
С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ

Е Ж Е Г О Д Н И К

Периодический научный сборник



О·Г·И

Москва 1999

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

Е Ж Е Г О Д Н И К
за 1999 год

Под редакцией
М. А. Колерова



О·Г·И
Москва 1999

Исследования по истории русской мысли: Ежегодник
за 1999 год. — Под редакцией М. А. Колерова. М.: ОГИ,
1999. — 544 с.

ISBN 5-900241-59-9

© М. А. Колеров, составление, 1999

© Авторы статей, 1999

© ОГИ, оформление, 1999

СОДЕРЖАНИЕ

РУСЛАН ХЕСТАНОВ	
«С того берега» А. Герцена: фигуры авторской идентификации	7
НИКОЛАЙ ПЛОТНИКОВ, МОДЕСТ КОЛЕРОВ	
Русский образ Германии: социал-либеральный аспект	65
МИХАИЛ БЕЗРОДНЫЙ	
Из истории русского германофильства: издательство «Мусагет»	157
АЛЕКСЕЙ КОЗЫРЕВ	
<i>Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьеве (1924).</i> Из архива Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже	199
Пять главных книг в русской мысли первой половины XX века	223
М. К.	
Булгаков-марксист и Булгаков-ревизионист	229
Н О В Ы Е Т Е К С Т Ы:	
<i>С. Н. Булгаков. Памяти Николая Васильевича</i> Водовозова (1896)	
<i>С. Н. Булгаков. Батрак или мужик? (1904)</i>	
МОДЕСТ КОЛЕРОВ	
Гершензон и марксисты: к вопросу об идейной свободе писателя	245
М. К.	
<i>А. А. Блок. Письмо к С. Н. Булгакову (1906)</i>	257

ЛЕОНИД КАЦИС

Б. Г. Столпнер о еврействе 259

приложения:

М. Судьбы еврейской апологетики

А. Гурлянд. Проблемы философии еврейской религии

Х-р. Судьбы еврейской «тайной науки»

Н. Даин. Еврейство в историко-психологических характеристиках

Н. Даин. О реформе в иудаизме

Б. С<толпнер>. Апологеты и апология

Николай Плотников 331

Европейская трибуна русской философии:

Der russische Gedanke (1929–1938)

М. К.

«Идеалистическое направление» и «христианский социализм»
в повременной печати. Росписи содержания: 359

Новый Путь (1904) \ Вопросы Жизни (1905)

Народ (1906)

Полярная Звезда (1905–1906) \ Свобода
и Культура (1906)

Живая Жизнь (1907–1908)

М. К.

Проблемы Великой России (1916). Роспись содержания 401

О. В.

Смена Вех (1921–1922). Роспись содержания 408

А. П. КОЗЫРЕВ

Библиография (1992–1999) 415

Исправление опечаток в издании:

П. Б. Струве. Избранные сочинения. М., 1999 419

Серия «Исследования по истории русской мысли» 420

Содержание Ежегодников '1997 и '1998 421

«С того берега» А. Герцена:
фигуры авторской идентификации *

Книга А. И. Герцена «С того берега»¹ представляет собой сборник нескольких приложенных друг к другу блок-текстов, выстроенных в целостное и устойчивое архитектурное единство. Цементирующий состав этого построения был замешан на единстве тематики, программных целей, на едином ритмическом рисунке, темпераменте и настроении, стилистике генерального повествования, на специфическом подборе метафор. Но не только. Вне зависимости от жанровой специфики той или иной части «С того берега» — диалог, памфлет или публицистический очерк — на протяжении всего текста присутствует ярко выраженная идиосинкразическая авторская константа, что характерно отнюдь не для всякого философского текста той эпохи. Мы попытаемся описать эту константу, введя в качестве эвристических инструментов понятия авторской фигуры идентификации и перифраза. Введение этих условных понятийных

* Работа сделана в рамках проекта Швейцарского Национального Фонда Научных Исследований (FNSRS) «Das nicht nur literarische Feld»; проэкт №1113-053641. 98/1-

¹ «С того берега» была впервые издана на немецком языке в 1850 году; существенные дополнения и исправления вносились вплоть до 1855 года. На русском языке была впервые опубликована в 1858 году в Лондоне.

конструктов должно послужить такому описанию структурной организации авторской константы, которое помогло бы посмотреть на нее в контексте определенных интеллектуальных тенденций и их риторических техник.

