно входят в исследование”: “В отдельных случаях я глубже вдавался в биографические моменты – например, когда рассказывал о том, как Блок добивался взаимности своей будущей жены. Но эти описания не надо считать простыми иллюстрациями, моментальными фотографическими снимками, помещенными посреди научного текста, которые при чтении можно опустить, не потеряв при этом ничего важного для исследования. <...> Все картины, воссозданные на страницах этой книги, иллюстрируют важнейшие особенности людей, о которых я пишу. С этой точки зрения мои иллюстрации непосредственно входят в исследование. Осмелюсь заметить: благодаря интуиции я смог постичь дух как самой эпохи, так и ее личности, и только благодаря этому итоги исследования, которые всегда имеют характер чего-то временного, сложились в целостную картину.

То, что у Владимира Соловьева, продолжавшего славянофильскую критику Европы, определяется как положительное всеединство, я, подчиняясь предмету исследования, применил и к моему методу познания” [Степун 2012, 33].

Примеры того, как познание единства или же всеединства обосновывается не абстрактными рассуждениями, а переживанием, Степун находит у Владимира Соловьева. «Центральным понятием философии Соловьева было понятие “положительного всеединства”. Во всех построениях он постоянно исходит из предположения, что изначально мир был един и все греховно в нем разделенное стремится воссоединиться, для того чтобы, примирившись и соединившись в любви, добровольно вернуться к Богу. Однако, чтобы понимать Соловьева правильно, нужно отдавать себе отчет в том, что понятие “положительного всеединства” ни в коем случае не следует понимать как конечный результат абстрактно-логического мыслительного процесса, как, например, “монаду” Лейбница или “вещь в себе” Канта, но как описание при помощи метафизики понятий совершенно конкретного мистического опыта, воссозданного поэтом и мистиком в знаменитом стихотворении “Три свидания”. Для Соловьева мистика и метафизика связаны неразрочно. Поэтому центральное метафизическое понятие “положительного всеединства” – всего лишь одно из многих имен, которыми он называет Подругу Вечную из “Трех свиданий”, Святую Софию, о чем нужно говорить подробнее» [Степун 2012 39].

Смысл слияния я и мира, я и ты обнаруживается Степуном в философии Николая Бердяева. «Центральным в бердяевской гносеологии является следующий тезис: “Дух во мне есть все бытие, другого покоящегося в себе, отделенного от меня бытия нет. Допускать такое бытие — произвол и иллюзия”. Из этого тезиса следует, что адекватное познание бытия возможно лишь до тех пор, пока познаваемое имманентно познающему “я”, не изгоняется из него, будучи приниженным до отдельного от “я” предмета. Это понимание ситуации и акта познания не позволяет Бердяеву называть, как издавна принято в языке философии, познаваемое бытие любого рода объектом познания. Ведь оба понятия — предмет и объект – охватывают познаваемое, покоящееся в себе бытие, не зависящее от “я”. Думаю, мы интерпретируем взгляд Бердяева углубленно, но вполне правильно, если сформулируем его так: познаваемое никогда не должно пониматься как нейтральное “оно” и всегда должно пониматься как “ты”, живущее в “я”» [Степун 2012, 133–134].

Понятия у Степуна – в первую очередь сообщения о переживаниях, коренящихся в эмпирии религиозного опыта (см. [Степун 2012, 40]). «Выше было сказано, что метафизику Соловьева следует понимать как понятийно-символическое описание его мистического опыта. На самом деле всеединство Соловьева, задуманное как категория цельного знания, встречалось ему трижды в его жизни – как живая женщина, та, которой можно сказать: “Ты”» [Степун 2012, 62].

Переживание в актах встречи и коммуникации является слиянием, которое можно представить по аналогии с эротикой. Степун обращает внимание на эту аналогию, когда пишет о Соловьеве: «Исключительное положение половой любви Соловьев объясняет тем, что в ней и только в ней содержатся предпосылки, необходимые для полного избавления человека от его эгоцентрического одиночества: естественное различие любящих существ, одни и те же надежды на будущее и задачи по его достижению и возможность их осуществления во всем человеке, в его плоти, душе и духе. <...> Таким образом, суть половой любви состоит в освобождающем превращении любящих в истинные индивидуальности, то есть в слиянии двух человек в двуединое существо, поистине: “И будут оба в плоть едину”. Так любовь превращается в великое начало метафизического единения мира и возвращение в “положительное всеединство”» [Степун 2012, 79].

Юлия Мелих указывает на то, что «Степун строит свою философскую концепцию на основании двух понятий “жизни” и “творчества”; исходным же понятием он выбирает понятие “переживание”, требующее перспективы индивидуального познающего я» ([Мелих 2012, 121], ср. также [Мелих 2014, 197]). Это понятие для него настолько важно, что оно приобретает системное философское значение.

В автобиографических текстах Степуна мы встречаем примеры общих суждений, основанных на индивидуальном опыте переживания отдельных событий, т.е. воспоминания у него выступают в качестве аргументации [Куссе 2012]. В этом контексте представляется интересным различие между Степуном и Бердяевым, на которое указывает Степун в немецкой версии воспоминаний [Stepun 1950, 83; Куссе 2012, 85]. Он проводит мысль о том, что субъективное переживание, несмотря на то, что оно субъективное, может быть объективным. Бердяев, напротив, видит в памяти исключительно творческий акт, в котором прошлое принципиально не может объективно отражаться: “Память активна, в ней есть творческий, преобразующий элемент, и с ним связана неточность, неверность воспоминания” [Бердяев 1990, 7]. В конце “Самопознания”, в 12-й главе “О самопознании и его пределах”, он предупреждает об опасности обманывающей памяти: “Время и память нас обманывают, и мы этого даже не замечаем” [Там же, 299]. Несмотря на то, что и Степун признает субъективность каждого воспоминания, он все-таки уверен в том, что воспоминание позволяет нам объективно подходить к событию и его смыслу: “Зная, что всякая память субъективна, я все же верю в относительную объективность своих воспоминаний” [Степун 1956 I, 255]. Возможность объективности заключается для Степуна в том, что события, составляющие предмет воспоминаний, внутри себя содержат смысл. Воспоминание не творит смыслы, а открывает их. Таким образом, по Степуну, мы можем извлекать тайну человеческих отношений из уникальных переживаний.

“Помню, как мы с Наташей возвращались однажды ночью с Арбата на Тверскую. Может быть, потому, что уж очень призрачен и мертвенен был лунный свет, идти было страшнее, чем обыкновенно. Шли мы, озираясь, нет ли где за углом чекиста-опричника, или просто пьяного хулигана с наганом за пазухой. Вдруг позади послышался скрип полозьев.

Мы невольно остановились пропустить сани. Когда с нами поравнялись горой нагруженные розвальни, мы с ужасом увидели, что из-под прикрывающего кладь брезента торчат голые человеческие ноги... <...> Таков был апокалиптический круг, в котором протекала наша жизнь” [Степун 2012, 207].

«...Я с радостью смотрел на хорошо выпавшуюся, свежую, как утро, Наташу, по-бабьи повязанную пестрым платком, в обжимке и широкой юбке. Если я за что-либо по гроб жизни благодарен ивановской жизни, то прежде всего за то, что она раскрыла мне исконную связь между родящей “насущенный хлеб” землей, честным “в поте лица своего” трудом и таинством брака. Думаю, что без уразумения этой связи переутоньшенному современному человеку невозможно dorasti до светлой старости и покорного приятия смертного часа» [Степун 1956 II, 338].

Источники – Primary Sources in Russian

Бердяев 1990 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Международные отношения, 1990. [Berdyayev N. Self-knowledge. An attempt of philosophical autobiography. In Russian].

Степун 1956 – *Степун Ф.* Бывшее и несбывшееся. Т. I–II. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. [Stepun F.A. What has been and might-have-been. In Russian].

Степун 2009 – Федор Августович Степун. Жизнь и творчество. Избранные сочинения / Вступ. статья, вступление и комментарии В.К. Кантора. М.: Астрель, 2009. [Fedor Avgustovich Stepun. Life and works. In Russian].

Степун 2012 – *Степун Ф.* Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма / Пер. с нем. Г. Снежинской, Е. Крепак и Л. Маркевич. СПб.: Владимир Даль, 2012. [Stepun F. Mystical view of world. Five images of Russian symbolism. Translated from German into Russian by Snezhinskaya G., Krepak E., Markevich E.].

Экхарт 1912 web – *Экхарт М.* Проповеди и рассуждения / Перевод со средневерхненемецкого и предисловие М.В. Сабашниковой. М.: Мусарет, 1912 (<http://psylib.org.ua/books/ekhar01/txt06.htm>). [Eckhart M. Treaties and sermons. Translated into Russian by Sabashnikova M.V.].

Primary Sources in German

Stepun 1950 – *Stepun F.* Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. Dritter Teil: 1917–1922. München: Kösel-Verlag, 1950.

Stepun 1953 – *Stepun F.* Theater und Film. München: Carl Hanser Verlag, 1953.

Stepun 1964 – *Stepun F.* Mystische Weltanschauung. Fünf Gestalten des russischen Symbolismus. München: Carl Hanser Verlag, 1964.

Ссылки – References in Russian

Аверинцев 2005 – *Аверинцев С.С.* Преодоление тоталитаризма как проблема: Попытка ориентации // *Аверинцев С.* Связь времен. Собрание сочинений. Киев: Дух і Літера, 2005. С. 386–397.

Кантор 2008 – *Кантор В.К.* Ф.А. Степун: русский философ в эпоху безумия разума // Ф.А. Степун. Жизнь и творчество / В.К. Кантор (ред.). М.: Астрель, 2008. С. 3–39.

Кантор 2012 – *Кантор В.К.* Серебряный век как предвестие и стилистика русского тоталитаризма (перечитывая Федора Степуна) // Фёдор Августович Степун / В.К. Кантор (ред.). М.: РОССПЭН, 2012. С. 187–234.

Куссе 2012 – *Куссе Х.* Воспоминание как доказательство // Фёдор Августович Степун / В.К. Кантор (ред.). М.: РОССПЭН, 2012. С. 75–93.

Мелих 2012 – *Мелих Ю.Б.* Ф.А. Степун – кантианец и мистик // Фёдор Августович Степун / В.К. Кантор (ред.). М.: РОССПЭН, 2012. С. 113–137.

Мелих 2014 – *Мелих Ю.Б.* Иррациональное расширение философии И. Канта в России. СПб.: Алетейя, 2014.

Справочные издания

БСЭ 1974 – Большая советская энциклопедия. В 30 т. Т. XVI. М.: Советская энциклопедия, 1974. (The great Soviet encyclopedia. Vol. XVI. In Russian).

References

Asmuth 2011 – *Asmuth Ch.* Bilder über Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.

Averintsev S.S. Overcoming totalitarianism as a problem. Attempt of orientation // Connection of times. Set of works. Kiev: Duh i Litera, 2005. P. 386–397. (In Russian).

Haas 1996 – *Haas A.M.* Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996.

Kantor V.K. Silver Age as an omen and stylistics of Russian totalitarianism (re-reading Fedor Stepun) // Fedor Avgustovich Stepun / V.K. Kantor (editor). M.: ROSSPEN, 2012. P. 187–234. (In Russian).

Kuße 2010 – *Kuße H.* Lev Tolstoj und die Sprache der Weisheit. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2010.

Kuße H. Recollection as a proof // Fedor Avgustovich Stepun / V.K. Kantor (editor). M.: ROSSPEN, 2012. P. 187–234. (In Russian).

Melikh Yu.B. Stepun a follower of Kant and mystic // Fedor Avgustovich Stepun / V.K. Kantor (editor). M.: ROSSPEN, 2012. P. 187–234. (In Russian).

Melikh Yu.B. Irrational expansion of philosophy of Kant in Russia. SPb.: Aleteia, 2014. (In Russian).

Smart 1965 – *Smart N.* Interpretation and Mystical Experience // Religious Studies. 1965. Vol. 1. P. 75–87.

Steindl-Rast 1986 – *Steindl-Rast D.* Fülle und Nichts. Die Wiedergeburt christlicher Mystik. München: Goldmann, 1986.

Tugendhat 2006 – *Tugendhat E.* Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie. München: C.H. Beck, 2006.

Степун, Москва и мировая война

А.А. КАРА-МУРЗА

Долгое время тот факт, что Федор Августович Степун родился в Москве, оспаривался не вполне внимательными биографами. Повод к заблуждению, как ни парадоксально, дал сам Степун – блестящим описанием своего детства в калужской глубинке в начальной главе “Бывшего и несбывшегося” [Степун 2000, 7–27]¹. Между тем в “Автобиографическом очерке”, написанном в конце жизни для русской эмигрантской молодежи, Степун предельно ясно обозначил свое московское происхождение: «Родился я 6 февраля 1884 г., в Москве, в доме “Человеколюбивого общества” (можно сказать – обязывающее место-рождение!)» [Степун 1960, 91].

Дом Императорского Человеколюбивого общества в Малом Златоустинском переулке, между Мясницкой и Маросейкой, был построен в 1877–1878 гг. в стиле псевдоготики по проекту архитекторов В.И. Веригина и Г.Б. Пранга для приюта детей воинов, убитых на русско-турецкой войне. Позднее здесь разместилась лечебница для неизлечимых больных, некоторые учреждения и общественные организации, а часть помещений была отдана под недорогое жилье. В одной из таких квартир, в семье инженера-лютеранина Августа Степуна (именно так писалась фамилия: *Steppuhn*) и его жены Марии, урожденной Аргеландер, 6 (18) февраля 1884 г. родился их первенец Фридрих (русское имя Федор он примет позднее). Крестили мальчика неподалеку – в немецкой реформатской церкви в Трехсвятительском переулке (в 1895 г., по настоянию русофильски настроенной матери, он будет перекрещен в православие в Кондрово, в храме Спаса Нерукотворного).

Юношеские годы Ф.А. Степуна были тесно связаны с Москвой. Здесь, в Лефортово, он окончил престижное в среде технической интеллигенции реальное училище при Евангелической лютеранской церкви св. Михаила. В “первопрестольную” Степун возвращался и во время каникул в Гейдельбергском университете: жил на съёмных квартирах и в доме родителей первой жены Анны Серебрянниковой на Самотечной площади.

Когда в 1911 г. Степун вторично женился – на слушательнице Высших женских курсов Наталье Никольской, молодая семья подолгу жила в большой квартире Никольских на Тверской, в пятиэтажном доходном доме “Товарищества Бахрушиных”, построенном в 1900–1901 гг. в стиле “ар-нуво” архитектором К.К. Гиппиусом.

И, конечно, всегда притягивало Степуна московское “родительское гнездо” – дом в Штатном, ныне Кропоткинском, переулке (принадлежавший в начале века вдове московского почетного гражданина Н.В. Кан), где большая семья Степунов снимала целый этаж – младшие дети еще долго жили вместе с родителями. Именно сюда Федор Степун успел на несколько часов заехать в октябре 1914 г. к умирающему отцу перед отправкой своего эшелона на Галицийский фронт [Кара-Мурза 2014, 60–64].

В годы Первой мировой войны Ф.А. Степун воевал в артиллерийской батарее 12-й Сибирской стрелковой бригады в Галиции, Венгрии, Лифляндии, пройдя путь от прапорщика до поручика. Эти фронтовые месяцы стали для него временем большой внутренней работы и нравственного роста, свидетельством чему стали письма с фронта, собранные затем в “романе в письмах” “Из писем прапорщика-артиллериста” [Степун 1926]; см. также: [Кантор 2000, 11]. Эту удивительную книгу по праву называют “одной из лучших русских книг о войне”, а друг Степуна Д.И. Чижевский сказал о ней так: «В письмах автора, переодетого в серую военную шинель философа, захватывается философией сфера, казалось бы, не оставляющая места для рефлексии, увлекающая человека в водоворот почти природной необходимости – конкретное бытие человека в “минуты роковые” государств и народов» [Чижевский 1928, 511–512].

“Я лично, прежде всего, страшно заинтересован всем происходящим во мне и вокруг меня, – писал Степун с фронта жене в апреле 1915 г. – Я живу сейчас так интенсивно, как еще никогда не жил. Я, безусловно, сильно отстану от передовых людей науки в книжной

начитанности, но я с каждым днем все яснее ощущаю, как я сам в себе крепну и утверждаюсь. Во мне сейчас много самого превозданного знания о самой сущности жизни” [Степун 1926, 98].

Война для Степуна – человеческая трагедия, чреватая не только физической, но и духовно-нравственной гибелью: “Страшнее той смерти, которую сеет война в материальном мире, та жизнь, которую она порождает в сознании почти всех без исключения людей. Грандиознейшие миры упорнейшей лжи возвышаются ныне в головах всех и каждого. Все самое злое, грешное и смрадное, запрещаемое элементарною совестью в отношении одного человека к другому, является ныне правдою и героизмом в отношении одного народа к другому. Каждая сторона беспамятно предаёт проклятию и отрицанию все великое, что некогда было создано духом и гением враждующей с нею стороны” [Там же, 7–8].

Будучи на передовой, воин-философ Степун хорошо осознал, насколько любая идеология (в том числе “патриотическая”) деформирует и профанирует действительность. 10 апреля 1915 г. он писал из Венгрии другу и коллеге-философу Сергею Гессену об “ужаснейшей лжи нашей идеологии”: «“Отечественная война”, “Война за освобождение угнетенных народностей”, “Война за культуру и свободу”, “Война и св. София”, “От Канта к Крупну”, – всё это отвратительно тем, что из всего этого смотрят на мир не живые, взволнованные чувством и мыслью пытливые человеческие глаза, а какие-то слепые бельма публицистической нечестности и философского доктринерства»» [Там же, 106–107]. Он дал тогда Гессену обещание, которое в дальнейшем выполнил: “Если мне только дано будет вынырнуть живым и физически здоровым (за мое духовное равновесие я совершенно спокоен) из моря событий и случайностей войны, то моим пребыванием в первом ряду сражающихся я куплю право говорить о войне все то, что буду о ней думать, и возможность думать о ней то, что она на самом деле есть” [Там же, 103–104].

В письмах с фронта проявилась глубокая привязанность Степуна к родной Москве. Достаточно прочесть его письмо Наталье Николаевне от 5 апреля 1915 г., где он, уходя от собственно военно-бытовых описаний, пересказывает один ночной сон: “Расскажу тебе лучше, как я недавно не то в мечтах, не то в забытии был в Москве. Приехал я на Брестский вокзал и вышел на платформу... Я взял хорошего извозчика и тихо, обязательно тихо, поехал по Тверской к Страстному... Еду и все прошу тише, тише, и все смотрю, смотрю по сторонам... Странно, все настоящее, самое настоящее, привычное, московское. Так, значит, Москва еще есть, а ведь мне не верилось... Особенно странно видеть изящных, нарядных женщин; почти непонятно, что это за существа. Помнится, я бывал когда-то среди них... Итак, я действительно я. Вот этот я, который едет сейчас на извозчике в серой шинели, в высоких сапогах, в усах и бороде, и есть тот же самый, который сидит с ним рядом, бритый, длинноволосый, в широкополой шляпе и широком пальто... Боже, что отдал бы я за то, чтоб быть в Москве с тобою” [Там же, 100–101].

Постоянными воспоминаниями о Москве полны и письма Степуна матери. 18 марта 1915 г., в момент фронтовой передышки, он написал ей: “Как мне грустно, что так редко пишу тебе. Грех сказать, что нет времени. Время есть, но окончательно нет тишины, нет одиночества” [Там же, 71]. И далее, рассказывая Марии Федоровне о фронтовой суете, толкотне, бестолковщине и неимоверном шуме, он будто припомнил, как двадцать лет назад, его, одиннадцатилетнего провинциального мальчика, в первый момент оглушила какофония московских звуков: “И все это приправлено тою фантастическою руганью, что, бывало, слышишь на улицах Москвы... когда на оттаявшей мостовой одичалые, охрипшие ломовые беспощадно хлещут заскорузлой вожжей по грязному пузу выбивающейся из сил лошади, которая прыжками силится сдвинуть с места сани, нагруженные морожеными свиными тушами” [Там же]. И удивленно добавляет: “Я написал о Москве совершенно неожиданно, по инерции, а инерция, вероятно, от тоски по ней” [Там же, 72]. Тосковал фронтовик Степун, конечно, по совсем другим московским звукам – негромким и гармоничным. “Когда я вернусь в свое гнездо, – писал он Наташе 1 апреля 1915 г. из Венгрии, – ты сама сядешь за наше старенькое пианино и сыграешь мне три этюда Шумана, вальсы Шопена и прелюдию Скрябина, что так часто играла мне, когда мы были молоды” [Там же, 94].

Несколько раз он имел возможность попросить начальство о краткосрочном отпуске в Москву, но всякий раз отказывал себе в этом. “Против поездки живет во мне какое-то странное, почти суеверное чувство, – объяснял он свои мотивы жене. – До сих пор я не

разрешал себе в пределах моей военной жизни никаких личных желаний или нежеланий. И, мне кажется, что за эту покорность война была ко мне милостива. Я боюсь, если я разрешу себе по отношению к ней свою волю, то и она проявит в отношении меня свою темную, жестокую власть” [Там же, 102–103].

В ноябре 1915 г. Федор Степун был ранен и затем долго лечился сначала в госпитале в Риге, потом в Пскове, а затем девять месяцев в “Евангелическом полевом лазарете” в Москве на углу Яузского бульвара и Малого Николоворотного переулка. Лазарет финансировала известная благотворительница Е.И. Мак-Гиль (Джей Мак-Гил, шотландка по происхождению), а руководил им профессор А.Н. Гагман (Степун называет его на немецкий манер “Гагеманном”) – выдающийся хирург и один из первых в России рентгенологов [Кара-Мурза 2014, 65–66]. То, что изувеченную ногу удалось после многочисленных операций спасти, – заслуга врачей “Евангелического лазарета”, куда, как считал Степун, его “привела счастливая звезда” [Степун 1926, 103].

Ранение и длительное лечение многое изменили в характере и мировоззрении Степуна: по его словам, именно во время войны он понял, что “философ – человек, лишь раненный вечностью, но не спасенный в ней” [Степун 2000, 293]. Парадоксально, но именно в московском лазарете, далеко от передовой, боевой офицер-артиллерист по-настоящему испытал страх смерти (“темный, голый и унижительный”), “которого, стоя под пулеметным огнем и стреляя на прицеле 20, то есть на расстоянии только четырехсот саженой, по наступающей немецкой пехоте, я никогда не испытывал” [Там же, 295]. Очевидно, сделал вывод Степун, “страх до конца овладевает только бездейственной душой, лишенной возможности сопротивляться надвигающейся опасности” [Там же].

17 января 1916 г. Степуну удалось отпроситься из больницы на заседание Московского Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, которое проходило в особняке Маргариты Кирилловны Морозовой в Мертвом (ныне Пречистенском) переулке. Позднее Степун не без сарказма описал тот вечер в письме С. Гессену: участники собрания зашифрованы у него буквами X, Y, Z и т.д., но, впрочем, легко разгадываются.

Пришедший на костылях, он на некоторое время стал объектом всеобщего внимания. С докладом “Софийность мира” выступил С.Н. Булгаков; см.: [Ермишин 2007, 64–66]. В письме Гессену Степун не пытался скрыть раздражения: “Прения затянулись далеко за полночь, и мне было на этот раз определенно тяжело и неприятно их слушать. Все время перед глазами стояло озеро Бабит и бурные болота боевых участков под Ригой. Куда-то проходили цепи серых сибирских стрелков, все время в ушах трещали пулеметы, раскатывались орудийные выстрелы, стонали раненые – и не ладно врывались во все это на все лады произносимые слова о святой Софии... Казалось, что вокруг стола-озера сидят не то знакомые ученые, не то солдаты-сибиряки, и вместо того, чтобы идти наступать, все говорят, спорят, кричат” [Степун 1926, 175–176].

А через несколько дней после заседания РФО Степун снова отпросился из лазарета и поехал на Зубовский бульвар к Вяч. Иванову, у которого тогда жил вернувшийся из Италии В.Ф. Эрн: “Многое, что в публичном заседании меня определенно корбило, производило в уютной и одухотворенной квартире поэта гораздо более приятное впечатление. В этот вечер я узнал, между прочим, главную причину нашей войны с немцами. По словам Y (Эрна. – А.К.-М.), она заключается в том, что Лютер отверг культ Богоматери... X же (Иванов. – А.К.-М.), видит причину в том, что Гретхен не замолила греха Фауста. Наши сибиряки кончают таким образом молитву Гретхен и спасают душу Фауста... Все это полно блестящей талантливости и субъективной виртуозности, но все это не то перед лицом суровой, трагической действительности” [Там же, 176]

Впечатления от этой истории (когда абстрактное *теоретизирование* коллег на тему войны больно вторглось в личные *переживания* фронтовика), оказались так сильны, что как представляется, впоследствии легли в основание одной из самых плодотворных философских идей Степуна, сформулированных уже в эмиграции.

В 1929 г. в парижских “Современных записках” была напечатана статья Ф.А. Степуна “Религиозный смысл революции”, в которой высказывается мысль о глубочайшем противоречии “идей” и “идеологий”. “Идея” для Степуна – это “структура бессознательного переживания”, в то время как “идеология” – “продукт теоретического сознания” [Степун 1929, 441]. Процесс “идеологизации идей” для Степуна – верный симптом кризиса

и раскола национального сознания, за которым неизбежно острое гражданское противостояние: “Начинается оно всегда одинаково: с обездушения господствующих культурных ценностей путем превращения их в факторы власти и даже насилия... С момента отрыва идеологий от соответствующих им идей срыв эволюционных процессов в революцию становится неизбежным” [Там же, 436–444]; см. также: [Жукова 2010].

Поэтому, развивает свою мысль Степун, “правы и нужны в жизни только те идеологии, которыми органически зацветают идеи, т.е. те, которые представляют собою точные теоретические описания духовно-реальных процессов. Вредны же и лживы те, за которыми не стоит никакая духовная реальность, которые порождаются комбинирующими энергиями отвлеченного сознания, которые возгораются не от вечного пламени священного очага жизни, а от случайно попадающих в мозг искр и отсветов чужих идеологий...” [Степун 1929, 441].

...В начале ноября 1916 г. Ф.А. Степун вернулся в родную батарею на Галицийский фронт. Он тогда слабо верил в удачный для России исход войны: “Иной раз, внутренне созерцая Россию и всю накопившуюся в ней ложь, я решительно не представляю себе, как мы доведем войну не до победного, конечно, но хотя бы до не стыдного, приличного мира... Вокруг неразрешимых вопросов внутреннего бытия России царствует полная отрешенность ее сынов от всех задач сознательного национального строительства...” [Степун 1926, 244].

Источники – Primary Sources in Russian

Степун 1926 – *Степун Ф.А.* Из писем прапорщика-артиллериста. Прага, 1926. [Stepun F.A. From letters of artilleryman-warrant officer. In Russian].

Степун 1929 – *Степун Ф.А.* Религиозный смысл революции // Современные записки. 1929. № 40. [Stepun F.A. Religious sense of revolution. In Russian].

Степун 1960 – *Степун Ф.А.* Автобиографический очерк // Старые – молодым. Мюнхен, 1960. [Stepun F.A. Autobiographical note. In Russian].

Степун 2000 – *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000. [Stepun F.A. What has been and might-have-been. In Russian].

Ссылки – References in Russian

Ермишин 2007 – *Ермишин О.Т.* Православные идеалы в Московском Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 2 (18). С. 57–68.

Жукова 2010 – *Жукова О.А.* О мифологических соблазнах русской истории и культуры // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 110–122.

Кантор 2000 – *Кантор В.К.* Ф.А. Степун: русский философ в эпоху безумия Разума // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000. С. 3–36.

Кара-Мурза 2014 – *Кара-Мурза А.А.* Москва Федора Степуна // Философские науки. 2014. № 8. С. 60–77.

Чижевский 1928 – *Чижевский Д.И.* Рецензия: Ф. Степун. Из писем прапорщика-артиллериста // Современные записки. 1928. Кн. 34.

References

Chizhevsky D.I. Review: F.A. Stepun. From letters of artilleryman-warrant officer // *Sovremennye zapiski*. 1928. Book 34. (In Russian).

Ermishin O.T. Orthodox ideals in Moscow religious philosophical society to the memory of V. Soloviev // *Vestnik pravoslavnogo svyato-tikhonovskogo universiteta*. I: Theology. Philosophy. 2007. Vol. 2 (18). (In Russian).

Kantor V.K. F.A. Stepun: Russian philosopher in the rime of madness of mind // *Stepun V.A. Set of works*. M., 2000. (In Russian).

Kara-Murza A.A. Moscow of Fedor Stepun // *Filosofskie Nauki*. 2014. Vol. 8. (In Russian).

Zhukova O.A. About mythological temptations of Russian culture and history // *Voprosy Filosofii*. 2010. Vol. 4. (In Russian).

Примечания

¹ В калужское Кондрово семья переехала в 1887 г., когда Степуну было три года. Дом этот, к счастью, сохранился. 25 сентября 2009 г. я, вместе с моим другом, крупнейшим степуноведом В.К. Кантором, были в числе инициаторов открытия в Кондрово мемориальной доски. На ней надпись: “В этом доме с 1887 по 1894 гг. жил Федор Августович Степун – выдающийся русский философ, писатель, профессор, большую часть жизни проведший в вынужденной эмиграции, идейный борец с тоталитаризмом”.

Степун в Мюнхене

Выступление в Москве 14 мая 2014 г.

Х. ХУФЕН

Уважаемые дамы и господа,

прошлым летом сбылась моя давняя мечта: трехмесячная стипендия позволила мне заняться в Мюнхене изучением биографии и сочинений Федора Степуна периода после 1945 г. Первым результатом этой работы стал бюллетень мюнхенской Библиотеки имени Толстого, вышедший в свет в начале апреля этого года. Помимо одного эссе и выдержек из переписки Степуна – среди них в высшей степени интересные, ранее неопубликованные письма – в этом издании можно найти обширную библиографию, неизвестные ранее фотографии, а также обнаруженные исторические аудиозаписи этого “голоса эмиграции”.

Три месяца – небольшое время для научной работы. Тем не менее в Мюнхене мне повезло встретиться с несколькими современниками Степуна и столкнуться с забытыми документами, но особой удачей стала работа с источниками, доступными лишь с недавних пор – я имею в виду многочисленные выступления Степуна на немецком радио. Этой стороне его творчества до сих пор вообще не уделялось внимание. В кабинете на озере Штарнберг я смог погрузиться в чтение текстов Степуна, в частности в его переписку с Александром Керенским; подробнее об этом позже. В те беззаботные недели мне пришла идея продолжить мою монографию о Степуне (на основе его трудов), в которой акцент был сделан на межвоенные годы. Сегодня я хочу дать вам обзор о деятельности Степуна после Второй мировой войны.

В особенности мне хочется показать Степуна как представителя политической интеллигенции. Как известно, в 1922 г. он был изгнан с родины как противник большевиков; в немецком изгнании он стал ученым, изучавшим русскую революцию, и последовательно, публично высказывался против политического экстремизма слева и справа. В парижской эмигрантской печати 1920–1930-х гг., он неустанно выступал за русскую демократию, которая преодолет большевизм эволюционным путем. Этот ученый и писатель считал себя до войны “мыслителем эмиграции”, но точно так же он являлся европейским мыслителем, уже в 1933 г. призвавшим к христианскому сопротивлению против нарождающихся диктатур в Европе.

Что же предпринял этот “русский европеец” после окончания Второй мировой войны для реализации своих политических идей? Превратился ли этот активный противник большевиков в ярого антикоммуниста? Как он позиционировал себя в эскалации конфликта между двумя новыми сверхдержавами, превратившими разделенную Германию в очаг политической и идеологической конфронтации? Федор Степун жил с 1946 г. в Мюнхене, столице Баварии (в американской зоне). Город привлек старых и новых иммигрантов из Советского Союза, которые американскими властями – как и Западной Германией в целом – использовались в ходе мирового конфликта. Работал ли Степун теперь на США?

Прежде чем углубиться в подробности, вот первый тезис: в эти годы Федор Степун жил и работал в том числе и под американским давлением. Его выдающееся значение заключалось в роли посла русской литературы и культуры в Германии, а также он был голосом российской культуры в эмиграции, высокий уровень которой в годы между Мировыми войнами не в последнюю очередь задавал и он. Но актуальность Степуна заключается в том, что после 1945 г. он продолжал настаивать на важности русско-немецкого диалога и выражал свой взгляд наперекор позиции США.

Ниже я приведу три примера того, как этот иностранец в послевоенной западногерманской культуре расставлял собственные акценты: во-первых, он занимал неудобную для США политическую позицию; во-вторых, защищал свободу искусства от политического контроля и, в-третьих, поддерживал новую западногерманскую кинематографическую культуру, намеревавшуюся противопоставить что-то свое Голливуду.

В знаменитом эссе “Христианство и политика” [Степун 1933–1934] Степун утверждал, что христианской политикой должна стать антифашистская и направленная против большевистского утопизма реальная политика христиан; также, что церквям следует, наконец, заняться социальной проблематикой. В этом свете, по окончании войны он в своих первых публикациях “Будущая задача немецкой демократии” в *Süddeutsche Zeitung* [Степун 1946^a] и в эссе “Обязательство собственности и право экспроприации” для католического журнала *Hochland* [Степун 1946^b] – оба текста вышли в 1946 г. – настаивал на компромиссе между христианством и социализмом.

Его аргументы и идеи, созревшие среди прочего в диалоге с левым французским католицизмом, нашли в Баварии своих единомышленников. Степун дружил с Отлем Айхером и Инге Шольц, чьи сестра София и брат Ханс были казнены за участие в группе сопротивления “Белая роза” в 1943 г. Уже во время войны, – есть свидетельство о беседе с Хансом Шоллем в начале 1942 г., – но особенно после поражения нацистской Германии, Федор Степун предлагал духовные ориентиры растущему числу молодых, антифашистски настроенных христиан. Один из его аспирантов, выходец из протестантской семьи, рассказал мне недавно, что этот профессор был для него воплощением духа свободы Веймарской республики. Степун выступил на тему демократического и культурного перевоспитания на открытии инновационного вуза, инициаторами которого были Айхнер и Шольц – Народного университета в Ульме, открывшегося в годовщину освобождения города американскими войсками¹.

Тем не менее, в конце 1940-х их пути разошлись. Возможная причина: папский декрет 1949 г., грозивший отлучением от церкви коммунистам и всем, кто читает коммунистическую литературу. Как-то в разговоре с одним священником Степун пожаловался на просоветские настроения среди своих молодых католических друзей. Как православному мыслителю, ему не было нужды защищать Ватикан; ватиканскую политику в отношении России он даже считал опасной. Но всякая симпатия к Москве была ему подозрительна. Таким образом, Федор Степун был скорее ближе к консервативно-христианскому лагерю. Его отношение к социал-демократам или внепарламентской левой оппозиции, которая получила мощный приток в 1960-х, представляется изначально затрудненным из-за его интеллектуальной оппозиции к большевизму. Так что неудивительно, что студенческое движение и так называемые “шестидесятники”, которые стали задавать тон в ФРГ, не знали, что делать с этим автором.

Принципиальные разногласия были у него также и с христианско-либеральным лагерем, который в эпоху Аденауэра стал верным партнером США и задал западный курс Федеративной Республике. Будучи убежденным, что русским и немцам есть чему друг у друга учиться, Федор Степун в октябре 1950 г. выступил на первом в послевоенной Германии Социологическом конгрессе в Детмольде. Обсуждалась проблема беженцев – “неизбежная тема того времени”, бывшая ему близкой как эмигранту, который все потерял в Дрездене и через пять лет после окончания войны все еще снимал угол. Сотни тысяч жителей бывшего Рейха стали бездомными вследствие бомбежек или бежали от Красной Армии на запад, миллионы немцев были планомерно депортированы из мест проживания в Восточной и Центральной Европе. Бесчисленные перемещенные лица (DPs) – бывшие оstarбайтеры и подневольные рабочие, освобожденные иностранные узники концлагерей и некоторые советские граждане, уходившие вместе с отступающими немецкими войсками, – все они продолжали жить в лагерях – например, в пригороде Мюнхена. Незадолго до этого вышедшие мемуары Степуна, в которых в том числе шла речь о потере родины, вызвали интерес к его докладу, докладу урожденного москвича на тему “Родина и чужбина” [Степун 1950].

Однако Федор Степун высказался о беженцах из утраченных немецких территорий следующим образом: “Оставить родину и дом – это, конечно, очень тяжелая судьба, но особенно для простых людей нечто совсем другое, нежели отъезд в совершенно чужую страну, где не просто говорят на другом диалекте, но на абсолютно непонятном языке, и где приходится иметь дело пусть и с неблагоприятным, но своим государством, которое если и не может помочь, то хотя бы в принципе признает свое обязательство помогать”.

Эти люди вовсе не являются изгнанниками с родины, поскольку они остались в немецкой языковой среде и сохранили немецкое гражданство. Что мешает их интеграции, так это чрезмерно узкое понятие родины. Им следовало бы расширить свое ощущение родины, не воспринимать себя в качестве жертв. Им следует принять свою судьбу, заключил мюнхенский профессор, тогда их чувство причастности к миру сможет окрепнуть.

В ответ в прессе посыпались протесты. Критики не собирались, как это сделал Степун, видеть разницу между “беженцем” и “эмигрантом”. Вместо этого было закреплено обозначение “изгнанники” и подчеркивалась их роль жертвы. Непримируемая позиция немецких союзов изгнанных с родины до сих пор отягощает отношения нашей страны с восточными соседями. Текстильный промышленник Карл Нойман, желавший установить контакты в Бонне, заявил после этого Степуну, что доклад “Родина и чужбина” “непривлекателен” для чтения перед комитетом по вопросам предпринимательства. Вместо этого он предложил своему другу поговорить о “европейской летаргии”².

Полезный совет этого мигранта по поводу одной из важнейших внутривнутриполитических проблем был отклонен. Теперь Степуна интересовала внешняя политика молодой Боннской республики. Он хотел встретиться с канцлером Аденауэром – вероятно, чтобы побеседовать с ним об отношениях Бонна с Москвой. Состоялся ли такой разговор – этого мы не знаем³. В начале 1950-х публичные комментарии Степуна по поводу антисоветской внешней политики Вашингтона едва ли могли вызвать большой интерес в ведомстве канцлера.

В июне 1951 г. – в разгар Корейской войны – журнал *Der Monat* опубликовал статью Джорджа Ф. Кеннана “Будущее Америки и России”. В ней американский дипломат, один из инициаторов доктрины сдерживания коммунизма по всему миру, объявил о своих симпатиях к русскому народу, рассмотрел возможность мирной, эволюционной трансформации Советского Союза и порекомендовал США внешнеполитическую сдержанность и сосредоточение на внутренних проблемах. В следующем номере вышли комментарии экспертов, в том числе и Федора Степуна [Aron, Stepun, Reuter 1951]. Он с похвалой отозвался о “понимающей добродетели” Кеннана, но “как русский” остался при другом мнении в важных вопросах. Он напомнил о недооцененном вкладе русских предпринимателей и демократов в европейскую культуру до переворота 1917 г. Он потребовал от Запада не опираться в идеологической борьбе лишь на рекламу собственной модели, но помочь его соотечественникам в освобождении от собственного бессилия, в пробуждении революционного духа. В заключение он призвал отказаться от сепаратизма в любой его форме.

По этому поводу имеет смысл поближе изучить мнение этого мыслителя об Америке. Знакомство с американским прагматизмом очевидно и дало в 1909 г. импульс для основания международного философского журнала *Logos*. Дистанцируясь от философии и культуры незнакомой ему страны, в которой теперь жили его соотечественники в эмиграции, Федор Степун со всей серьезностью относился к роли Америки как сверхдержавы и главному противнику “большевизма”. Степун опасался появления русских танков и готовился к переезду в США. По работе у него были контакты с американским военным управлением в Баварии, около 1950 г. он лично встречался с новым главнокомандующим. С 1948 г. он выступал с докладами перед русским отделом *European Command Intelligence School* в Обераммергау, где в свое время учился молодой немец в американской униформе, оказавший позже громадное влияние на внешнюю политику США, Генри Киссинджер.

В 1951 г. Западную Германию посетил Александр Керенский. Последний председатель Временного правительства прибыл в качестве посланника основанного в США “Комитета за свободу народов СССР”, который по идее Вашингтона должен был координировать работу российских эмигрантских союзов. В Мюнхене он встретился со Степуном, который в свое время в качестве главы политуправления в Военном министерстве безуспешно пытался отстоять русскую демократию от врагов слева и справа. Когда западногерманская пресса после малоуспешной эмигрантской конференции в Штутгарте назвала Керенского “трусом”, Степун выступил с протестом против травли потерпевшего поражение в 1917 г. политика и отверг антисемитское заявление о том, что русская революция была организована евреями (см. [Stepun 1951]).

За этой встречей последовала заслуживающая внимания переписка (выдержки опубликованы в [Stepun 2013]). Из нее мы можем узнать, почему оба изгнанника в конце концов дистанцировались от управляемой американцами политики в отношении русских эмигрантов. Она целиком ориентировалась на сепаратизм, что затрудняло стремление к компромиссу со стороны федералистов Керенского и Степуна.

Степун также жаловался на Ватикан, поддерживающий католиков-украинцев, чье политическое крыло ООН бесчинствовало в Мюнхене под руководством крайнего националиста и убийцы евреев. Через русского коллегу в Милане⁴ он хотел добиться уменьше-

ния поддержки Степана Бандеры и его приспешников Святейшим престолом. Он также не последовал многократным приглашениям на “Конгресс за культурную свободу”, организованный бывшим троцкистом Мелвином Ласки на деньги ЦРУ.

В декабре 1952 г. Керенский захотел узнать, что заставило Федора Степуна отказаться от директорского поста на новой русскоязычной радиостанции. Речь идет о Радио “Свобода”, вышедшем впервые в эфир в Мюнхене в 1953 г. после смерти Сталина в качестве органа Комитета эмигрантов, называвшегося “американским комитетом по освобождению от большевизма”, сокращенно Amcomlib. Он не верит, отвечал Степун, в смысл участия эмигрантов в процессах в Советском Союзе. Он хотел бы остаться философом и журналистом, но не становиться политиком и братья за меч. Судя по программе радио, неутомимый публицист и оратор, конечно же, использовал и новую форму обращения к людям, чтобы говорить со своими русскими слушателями, но в своих собственных целях.

В целом, этот политический мыслитель не обрел в ФРГ новую политическую родину. Его убежденность в том, что Россия принадлежит к Европе, что Германия обязана понять и вовлечь в диалог крупнейшую страну мира – все это наткнулось на стену равнодушия как среди политиков и промышленников, так и среди церковных леволиберальных кругов, видевших свое будущее в американской сфере влияния. Опыт отвергнутого политического мыслителя подвигнул Федора Степуна еще до визита Аденауэра в Москву в 1955 г. – явно совершенного без его совета – целиком сконцентрироваться на истории русской литературы и культуры.

Бронзовая табличка, несколько лет назад установленная на его мюнхенском доме по инициативе русских земляков, отдает должное заслугам Степуна в “распространении русской культуры в Германии”. Федор Степун был лично знаком со многими важнейшими русскими мыслителями и писателями XX столетия; нередко взглядом критика он сопровождал создание их произведений, но изо всех сил и весьма успешно поддерживал их переводы, освещение в прессе и их академическое изучение в немецкоязычном мире.

Культурно-политические устремления Степуна особенно четко прослеживаются в его участии в судьбе Ивана Бунина. Когда Бунин в 1933 г. удостоился Нобелевской премии по литературе, это явилось одновременно и успехом Степуна, который в лучшем эмигрантском журнале, в “Современных записках”, публиковал обзоры и статьи о его творчестве, что привело к дружбе с писателем. Учитывая международное признание российской эмигрантской культуры, – Бунин стал первым русским лауреатом, – “политик эмиграции” Степун отважился на написание собственных литературно-социологических мемуаров после того, как он в 1937 г. был изгнан нацистами из университета и получил запрет на выступления и журналистскую деятельность.

Мемуары Степуна сначала, как известно, публиковались в немецком переводе, сделанном под его наблюдением. Трехтомник, изданный в Мюнхене в 1947–1950 гг., имел читательский успех; к 75-летию юбилею автора в 1961 г. издательство выпустило сокращенный вариант и даже пластинку, на которой Степун читает свои воспоминания – пока единственная доступная запись его голоса. Относительно поздно, в 1956 г., была отправлена в печать также оригинальная русская версия его воспоминаний; переписку автора с Чеховским издательством в Нью-Йорке можно найти в томе, составленном профессором В. Кантором. Позвольте мне добавить несколько замечаний.

Первое: Степун написал предисловие к новаторскому первому изданию прозы Марины Цветаевой, которое в 1953 г. вышло в том же издательстве [Цветаева 1953]. Этим текстом он подтвердил свою блестящую репутацию литературного критика и “портретиста” русских писателей, что открыло ему долгожданную возможность поделиться с русским читателем за рубежом своими воспоминаниями. Второе замечание: в моем экземпляре этого издания я нашел печать “Дар Издательства имени Чехова при Восточноевропейском фонде” – указание на то, что и само эмигрантское издательство, и отправка его книг в Европу оплачивались – в том числе и ЦРУ. Обширная программа по скрытому финансированию западноевропейской культуры в период Холодной войны была раскрыта лишь позже (основа этих строк: [Сондерс 1999]). Степун наверняка ничего об этом не знал. И третье: мюнхенская библиотека имени Толстого имеет многочисленные экземпляры этого издания – почти все в хорошем состоянии. Воспоминания этого представителя первой волны эмиграции, уже 72-летнего автора, по-видимому, не вызвали особого интереса у русских в

Мюнхене, многие из которых были уже эмигрантами второй волны, дольше прожившими в Советском Союзе или не имевшими никаких воспоминаний о дореволюционном времени; по крайней мере не такой интерес, как у немецкого читателя.

Как видим, Федор Степун был не просто культурным посредником, но и сам являлся создателем культуры. Обе роли прослеживаются в его точке зрения на “дело Пастернака”. С Борисом Пастернаком, получившим в 1958 г. Нобелевскую премию по литературе, он тоже был знаком лично: в 1922 г. Степун напечатал в Москве текст молодого Пастернака [Пастернак 1922]. Отказ от премии под давлением Кремля утвердил Степуна в его неприязни советского коммунизма, которого он придерживался и во времена Оттепели, впрочем, без того чтобы превратиться в антикоммуниста.

В эссе 1959 г., опубликованном одновременно на немецком и русском языках, он нашел для этого ясные слова [Stepun 1959; Степун 1959]. В этом тексте, за который писатель его лично поблагодарил, Степун объяснил, исходя из художественного мировоззрения Пастернака, своеобразную эстетику отмеченного наградой романа: «В искусстве, читаем мы у Пастернака, “человек смолкает, ему зажимают рот, а заговаривает образ”. Но анализ идет еще дальше. Как человек, оформляющий мир присущими сознанию формами, ощущает эти формы как нечто принадлежащее самому миру, так и поэт ощущает каждую метафору не как свое изобретение, а как некое обретение таящейся в мире истины. Эти взгляды Пастернака почти дословно повторяют мысли ивановской теории религиозного символизма. <...>

К сказанному надо прибавить только еще то, что свое символическое искусство Пастернак никогда не ощущал в отрыве от действительности, что было характерно для некоторых западных романтиков» [Степун 1959, 191].

Степун защищал Пастернака от обвинений в упадочности – в те годы он перед западногерманской аудиторией неоднократно затрагивал проблему независимого искусства в России. Он также находил неуместным подозрение в политической оппозиции – наоборот, аполитичный герой, как и сам роман, сами по себе являлись достоинствами: “...события большевистской революции развертываются у Пастернака под исполненными нездешней музыкой небесами. <...> Революционные события описаны в “Докторе Живаго” человеком с невероятно зоркими глазами, но лишенным каких бы то ни было идеологически-политических точек зрения. <...> Для правильного понимания Пастернака очень важно осознать, что большевики чужды и враждебны ему не как политическое течение, которому он противопоставляет другое, правильное, а как яркое обнаружение всей той лжи, в которой запуталась общественно-политическая жизнь человечества. <...>

Этот глубокий аполитизм, против которого можно, а, может быть, и должно спорить, объясняется христианскими предпосылками пастернаковской философии истории” [Там же, 202].

Здесь заходит речь и о личном: “социологически обоснованная атака на большевизм” была делом жизни Степуна¹.

Его библиография включает две книги с похожими названиями: “Театр и кино” 1932 г. и “Театр и фильм” 1953 г. [Stepun 1932; Степун 1953]. Судя по этим работам, Федора Степуна можно причислить к пионерам теории кино – эта грань осталась незамеченной в России, потому что ни одна из книг не была переведена на русский язык. Книга 1932 г. представляет речь в защиту театра, но одновременно содержит важные наблюдения о сути нового искусства. Его особенность определялась техникой и технологией и раскрывалась, например, в монтаже. Поэтому Степун мог хвалить фильмы Эйзенштейна как настоящее искусство, даже если он отвергал их политическую составляющую. Эта книга о кино вышла в берлинском издательстве Bühnenvolksbundverlag, однако вскоре была запрещена нацистами. Немецкий издатель в эмиграции Рудольф Ресслер занимался ее распространением из Швейцарии. Ресслер в 1942 г. продал права итальянскому промышленнику и антифашисту Адриано Оливетти, который публиковал в своем издательстве программные тексты о восстановлении Европы после войны. Оливетти считал Степуна идейным лидером. Итальянское издание было напечатано, но не распространено, поскольку оказалось полностью уничтожено во время американской бомбардировки Милана.

Сразу после войны Степун начал читать лекции и на эту побочную для него тему. Он выступал в киноклубах и на фестивалях молодой демократической кинокультуры в Западной Германии. Немалое внимание, которое привлек к себе Степун в качестве университет-

ского преподавателя, лектора, автора – к тому времени уже и в радиоэфире – привело к расширенному переизданию его книги о кино, которая, кстати, была также переведена на испанский [Stepun 1960].

Один из моих собеседников, многолетний директор Мюнхенского кинофестиваля Эберхард Хауфф, называл книгу Степуна 1932 г. “моя Библия”. Хауфф приехал в Мюнхен в начале 1950-х для написания докторской диссертации о Сергее Эйзенштейне. Но его профессор, немецкий литературовед, отказал ему словами: “Но это же еврей!” Федор Степун был готов стать его научным руководителем, но поставил условием двухлетнее исследование русской гуманитарной истории, что для молодого энтузиаста кино было неприемлемым. Когда в 1952 г. Хауфф и его соратники основали в Мюнхене киноакадемию, чтобы обеспечить профессиональное кинообразование в Западной Германии, которое уже было налажено в соседних Франции и Восточной Германии, Степун поддержал этот амбициозный проект. С 1954 по 1956 г. он был президентом Мюнхенского института кино, предшественника сегодняшней Академии кино и телевидения.

Эмигрант из России, имевший уже немецкое гражданство, вновь оказал поддержку в создании независимого учебного заведения. Тем не менее, Федор Степун не был ни киноманом – насколько я слышал, он с большей охотой ходил в театр, чем в кино – ни тем более культурполитиком. Когда местные кинопроизводители решили взять на себя управление институтом, он отказался от своего поста. Хауфф был освобожден от должности руководителя и вскоре институт закрылся из-за нехватки студентов, которые отвергли новый курс. Недавно в музейном квартале Мюнхена было выстроено новое здание Академии кино и телевидения – международно известного учебного заведения. Мало кто знает, как начиналась эта мюнхенская история успеха: со студентов, вдохновленных французской кинематографией, и со старого театра из Москвы.

Поездка в Рим ознаменовала поворот в сторону последней крупной задачи, стоявшей перед ученым и писателем, к которой он готовился в течение многих лет: речь идет о работе над его последней книгой “Мистическое мировидение. Пять образов русского символизма”. Целью поездки, в которую супруги Степуны отправились вместе в 1955 г., был архив Вячеслава Иванова, которым заведовала его бывшая секретарша Ольга Шор. Степун впервые встретил ее в 1914 г. в кругу создателей журнала *Logos*; в переписке между этими двумя эмигрантами, к сожалению, до сих пор неопубликованной, отражаются полвека русско-европейской культурной истории. Лишь в диалоге с таким глубоким знатоком как Ольга Шор, Федор Степун нашел подход к интеллектуальному наследию выдающегося классического филолога и теоретика русского символизма и сумел завершить свой финальный труд “Мистическое мировидение”.

Объемный фолиант вышел в свет как раз к 80-летию автора. Книга была естественным продолжением его немецкоязычных монографий о Достоевском (1950), Достоевском и Толстом (1961), а также его русскоязычной книги с портретами писателей (“Встречи”. Мюнхен, 1962). “Мистическое мировидение” описывает главных представителей традиции русской религиозной мысли, столь важной, по мнению Степуна для европейской идентичности; мыслителей, чьи жизни и творческие пути неразрывно связаны с Русской революцией – как и в его собственном случае. Федор Степун является, пожалуй, самым важным бытописателем так называемого Серебряного века русского модернизма в литературе и философии религии, который в его сочинениях ощущается живым наследием.

В июле 1962 г. в Мюнхенском камерном театре произошла памятная встреча с Эрнстом Блохом. После доклада философа из Тюбингена о модернизации классических театральных пьес Федору Степуну выдалась возможность подробно высказаться на эту тему [Bloch 1962]. Блох пропагандировал театральную концепцию Брехта; Степун, еще по годам молодости прекрасно знакомый с русским театральным ренессансом и театральной революцией, выразив все свое уважение, все же возразил. Он сказал, что согласен со стремлением Брехта к созданию сценического переживания, мобилизующего зрителя, задающего уму направление для политической и социальной активности. Однако в России, где Московские театры когда-то считались вторым университетом, в этом нет ничего особенного. Для Степуна, считавшего происходящее между сценой и зрительным залом идеальной моделью общественного самопонимания на тему острых – социальных и политических – вопросов, сфера независимого искусства, которую Блох так настойчиво отвергал, являлась западноевропей-

ской проблемой. В этом смысле оба они выступали за политически ангажированный театр. Федор Степун черпал свою веру в формирующую силу искусства во внутреннем единении с современностью, стремящейся объединить людей на основе традиции и религии.

Источники – Primary Sources in Russian

Степун 1933–1934 – *Степун Ф.* Христианство и политика // Современные записки. 1933. Т. LIII. С. 335–352; 1934. Т. LV. С. 308–325. [Stepun F. Christianity and politics. In Russian].

Степун 1959 – *Степун Ф.* Б.Л. Пастернак // Новый журнал. 1959. Т. LVI. С. 187–206. [Stepun F. B.L. Pasternak. In Russian].

Степун 2013 – Федор Степун в Мюнхене с 1946 по 1965 года // *Stimme des Exils*. 2013. Бюллетень 157 июнь 2013 г. С. 11–26.

Цветаева 1953 – *Цветаева М.И.* Проза / вступ. ст. Ф. Степуна. Нью-Йорк: Изд-во им. А.П. Чехова, 1953. [Tsvetaeva M.I. Prose. In Russian].

Primary Sources in German etc.

Aron, Stepun, Reuter 1951 – *Aron R., Stepun F., Reuter E.* u.a. Der Westen und die Zukunft Russlands // *Der Monat*. 1951. № 37. P. 54–56.

Bloch 1962 – *Bloch E.* Echte und falsche Aktualisierung auf der Schaubühne. Vortrag und Diskussion in den Münchner Kammerspielen am 21.7.1962 (Эрнст Блох: “Подлинная и ложная актуализация на сцене”. Доклад и обсуждение в Мюнхенском камерном театре 21.07.1962, Продолжительность сеанса: 123’05, аудио-архив Bayerischer Rundfunk Мюнхен).

Stepun 1932 – *Stepun F.* Theater und Kino. Berlin: Bühnenvolksbundverlag, 1932.

Stepun 1946^a – *Stepun F.* Die Zukunftsaufgabe der deutschen Demokratie // *Süddeutsche Zeitung*. 1946. Nr. 44. Vom 30.5.

Stepun 1946^b – *Stepun F.* Die Pflicht zum Eigentum und das Recht der Enteignung // *Hochland*. 1946. Jg. 1. Heft (November 1946). S. 20–36.

Stepun 1950 – *Stepun F.* Heimat und Fremde. Allgemein-soziologisch // *Verhandlungen des Zehnten Deutschen Soziologentages am 17. Oktober 1950 in Detmold. Köln-Opladen, 1950/51.* S. 6–19. [Nachdruck: Glashütten im Taunus (Verlag Detlev Auvermann KG) 1970].

Stepun 1951 – *Stepun F.* Wer ist Alexander Feodorowitsch Kerenski? Der Demokrat und die Einigung der russischen Emigration // *DIZ / Die Neue Zeitung*. 25–26.08.1951.

Stepun 1953 – *Stepun F.* Theater und Film. München: Hanser, 1953.

Stepun 1959 – *Stepun F.* Boris Leonidowitsch Pasternak. Der “Fall” Pasternak // *Die Neue Rundschau*. 1959. №1. S. 145–161.

Stepun 1960 – *Stepun F.* El teatro y el cine. Versión de Ramón Barce // *Ser y Tiempo*. Madrid: Taurus, 1960.

Ссылки – References in Russian

Пастернак 1922 – *Пастернак Б.Л.* Письма из Тулы // Альманах Шиповник (сборник литературы и искусства) / Под ред. Ф.А. Степуна. М., 1922. № 1. С. 59–64.

Сондерс 1999 – *Сондерс Ф.С.* Кто платит, тот и заказывает музыку? ЦРУ и культура холодной войны. London: Granta books, 1999; немецкий перевод – Берлин: Зиедлер, 2001.

References

Pasternak B.L. Letters from Tula // *Almanac Shipovnik.* (Set of literature and art) / Under the edition of F.A. Stepun. M., 1922. Vol. 1. (In Russian).

Saunders F.S. Who Paid the Piper? CIA and the Cultural Cold. London: Granta books, 1999.

Примечания

¹ Высшая народная школа Ульм (Ульм VHS) открылась 25 апреля 1946 г. лекцией Федора Степуна на тему “Демократии и массы”.

² См. переписку в архиве Степуна в: *Beinecke Rare Book and Manuscripts Library, Yale University.*

³ Этот факт упоминается в переписке с Карлом Нойманом. В опубликованной корреспонденции Аденауэра упоминания об этом не встречается.

⁴ См. переписку с Н. Сементовским-Курило в архиве Степуна (*Nachlaß Stepun*).

⁵ Эта формулировка встречается только в немецком тексте. В Германии Степун, который в 1926–1937 гг. занял в Техническом Институте Дрездена кафедру социологии, был также известен после 1945 г. в качестве социолога, хотя в Мюнхенском университете с 1946 г. он вел тематику “Русская интеллектуальная история”.

Вл.С. Соловьёв как духовный предшественник Ф.А. Степуна

Е.В. БЕССЧЕТНОВА

Пересечение путей двух русских мыслителей, Вл. С. Соловьёва и Ф.А. Степуна очевидно. Молодой Степун свое отношение к личности Соловьёва в полной мере выразил в эссе “Соловьёв”, помещенном в сборнике по философии культуры “О мессии”, изданном в 1909 г. участниками гейдельбергско-фрейбургского содружества русских и немецких студентов и ставшем первым шагом к созданию “Логоса”, Степун писал: “Всеобъемлющий синтез понятий, который он [Соловьёв] очертил в смелом порыве, – это только неполная транскрипция некой действительно новой полноты и переживаний единства. Мы обращаем к нему взор как к проповеднику таких новых внутренних далей. Таким стоит он перед нами на пороге двух миров; его сны омыты вечной утренней зарей, которая поднимается над невидимыми равнинами” [Степун 2010, 63].

Образ Соловьёва, его тема “русского европейца”, христианского гуманизма и универсализма сопровождала Степуна всю жизнь, философ учебу в Гейльдебергском университете, где ему преподавали великие немецкие философы начала XX в. – В. Виндельбанд и Г. Риккерт, завершил защитой в 1910 г. диссертации по историософии Вл.С. Соловьёва. Позднее он включил в читавшиеся им курсы также часть, посвященную идеям Соловьёва. В 1930-е гг. в Дрездене после смерти князя А.Д. Оболенского Степун возглавил Общество Владимира Соловьёва, которое, по сути, представляло собой “кружок Русской культуры”. Портрет Соловьёва, единственного из русских философов, висел в кабинете Степуна до самой смерти.

Соловьёв жил на пороге двух миров, он стал родоначальником русского Ренессанса. Степун в свою очередь был его последним представителем, который вслед за своим “духовным предшественником” был убежден, что кризис европейской культуры возможно преодолеть только через возвращение к истинным и вечным христианским ценностям. Неслучайно понятие жизни у Степуна чрезвычайно близко к определению Бога у Соловьёва, а именно жизнь есть положительное всеединство духа – неразложимое единство состояний, не подчиняющееся законам формальной логики, но осуществляющее в своей сфере гармонию всех противоречий.

С.С. Хоружий в докладе к столетию со дня смерти Соловьёва писал о нескольких ликах философа: монаха, рыцаря Софии, пророка, христианского гуманиста и поборника христианского единства. В итоге сам образ мыслителя стал символом воссоединения, а его историософский проект был призван изменить ход истории. Для Соловьёва как христианского гуманиста важно было возродить значимость заповедей Христа, ставших в современном мире всего лишь номинальной догмой [Хоружий 2000, 1].

Он на собственном примере демонстрировал, что в основе всех отношений к ближним должны лежать христианские заповеди. У Соловьёва был один и главный совет: “...перед тем как решаться на какой-нибудь поступок, имеющий значение для личной и общественной жизни, вызвать в душе своей нравственный образ Христа, сосредоточиться в нем и спросить себя: мог ли бы он совершить этот поступок, или другими словами – одобрит Он его или нет, благословит меня или нет на его совершение? Предлагаю эту проверку всем – она не обманет. Во всяком сомнительном случае, если осталась только возможность опомниться и подумать, вспомните о Христе, вообразите Его себе живым, каким Он и есть, и возложите на него все бремя сомнений” [Соловьёв 1911–1914 III, 416]. Сам же Соловьёв выступил против казни террористов, убивших 1 марта 1881 г. императо-

ра Александра II, кроме того философ открыто писал в защиту евреев, финнов, поляков, настаивал на необходимости христианской политики, социальной справедливости и социальной миссии Церкви. Если вспомнить слова апостола Павла о том, каким должен быть истинный христианин, который должен отказаться от “ветхого человека” в себе, избавиться от пороков гнева, злобы, лжи, злоречия, духовно обновиться “по образу Создавшего его, где нет ни Эллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всём Христос” (Кол. 3:10–11), то с полной уверенностью можно сказать, что Соловьёв был таковым.

Для Соловьёва важнейшей становится идея “христианского государства”, которое осуществляет “христианскую политику”. Он был первым, кто поднял проблему соединения христианских заповедей и общественного устройства в русской мысли, заявив о возможности создания в реальной жизни “христианского государства”, здесь Степун, несомненно, выступал как ученик Соловьёва.

Идеалом Соловьёва была не просто “свободная теократия”, но основанная на любви и Божественной благодати “всемирная теократия”, условием осуществления которой должно было стать нравственное преобразование человечества, выбор каждым человеком истинного пути Богочеловека. Три ветви власти легли в основу теократии:

1) власть первосвященника, которая передаётся через таинство рукоположения;

2) власть царя, передающаяся по родовому принципу;

3) власть пророка, проявляемая в общественной деятельности и являющаяся личным даром.

Обладателем всех трёх властей был Христос. Именно он глава не только Церкви, но и государства и общества христианского. По Соловьёву, бессильно и бесправно то правительство, которое отделяет себя от источника всякой власти (власти Христовой). Тайна Богочеловечества раскрывается во Христе, а именно в свободном союзе совершенного Божества и совершенного человечества. Семья истины – рождение в Иудее Божественного Логоса, соединенного с человеческой душой. Основой Христианства стал Христос. В христианстве как таковом мы находим Христа и только Христа. А учение и мораль христианства не новы. Специфическое его отличие от других религий в учении Христа о Себе самом, который является источником единства универсального и индивидуального, единства в многообразии. Вслед за Соловьёвым Степун писал: “В христианстве важно не евангельское учение Христа, сколько он Сам, мистически пребывающий в своей церкви. Я верую, что каждая эпоха должна оставить Христу свои собственные вопросы и вправе надеяться на получение от Него нужных ответов. Главный религиозный, а потому и церковный вопрос нашей эпохи – вопрос политический” [Степун 2010, 65]. Христианские ценности являются базовыми для Европы. Забыв о них, Европа погрузится во тьму, об этом писал Соловьёв в своей последней работе, а Степун в свою очередь стал свидетелем этих темных событий. Он вместе с друзьями по эмиграции делал все, чтобы вернуть Европу, погрязшую в нацизме, к её основам. Степун помнил, что для его “духовного учителя” главная задача христианской политики – вовсе не в том, чтобы “лежащий во зле мир обратился в царство Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад” [Соловьёв 1911–1914 VIII, 413].

Стоит отметить, что и Соловьёв и Степун рассматривали Россию как полноправного члена европейской семьи. Оба философа по праву называли себя “русскими европейцами” – подлинными строителями Великой России, исходя из утверждения высших ценностей европейско-христианской культуры. О том, что русские в грамматическом смысле есть имя прилагательное, а самое подходящее к нему существительное – это европеец, говорит Политик – один из героев “Трёх разговоров” Соловьёва: “Мы русские европейцы, как есть европейцы английские, французские, немецкие. <...> ...признавать себя солидарным, своим я буду не с какими-нибудь зулусами или китайцами, а только с нациями и людьми, создавшими и хранившими все те сокровища высшей культуры, которыми я духовно питаюсь... <...> Понятие европейца должно совпасть с понятием человека, и понятие европейского культурного мира – с понятием человечества” [Соловьёв 1911–1914 X, 311]. Степун, как и Соловьёв, понимал, что Россия не может существовать без Запа-

да, точно так же как и Западу нельзя без России, вместе они составляют единую Европу. Соловьёв через свой проект всемирной теократии не только рассматривал Россию как часть Европы, но и видел её в качестве главной политической силы на пути к восстановлению единства христианского мира. Степун в свою очередь полагал, что Европа должна смотреть на Россию как на свою крайнюю восточную часть, граничащую с Азией, но ей не принадлежащую.

Россия для Степуна по-прежнему, как и во времена Новгородско-Киевской Руси, была форпостом, отделявшим цивилизованное пространство от степных варваров, поэтому всегда была опасность и соблазн поддаться силам стихии, забыв о своем предназначении держать щит и быть защитником цивилизации. Шаткость и неуверенность в определении собственного бытия вела к тому, что русское сознание провоцировало превращение на отечественной почве любой европейской идеи в ее противоположность. На слух брошенные на неспаханное русское поле идеи свободы и равенства были проинтерпретированы совершенно в другом ключе. Степун писал: “Сознательно стремясь к синтезу, русская мысль бессознательно двигалась в направлении к хаосу и, сама хаотичная, ввергала в него, поскольку ею владела, и всю остальную культуру России” [Гессен, Степун 2000, 792].

Оба философа прекрасно понимали, что по закону диалектики, если существует “рациональное” как тезис, то необходимо должен существовать и антитезис, то есть “иррациональное”, с которым и Соловьёв, и Степун боролись. Речь идет о внутреннем чрезмерном “азиатстве”, или же говоря словами Соловьёва “Панмонголизме”, в русском народе. Необходимо пояснить, что же понимается под этим, сошлюсь на слова Н.Г. Чернышевского: “Азиатством называется такой порядок дел, при котором не существует неприкосновенности никаких прав, при котором не ограждены от произвола ни личность, ни труд, ни собственность” [Чернышевский 1949, 271]. Это демоническое начало, способное разрушить все на своем пути, изначально присутствовало в русской культуре, это еще показал в “Бесах” Достоевский, а Соловьёв трагически восклицал: “Неужели между скотоподобием и адским изуверством нет третьего, истинно человеческого пути для русского мужика? Неужели Россия обречена на нравственную засуху, как и на физическую?” [Соловьёв 1997, 331]. Оба философа видели в национализме главную опасность, рассматривая убеждение в возможности превосходства одной нации над другой как разрушительную и антихристианскую силу, направленную против Христа и его заветов, согласно которым нет ни эллина, ни иудея и все равны и едины. В третьей главе Послания к Галатам Апостол Павел говорит: “Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе” (Гал. 3:27–28). Соловьёв был убежден, что христианство своей сутью уничтожает национализм, а вместе с ним любой эгоизм народов, но не народность. Другими словами оно является главным фактором объединения многочисленных народов, при этом не устраняя особенности национальных культур. У него речь идет не просто о единстве, а о согласии на него каждого члена, о свободном выборе быть частью “единства в многообразии”. Говоря о современной ему России, философ в свою очередь писал: “И пока в России из фальшивых политических соображений будет продолжаться система насильственного обрусения на окраинах, пока, с другой стороны, миллионы русских подданных будут насильственно обособляемы от прочего народа и подвергаемы новому виду крепостного права, пока система уголовных кар будет тяготеть над религиозным убеждением и система принудительной цензуры над религиозною мыслью, – до тех пор Россия во всех своих делах останется нравственно связанною, духовно парализованною, и ничего, кроме неудач, не увидит” [Соловьёв 1989, 211]. Степун в свою очередь в своей рубежной книге показывает, как из славянофильства вырастают идеи деспотизма. Он пишет о “развитии славянофильского христианства к языческому национализму” [Степун 2000, 834], и поясняет: “Последователи первых славянофилов оказываются неверны их духу христианского гуманизма и универсализма, подштукатуривают христианством националистическую реакцию и заканчивают прославлением Ивана Грозного (который злодейски приказал задушить Московского митрополита) как идеала христианского государя” [Степун 2000, 835].

Соловьёв полагал, что единственной национальной политикой в России может быть только широкая всепримиряющая политика – имперская и христианская, так как это соответствует тому, что Бог думает о России в вечности. Пётр Великий и Екатерина Великая оставили после себя один главный завет. “Их образ и их исторические дела говорят России: будь верна себе, своей национальной особенностям и в силу её будь универсальна” [Соловьёв 1989, 604].

Но вопреки надеждам философов “в России понятие права и религиозной правды не срослись в народном сознании” [Кантор 2013, 402]. Степун писал о том, что с непониманием связано утверждение, “что право может быть не могилой правды, а ее прославлением, что простая порядочность никоим образом не может быть простою вещью, а неизбежно должна быть вещью весьма сложною – это для философской стихии русского духа никогда не было по-настоящему убедительно. Оттого были ей близки бездны и безмерности Достоевского и так далеки меры и закономерности Пушкина” [Степун 2000, 414]. Иная народная правда, которая не принимает во внимание ни Божественный, ни государственный закон, выходит на первый план, таким образом, получается возврат к естественному состоянию, где действует одно лишь правило, провозглашающее борьбу всех против всех.

С этого и начинается предчувствие Соловьёвым катастроф двадцатого столетия, он описал их в “Краткой повести об Антихристе”. Стоит отметить, что для Соловьёва царство Антихриста – это не только теократия без Христа, но против Него. Объединение церковью происходит при помощи восточного мага Аполлония. Последний папа был изгнан из Рима, лишившись своего авторитета, поселился в Петербурге. Последнее пристанище последней главы Церкви – это всё что осталось от идеи о мессианской роли России. Е.Н. Трубецкой писал, что теократия Соловьёва оказалась не преддверием рая, а широкими воротами ада: “Антихристова теократия тонет в огненном озере, а вместе с ней проваливается ложная мечта о мирском владычестве Христа” [Трубецкой 1995, 526], а идея всемирной теократии осталась проблемой человеческой мысли. Степун в свою очередь катастрофы, описанные в повести Соловьёва, пережил: на его глазах были разрушены мечты о вселенском единстве на основе заповедей Христа. Степун стал свидетелем ужасов Первой мировой войны, в которую он воевал артиллеристом в чине прапорщика, позже он своими глазами наблюдал хаос большевистской революции, торжество бевосов и азиатского начала в родной стране, после чего была принудительная эмиграция, во время которой Степун видел, как Запад, пренебрегая опытом своей крайней восточной части (опытом России), скатился в ужасы нацизма. Он писал: “Не смерть страшна, а советское издевательство и полная незащитность перед охамившимся современным чертом” [Кантор 2012 web]. Степун всеми силами пытался предостеречь Европу от опасности, выбранного пути и вернуть её к её же основе – христианским ценностям. Философ писал: “Ныне антихрист не занимается догматической разработкой ересей, а политическим изничтожением Христовой свободы в мире. В связи с этим защита политической свободы становится центральной задачей Церкви. Если Церковь отступится от этой задачи, то антихрист победит. Пустогрудой секуляризованной демократии свободы не защитит” [Степун 2011, 128]. Для Степуна спасение демократии и свободы личности в соединении культурных ценностей с религиозными. Вслед за Соловьёвым он также был убежден, что для этого Церковь должна быть свободна от внутренних раздоров, должна быть едина, и независима от службы мирским страстям. А для тех, кто называют себя христианами, есть главный завет: не предавать религиозного смысла свободы и высшей истины, открывшейся во Христе. Эта мысль соответствует утверждению Соловьёва о том, что христианство – это та сила, которая обеспечивает вселенское единство. Христос стал центром, который объединил все существа на земле. “С тех пор великое человеческое единство, вселенское тело Богочеловека, реально существует на земле” [Соловьёв 1989, 245].

В статье “Русский звездопад”, написанной в память Степуна, его соотечественник писал: “Его эпоха – богатая и, может быть, слишком расточительная... Общественник, социолог, философ, неутомимый лектор высокого стиля, он был более социально-лирическим,

чем политическим выражением “русского европейца”, несшего в себе и Россию, и Европу, чтобы говорить России и Европе о “Новом Граде”, о том обществе и устройстве социальном, в котором живет правда, и где курочка могла бы вариться в горшке всякого человека, и сквозь всю культуру мира и всяческое человеческое общение проступало, просвечивало настоящее добро, несущее Божий Свет и Вечность... Он был от плеяды тех верующих русских мыслителей первой половины этого века, которых зарядила на всю жизнь светлой верой в Бога и действием этой веры мысль Владимира Соловьёва” [Архиепископ Иоанн 1965, 4].

Источники – Primary Sources in Russian

Гессен, Степун 2000 – *Гессен С., Степун Ф.* От редакции // Степун Ф.А. Сочинения / вступительная статья, подготовка текста, примечания и библиография В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000. С. 791–800. [Gessen S., Stepun F. From the Editors. In Russian].

Соловьёв 1911–1914 – *Соловьёв Вл.С.* Оправдание добра // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва. Т. 8 / Под ред. и с прим. С.М. Соловьёва и Э.Л. Радлова. В 10 т. 2-е изд. СПб., 1911–1914. [Soloviev Vl. S. The Justification of the Good. In Russian].

Соловьёв 1989 – *Соловьёв В.С.* Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. [Soloviev V.S. Set of works. In Russian].

Соловьёв 1997 – *Соловьёв С.М.* Владимир Соловьёв. Жизнь и Творческая эволюция. М.: Республика, 1997. [Soloviev S.M. Vladimir Soloviev. Life and creative evolution. In Russian].

Степун 2010 – *Степун Ф.А.* Соловьёв // О Мессии. СПб.: ПХГА, 2010. С. 56–68. [Stepun F.A. Soloviev. In Russian].

Степун 2011 – *Степун Ф.А.* Письма Марии и Густаву Кульман // Вопросы философии. 2011. № 8. С. 116–144. [Stepun F.A. Letters to Maria and Gustav Kulman. In Russian].

Трубецкой 1995 – *Трубецкой Е.Н.* Мирозозерцание Вл.С. Соловьёва. Т. I. М.: Медиум, 1995. [Trubetskoi E.N. The worldview of V. S. Soloviev. In Russian].

Хоружий 2000 – *Хоружий С.С.* Наследие Владимира Соловьёва сто лет спустя // Журнал Московской Патриархии. 2000. № 11. С. 1–8. [Khoruzhyi S.S. Heritage of Vladimir Soloviev 100 years later. In Russian].

Чернышевский 1949 – *Чернышевский Н.Г.* Полное собрание сочинений. В 15 т. Т. II. М.: ГИХЛ, 1949. [Chernyshevskiy N.G. Complete set of works. In Russian].

Ссылки – References in Russian

Архиепископ Иоанн 1965 – *Архиепископ Иоанн С.Ф.* (Сан-Францисский). Русский звездопад (Памяти Федора Степуна) // Русская мысль. 1965. 8 апреля. С. 3–6.

Кантор 2012 web – *Кантор В.К.* Федор Степун: хранитель высших смыслов, или Сквозь катастрофы XX века // <http://gefter.ru/archive/6320>.

Кантор 2013 – *Кантор В.К.* Федор Степун: Народная правда против правового сознания как явления Христианской политики // Любовь к двойнику – Миф и реальность русской культуры. М.: РОССПЭН, 2013. С. 387–406.

References

Archbishop John of San Francisco. Russian star shower. (To the memory of Fedor Stepun) // Russkaya mysl. 1965. April, 8. P. 3–6. (In Russian).

Kantor V.K. Fedor Stepun as a keeper of higher senses, or Through catastrophes of XX century // <http://gefter.ru/archive/6320> (In Russian).

Kantor V.K. Fedor Stepun: Demotic truth against legal consciousness as phenomenon of Christian politics // Love to a twin – Myth and reality of Russian culture. M.: ROSSPEN, 2013. P. 387–406. (In Russian).

Федор Степун: Размышления о Толстом

Л. УДОЛЬФ

I

Начнем с анекдота. Однажды, когда Степун во время школьного урока читал “Анну Каренину” и учитель, с полным правом, сделал ему за это выговор, между ними разгорелся спор, причем шестнадцатилетний, холерический ученик оскорбил своего учителя, а впоследствии тяжело заболел тифом [Степун 1956 I, 41–43]. Место, которое так увлекло ученика, было описание смерти Анны под товарным поездом. Когда раненого Степуна в 1915 г. в Пскове “просовывали на носилках между колесами товарного поезда“, он, “вспоминая в жару Анну Каренину“, сопротивлялся против такого обхождения [Степун 2000^a, 162]. Позже, во время лечения, в 1916 г. в Московском Евангелическом полевом лазарете, Степун просит принести ему полное собрание сочинений Толстого. С этого времени, он обращается к Толстому-мыслителю с новым вниманием. “Сокрушает и восторгает его единственный дар искренности. Нравственно и жизненно не знаю ничего полезнее Толстого. Чувствую, что раньше страшно недооценивал в нем все, кроме художника. Пренебрежительное отношение к нему наших соловьевцев сплошное недоразумение. В жизненных корнях Толстого более иррациональной глубины, чем у всех нас вместе” [Там же, 126].

Степун мало уделял внимания Толстому как художнику, хотя он был восприимчивым к художественной силе его произведений. Как и для многих других, Толстой был для него уже в юные годы авторитетом при формировании его жизненной морали, что заметно при чтении его воспоминаний. Охваченный аскетической сексуальной моралью Толстого, Степун вел “нескончаемые разговоры” со своей любовью юности – Людмилой; учения Толстого приводили молодого человека в растерянность. ““Да, верно, – говорил я себе: – любовь свята, а страсть грешна; этому учит не монах, не отшельник, а Толстой, которого Мережковский называет “тайновидцем плоти”, но как же тогда жить”. Так наши личные чувства неожиданно приводили нас к постановке последних нравственных и даже богословских вопросов. Думая над ответами, мы лишь глубже запутывались в наших вопросах” [Степун 1956 I, 94]. Степун надеялся найти выход из положения в изучении философии. На самом же деле, он впоследствии дистанцировался от учений Толстого и отзывался о них критически.

II

Степун воспринимает произведения Толстого как часть русского религиозного мышления. В 1913 г. он пишет, что великая русская литература всегда искала “божью правду в образе земной справедливости”, которая является “стержнем духовной жизни России”, от Герцена и Киреевского до Толстого и Короленко (“Прошлое и будущее славянофильства” [Степун 2000, 826]). И снова в 1922 г.: русская философия от Киреевского до Соловьева и Толстого полностью посвящена вопросу “обезбоженья европейской культуры, т.е. вопросу о европейской цивилизации” («Освальд Шпенглер и “Закат Европы”») [Степун 2000, 143]). Таким образом, Толстой становится частью дискурса о России и Европе. В отличие от Запада, который потерял свою “духовную целостность” и чья культура раскололась на “автономные сферы”, русская философия сохранила свой принцип “положительного всеединства”. По этой причине в России никогда не могло существовать “искусства

ради искусства”. Знаменитой формулой Канта “целесообразности без цели” невозможно охватить русское искусство. Более того, “целью русского искусства всегда было усовершенствование жизни”. Если такие писатели как Радищев и Горький старались достигнуть усовершенствования с помощью рационалистического мышления и “революционного социализма”, то Гоголь, Толстой и Достоевский – путем христианского преображения (“Россия между Европой и Азией” [Степун 2000, 582]). Этим объясняется, почему Толстой, как и Гоголь до него, превращается из художника в проповедника и наставника. Чем глубже он описывал жизнь в своем искусстве, тем незначительнее в конце концов становилось для него само искусство, из-за чего он позже был настроен против собственных произведений и посвятил себя решению религиозных и социальных задач (“Дух, лицо и стиль русской культуры” [Степун 2000, 591–592]). Свой русский характер Толстой показал также в своем отрицании европейского буржуа, “филистера” и “мещанина”, который со своей философией прогресса и выгоды пришел к власти в Западной Европе XIX в. Автономия ценностей, разделение труда и специализация являются для Толстого деструктивными силами. Буржуазия и прежде всего свободные профессии есть не что иное, как “паразиты на теле народа, которых он кормит и одевает, а они предлагают ему взамен, в виде вознаграждения, только науки и искусства, которые народ никоим образом не может использовать” [Там же, 594].

Так Толстой представляет собой для Степуна посредника антиевропейского дискурса, критического к современным экономическим и социальным развитиям. Одной из центральных идей эпохи модерна являлся несомненно труд, а в социализме даже предписанная государством *трудовая повинность*. Степун считает, что у русских крестьян не существовало развитой трудовой этики, так как они никогда не владели ни землей, ни ответственностью за эту землю. Они не имели (высокого) образования. Агрономию они отрицали как книжную науку, так же как и медицину, и институт защиты в суде. Подобно этим, далеким от культуры и образования крестьянам, рассуждает и Левин в “Анне Карениной”. Теперь Степун ставит скорее риторический вопрос: можно ли рассматривать это отдаление от современной цивилизации как бескультурье? (“Дух, лицо и стиль русской культуры” [Степун 2000, 586–587]). Ответ, конечно, отрицательный, так как Россия несомненно обладает культурой отличной от этой современности, культурой, развившейся под влиянием русского монастыря. Церковь и монастырь воспитали простого русского человека – факт, который высказывал сам Толстой. Когда он пытался преодолеть свой страх перед смертью, то прежде всего он нашел утешение в словах крестьянина-паломника. Они дали ему “на короткое время покой и приближали к церкви, которой он был почти полностью чужд” [Там же, 587]. В паломниках он нашел людей, “которые, в отличие от друзей и знакомых его круга, веряли себя своей судьбе, ибо они как верующие христиане не ведали страха смерти, живя не эгоистически каждый для себя, а как члены единой общины, желая проводить жизнь не в удовольствиях, а в тяжелой многотрудной работе” [Там же].

Из этого следует, что и критик церкви Толстой находился в итоге под влиянием православной церкви. Его духовный перелом принадлежит к русской культуре так же как и его духовная трагедия и пророчество Достоевского (“Мысли о России. Очерк (Национально-религиозные основы большевизма: пейзаж, крестьянство, философия, интеллигенция)” [Степун 2000, 326]). Достоевский и Толстой являются “всемирно значительными иероглифами русской народной религиозности” [Там же, 321]. Один достиг Православия через социализм и ссылку, другой достиг своего анархо-социализма через Православие и Евангелие (“Христианство и политика” [Степун 2000, 415]).

III

С сентября 1914 г. и до начала мая 1917 г. Степун служил прапорщиком артиллерии Российской армии, сначала в Иркутске, затем в Галиции, Венгрии и Курляндии. Об этом он рассказывает в воспоминаниях, в книге “Из писем прапорщика-артиллериста”, написанной на основе его личных писем. Здесь Толстой, с чьим пацифизмом – с его “свято-

юродствующим отрицанием войны” – полемизировал Степун, тоже играет значительную роль [Степун 2000^a, 54]. В его учении заключалась “громкая правда”, что “война, суд, власть – все это ложь, сплошная ложь, сплошное безумие” [Там же, 70]. “О если бы кто-нибудь из пламенных защитников войны с национально-культурной точки зрения должен был бы взять на свою единоличную ответственность все эти молодые жизни, если бы он своею волею должен был бы заморозить дыханием смерти все эти молодые жизни и навек задушить все эти звонкие голоса, то, я уверен, в мире не нашлось бы ни одного защитника войны. Потому она только и возможна, что все ее ужасы решительно никем не переживаются, как ужасы, причиняемые мною – тебе” [Там же, 45].

1 августа 1914 г. началась Первая мировая война. Ответом на нее, как полагал Степун, должно было быть неприятие боя: “Поднять со всей Руси все святые и чудотворные иконы и без оружия выйти навстречу врагу” [Там же, 70]. Но как раз его военный опыт привел, в противоположность Толстому, к признанию необходимости войны при определенном условии, а именно: если речь идет о защите более высокого блага, “нечто бесконечно превышающее жизнь, как факт”. В мире существует Высшее, “чему можно и должно приносить в жертву фактическую, эмпирическую жизнь” [Степун 2000^a, 68].

“Это высшее дано вере – как Бог, философии – как идея, искусству – как образ, всякому обыкновенному смертному – как любовь и мечта, сыну отечества и патриоту – как родина” [Там же]. Однако такая “священная война” реальна лишь при соблюдении двух предпосылок: “...во-первых, идея, во имя которой люди приносят в жертву свои всегда и во всяком случае драгоценные жизни, должна быть действительно Божественной идеей, а не человеческой выдумкой, а во-вторых, каждый – исключения абсолютно не допустимы – кто несет свою жизнь к священному жертвеннику, должен быть безусловно охвачен и проникнут, более – должен быть всецело, во всем своем бытии и существе, убит и заново рожден этой идеей. Я хочу сказать, что священная, да и просто честная война возможна исключительно при условии свободной и добровольной отдачи каждым воином своей жизни в жертву той идее, в осуществлении которой он видит единственный или, по крайней мере, высший смысл своей жизни” [Там же].

В 1933–1934 гг. в “Современных Записках” было опубликовано сочинение Степуна о христианстве и политике – критическая полемика с крайне не понравившейся ему “Философией неравенства” (1923) Бердяева. Опираясь на аргументы Карла Шмитта, Степун высказывается здесь против пацифизма Толстого. Поначалу он соглашается со Шмиттом в его толковании политики, как противоположности друга и врага, а также с его толкованием *От Матфея 5.44*, где в Вульгате пишется “inimicus”, личный враг (в отличие от “hostis”). Ведь и христианская церковь вполне оправдывала патриотические войны и государственную власть (“Христианство и политика” [Степун 2000, 405–406]); так Соловьев, не принимая толстовства, естественно признавал необходимость войны. [Там же, 407]. Бесперспективность толстовства во время Первой мировой войны была, безусловно, связана не столько с тем, что многие толстовцы подчинились государственной власти (“это дело житейское”), сколько с тем, что, отказавшиеся от военной службы, смогли лишь “сами отойти от греха”, но не избавить земной шар от войны или хотя бы уменьшить ее ужасы. “Трагедия толстовства и всякого христианского пацифизма есть убедительнейшее доказательство того, что безотносительное к состоянию мира исполнение заповедей Христовых далеко не всегда ведет к его христианизации” [Там же, 406].

Ни при каких условиях недопустимо убийство невинного человека, своего ближнего [Там же]. Степун указывает при этом на опыт, приобретенный им во время войны и революции, когда разрешение к убийству было не только теорией, но и практикой и неизбежностью [Там же, 406–407]. Завет Христа о любви к врагу может обернуться в политике убийством невинных и предательством добра и истины. Христианская политика означает участие христианина в политической жизни, “непреложный закон которой вражда и уничтожение противника” [Там же, 408]. Его соучастие во враждебности, насилии и убийстве состоит в том, что он совершает это не с чистой совестью, а с сознанием своего “тягчайшего греха”. Несостоятельность замысла Шмитта заключается в том, что он не называл это грехом. Глубокий религиозный смысл войны состоит в том, что она является “грехом

человечества”. “Нравственный пафос христианства” состоит “не в безоговорочном отрицании войны, а в требовании, чтобы ее зло изживалось бы как грех, т.е. как трагический смысл политической жизни” [Там же, 411]. В воспоминаниях Степун развил свое представление о “долге греха, как основе христианской политики”, исходя из своего опыта во время войны и революции, связанного с введением Керенским смертной казни в армии, для восстановления дисциплины и ударной силы войск. Он писал, что “гуманное отношение к жизни тем и отличается от священного, что для первого отделяющая жизнь от смерти черта ни при каких условиях не преходима; второе же не всегда вправе остановиться перед этою чертою. В том ведь и состоит религиозная недостаточность всякого гуманитарного морализма, что он не в силах принять долга греха, как формулы, точно знаменующей трагическую глубину жизни” [Степун 1956 II, 126–127].

В связи с этим Степун мог и смертную казнь принять “как последнее средство защиты России” [Степун 1956 II, 127]. Мало того, ему кажется, что при правильном подходе она может стать средством нравственного обновления: “Я думаю, что лишь при таком переживании смертной казни, как некой, сверхполитической мистерии, таящей в себе сознание трагической вины казнящего перед казненным (это понимал даже и Иоанн Грозный, постоянно мучившийся своими казнями и каившийся в них), возможно ее нравственно-положительное воздействие на общественно-политическую жизнь” [Степун 1956 II, 128].

Так, он ощущает “смягчение” Керенским смертного приговора и замену его многими годами тюремного заключения как “неуважение к совести судивших и к судьбе осужденного”. Гуманный Керенский, по его мнению, боялся “обременения своей души тяжестью им же самим возложенной на плечи комиссаров и комитетов” [Степун 1956 II, 129].

IV

Можно предположить, что с таким представлением о войне и смертной казни Степун ощутил отдаленность от Толстого. В статье 1961 г. Степун подробно изложил свою критику Толстого. Само название работы “Религиозная трагедия Толстого” говорит о том, что Степун интересовался Толстым не столько как художником, сколько как “мыслителем”; как, впрочем, и в остальных случаях тематика произведений занимала Степуна больше, чем их художественное исполнение.

Вероисповедательные истины христианской религии: Троица, человекобожие Иисуса Христа, грехопадение, священные таинства, воскресение, жизнь после смерти, Откровение, Матерь Божия, а также значение литургии, посещение церкви и паломничество остались Толстым непонятыми (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Степун 2000, 665–666]). Об этом говорит уже его “ненавистническое описание литургии” в “Воскресении”, где он пытается понять превращение в вино скорее как “химический процесс”, чем как само таинство [Stepun 1961, 107]. Очевидно, что Толстой допускал только одну, человеческую природу Иисуса – причина, по которой Степун называет его иешуанцем. Объяснение этому непониманию Степун находит, с одной стороны, в “тяжких грехах исторической церкви и христианских государств против справедливости и человечности, не говоря уже о милосердии и любви к ближнему” (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Степун 2000, 669]). Однако более глубокая причина могла заключаться в толстовском доморощенном рационализме, т.е. в его понимании Ratio. То, что Толстой называет разумом, есть “недиалектическое одностороннее понимание” [Stepun 1961, 141]. Методика этого рационализма, “призрачное чувство в наполненной страхом ночи толстовского отчаяния” исчерпывается “механическим стуком отвлеченной силлогистики”, который «временами так досадно слышится в скорбном мраке “Исповеди”» (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Степун 2000, 664]). И этот разум позволяет ему принять христианскую истину лишь как “довольно скудную теистическую метафизику с адаптированными к ней заветами Нагорной проповеди” [Stepun 1961, 142]. Он был не способен понять духовные измерения Христианства. Его религиозному опыту недоставало “...той таинственной возможности творческого слияния с обликами трансцендентного мира, а потому и с ликом Христа, которую

знали, и о которой свидетельствовали все христианские мистики” (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Степун 2000, 668]). Без сомнения ему была присуща “живая социальная совесть” [Степун 1961, 128], она сливалась однако с ощущениями глубокой вины перед крестьянством, типичными для определенной группы русского привилегированного общества, для дворян с “кающейся совестью”, с личным сознанием вины (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Степун 2000, 672]). Толстому нравится созерцать себя в постыдном, нередко позерском самообвинении. Уже будучи молодым офицером, он мечтал основать новую религию, которая очищенная от веры в таинственность, дала бы блаженство на земле [Там же, 669–670]. Позже государство, армия, юстиция, экономика, наука, искусство и общество подвергаются у него уничтожающей критике. Радикальнее чем Ницше, который желал лишь переоценить ценности, Толстой все ценности обесценил, “что дает его философии культуры анархично-коммунистический оттенок” [Степун 1961, 129]. “Гений художественного воплощения, Толстой-теоретик был злым духом развоплощения” (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Степун 2000, 675]). Наконец единственным допустимым судьей в искусстве и этике является для Толстого “бесправный человек, крестьянин и рабочий. Эта мысль, задуманная как этический постулат, несет в себе требование к нивелированию, что до определенной степени сближает Толстого с коммунистическим мировоззрением” [Степун 1961, 130]. При этом, в качестве ориентира для этического поведения, ему служит интерпретация Нагорной проповеди. Ее условия, однако, могут быть соблюдены, как считает Степун, лишь одним способом, “который Толстой сам не мог ни выполнить, ни продумать, а следственно и воплотить в жизнь” [Там же, 142]. Ее советы и требования не могут быть выполнены дословно, и церковь, в противоположность Толстому, знала это уже всегда. Нагорная проповедь является “вечным истинным образом христианина, каким он остается в любых условиях во все времена” [Там же, 143]. Она не политическая или экономическая инструкция к действию: “это означает, что с помощью Нагорной проповеди невозможно решить ни на капитализм в ущерб социализму, ни наоборот” (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Степун 2000, 677]). Вопреки представлениям Толстого, Евангелие не может дать прямой ответ на вопрос: Так что же нам делать? “Он должен быть заново найден для каждой эпохи и в каждой ситуации животворящими силами Христианства. Символами этих сил являются Папа в римской церкви и Церковный собор в восточной” [Там же, 677]. На хрупкое мирское “христианство” Толстого Степун отвечает утверждениями Хомякова, для которого христианство “...в первую очередь, вообще не учение, а некий духовный опыт триединства истины, любви и свободы, который обретается в церкви и которым только и может держаться христианская жизнь. Правильность такого понимания христианства подтверждает разговор Христа с иудеями. Говоря им: познайте истину, и истина сделает вас свободными, Христос никакого христианского учения не излагал, и никаких законов не “формулировал”. Истина, о которой Он говорил, был Он сам, “от начала сущий”, “со своим Отцом единый”. “Познать истину” значило, как говорят мистики, “облачиться во Христа”. “Я в Отце моем и вы во Мне и Я в вас”. Вот этот круг и есть Истина. Только при таком понимании возможно устройство христианской экономики, политики и даже культуры [Там же, 676].

В реальной ситуации, в момент, когда эта социальная этика, во время голода 1891 г. могла быть востребована, она не оправдала себя; Толстой, отрицавший филантропию, отказывал в помощи: если де наступит голод, человек должен покориться божьей воле. “По его мнению, доброе дело состоит не в том, чтобы накормить голодающих, а в том, чтобы одинаково любить и голодных и сытых” [Там же, 674]. Это было высказано по поводу обращения Николая Лескова, спрашивавшего, что можно предпринять для борьбы с голодом. В письме от 4 июля 1891 г. Толстой отвечал в своей витиеватой логике: “Я думаю, что надо все силы употреблять на то, чтобы противодействовать, – разумеется, начиная с себя, – тому, что производит этот голод. А взять у правительства или вызвать пожертвования, т.е. собрать побольше мамона неправды и, не изменяя подразделения, увеличить количество корма, – я думаю, не нужно, и ничего, кроме греха, не произведет... И потому против голода одно нужно – чтобы люди делали как можно больше добрых дел... Доброе же дело не в том, чтобы накормить хлебом голодных, а в том, чтобы любить и голодных и

сытых. И любить важнее, чем кормить, потому что можно кормить и не любить, т.е. делать зло людям, но нельзя любить и не накормить... И потому, если вы спрашиваете: что именно вам делать? – я отвечаю: вызывать, если вы можете (а вы можете), в людях любовь друг к другу, и любовь не по случаю голода, а любовь всегда и везде; но, кажется, будет самым действительным средством против голода написать то, что тронуло бы сердца богатых. Как вам бог положит на сердце, напишите, и я бы рад был, кабы и мне бог велел написать такое” (цит. по: [Гусев 1960, 35]).

Когда же он в итоге, несмотря на свои убеждения, все-таки поехал в голодающие регионы и там вместе с семьей оказывал активную помощь, за что подвергся укорам со стороны некоторых толстовцев, он вынужден был согласиться с упреками своих рьяных приверженцев, объяснив, что при виде великой нужды он, будучи “слабым человеком”, не мог оставаться верным своим принципам¹. “Это трагическое расхождение между этикой, т.е. учением о добре, и возможностью его практического осуществления, повторяется у Толстого во всех областях культуры” (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Stepun 2000, 674]). Окончательное поражение его учение потерпело в тот миг, когда он подписал завещание, чем он “...опираясь на отрицаемое им государство... по закону лишил всю свою семью и прежде всего свою жену, свою долголетнюю сотрудницу, плодов ее жертвенной и временами вдохновенной работы. Считая, что частная собственность есть зло, Толстой, вопреки своему учению, что злу не надо противиться, опираясь на зло государственных законов, силой лишил свою семью принадлежавшей ей собственности” [Там же, 675–676].

V

Для Степуна как христианина остается в итоге вопрос о Толстом-христианине. Он рассматривает его, принимая во внимание на шумевшее и горячо обсуждавшееся Определение Синода от 20/21 февраля 1901 г., по которому Толстой был отлучен от православной церкви и которым, как ясно определяет Степун, Синод лишь подтвердил “его собственный добровольный и сознательный уход из церкви”, доказательством чего ему служит письмо Толстого Святейшему Синоду [Stepun 1961, 150; Ореханов 2009, 27].

Критическая позиция Степуна по отношению к Толстому, возможно, связана с “протестантизмом” последнего; Степун рассматривал протестантизм в целом крайне скептически. Вероятно, он видел в нем ярко выраженный индивидуализм и субъективизм, где на место церковной общины выступает отдельная личность со своим независимым мнением. Кроме того, его смущало советофильство некоторых протестантских пасторов [Pinguéра 2008, 77–95]; (“Письмо из Германии (Формы немецкого советофильства)” [Степун 2000, 882–884]). У Толстого же полностью отсутствовало понимание необходимости общественных и правительственных институтов (за исключением патриархальной семьи); ему не удалось обновить христианство. Он находился за пределами “соборности” православной церкви, его “законнически-моралистическое понимание Евангелия” стало трагедией его религиозного сознания (“Религиозная трагедия Льва Толстого” [Степун 2000, 677]). В этом, как ясно определяет Степун, который аргументирует с позиции православной церкви, скрывается причина его поражения.

С другой стороны, в романах, дневниках и беседах Толстого встречаются постоянно “изречения, в которых слышится уже подлинное христианство” [Там же, 678]. Точно так же и по его последним высказываниям невозможно определить, умер ли он иешуанцем, проповедующим христианство буддистом или христианином, вернувшемся на путь истинный. Степун пытается объяснить внутреннюю ситуацию Толстого путем аналогии с одним из литературных героев, Кирилловым из романа “Бесы”. Тот, так же по-иешуански, считая Иисуса умершим на кресте человеком, говорит одновременно, что без него жизнь на планете превратилась бы в полное безумие [Там же]. Так же и Толстой: “В Толстом это подсознательное знание, что Христос был воистину Богом, было не так сильно, как в мистике Кириллове, но все же, думается, оно в нем было. Может быть, Тол-

стой не любил своего Христа так горячо, как Кириллов своего, но вера в абсолютность и вечность христианской истины была в Толстом так сильна, что трудно поверить, чтобы она относилась им к такому же человеку, как все другие люди” [Там же]².

Но все-таки, как показывает цитата, которой Степун завершает свои размышления (“Чья жизнь в стремление вся прошла, того спасти мы можем” (Гёте. Фауст. Ст. 11936-11937), он будучи христианином надеется, что и Толстой отошел в мир иной таковым являясь.

Перевод с немецкого Аннеке Зиттнер и Татьяны Канцавенко

Источники – Primary Sources in Russian

Степун 1956 – *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. Т. I-II. Нью-Йорк, 1956. [Stepun F.A. What has been and might-have-been. In Russian].

Степун 2000 – *Степун Ф.А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. [Stepun F.A. Selected works. In Russian].

Степун 2000^a – *Степун Ф.А.* Из писем прапорщика-артиллериста. Томск: Водолей, 2000. [Stepun F.A. From letters of artilleryman-warrant officer. In Russian].

Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. В 91 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1928–1958. Т. 66. Письма 1891 (июль–декабрь) – 1893. [Tolstoy L.N. Full set of works. In Russian].

Primary Sources in English

Stepun 1961 – *Stepun F.* Die religiöse Tragödie Tolstojs // Dostojewskij und Tolstoj. Christentum und soziale Revolution. München, 1961.

Ссылки – References in Russian

Гусев 1960 – *Гусев Н.Н.* Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого Т. 2. 1891–1910. М., 1960.

Ореханов 2009 – *Ореханов Г.* Русская православная церковь и Л.Н. Толстой. Автореферат диссертации. М., 2009.

References

Gusev N.N. Chronicle of life and works of L.N. Tolstoy. Vol. 2. 1891–1910. M., 1960. (In Russian).

Kuße 2010 – Kuße H. Über Tolstoj // Lev Tolstoj und die Sprache der Weisheit. Göttingen, 2010.

Oreghanov G. Russian Orthodox Church and L.N. Tolstoy. Abstract for thesis. M., 2009. (In Russian).

Pinggéra 2008 – Pinggéra, K. Fedor Stepun und der Protestantismus // Kuße H. (ред.). Kultur als Dialog und Meinung. Beiträge zu F. A. Stepun (1884–1965) und Semen L. Frank (1877–1950). München, 2008.

Примечания

¹ См. письмо Толстого к Н.Н. Ге мл. 17 февраля 1892 г. [Толстой 1928–1958 LXVI, 183].

² О религии и религиозности Толстого и о нем как об “учителе мудрости” см. [Kuße 2010, 11–114].

Два литературных свидетельства о Великой войне*

А.В. МИХАЙЛОВСКИЙ

Предметом своего рассмотрения я выбрал два интеллектуальных свидетельства о Великой войне. Одно принадлежит философу с художественным мироощущением, другое – художнику с философским взглядом. И тот, и другой имели *непосредственный опыт фронтовой жизни*, правда, первый как уже сложившийся ученый, второй – как интеллектуал *in statu nascendi*, но уже несомненный герой.

Один из этих важных документов – эпистолярный роман Ф.А. Степуна “Из писем прапорщика-артиллериста”. С 1914 г. Степун в действующей армии. Он – прапорщик 5-й батареи 12-й Сибирской стрелково-артиллерийской бригады. Воюет в Галиции. В сражении, обернувшемся разгромом для соседней Корниловской дивизии, пострадала и бригада Степуна. Ее отвели для пополнения под Ригу, где также шли бои (июль–октябрь 1915 г.). Здесь Степун получил ранение ноги, когда молодые жеребцы понесли и перевернули сани. Далее последовали 11 месяцев лазаретов Риги, Пскова, Москвы, Ессентуков. Находясь в госпиталях, Степун написал и издал по настоянию М.О. Гершензона под псевдонимом Н. Лугин свой эпистолярный роман (Северные записки, 1916, № 7–9). Позже эти письма, адресованные матери, жене, отдельным друзьям, с выпущенными цензурой местами вошли в книгу, опубликованную в 1918 г. в Москве в издательстве “Задруга”. Сюда же Степун добавил письма 1916–1917 гг.¹

Книга “окопного офицера” Степуна – редкое для русской литературы философское осмысление пережитого фронтового опыта. Ввиду своего характера и материала она предоставляет удобную возможность для сравнения с военной прозой Эрнста Юнгера (1895–1998), командира штурмовой группы, ушедшего на войну 19-летним добровольцем, а в годы Веймарской республики ставшего одним из лидеров право-консервативного интеллектуального движения или “консервативной революции”. Перед нами два разных опыта войны – негативный и позитивный². И в них, как в капле воды, усматривается целое.

Лейтмотив наиболее известной книги Э. Юнгера о войне, дневника “В стальных грозах”³ – это ницшеанское “Да” войне, экстаз и опьянение борьбы, освобождение от повседневности, решительный разрыв с гуманистическими ценностями “буржуазной эпохи”. “Стальные грозы” по праву называют “наиболее значительным, многогранным и запоминающимся описанием переживания ужасной реальности Первой мировой войны, вышедшим из-под пера немецкого писателя” [Kiesel 2013, 5].

Юнгер изначально не планировал публиковать свои записные книжки, но через год после окончания войны по настоянию отца придал им форму литературного произведения. В предисловии к первому изданию он писал: “Цель этой книги – дать читателю точную картину тех переживаний, которые пехотинец – стрелок и командир – испытывает, находясь в знаменитом полку, и тех мыслей, которые при этом посещают его. <...> Я не военный корреспондент и не предлагаю коллекции героев; мое намерение – описывать все не так, как оно могло бы быть, но так, как это было в действительности” [Jünger 2013, 20]. Стремясь к достоверному изображению военных будней и переживаний, автор поначалу не ставил перед собой политических задач, и лишь начиная с 3-й редакции (издание 1924 г.) книга приобретает черты политического манифеста⁴.

Истинность свидетельства в “Письмах прапорщика-артиллериста” также коренится в акте видения и переживания войны: “Да, бесконечно много значит *видеть*” [Степун

* Данное научное исследование (№14-01-0058) выполнено при поддержке Программы “Научный фонд НИУ ВШЭ” в 2014/2015 гг. This study (research grant No 14-01-0058) was supported by The National Research University–Higher School of Economics’ Academic Fund Program in 2014/2015.
© Михайловский А.В., 2015 г.

2000^a, 189]. Именно ясность и простота осознания этого факта вызывает у автора глубокое неприятие “лжи идеологии”: «“Отечественная война”, “Война за освобождение угнетенных народностей”, “Война за культуру и свободу”, “Война и св. София”, “От Канта к Крупну” – все это отвратительно тем, что из всего этого смотрят на мир не живые, взволнованные чувством и мыслью пытливые человеческие глаза, а какие-то слепые бельма публицистической нечестности и философского доктринерства» [Степун 2000^a, 75]. В то же время Степун утверждает невозможность понимания войны: “Я всегда утверждал, что понимание есть по существу отождествление. Война есть безумие, смерть и разрушение, потому она может быть действительно понятна лишь окончательно разрушенным душевно или телесно – сумасшедшим и мертвецам” [Там же, 190]. Перед нами коллапс философа-идеалиста, возросшего на религиозной метафизике В. Соловьева и неокантианской гносеологии. Негативный опыт войны у Степуна – опыт надлома, *разрыва между жизнью и идеей*. “Я согласен с Платоном, Аристотелем, Спинозой, Малекбраншем, Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и Соловьевым в том, что жизнь, факт, не есть последнее, ведомое сердцу и доступное постижению” [Там же, 68]. Жизнь *не есть нечто предельное*, рассуждает Степун, в мире, конечно, наличествует нечто “бесконечно превышающее жизнь”, чему можно и должно принести в жертву фактическую, эмпирическую жизнь. Казалось бы, отсюда один шаг до оправдания идеи войны ссылкой на ее божественную или метафизическую роль. Но философ на фронте оказывается заложником собственной дистинкции. Задав вопрос “зачем?”, попытавшись трансцендировать войну, увидеть ее смысл в чем-то другом, он закономерно приходит к ее “абсолютной непонятности”: “...в последнее время со мной все чаще случается, что я, как лошадь на оглобеля, каким-то уже одним выработавшимся прыжком выбиваюсь из этой гипнотизирующей имманентности, и тогда все кругом становится тем, что оно действительно есть, – сплошным ужасом и безумием” [Там же, 187].

Позитивный момент книги Юнгера, искавшего свободы для духовного маневра в стенах армейской казармы, – это ницшеанский “пафос дистанции”. Пафос дистанции заключается в умении удерживать различие между здоровьем и болезнью, жизнью и смертью, в понимании болезни как чего-то особенного, благодаря чему только и возможно сохранение всеобщего, но не в качестве единства, а в качестве сохраняющего внутри себя напряжения множественного. Так, Юнгер стремится понять “бесмысленное” войны как “обратную сторону жизни”, в которой жизнь, это “стихийное начало”, явлено во всей своей мощи. “Наиболее ценное знание, которое вынесено из школы войны, есть знание того, что жизнь в своей глубочайшей сути неразрушима”, – писал он позднее и предостерегал от того, чтобы “принимать жизнь за нечто обычное” [Jünger 1930].

Юнгер изображает войну как эпохальное событие. В другой своей публицистической статье периода Веймарской республики он показывает, “что мир изменился под влиянием войны и ее последствий” [Jünger 2001, 370]. Автор-солдат фиксирует анонимность врага, “хаотическую пустоту” поля битвы, “выдающееся значение материи” (“человек ценился как материал”), “сражение военной техники” (Materialschlacht) современной войны. Между 3-й (1924) и 4-й (1934) редакциями Юнгер начинает уделять особое внимание описанию “нового человека”, “воина-рабочего”. После битв на Сомме и под Верденом великая война обретает свое особое лицо, не похожее на лица всех предыдущих войн. В 1930 г. национал-революционный публицист Юнгер создает модернизационную концепцию “тотальной мобилизации”, где свяжет феномен “технической войны” с появлением “гештальта рабочего”, который соединяет в себе ценности национализма и социализма.

Дескриптивной точности отчета в книге соответствует героическое толкование военного переживания в первых редакциях. Но несмотря на “выдающееся значение материала”, у немецкого воина-интеллектуала остается место и для индивидуального героизма в духе “Илиады”. Юнгер отстаивает важность “единичного человека” в “эпоху масс и машин”. Все боевые ситуации рассматриваются как встреча “лицом к лицу” с противником. Элита штурмовых батальонов – “князя окопов с суровыми, решительными лицами”, герои, “которые не числятся ни в одном списке” [Jünger 2013, 484].

Степун, конечно, также далек от того, чтобы ощущать себя *chair à canon*, нет у него и картин разлагающихся трупов, которыми изобилует, скажем, “Огонь” А. Барбюса. Со страниц писем говорит несомненное и достойное воина желание героизма и страдание от невозможности его личного осуществления. “Обидно после годового пребывания в боях...

быть раненым на позиции не неприятельским снарядом, а собственными санями” [Степун 2000^а, 112]. Смерть от такой раны была бы “ненарядной смертью”. Но его глубинное отношение к войне остается “отрицательным и прозаичным”. Четыре раза в письмах упоминается гибель знакомого философа – смерть “гениального Ласка”; гениальность, как и любое проявление жизни, для Степуна несовместима “безумием, смертью и разрушением”. Для русского интеллектуала война остается *угрозой*.

Настроение офицерства в целом – это настроение “мистически-кабацких” стихов А. Блока – неподходящая почва для героизма и воинственности. «...Настоящая жизнь – жизнь вечернего отлива, отбоя. Очень это странно, но настроение призванных к “наивысшему подвигу” сынов России трагически похоже на настроение изгнанных из России студентов-эмигрантов и политических беглецов. Та же стонущая тоска в настоящем, то же лирическое настроение, как основной душевный колорит, та же поэтизация прошедшего, та же возносящая и развращающая, спасительная и тлетворная мечтательность» [Степун 2000^а

Описывая серые будни окопной войны 1915 г., Степун сетует на поголовное отсутствие умения работать над собой, расшатанные нервы и загнивание на корню. Упоминание первого случая коллективного соборования в июне 1915 г. говорит скорее об обреченности, нежели о жертвенном подвиге. Так ставится под вопрос сама идея “священной войны”. “Всех наших солдат ежедневно ругают самую гадкою руганью и что их постоянно бьют по лицу? Ну как же это так? Людей, доразвившихся до внутренней необходимости жертвенного подвига, да под ранец, да первым попавшимся грязным словом, да по зубам, да розгами... И все это иной раз за час до того, как бывший пошлет битого умирать и смертию сотен битых добьется чина или Георгия...” [Там же, 69]. Катастрофичный сдвиг в настроении армии фиксируется Степуном еще в ноябре 1916 г. Он пишет к жене о той странной легкости, с которой один его собеседник поведал об убийстве нелюбимого солдатами штабного офицера: “...а офицера-то этого ребяты, кажись, что тут же и прикончили”. Такая расправа возможна всегда, замечает Степун, но исключительность события в том, что ничем не вызванное признание в таком убийстве в начале войны было совершенно немислимо.

Лишь однажды в “Письмах...” встречается – при описании сражения с немцами – упоминание “монументальной картины современного боя”, после которого автор печально констатирует: “У нас решительно не было никакой возможности бороться со всею этою сокрушающею массой людей, пушек и изощренных технических средств...” [Там же, 87]. Место “сражения военной техники” у артиллериста Степуна занимает тема лошадей и конюшен. “Скучно мне страшно, писать не хочется, а потому ставлю точку и иду в конюшню” [Там же, 176]. Сопротивление тотальной технизации мира, последние следы нравственного отношения к бытию – вот что открывается ему во взоре лошади, “которого никогда не забыть”.

Ф.А. Степуну принадлежит первый отклик на творчество Э. Юнгера в русской культуре. В 1929 г., живя в Германии, он сделал в офицерском Собрании доклад о немецкой военной литературе (город не упоминается, но скорее всего это был Дрезден), который был позднее опубликован в 42-й книжке эмигрантского журнала “Современные записки” за 1930 г. [Степун 2000^б, 865–874]. Для сравнительного анализа автор выбрал четыре книги о войне, условно разделенные им на “пацифистские” и “активистские”. Первые две – это “На Западном фронте без перемен” (1929) Э.М. Ремарка и “Война” (1928) Л. Ренна. К второй группе отнесена книга М.Г.К. (“Пулеметный расчет”), опубликованная основателем боевого союза “Стальной шлем” Ф. Зельде в 1929 г., и “В стальных грозах” Э. Юнгера. Степун ссылается на 10-е издание, представляющее собой третью, “национал-революционную” редакцию книги [Jünger 1929], поэтому из всех отобранных для сопоставления литературных произведений “В стальных грозах” является самой ранней книгой о войне.

“Главная разница между книгами <...>, – отмечает Степун, – заключается в том, что одни говорят исключительно о войне, непосредственно о войне: об окопах, битвах, ранениях, увечьях, смертях. Другие же обо всем: о Боге, о совести, о природе, о любви, о родине, о врагах, но, конечно, *тоже* и о войне как о главном содержании и внезапном обострении всех жизненных вопросов. Чем исключительнее авторы заняты войной, тем их книги – как общее правило – хуже и тенденциознее. Чем больше они заняты жизнью, всею жизнью, в ее военном преломлении, тем их книги правдивее и духовно свободнее” (цит. по [Степун 2000^б, 865]). Степун возвращается здесь к мысли, впервые высказанной в “Письмах прапорщика-артиллериста”, а именно, что о самой войне можно лишь правдиво мол-

чать, в то время как правдивые слова возможны только о том, что не есть сама война, т.е. о переживаниях вокруг войны.

Наибольшие симпатии у Степуна, который говорил перед немецкой офицерской аудиторией как участник войны и как русский интеллеktуал, хорошо знающий немецкую культуру, вызывают представители двух противоположных типов – Ремарк и Юнгер. “Пацифист” Ремарк рисует в своих батальных картинах “земной ад” и, обращаясь к людям, не бывшим на войне, хочет передать весь ее ужас. Однако, при всех своих художественных достоинствах, Ремарк, которому посвящено около половины всего доклада, не изображает главного, а именно, тех сил, которые открывали пространство для “личного подвига” и давали возможность “внутренней победы” над ужасами войны. В представлении Степуна эти силы должны носить религиозный характер, поскольку война “раскрывала над этим адом и некую метафизическую твердь”. Недостаток же книги Ремарка заключается в том, что война не показана “на фоне религиозного сознания” [Там же, 871].

Несмотря на идеологическое неприятие современных ему антидемократических сил Веймарской республики, Степун делает во второй части своего доклада неожиданное признание, что “активист” Юнгер пережил войну “глубже и духовнее” Ремарка. “Отличительная черта Юнгера – острое чувство связи последней войны с машинно-техническим духом и стилем новейшей европейской культуры. Война у него не гарцует, как у Зельдте, на чистокровном коне. Она у него работает: усовершенствованнейшим трактором распахивает просторы смерти. К самым жутким страницам, написанным о войне, принадлежит юнгеровское описание тех местностей во Франции, на которых битвы машин решали судьбы народов” [Там же, 872].

Помимо технических картин войны Степун феноменологически отмечает в описаниях Юнгера характерные антропологические черты молодого поколения немецких фронтовиков – стальной шлем на голове, на лице – выражение предельно взвинченной энергии, опустошенности и напряженности. Однако в этом “взоре будущих поколений на Германию 1914–18 гг.” он угадывает скорее языческие, чем христианские мотивы.

“Общемефизическое ощущение войны лишь по слепой привычке и приблизительной памяти связуется им (Юнгером. – А.М.) с темой христианства. В сущности его вера не христианство, а некий религиозный патриотизм” [Там же]. Более того, он обнаруживает “...трагическое непонимание того, что для осуществления религиозного подвига, именуемого жертвоприношением, мало приносимого в жертву существа и алтаря; что необходима еще и живая вера в Бога. Родина может быть алтарем, на котором мы приносим себя в жертву Богу. Но она не может быть Богом” [Там же, 873]. Вывод Степуна можно сформулировать так: в своей честности и правдивости Юнгер не поднимается до уровня понимания подлинного религиозного смысла войны.

Для обеих рассматриваемых здесь книг о войне характерен непосредственный отказ от художественной интерпретации и героизации военного переживания. В новелле “Штурм” (1923), напечатанной Э. Юнгером под псевдонимом и заново открытой библиографом Х. П. де Кудром лишь в 1960 г., автор признает невозможность рефлексии о войне: “Я пробовал два раза. Но вместе с тем я заметил, что все выходящее за пределы фактического было для меня невыносимо. Я погружен в войну слишком глубоко, чтобы суметь рассматривать ее как художник. Быть может, лет через пять мне это удастся. Ведь для наблюдения необходима дистанция” [Jünger 1979, 41]. Опасения автора вызывает и риск “идеологического произвола” [Там же, 26], и непреодолимость “противоборства между двумя, одинаково сильными природами – деятельной и созерцательной” [Там же, 17]. В предисловии к немецкому изданию “Писем...” Ф. Степун делает похожее признание: “Мои военные письма никоим образом не литература. В книгу их превратил лишь красный карандаш, которым я вычеркнул все слишком личное. Издавать их в виде книги я сначала не думал, видно, потому, что война отделила меня от писателя во мне” [Stepun 1963, 7].

Таким образом, исследователю следует избегать соблазна сводить противоположность между Юнгером и Степуном к оппозиции двух художественных и тем более мировоззренческих установок. Например, с одной стороны, прусская дисциплина, “героический реализм”, с другой – формула Достоевского “все за всех виноваты”. Задача этой статьи в другом – в попытке выявить то невидимое, что настраивает “оптику” Юнгера и Степуна, дающих отчет об одном и том же событии, но имеющих дело с двумя разными образами

Великой войны. Что действительно интересно, так это фактичность жизни, индивидуальный опыт, то “лишнее”, что не вмещается в идеологические схемы.

В религиозной перспективе Степуна война как бы расслаивается на “ад” (соответствующий эмпирической реальности войны) и “метафизическую твердь” (то, что “превышает жизнь” и способно наделить ее смыслом)⁵. Однако, как было показано выше, такое “трансцендирование” оборачивается признанием трагической бессмысленности войны, утратой веры в идеалы товарищества и солидарности и закономерным отчаянием. Юнгеровскую же оптику отличает способность видеть единство глубины и поверхности, целостность и “неразрушимость” жизни в особенном и единичном. Это выводит его за пределы религиозно окрашенного гуманизма, впоследствии позволяя, с одной стороны, понять войну как эпохальный момент происходящей технической революции, а с другой, трансформировать военное переживание в конструктивную основу для коллективного социального действия.

Примером такой оптики может служить следующая цитата из новеллы “Штурм”:
«Рота была подобна закопавшемуся в песок животному, чьи мускулы продолжают играть, вибрируя при всей видимости внешнего спокойствия. Наступление было прыжком, приводившим в движение все силы, и только в обороне люди снова сосредоточивались друг на друге, осуществляя все оттенки общения. С человечеством их связывали тонкие нити, которые могли порваться в любую минуту... Нарастал всеобщий интерес к отдельному человеку... Эти люди со своей совместной жизнью, от которой тыл отгораживался словами “товарищество” или “боевое братство”, не оставили дома ничего из того, что переполняло их в мирное время... Они принесли с собой то своеобразное чувство, которое схватывает лицо другого человека, его улыбку или звук его голоса в темноте и таким способом выводит уравнение между “я” и “ты”» [Jünger 1979, 8].

Армия предстает как форма организации мужской дружбы, священный союз мужчин-героев, готовых ежечасно умереть друг за друга.

Если для Юнгера война становится – в противовес гуманистическому универсализму – способом обнаружения особенного, живых сил и прочных человеческих уз, то Степун наблюдает полностью атомизированное социальное тело: “...я знал изумительных по гениальности совести солдат, которые воистину отрицали войну и воистину жалели немцев, как братьев, но одновременно вырезывали из телефонной сети и жгли вместо свечи телефонные провода, оставляя тем самым пехоту без связи с артиллерией, т.е. беззащитною перед самой простой реальной смертью. Перед лицом таких фактов иной раздумается, как бы наше русское откровение вне совести не привело бы нас к откровенной бессовестности и только” [Степун 2000^a, 138]. И в другом месте: “У нас в бригаде получен приказ стрелять по своим, если стрелки будут отступать без приказа. В N-ой дивизии опять беспорядки и опять расстрелы” [Там же, 172].

Степун в очередной раз изумляется пренебрежению к жизни отдельного человека, и вера во “всечеловечность” не спасает его от “ужасной неузнаваемости окружающих тебя людей, одиночества проклятого трагического маскарада” [Там же, 186]. Вместо человеческого лица возникает “темный звериный лик”.

Военный дневник Юнгера завершает телеграмма: “Его Величество кайзер присуждает Вам орден Pour le mérite. Поздравляю Вас от имени всей дивизии. Генерал фон Буссе” (22 сентября 1918 г.). Здесь два образа войны отражаются как в миниатюре. Телеграмма приходит Юнгеру (накануне Ноябрьской революции, воспринятой как предательство непатриотических сил) в лазарете после 14-го боевого ранения. Степун начинает составлять свою книгу весной 1916 г. в макабрической атмосфере полевого лазарета, где наблюдает разложение нравов и исчезновение людей как субъектов воли. Он читает “Воскресение” Толстого, рядом больные играют на балалайках, а “особенно хорошо два одноклассника играют на одной гармонике” [Там же, 114]. Война является Степуну в душевной атмосфере клубящейся вокруг лжи; правда и жизнь находятся где-то вне ее, и книга выливается в фатальное заклинание революции (письмо от 4 марта 1917 г.). Так феноменологически высветился *разлад между идеей и жизнью*, ставший подлинно травматическим опытом целого поколения, которое в серых буднях окопной жизни и смертельном блеске артиллерийского огня узрело крах безнадежно потерянной страны.

Источники – Primary Sources in Russian

Степун 1918 – *Степун Ф.А. (Лугин Н.)* Из писем прапорщика-артиллериста. М.: Типография т-ва “Задруга”, 1918. [Stepun F.A. (Lugin N.). From the letters of an Artillery Ensign. In Russian].

Степун 1997 – *Степун Ф.А.* Николай Переслегин. Томск: Водолей, 1997. [Stepun F.A. Nikolai Pereslegin. In Russian].

Степун 2000^а – *Степун Ф.А. (Лугин Н.)*. Из писем прапорщика-артиллериста. Томск: Водолей, 2000. [Stepun F.A. From the letters of an Artillery Ensign. In Russian].

Степун 2000^б – *Степун Ф.А.* Сочинения / Сост., вступ. статья, примечания и библи. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2000. [Stepun F.A. Selected works. In Russian].

Primary Sources in German

Stepun 1929 – *Stepun F.* Wie war es möglich? München: C. Hanser Verlag, 1929.

Stepun 1963 – *Stepun F.* Als ich russischer Offizier war. München: Kösel-Verlag, 1963.

References

Kiesel 2013 – *Kiesel H.* Vorwort des Herausgebers // *Jünger E.* In *Stahlgewittern*. Stuttgart, 2013.

Kunicki 1993 – *Kunicki W.* Projektionen des Geschichtlichen. Ernst Jüngers Arbeit an den Fassungen von “In Stahlgewittern”. Frankfurt a. M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1993 (Bochumer Schriften zur deutschen Literatur; Bd. 36).

Jünger 1929 – *Jünger E.* In *Stahlgewittern*. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers. 10. Aufl. Berlin, 1929.

Jünger 1930 – *Jünger E.* Das Unzerstörbare // *Das Reich*, 1. Jg. H. 1. Okt. 1930.

Jünger 1979 – *Jünger E.* Sturm. Stuttgart, 1979.

Jünger 2001 – *Jünger E.* Politische Publizistik 1919 bis 1933. Hrsg., komm. und mit einem Nachwort von Sven Olaf Berggötz. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.

Jünger 2013 – *Jünger E.* In *Stahlgewittern*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. Von Helmuth Kiesel. Stuttgart: Klett-Cotta, 2013.

Примечания

¹ Помимо писем Степуна в книгу были включены записки Б.В. Савинкова (под псевдонимом В. Ропшин) “Из действующей армии (лето 1917)” [Степун 1918]. Второе русское издание вышло в Одессе (Издание Южно-Русского о-ва печатного дела, 1919), третье и последнее – в Праге (1926). Первое издание на немецком языке получило название “Как это стало возможным?": [Stepun 1929]; второе немецкое издание вышло за два года до смерти автора с измененным заглавием “Когда я был русским офицером”: [Stepun 1963]. В этой статье цитаты приводятся по последнему русскому изданию [Степун 2000^а].

² То, что Юнгер сражался во Франции, а Степун – в Галиции, можно считать в данном случае приводящим обстоятельством. То же касается индивидуальных психических, возрастных или социальных различий.

³ Первое издание дневника вышло в 1920 г. с подзаголовком “Из дневника командира штурмовой группы”. Новые издания книги выходили в переработанном и измененном виде через каждые несколько лет и к 1960 г. – ко времени появления первого собрания сочинений Э. Юнгера – их число достигло 26. Я пользуюсь последним критическим изданием [Jünger 2013].

⁴ Исследователи насчитывают до семи самостоятельных редакций книги. О работе над редакциями “Стальных гроз” см. [Kunicki 1993].

⁵ Ср. последние строки романа в письмах “Николай Переслегин” (письмо от 22 декабря 1914 г.): “Война с каждым днем становится все грознее и жесточе. Мы все на ней как на Страшном суде. Стоять перед смертью никому не легко. Особой милости я себе не жду. И все же я чувствую, что со всем, что у меня на совести, мне везде было бы много труднее, чем здесь” [Степун 1997, 224].

“Долг греха”?

Этос личности и вопрос насилия у Ф.А. Степуна

Р. ГОЛЬДТ

В своей “Речи о Степуне”, произнесенной по поводу 80-летия мыслителя 20-го февраля 1964 г., Дмитрий Чижевский рассматривал утверждение о теснейшей связи истины с ее носителем – личностью – как стержень философии Степуна. В этой, на первый взгляд, парадоксальной мысли – «если истина всегда... так сказать “частная” собственность определенной личности, то можно ли говорить об “объективной” истине?» [Чижевский 2007, 828] – Чижевский увидел ключ к многогранному творчеству своего друга и коллеги. У Степуна сквозь образы личностей, будь это исторически-мемуарные или полуавтобиографические художественные герои, и сквозь их порой сугубо субъективные переживания можно уловить моменты надындивидуальной истины. Совокупность переживаний раскрывает общечеловеческое, и таким образом индивидуальные образы и общечеловеческие символы могут стать одинаково истинными¹.

Переживание – центральный термин Степуна (особенно раннего), может быть, навеянный Дильтеем. Этот “логически неопределимый” [Степун 2009, 122] термин находит особо тщательную трактовку в эссе “Жизнь и творчество” (1913). Отделив самый процесс переживания от того, что в нем переживается, Степун приходит к выводу о различии “жизни и творчества как двух противоположных полюсов переживания” [Степун 2009, 133]. Жизнь при этом представляет собой единство как начало, не имеющее множественности и различия, в то время как творчество стремится к познавательному акту с его субъект-объектным дуализмом. Этот дуализм как бы отражает и раздвоение человеческой личности. В своем только на первый взгляд посвященном исключительно вопросам сценического искусства сочинении “Природа актерской души” (1923), Степун зарисовывает схему человеческого сознания как поле порой трагической битвы между “положительным богатством человеческого многодушия” и “строго ограничивающим единодушием”: “Каждый человек, осознающий себя на достаточной глубине, неизбежно сознает себя в раздвоении, каждый... дан себе как факт и задан себе как идеал...” [Степун 2009, 190–191]². Личность, следовательно, возникает в постоянной борьбе человека с самим собой за собственный идеал, т.е. как творческая самоорганизация, которая находится во взаимосвязи с обществом. А что если преодоление многодушия ориентировано на мнимое творчество, “что неминуемо может привести к катастрофе”, как предупреждает В. Кантор, который приходит к заключению, что тревога философа об угрозе многодушия без творчества “составляет сегодня для нас главный интерес его феноменологического построения” [Кантор 2005, 694]. Эти соображения могут послужить отправной точкой для нижеследующих наблюдений над темой насилия и самопожертвования ради преодоления онтологического раздвоения человека во имя политических и религиозных идей.

Идеи Степуна возникли из опыта русской философии конца XIX в. После того как Владимир Соловьев, которому, как известно, в 1910 г. была посвящена гейдельбергская диссертация Степуна, разработал обширную теорию личности, вопрос о проявлениях человеческого “Я” и его взаимоотношении с религиозной сферой – с одной стороны и с социумом, с другой, стал ключевым для русской религиозной и социокультурной философии. Это было вполне в духе Соловьева, который сам никогда не считал его предметом лишь отвлеченных размышлений. Нравственные апории насилия в якобы благих целях стали предметом скан-

дальной лекции Соловьева 28 марта 1881 г., в которой он призывал помиловать убийц Александра II. В работах “Оправдание добра” и “Право и нравственность” мыслитель категорически отвергает теорию возмездия и смертную казнь (ср. [Прибыткова 2011, 362–364]). После волны насилия во время революции 1905 г. дискуссия о независимом от коллектива этосе индивида достигла своего дореволюционного апогея сборником “Вехи”, вызвавшим небывалый интерес русского общества к философии. Острота прений была обусловлена наличием двух внешне противоречивых человеческих устремлений, которые особенно ярко заявили о себе в эпоху переоценки ценностей, разложения устоявшихся и, как казалось, незыблемых фундаментов общества. С одной стороны, имеет место стремление к индивидуальности и, тем самым, к *различию*, а с другой – к тождеству, т.е. *конгруэнтности* с заимствованными или самостоятельно созданными личностными идеалами. Последние основаны на базовых религиозных, политических, национальных и т.п. образах, находящихся друг с другом в динамических отношениях конкуренции. При этом их релевантности никак не связана со степенью их рефлексивности: полусознанная или совсем не осознанная имитация равнозначна или исторически более значима, нежели осмысленное суждение. Когнитивная иерархия и личная значимость существуют независимо друг от друга.

“Вехи” и творчество участников сборника образуют значительную часть той интеллектуальной почвы, на которой разрабатывалась концепция Степуна о дуалистическом начале человеческой личности вплоть до понятийного аппарата. Очень наглядно это показывает сопоставление с оппозицией *героизм – подвижничество* у Сергея Булгакова, который видит в героизме опасный этический тупик для русской интеллигенции, ведущий к *самообожению* (термин Булгакова), т.е. к отречению от нравственных начал во имя отвлеченного социального утопизма. Герой этот “есть до некоторой степени сверхчеловек, становящийся по отношению к ближним своим в горделивую и вызывающую позу спасителя” [Булгаков 1909, 41]. Не упоминая, правда, о Булгакове, Степун для своей теории самореализации личности частично перенимает его понятийный аппарат. Рассматривая три способа преодоления человеческого *многодушия* – мещанский, мистический и творческий – он считает путь к святости неприемлемым, так как он враждебен творчеству, т.е. самоутверждению многодушия человека как индивидуального лица. Как и Булгаков он видит в героизме чуждую религиозным началам силу, меняя при этом, однако, знаки плюс и минус: “Героизм – противостояние Богу; святость – растворение в нем. *В подвижничестве преодолении героической жизни житием святого, в преодолении святым форм личности и судьбы, вскрывается, таким образом, последняя глубина мистического отрицания творчества* (выделено автором. – Р.Г.)” [Степун 2009, 195].

Степун остался верным заветам Владимира Соловьева о христианстве как о религии разума и в годы эмиграции, что сделало его точным и беспристрастным наблюдателем надвигающейся катастрофы нацизма в Германии (см. [Степун 2013, 102, 191–199, 294]). Все больше принимая во внимание взаимосвязь индивида и общества, он выдвигает требование, чтобы всякий общественный строй был одновременно *персоналистичен* и *собирен*. Именно в 1938 г., когда больше половины Европы находится в тисках тоталитарных систем, когда господствует, по выражению Степуна, “стадный человек” (может быть, с оглядкой на *едино стадо* Достоевского в “Зимних заметках о летних впечатлениях”) и на его публикации на немецком языке наложен запрет, он пишет в своем новгородском цикле статью “О свободе”, где высказывает опасение о возможности разрыва между метафизическим мышлением и этикой. Эта статья своего рода комментарий к духовной ситуации своего времени: “Вот это главное: всякое только индивидуальное бытие может быть в себе замкнутою особью, неким обособленным “о себе бытием”. Личность же самозамкнутости не переносит. Личность есть индивидуальность, раскрытая в другую индивидуальность. Личность есть “я”, начинающееся с “ты”, с обращения к Богу или к человеку, вернее к Богу и к человеку вместе, так как одно без другого невозможно” [Степун 2009, 673].

Хотя имена Владимира Соловьева и Павла Флоренского в ней отсутствуют, статья свидетельствует о религиозно-философских корнях концепции личности Степуна. Как и Флоренский, он противопоставляет личность индивиду, под которым понимает органически неспособное к свободе существо, элемент коллектива, а не общества. Значительнее, однако,

влияние Соловьева. Если открытость соборности, на высшем уровне – всеединству, является основополагающим качеством личности, то это не случайно напоминает образ человека, созданный Владимиром Соловьевым. В своем трактате “Смысл любви” он понимает аутентичную личность в мере ее способности к отражению всеединства: “Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности через жертву эгоизма*. <...> Утверждая себя вне всего другого, человек тем самым лишает смысла свое собственное существование, отнимает у себя истинное содержание жизни и превращает свою индивидуальность в пустую форму” [Соловьев 1990 II, 505]. Преемственность Соловьева становится еще отчетливее, если сравнить некоторые размышления Степуна с известной 13-й главой нравственной философии Соловьева из “Оправдания добра”. Но в XX в. человек также немислим вне контекста тоталитарного общества, перед которым личность должна отстаивать свои права. О страшной и одновременно банальной истине, что в такие эпохи “история не щадит человеческой личности и даже не замечает ее” [Бердяев 1991, 23] напишет несколько лет спустя Николай Бердяев в своей автобиографии “Самопознание”.

Становится ясно, что степуновская модель личности является не столько описанием, сколько органом развития самого себя. Только так она может проявить себя как *форма* в качестве самостоятельной ценности: «В форме личности пустая форма моего “я” заполняется мировым содержанием. А безличное содержание мира приобретает черты моего “я”» [Степун 2000, 332].

Превращая простое *наличное бытие (Dasein)* в осознанное, воспринятое в качестве осмысленного и автономного, *определенное бытие (Sosein)*, личность по-прежнему является следствием той метафизической ситуации оправдания, что испокон веков являлась вдохновительницей автобиографического жанра – как известно, одного из главных в литературном творчестве Степуна, последнего из “крупнейших осмыслителей и мемуаристов эпохи” [Кантор 1997, 124] – потому что там личность превращается из субъекта познания в объект самопознания.

Творческое отношение к диалектической природе личности – залог потери ее метафизических начал. У Степуна мы читаем в его статье “О свободе”: “Слышащийся ныне (т.е. в 1938 г. – *Р.Г.*) каждому современному уху в слове “индивидуализм” укор в сущности ничего больше не означает, как протест против замыкания человеческой индивидуальности в себе самой, то есть – и это то есть (разрядка в оригинале. – *Р.Г.*) очень важно – против ее обезличения” [Степун 2009, 673]; о социологии массы у Степуна ср. подробно [Гергель 1998].

А обезличение человека – это масса. Кто отдает себя на волю массы, не боится ее уравнивающей силы. В массе все равны: “Различия не считаются, даже половые. Кто бы на тебя ни напирал, он такой же, как ты сам. Его ощущаешь как самого себя. Вдруг все оказывается происходящим как будто бы внутри одного тела” [Канетти 1997, 18]. Не случайно Канетти (как и другой немецко-еврейский писатель и аналитик массовости XX в., Герман Брох) начал свои систематические наблюдения над явлением массы в религиозной и политической сфере на фоне опыта первых социальных катаклизмов прошлого века – мировой войны и краха монархий в России, Германии и Австро-Венгрии. Четверть века спустя после основополагающего труда Гюстава Ле Бона о психологии масс почти одновременно с Канетти осознали значимость массы как качественно нового двигателя истории Ортега-и-Гассет (Восстание масс, 1930 г.) и Зигфрид Кракауэр, который в своем эссе “Орнамент массы” (1927 г.) под феноменом “эстетизированной”, т.е. управляемой и упорядоченной массы предугадал возвращение мифического мышления. Одновременно Осип Манделштам как бы подводит поэтологические итоги этого развития, заявив о конце романа: “Ясно, что, когда мы вступили в полосу могучих социальных движений, массовых организованных действий, акции личности в истории падают и вместе с ними падают влияние и сила романа... Мера романа – человеческая биография или система биографий. С первых же шагов новый романист почувствовал, что отдельной судьбы не существует” [Манделштам 1991, 268]. Даже принадлежность к “ордену”, как и Бердяев, и Степун охарактеризовали интеллигенцию, не защищает самосознание индивида, а делает его наборот особенно чутким для происходящих потрясений, так что интеллигенция “в ужасе

разбегалась, как испуганное стадо”, как четыре года спустя напишет Михаил Гершензон в “Вехах”. “Интеллигентской массе“, как он ее не раз называет, лишенной чувства личной ответственности, он предсказывает либо растворение в аморфной среде бунтующих, либо уничтожение обожаемым ей народом-богоносцем: “Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, – бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной” [Гершензон 1909, 89].

Иногда мы для себя открываем явление в действительности и даже не подозреваем о том, насколько искусство, в частности литература и кино, уже предопределили наше восприятие, даже больше: наши суждения и научные анализы. Персонаж Ставрогина из “Бесов” Достоевского в течение десятилетий помогает Степуна раскрывать подтекст русской революции, в том числе и в связи с размышлениями о личности. В своем эссе “Бесы и большевистская революция” он выделяет Ставрогина как движущую силу как фабульного, так и идейного развития романа. “Думаю, что эта тайна заключается в полной утрате Ставрогиным своей личности, этой дарохранительнице богоподобия человека” [Степун 1998, 72]. Ставругин и является праобразом восприятия исторической личности Савинкова и тем самым отражает соединение привлекательных и отталкивающих сил рокового спутника, о котором Степун не перестает размышлять вплоть до 1960-х гг.

Поражающее сходство Ставрогина и Бориса Савинкова нагляднее всего, пожалуй, проступает в мемуарах “Бывшее и несбывшееся”, где последний фигурирует так же парадоксально, как и его литературный прообраз, являясь одновременно харизматичной и опустошенной личностью. Степун познакомился с террористом-писателем в 1917 г. на съезде Юго-Западного фронта, когда тот исполнял обязанности комиссара 7-й армии. Оба отличаются редким и странным сочетанием какой-то мертвенной отрешенности и хладнокровной энергии. Достаточно вспомнить Ставрогина при первом появлении в пятой главе романа “Бесы” с его походившим на маску лицом и сравнить с характеристикой, данной Савинкову, в “суховатом, неподвижном лице” которого “сумрачно, не светясь, горели небольшие, печальные и жестокие глаза” [Степун 1956 II, 79]. Подобно Ставрогину, служившему в гвардейском кавалерийском полку и впоследствии отличавшемуся чрезвычайной физической силой, и Савинков действует на фронте “отчетливо и решительно”, проявляя при этом “биологическую храбрость” [Там же, 80]³.

Можно предположить, что прозорливый ум Степуна, который, напр., накануне нацистского переворота с предельной четкостью указал на полное отсутствие духовного познания в докладе Хайдеггера “О сущности истины” (ср. [Hufen 2001, 305–307]), обязательно разоблачит “заполненную ставругинским *небытием* душу” Савинкова [Степун 1956 II, 85] и, следовательно, сугубо антигуманный характер его философии. И Степун действительно резко критикует вычурность и ложную эффектность савинковского самоанализа в “Воспоминаниях террориста”. Однако он также отдает дань подспудной притягательной силе этого позднего лермонтовского фаталиста. Сквозь савинковское упование на слияние смерти и метафизики, жертвенности и героизма, дальним отблеском проникает воспоминание Степуна-юноши, с благоговением слушавшего предсмертную арию Сусанина-Трезвинского (ср. [Степун 1956 I, 47]). Невольно выдаются его ключевые слова “метафизический” и “постановка”: “Оживал Савинков лишь тогда, когда начинал говорить о смерти... вся террористическая деятельность Савинкова и вся его кипучая комиссарская работа на фронте были в своей последней, метафизической сущности лишь постановками каких-то лично ему, Савинкову, необходимых опытов смерти” [Степун 1956 II, 84]. В Савинкове он находит как бы воплощение той неутолимой жажды метафизики смерти, которую Степун так трагично переживает в связи со смертью первой жены и потом пытался творчески преодолеть в “Николае Переслегине”. Любая смерть становится не только постижимой и приемлемой, но и как бы метафизическим завершением жизненного пути, когда она осмыслена судьбой. Гибель расстрелянного в 1919-м Евгения Левине (главы Баварской советской республики), с которым Степун познакомился, будучи еще гейдельбергским студентом, он комментирует так: “Самое страшное в этой смерти то, что она... была не судьбой, а случайностью” [Степун 1956 I, 124].

Безусловно, личность Савинкова наложила глубокий отпечаток на Степуна. В ней выкристаллизовывались и его собственные попытки найти решение для вопроса о взаимоотношениях смерти и эстетики, столь характерной для убийцы-поэта Савинкова. Только метафизика смерти способна преодолеть эстетизм – вот квинтэссенция письма героя автобиографического романа “Николай Переслегин” от 6 октября 1910 г. Из Флоренции он пишет Наталье Константиновне, что “...эстетизм в последнем счете плебейство... В эстетизме же как раз нету внутренне глубокого отношения к единственно единственному в нашей жизни – к смерти. Это отсутствие отношения к смерти увела из нашей жизни веру, а из нашего искусства трагедию” [Степун 1997, 22].

Второй полюс, формирующий этос личности – память как главная составляющая познавательного аппарата человека. В своем романе Степун возвращается к своему интегральному философскому термину *переживания*, чтобы выделить заложенный в него эпистемологический импульс: “Какое счастье для человечества, что как раз память в нас есть та сила, при помощи которой мы собираем наши разрозненные переживания в целостный облик жизни. Не будь этот сбор делом памяти, кто из нас мог бы с миром окончить предсмертную жатву свою. <...> Вспоминать – это значит, Наталья Константиновна, высматривать в прошлом его непреходящую идею, его бессмертную душу” [Степун 1997, 37–38]⁴.

Метафизически обоснованное личностное начало является для Степуна носителем трансформации внешнего события во внутренний феномен (переживание), познания внутренней стороны исторических событий. На фоне вышесказанного становится ясен и философский вызов войны отвлеченному разуму: только война способна вернуть человеку XX века метафизическое отношение к смерти и трагедию – искусству. Малоизвестная полемика Степуна с Э.М. Ремарком по поводу художественных возможностей и методов создавать достоверную картину войны проливает свет на позицию Степуна. Главный недостаток Ремарка Степун усматривает в слепоте немецкого писателя относительно решающего факта войны, а именно того, что на ней жизнь больше не вращается вокруг горизонтальной оси, которая связывает прошлое с будущим, а вокруг вертикальной, связующей настоящее с вечностью (ср. [Stepun 1931, 98])⁵.

В эпоху масс не поединок, а война и ее детище, террор, ставят перед человеком вечный, не оставляющий третьего пути вопрос о возможности оправдания убийства. Принципиально антагонистские ответы в русской мысли XIX в. сформулировали Лев Толстой и Константин Леонтьев. Двадцатый век ставит этот вопрос уже в совершенно новом, беспощадном ракурсе – от “Щепки” Зазубрина (1923 г.) через “В розовом блеске” Ремизова (1952 г.) до “Достоевского на Манхэттене” Глюксмана (2002 г.), чтобы назвать только некоторые знаковые литературные и публицистические произведения. Решение Степуна антитолстовское, возможно даже антихристианское, но зато выстраданное и в плане его метафизики личности пугающе последовательное.

Страдая нравственными муками по поводу своей защиты введенных Савинковым смертных казней, Степун различает гуманное отношение к жизни от священного, приписывая только второму исключительный *долг греха* в крайнем случае не остановиться перед чертой, отделяющей жизнь от смерти. Только при помощи этого нравственного оксюморона Степун надеется разрешить неразрешимое: “В том ведь и состоит религиозная недостаточность всякого гуманитарного морализма, что он не в силах принять долга греха, как формулы, точно знаменующей трагическую глубину жизни” [Степун 1956 II, 126]. Здесь, несомненно, сказывается странная для человека с сегодняшним историческим опытом терпимость, даже понимание, проявляемые Степуном в отношении к террору народовольцев, который “можно понять и до некоторой степени простить” [Степун 1959, 180]. Частичное оправдание террора как последнего средства в мученической борьбе за свободу основывается на ключевой для философии Степуна ценностной категории – личности: “В отличие от марксистов, народники верили в значение личности в истории” [Там же].

Поэтому Степун не мог обвинять интеллигенцию своего времени в предательстве, как Жюльен Бенда в своей знаменитой книге 1927 г., а наоборот хотел напомнить ей о том, что гуманизм должно принести в жертву во имя заложенного в каждом человеке идеала. Безусловно, готовность к такому этическому самопожертвованию чревата опасностью размы-

вания категорий добра и зла, бегством в мистицизм, ведь на фоне катастроф XX в. трудно согласиться с автором в том, что в “переживании смертной казни, как некой, сверхполитической мистерии, тающей в себе сознание трагической вины казнящего перед казненным” [Степун 1956 II, 128] кроется путь к индивидуальному или общественному спасению. Право и, если надо, долг принести в жертву не только свою, но и чужую жизнь – небывало радикальный вызов Степуна не только гуманизму, но и всякому отрешенному религиозному квиетизму. Если это и заблуждение, то даже в нем Степун остался истинно “русским европейцем” в смысле Владимира Кантора.

Источники – Primary Sources in Russian

Бердяев 1991 – *Бердяев Н.* Самопознание. Л.: Лениздат, 1991. [Berdyayev N. Self-knowledge. In Russian].

Булгаков 1909 – *Булгаков С.* Героизм и подвижничество. (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 2-е изд. М.: Типография В.М. Саблина, 1909. С. 23–69. [Bulgakov S. Heroism and Asceticism. In Russian].

Гершензон 1909 – *Гершензон М.* Творческое самопознание // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. 2-е изд. М.: Типография В.М. Саблина, 1909. С. 70–96. [Gershenzon M. Creative Self-Consciousness. In Russian].

Мандельштам 1991 – *Мандельштам О.Э.* Конец романа // Собрание сочинений. Т. 2. Проза / Под ред. Г. Струве и Б. Филиппова. М.: Терра, 1991. С. 266–269 [Mandelstam O.E. The end of novel // Set of works. Vol. 2. Prose / Under the edition of Struve G. and Filippov B. In Russian].

Милоков 1990 – *Милоков П.Н.* Воспоминания. Т. 1 (1859–1917). М.: Современник, 1990. [Miljukov P.N. Memories. Vol 1. 1859–1917. In Russian].

Соловьев 1990 – *Соловьев В.С.* Сочинения в 2 т. 2-е изд. М.: Мысль, 1990. [Soloviev V.S. Set of works. In Russian].

Степун 1956 – *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. В 2 т. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. [Stepun F.A. What has been and might-have-been. In Russian].

Степун 1959 – *Степун Ф.А.* Пролетарская революция и революционный орден русской интеллигенции // Мосты. 1959. № 3. С. 171–188. [Stepun Proletarian revolution and revolutionary order of Russian intelligency. In Russian].

Степун 1997 – *Степун Ф.А.* Николай Переслегин. Томск: Водолей, 1997. [Stepun F.A. Nikolai Pereslegin. In Russian].

Степун 1998 – *Степун Ф.А.* Встречи. М.: Аграф, 1998. [Stepun F.A. Meetings. In Russian].

Степун 2000 – *Степун Ф.А.* Мысли о России. Очерк VIII // Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 315–335. [Stepun F.A. Thoughts on the Russia. In Russian].

Степун 2009 – *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. Избранные сочинения. М.: Астрель, 2009. [Stepun F.A. Life and works. Selected works. In Russian].

Степун 2013 – *Степун Ф.А.* Письма. М.: РОССПЭН, 2013. [Stepun F.A. Letters. In Russian].

Чижевский 2007 – *Чижевский Д.И.* Избранное в 3 т. Т. 1: Материалы к биографии (1894–1977). М.: Библиотека-фонд “Русское Зарубежье”: Русский путь, 2007. [Chizhevsky D.I. Selected works in 3 volumes. Vol. 1. Materials to biography (1894–1977). In Russian].

Primary Sources in German

Stepun 1931 – *Stepun F.* Remarques Kriegsbild und der religiöse Sinn des Krieges // Die Tatwelt. 1931. № 3. С. 96–100.

Ссылки – References in Russian

Гергель 1998 – *Гергель Р.Е.* Социология массы Федора Степуна // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 3. С. 33–42.

Канетти 1997 – *Канетти Э.* Масса и власть / Пер. с нем. Л. Ионина. М.: Ad Marginem, 1997.

Кантор 1997 – *Кантор В.К.* Артистическая эпоха и ее последствия. (По страницам Федора Степуна) // Вопросы литературы. 1997. № 2. С. 124–165.

- Кантор 2005 – *Кантор В.К.* Русская классика, или Бытие России. М.: РОССПЭН, 2005.
- Кантор 2009 – *Кантор В.К.* Ф.А. Степун: русский философ в эпоху безумия Разума // *Степун Ф.А.* Жизнь и творчество. М.: Астрель, 2009. С. 3–39.
- Кузнецова 1995 – *Кузнецова Г.Н.* Грасский дневник. Рассказы. Оливковый сад. М.: Московский рабочий, 1995.
- Прибыткова 2011 – *Прибыткова Е.* Несвоевременный современник: Философия права В.С. Соловьева. М.: Модест Колеров, 2011.

References

- Canetti E. *Crowds and power* / New York: Seabury Press, 1978. Translated from German into Russian by L. Ionin, 1997.
- Hergel R.E.* Sociology of mass of Fedor Stepun // *Journal sotsiologii i socialnoi antropologii*. 1998. Vol. 1. No. 3. P. 33–42. (In Russian).
- Hufen 2001 – *Hufen Chr.* Fedor Stepun. Ein politischer Intellektueller aus Russland in Europa. Die Jahre 1884–1945. Berlin, 2001.
- Kantor V.K.* Artistical epoch and its consequences (Through pages of Fedor Stepun) // *Voprosy literatury*. 1997. Vol. 2. P. 124–165. (In Russian).
- Kantor V.K.* Russian Classics, or Being Russia. M.: ROSSPEN, 2005. (In Russian).
- Kantor V.K.* F.A. Stepun: Russian philosopher in the time of madness of mind // *Stepun V.A.* Set of works. M.: Astrel, 2009. P. 3–39. (In Russian).
- Kuznetsova G.N.* Grass diary. Novels. Olive garden. M.: Moskovsky rabochy, 1995. (In Russian).
- Pribytkova E.A.* Uncontemporary contemporary. Philosophy of Law of V.S. Soloviev. M.: Modest Kolеров, 2011. (In Russian).

Примечания

¹ Отсюда и характерный степуновский синкретизм при восприятии других людей, который отражается даже еще в пересказе его оценок, напр., у Галины Кузнецовой. Слово (текст), звук (голос, музыка) и взгляд (глаза) всего лишь в нескольких замечаниях образуют цельность личности: «Одобрительный и благожелательный отзыв Степуна о моей рукописи. Самое приятное то, что он услышал и запомнил мой собственный голос, который он называет “низким, печальным и задумчивым”. <...> Теперь предстоит большая работа: все начинать сначала, чтобы „музыка в глазах“ (выражение Степуна) перелилась в слова» [Кузнецова 1995, 258] (запись от 2 июля 1932 г.).

² Степуновская концепция раздвоения личности между бытием и сознанием напоминает понимание персональности у Павла Флоренского, которое также связано с размышлениями над проблемой антиномий.

³ Поражает и сходство в интеллектуальных биографиях литературного и исторического персонажей. Савинков в некотором смысле, как и Ставрогин, ученик либерала, а именно Павла Милокова. Об этом существует свидетельство самого Милокова. Зимой 1900 г. он читал лекцию, посвященную памяти Петра Лавровича Лаврова, в Горном Институте. Не без свойственного ему самодовольства Милоков вспоминает: “...на аудиторию все это произвело то впечатление, которое потом не раз подчеркивал мне Борис Савинков, бывший тогда студентом и находившийся в числе присутствующих. Я, собственно, ваш ученик, – говорил он мне полусерьезно, полусерьезно, – и напоминал мне мой анализ, превратившийся в пророчество...” [Милоков 1990, 208]. В своем выступлении Милоков пришел к заключению, что всякая динамика революционного движения, не приводящая к цели, кончается террором. В психологии обоих также обнаруживаются уже совершенно объективные точки соприкосновения, напр., в соединяющей обоих гнетущей и неодолимой скуке, которая проявляется у Савинкова нагляднее всего в переписке с Волошиным, а также в его повести “Конь бледный” (Жорж, повествователь и Alter ego Савинкова).

⁴ Память останется для Степуна краеугольным камнем человеческого сознания. Почти четверть века спустя он 22 августа 1952 г. напишет Анне Алексеевне Оболенской фон Герсдорф, что он очень ценит “глубокомысленнейшую строчку Вячеслава Иванова: *Ты, память, муз родившая, свята, – / бессмертия залог, венец сознания, / нетленного в истлевшем красота! / Тебя зову, но не вспоминаю*” [Степун 2013, 508].

⁵ В немецком оригинале: *Remarque “bleibt für die entscheidende Tatsache der Kriegssituation blind: für die Tatsache, dass im Kriege das Leben nicht mehr um eine horizontale Achse kreist, die Vergangenheit und Zukunft verbindet, sondern um eine vertikale, welche Gegenwart und Ewigkeit einigt.”* (Выделения в оригинале). Статья отсутствует даже в самой полной и обширной библиографии в [Hufen 2001].

Федор Степун: Разговор как форма философской жизни*

Т.Г. ЩЕДРИНА

В 1926 г. Федор Степун занял кафедру социологии в Дрезденской высшей технической школе. Это стало возможным “при содействии двух влиятельных друзей и коллег – Рихарда Кронера, профессора кафедры философии, и Пауля Тиллиха, профессора кафедры теологии, из Фрайбурга письмом поддержал его кандидатуру Эдмунд Гуссерль” [Кантор 2012, 362]. Это событие в биографии, помимо всего прочего, позволяет посмотреть на Степуна в довольно неожиданном ракурсе: не только как на философа, на русского интеллектуала, историка русской культуры и литературы, но и как на социолога немецкого университета. Если посмотреть на это событие из нашего времени, из нашего состояния социологии как науки, то возникает вопрос: мог ли Степун возглавить современную кафедру социологии? Я думаю, что нет, поскольку современная социология, ориентирующаяся на опрос и анкетирование, с одной стороны, и на “строгую” интерпретацию полученных данных, с другой, сильно отличается от социологии 1920-х гг. В то время лидирующие позиции занимала “дескриптивная” социология, предполагающая описание существующих в обществе, в культуре, в народах явлений, что требовало от исследователя не математической формально-статистической точности, но точности гуманитарной (точности выражения). Очевидно, в эту традицию Степуну было легко вписаться, поскольку он обладал необходимыми для “понимающего социолога” качествами: общительностью, наблюдательностью, и, что самое главное, особым эпистемологическим стилем письма, с помощью которого ему удавалось передавать “социальные факты” через описание своих и чужих разговоров. Методом социологического анализа стал для Степуна “разговор”, который не сводится ни к эмпирическим методам “дескриптивной” социологии того времени, ни к теоретическим конструкциям современной.

Концепт “разговор” для русской философской мысли является ключевым. “В разговоре, в определенном смысле, возникает синергийный эффект, понятый как эффект совместного деяния¹, и на первое место выходят не субъекты, не персонифицированные носители абстрактной идеи (как в диалоге), но люди, ведущие разговор, взаимно обогащающий их в процессе создания единого предметного поля через движение к истине” [Щедрина 2008, 23–24]. Сегодня понятие “разговор” можно обнаружить во многих текстах, посвященных проблемам герменевтики², но надо сказать, что еще задолго до этого русские философы начала XX в. в определенной степени смогли оценить возможную глубину этого понятия.

Основательность “разговора” русские философы заметили давно. Некоторые *Диалоги* Платона и Беркли переводились русскими философами как *Разговоры* (см.: [Платон 1827; Беркли 1937]). Кроме того, по аналогии с *Диалогами* Платона русские философы и свои собственные сочинения называли *Разговорами* и придавали им соответствующую форму (“Разговор о пользе наук и училищ” В.Н. Татищева, “Разговор о бессмертии души” кн. М.М. Щербатова, “Дружеский разговор о душевном мире” Г.С. Сковороды и др.). Хочу обратить внимание, что именно в таких поворотах к нестандартным понятийным образованиям и обнаруживается специфика русской философии.

* Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 13-03-00336 “Концептуальный каркас культурно-исторической эпистемологии и современные тенденции в методологии гуманитарных исследований”. The work is supported by Russian Foundation for Humanities. Project № 13-03-00336 “The conceptual core of cultural-historical epistemology and modern tendencies in the methodology of humanities”.

© Щедрина Т.Г., 2015 г.

Для нас важно, что Степун и в философских произведениях, и в переписке, и в воспоминаниях демонстрирует концептуальную значимость “разговора”, его эффективность как методологической стратегии. Рассмотрим только одну его книгу “Бывшее и несбывшееся”, в которой слово “разговор” употребляется около ста раз (вместе со словами “беседа” и “собеседник”).

“Бывшее и несбывшееся” – это череда речевых взаимодействий, причем не только с реальными собеседниками, но и с окружающим миром (“тихий разговор наших старых вещей”³), и с самим собой, со своей исторической памятью. Очень часто “разговор о будущем перерастает в бесконечный разговор о прошлом” [Степун 1995, 467]. Разговор всегда связан с воспоминанием, оживляющим “временность”, “субъективными переживаниями”, трогающими душу собеседника, а через них – с памятью, отправляющей к “вечности”: “В противоположность воспоминаниям, – размышляет Степун, – память не спорит; она не тоскует о его безвозвратно ушедшем счастье, так как она несет его непреходящую правду в себе. Воспоминания – это романтика, лирика. Память же, анамнезис Платона и вечная память панихиды – это, говоря философским языком, онтология, а религиозно-церковным – литургия. Вдумчиво и критически вспоминать прошлое не значит его исследовать. Воспоминания современников не научные работы, а лишь материал для работы будущих историков” [Степун 1995, 6]. К этому противопоставлению памяти и воспоминания Степун возвращается, когда описывает разговор с матерью, которая в то время жила уже исключительно прошлым и могла говорить только о нем: “Нет, ей [матери] вечной, да еще светлой памяти не надо; она хочет воспоминаний живых, горячих, трепетных и даже разрушительных. Разрушения своей души ей бояться не приходится, так как она только тогда и живет, когда умирает от тоски по прошлому. Этот во всех своих подробностях навек запомнившийся мне страшный разговор был моей последней попыткой спасти маму от наступающего на нее душевного недуга, наследственной тяжелой меланхолии” [Степун 1995, 609].

Это различие “памяти” и “воспоминания” неслучайно для Степуна, оно коррелирует с характерным для него противопоставлением “глаза” и “точки зрения”. “Глаз” видит жизнь во всей полноте, подлинности, непосредственности, оригинальности, а “точка зрения” позволяет увидеть не саму жизнь, но “картину”, стилизацию, препарат. Как писал Л. Зандер, “Этим даром “живого глаза” Ф.А. обладает в высшей степени” [Зандер 2013, 623]. И мы можем продолжить: не только даром “живого глаза” обладал Степун, но и даром “живого слова”, “живого участия” в динамической речевой действительности, которая соткана из череды разговоров. Он обладал и особым чувством стиля, позволяющим ему записать рассказ так, чтобы сохранить достоверность народного слова, передать услышанный им запечатленный в чужом слове опыт культурно-исторического сознания. “Спать меня положили недалеко от печки. Деду не спалось, и, хотя разговаривать с ним мне приходилось, не вынимая трубки изо рта, чтобы не задохнуться от тяжелого духа, мы проговорили с ним чуть ли не до полуночи. До сих пор жалею, что в свое время не записал исполненного редкой житейской мудрости рассказа рожденного еще в крепостной неволе старика о его долгой, внешне однообразной, но богатой опытом и наблюдениями жизни. Для подлинно народной мысли характерно то, что она всегда цветет своими собственными словами. Забыв слова, пожалуй, лучше не передавать народных мыслей” [Степун 1995, 538–539].

Разговор для Степуна – это всегда беседа с людьми из различных социальных групп. Он мог одинаково общаться с разными людьми, знакомыми и незнакомыми: с философами, политиками, крестьянами, солдатами, каждый раз находя особую тональность, чтобы быть понятым: “Отпустив кучера, внесшего за ней два светлых кожаных чемодана, она сняла шапку, расстегнулась и медленно опустилась против меня на диван: купе сразу же наполнилось милым, домашним, женским теплом. “Она – Леля Остафьева”, – решил я с полной уверенностью и тут же с радостным волнением сообщил ей, что я уже давно с нею знаком. Через час Елена Александровна, то и дело поднося платок к заплаканному лицу, не таясь, рассказывала мне о своей несчастной любви к поэту и о своем еще более несчастном, ненужном замужестве” [Степун 1995, 174–175]. “В первом откровенном разговоре

со своими батареями я, к своему величайшему удивлению, заметил, что большинству из них война, правильная война, представлялась чем-то вроде крестового похода. <...> Мое сообщение, что немцы христиане, а больше трети из них католики, то есть христиане, каждое воскресенье обязательно ходящие в церковь, крестящиеся в ней и становящиеся на колени, совершенно сбило моих собеседников с толку, так как явно не вязалось с их представлением о враге – турке и японце” [Степун 1995, 270]. Открытость Степуна к разговору, его готовность к сближению, умение бережно возделывать “поле разговора” вместе со своим собеседником – все эти качества являются важнейшими для исследователя-социолога того времени.

Ко всем этим “дарам”, которыми щедро наделила Степуна природа, можно добавить и еще один, на мой взгляд, важный для исследователя, работающего в традиции “дескриптивной” социологии того времени. Это умение слышать не только речь другого, но и звуки мира. В своих воспоминаниях Степун воссоздает и описывает исторический (исчезнувший) мир как звуковую реальность: “Чем дольше я лежал, смотря целыми днями на белый потолок и светлые обои комнаты, тем ярче означалась в душе звуковая реальность исчезающего из глаз мира. Под вечер, когда на слабеющее сознание волна за волной начинали набегать “ошпары” поднимающейся температуры, самое обыкновенное чаепитие в соседней столовой разворачивалось в сложную звуковую картину. Сначала с невероятной, наполняющей всю комнату певучею силою били старинные часы: пять, четверть шестого, половина шестого... Затем в столовую тихо входила Маша, и тут же начинался тихий фарфоровый перезвон чашек с блюдецками; в этот разговор высокими серебряными голосами вступали и чайные ложки. Накрыв стол, Маша уже быстрыми тяжелыми шагами вносила в столовую наш большой самовар, который, как мне казалось, иной раз по-комариному жалобно плакался, а иной раз устало пыхтел, как подходящий к станции поезд. Лилась струя воды, и чайник четко стучался о конфорку: сейчас Маша доложит, что самовар подан. С приходом в столовую домашних, а иногда и гостей, все звуки сразу же исчезали в многоголосом шуме” [Степун 1995, 34–35].

В разговоре господствует не случайность, но именно произвольность неожиданных мыслей⁴. Если в диалоге предмет задан изначально, то в разговоре предмет создается в нем самом, и разговор может быть многопредметным (почему и говорят иногда о беспредметности русского философского разговора, не замечая, что он отнюдь не беспредметен, но многопредметен)⁵, т.е. смысл сообщаемого от одного предмета плавно перетекает или неожиданно прорывается в другой. Вот как Степун передает словом то, что когда-то увидел “живым глазом” – память о первом, по-настоящему сблизившем их разговоре с Цветаевой: “Как сейчас вижу идущую рядом со мной пыльным проселком почти еще девочку с землисто-бледным лицом под желтоватую челку и тусклыми, слюдяными глазами, в которых временами вспыхивают зеленые огни. Одета Марина кокетливо, но неряшливо: на всех пальцах перстни с цветными камнями, но руки не холены. Кольца не женское украшение, а скорее талисманы, или так просто – красота, которую приятно иметь перед глазами. Говорим о романтической поэзии, о Гёте, мадам де Сталь, Гёльдерлине, Новалисе и Беттине фон Арним. Я слушаю и не знаю, чему больше дивиться: той ли чисто женской интимности, с которой Цветаева, как среди современников, живет среди этих близких ей по духу теней, или ее совершенно исключительному уму: его афористической крылатости, его стальной, мужской мускулистости. Было, впрочем, в Марининой манере чувствовать, думать и говорить и нечто не вполне приятное: некий неизничтожимый эгоцентризм ее душевных движений. И, не рассказывая ничего о своей жизни, она всегда говорила о себе. Получалось как-то так, что она еще девочкой, сидя на коленях у Пушкина, наматывала на свои пальчики его непослушные кудри, что и ей, как Пушкину, Жуковский привез из Веймара гусиное перо Гёте, что она еще вчера на закате гуляла с Новалисом по парку, которого в мире, быть может, и нет, но в котором она знает и любит каждое дерево. Не будем за это слишком строго осуждать Цветаеву. Настоящие природные поэты, которых становится все меньше, живут по своим собственным, нам не всегда понятным, а иной раз и малоприятным законам” [Степун 1995, 212–213].

Принципиальная открытость разговора превращает эту литературную форму в открытую систему, в которой предмет формируется в процессе обсуждения. Тематическая сфера разговора не структурируется исключительно как цепочка задач, разрешаемых посредством последовательных логических операций, но предполагает и эмоциональную окрашенность реплик, позволяющую вписать предмет разговора в “живой” культурно-исторический контекст. Фактически разговор выступает у Степуна как форма философского изложения, содержащая принципиально неразрешимую фундаментальную проблему соотношения “пафоса” и “логоса”. Вот как он описывает разговоры с Алексеем Толстым: «Веселые карие глаза “с наглинкой” жадно шныряют по всему миру: им, как молодым псам, – все интересно. Но вот они делают стойку: Толстой внимательно прислушивается к вспорхнувшей перед ним в разговоре мысли. Из нижней, розово-вислой части его крупного красивого лица мгновенно исчезает полудетская губошлепость. Уже не слышно его громкого “бетрищевского” – ха-ха-ха. На лбу Алексея Николаевича появляются складки – он думает: медленно, упорно, туго. Нет, он не глуп, как меня уверяли в Москве, хотя и не мастер на отвлеченные размышления. Думает он, правда, не умом, но думает крепко всей своей утробой, страстями и инстинктами. В нем, как в каждом художнике, сильна память, но не платоновская “о вечном”, а биологическая – о прошлом. Когда Толстой разогрывается в разговоре, в нем чувствуется и первобытный человек, и древняя Россия. <...> В России я видел Толстого в последний раз в тревожный день Московского Государственного совещания. Во время перерыва заседания он почти насильно умыкнул меня к себе завтракать. Ему, очевидно, хотелось поговорить о происходившем и еще предстоящем. Разговор начался уже в пролетке. В этом разговоре Алексей Николаевич поразил меня своим глубоким проникновением в стихию революции, которой его социальное сознание, конечно, страшилось, но к которой он утробно влекся как к родной ему стихии озорства и буйства. Не вспоминая деталей, я хорошо помню то значение, которое этот разговор имел для меня. Толстой первый по-настоящему открыл мне глаза на ту гугачевскую, разинскую стихию революции, в недооценке которой заключалась коренная слабость нашей либерал-демократии» [Степун 1995, 227–228].

Тематическая сфера “разговора” становится своего рода контекстом, в котором приобретают форму идеи опубликованных произведений Степуна: “Правильно угадывая мое настроение, Мелис стал все чаще приносить мне распространенные в то время томики дидериховских изданий мистиков. Больше всего мы читали с ним Плотина, Мейстера Эккехардта и Райнера Мариа Рильке, поэзией которого он сильно увлекался. В связи с этим чтением и разговорами о прочитанном я написал две напечатанные впоследствии по-немецки и по-русски статьи: одну о трагедии творчества у Фридриха Шлегеля, другую о трагедии мистического сознания Р.М. Рильке” [Степун 1995, 133]. И надо полагать, наша исследовательская задача сегодня состоит в том, чтобы реконструировать этот контекст, выявить смысловые пласты реальности, которые составляют русскую интеллектуальную культуру, т.е. реальность, в которой возникает общение идей.

Нацеленность на общение и на разговор – главная отличительная особенность русской философии, что и подтверждает Степун своим творчеством. Полагаю, и для современного нам исследования (историко-философского и проблемного) русской философии обращение к разговору и как к теме русской философии, и как к современной методологической стратегии, и как к методологическому конструкту, фиксирующему единство русской философской традиции, необходимы, иначе мы не сумеем понять то, о чем прекрасно сказал Степун со свойственной ему силой слова: “Русская философия никогда не была чистою, т.е. отвлеченною мыслью, а всегда лишь мыслью, углубленною жизнью. С этим характером русской философии связано и то, почему типичною формою ее выражения редко являлись толстые, заботливо и обстоятельно на главы и параграфы разграфленные книги и так часто письма, отрывки, наброски и статьи лично-исповедального и общественно-полемиического характера” [Степун 2000, 326–327]. И далее он делает очень важное уточнение: “В противоположность немецкой философии 19-го века, русская мысль представляет собою не цикл замкнутых систем, а цепь вот уже целое столетие не прерывающихся разговоров, причем разговоров в сущности все на одну и ту же тему” [Там же]. Нам сегодня важно понять и

уловить эту “единую” тему русской философии, которая была, по сути, прервана на взлете, “многое из того, что хотели сказать русские философы начала XX века, осталось невысказанным” [Щедрина 2012, 95]. Я думаю, что современное осмысление “разговора” как особого сюжета в пространстве общения русских философов начала XX в. – это форма самосознания русской философии, тема осознания своей исторической преемственности сегодня.

Источники – Primary Sources in Russian

Беркли 1937 – *Беркли Дж.* Три разговора между Гиласом и Филонусом / Пер. Г. Шпета. М.: Соцэкгиз, 1937. [Berkeley G. Three Dialogues between Hylas and Philonous. Translated into Russian by G.G. Shpet].

Гадамер 1991 – *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 82–91. [Gadamer H.-G. Kleine Schriften. Russian translation].

Гадамер 1992 – *Гадамер Х.-Г.* Русские в Германии. Беседа с В. Малаховым // Логос. 1992. № 3. С. 228–232. [Gadamer H.-G. Russians in Germany. Talk with V. Malakhov].

Платон 1827 – *Платоновы Разговоры о Законах* / Пер. В. Оболенского. М.: Тип. С. Селивановского, 1827. [Plato's talks about laws Translated into Russian by V. Obolensky].

Сковорода 1837 – *Сковорода Г.С.* Дружеский разговор о душевном мире. М.: Тип. Решетникова, 1837. [Skovoroda G.S. Friendly talk about spiritual peace. In Russian].

Степун 1995 – *Степун Ф.А.* Бывшее и несбывшееся. М.: Прогресс-Литера; СПб.: Алетейя, 1995. [Stepun F.A. What has been and might-have-been. In Russian].

Степун 2000 – *Степун Ф.А.* Мысли о России. Очерк VIII // *Степун Ф.А.* Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 315–335. [Stepun F.A. Thoughts on the Russia. In Russian].

Ссылки – References in Russian

Белый 1996 – *Белый А.* Речь на заседании Вольфиллы, посвященном памяти А. Блока // Памяти Александра Блока. Томск: Водолей, 1996.

Зандер 2013 – *Зандер Л.* О Ф.А. Степуне и о некоторых его книгах // *Степун Ф.А.* Письма / Сост. В.К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2013. С. 611–634.

Кантор 2012 – *Кантор В.К.* (сост.). Хроника основных событий жизни и творчества <Ф.А. Степуна> / Сост. В.К. Кантор // Федор Августович Степун / Под ред. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2012. С. 360–364.

Щедрина 2008 – *Щедрина Т.Г.* Архив эпохи: тематическое единство русской философии. М.: РОССПЭН, 2008.

Щедрина 2012 – *Щедрина Т.Г.* Мысли о России: Федор Степун и Густав Шпет // Федор Августович Степун / Под ред. В.К. Кантора. М.: РОССПЭН, 2012. С. 94–112.

References

Belyi A. Speech on the meeting of Wolfilla, dedicated to the memory of A. Block // To the memory of A. Block. Tomsk: Vodoley, 1996. (In Russian).

Kantor V.K. (compiler). Chronicle of main events of life and work of F.A. Stepun / Compiled by Kantor V.K. // Fedor Avgustivich Stepun / Under the edition of Kantor V.K. M.: ROSSPEN, 2012. P. 360–364. (In Russian).

Schedrina T.G. The archive of an epoch: thematic unity of Russian Philosophy. M.: ROSSPEN, 2008. (In Russian).

Schedrina T.G. Thoughts about Russia: Fedor Stepun and Gustav Shpet // Fedor Avgustivich Stepun / Under the edition of Kantor V.K. M.: ROSSPEN, 2012. P. 94–112. (In Russian).

Zander L.A. About F.A. Stepun and some of his books // Stepun F.A. Letters. Compiled by Kantor V.K. M.: ROSSPEN, 2013. P. 611–634. (In Russian).

Примечания

¹ “Когда в важные минуты мы собираемся вместе, – говорил Андрей Белый, открывая заседание, посвященное памяти Александра Блока, – мы собираемся не для словесности; не спорить, обмениваться отвлеченными взглядами мы собираемся; мы собираемся для какого-то совместного

дела... Что значит со-мыслить, со-чувствовать, со-волить? Это значит прийти к какому-то смыслу... соединить наши импульсы, чувства и мысли как узнания наших переживаний в со-знании. Со-знание – есть действительность, нами творимая – результат действия мысли, воли и чувства...” [Белый 1996, 5].

² Своим распространением он обязан Гадамеру. См., например, его статью “Неспособность к разговору”: [Гадамер 1991, 82-91]. Примечательно, что переводчик этого текста В.С. Малахов говорит в комментарии: “Название статьи в оригинале – “Unfähigkeit zum Gespräch”. Gespräch здесь переведено как “разговор”, а не диалог по причине чрезвычайной затасканности последнего в нашей публицистике”. Цит. по: [Гадамер 1991, 347].

³ “...все эти вещи и карточки так бесконечно много говорили сердцу о дорогом прошлом. В этом разговоре щемящая боль о том, что все уходит, сливалась с врачующим чувством, что уходящее из жизни навсегда остается в душе. Вера в бессмертие потому и неискоренима в человеке, что вспоминать – значит воскрешать умершую жизнь” [Степун 1995, 562].

⁴ Вот как Степун описывает разговоры случайных попутчиков в вагонах: “В какой час дня ни тронулся бы поезд, через час-другой после его отхода во всех купе уже слышна оживленная беседа. На столиках у окон аппетитно разостланы салфетки, на них все сборное и все общее: золотистые цыплята, тончайшие куски белоснежной телятины, белые глиняные банки паюсной икры, слоеные пирожки в плетенках, темные, крутоплечие бутылки мадеры, чай, конфеты, фрукты – всего не перечислить... Разговоры все те же: о преимуществе просвещенной Европы и о нашей темноте и отсталости. Талантливо витийствуют русские люди. Словно на суде, развивают знаменитые защитники свои передовые взгляды. Как на сцене, отстаивают непочатую целину русского нутра необъятные телесами актеры. Летучими искрами отражается игра точек зрения в задорно-веселых женских глазах” [Степун 1995, 166].

⁵ Гадамер, например, вспоминал: “В Марбурге у нас тоже было нечто вроде русской богемы. Русские, считалось, – это те, которые целыми днями пьют чай и разговаривают, а под утро расходятся спать” [Гадамер 1992, 231].

CONTENTS

Andrei A. Kokoshin – National interests, real sovereignty and national security	5
--	---

To the 75th Anniversary of Philosophical Department Return to Saint-Petersburg State University

Sergey I. Dudnik, Vladimir M. Kamnev – About Simplicity of History and Ruse of World Reason.....	21
Vladimir U. Bystrov, Boris V. Markov, Nikita V. Kuznetsov – Power and Violence as Problem of Philosophical Anthropology	30
Daria A. Kolesnikova, Valery V. Savchuk – Visual Ecology as a Discipline.....	41
Igor’ D. Ocipov, Alexei M. Sokolov, Alexander I. Strebkov – Axiological Intuitions of Eurasian Legal Philosophy.....	51
Boris G. Sokolov, Nikita O. Nogovitsyn – Philosophy in St. Petersburg’s Mood	59

Fedor Stepun: Russian German and German Russian, as the Keeper of the higher meanings of European culture. Materials of Conference

Vladimir K. Kantor – To the Problem of “Rebellion of Masses” (Stepun and Spengler)	66
Holger Kusse – Mystics and Rationality in Works of F.A. Stepun.....	77
Alexey A. Kara-Murza – Stepun, Moscow and World War.....	83
Christian Hufen – Stepun in Munich.....	87
Elena V. Besschetnova – V. Soloviev as a Spiritual Predecessor of F.A. Stepun.....	94
Ludger Udolph – Fedor Stepun: Reflections on Tolstoy.....	99
Alexander V. Mikhailovsky – Two Literature Evidences on Great War.....	106
Reiner Goldt – “Duty of Sin” Ethos of Person and the Question of Violence in Works of F.A. Stepun	112
Tatiana G. Schedrina – Fedor Stepun: Conversation as a Way of Philosophical Life	119

History of Russian Philosophy

Serafima A. Demidova – Lev Nikolayevich Tolstoy in the context of existential choice of modern philosophers (Reflections on book)	125
Aleksandr S. Karpenko – Yearning for Philosophy (<i>Aleksandr Ogurtsov: in memoriam</i>). Article I.....	133

History of Philosophy

Marietta T. Stepanyants – From Eurocentrism to Intercultural Philosophy	150
Andrei A. Krushinsky – Studies in the History of Logical Thought of Ancient China: Dead Ends and Outs (<i>Yijing</i> Logic).....	163
Piotr Nowak – Rulers and Philosophers (Introduction to Kojève Reading)	180

Letters to Editors

Khazhismel Tkhagapsoyev – Revisiting a philosophical category: social space-time continuum	202
Aleksey I. Samsin – The Philosophy of Risk	212

Book Reviews

Alexander Sattar. New Researches about Schopenhauer.....	219
--	-----

Сдано в набор 08.07.2015 Подписано к печати 18.09.2015 Дата выхода в свет 28.10.2015 г.
Формат $70 \times 100^{1/16}$ Офсетная печать Усл. печ.л. 18.2 Усл.кр.-отт. 8.5 тыс. Уч.-изд.л. 21.7
Бум.л. 7.0 Тираж 462 экз. Зак. 545 Цена свободная

Учредители: Российская академия наук, Президиум РАН

Издатель: Российская академия наук. Издательство “Наука”, 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90
Адрес редакции: 119049 Москва, ГСП-1, Мароновский пер., 26
Телефон 8 (499) 230-79-56
Оригинал-макет подготовлен издательством “Наука” РАН
Отпечатано в ППП «Типография “Наука”», 121099 Москва, Шубинский пер., 6