Авторская фигура идентификации. Этим несколько громоздким термином можно условно обозначить архетипическую модель авторского присутствия в тексте, присутствия, которое дано в качестве некоторой аббревиации индивидуального опыта, закрепленного в уже реализованных традицией дискурсивных и риторических образцах и прецедентах авторского поведения. Несмотря на то, что за каждым текстом стоит уникальная личность его творца, модус и функция авторского присутствия всегда определяется сложившимися в литературе или философии дискурсивно-риторическими нормами. В качестве основных структурных элементов авторской фигуры идентификации можно выделить следующие:

1. эгологическая проекция самости, то есть внутренняя проекция, поддающийся реконструкции самообраз автора;
2. онтологическая проекция самости, то есть внешняя проекция — представление о возможной организации мира;
3. поведенческая модель — конкретная стратегия и набор тактик адаптации к окружающему миру (пересечение внутренней и внешней проекции);
4. определенный словарь², в котором содержится правило различения метафорического и буквального;
5. эмоциональная индексация высказываний, выражаемая в пафосе;

Введение данного термина может служить инструментом выделения и описания в интертекстуальном пространстве

² Р. Рорти называет *конечным*. См.: Ричард Рорти. Случайность, ирония и солидарность. М., 1996. С. 103 и далее.

такого типа авторского присутствия, в котором бы фиксировались прочные коррелятивные формы взаимодействия между внешней и внутренней проекцией индивидуально-го опыта, некоторый устойчивый эго-онтологический режим. Если позволить себе театральную аналогию, то образом такой эго-онтологической единицы, такой фигуры, будет действующее лицо, которое приросло к некоторому набору мизансцен.

Перифраз. Авторская фигура идентификации, которую мы обнаруживаем в некотором конкретном тексте как автономное единство, реализуется не как простая имитация уже существующей в традиции фигуры, но как сложный процесс ее иронического обыгрывания, перегруппировки, миметического преобразования. Абсолютная имитация представляется невозможной, поскольку в любом тексте та или иная фигура актуализируется с определенной долей идиосинкразических коррекций. Этот идиосинкразический процесс мимопластики мы будем описывать с помощью операции, которую обозначим для себя как перифраз, то есть как операцию реформирования уже наличных фигур идентификации с вновь изобретаемыми, которая, в конце концов, и образует данную конкретную авторскую фигуру, реализуемую в тексте. Перифраз реализуется в отдельном тексте как одно из множества возможных миметических преобразований фигуры прототипа и всегда носит ярко выраженный идиосинкразический характер. «Сильный» автор, то есть автор с ярко выраженными идиосинкразическими характеристиками, активно использует перифраз существующих в письменной традиции фигур идентификации. Вариативные возможности сочленений и символических взаимодействий оказываются поистине бесконечными, хотя конкретная авторская фигура идентификации всегда определяет некий конечный, идиосинкразический набор правил наложения одной фигуры на другую и функционирует как фигура-доминанта. Введение в нашу интерпретацию понятийного

инструмента, который мы обозначили как операцию перифраз, поможет нам в дальнейшем продемонстрировать как доминирующая фигура идентификации совмещается и налагается на исходную фигуру-прототип, как она на ней паразитирует.

Перифраз можно сравнить, с новым сценическим решением, которое не только переписывает модель некоторой самости, но и реформирует те онтологические гипотезы, которые составляют неотъемлемую часть данной модели. Степень идиосинкразии в операции перифраза конкретной фигуры авторской идентификации связана, таким образом, не только с игрой, разыгрывающейся между фигурами-прототипами и авторской фигурой идентификации, но с символической перекличкой, внутренней полемикой онтологических проектов, которые имплицитно содержатся в каждой из этих фигур. Символическая перекличка между генетической и доминирующей фигурами в процессе перифраза частично объясняет трудности и колебания в интерпретации произведений, отмеченных ярко выраженным индивидуальным колоритом автора, когда бывает достаточно сложно определить в конкретном тексте границу, пролегающую между метафорическим и буквальным.¹

* * *

В ИНТЕРПРЕТАЦИИ текста «С того берега» наше внимание будет сосредоточено на конституции авторской фигуры идентификации, и на осуществляемой в нем операции пе-

¹ Так например, предприятие Н. Федорова — описание современности одновременно в терминах науки и Ветхого Завета и его призыв к современникам сосредоточиться на воскрешении мертвых предков — вызвало у В. Соловьева характерный в таких случаях вопрос: имеет ли в виду Федоров воскрешение в *буквальном* смысле, или же в смысле метафорическом?

рифразы. К достоинствам данной модели интерпретации, на наш взгляд, относится ее приложимость к широкому жанровому спектру философских и литературных, публицистических текстов: с одной стороны, к тем философским текстам, идеалом которых является системная завершенность, где функция автора (степень его явно выраженного присутствия), как кажется на первый взгляд, сведена к нулевой степени, где акцент ставится на аргументативной обоснованности, внутренней непротиворечивости и т. д., с другой стороны, к текстам, которые игнорируют или относятся к этим требованиям не столь внимательно, в силу чего, некоторые философские школы помещают их за пределы канона своей дисциплины, или называют их пограничными (примерами могут служить тексты Киркегора, Ницше и др.). «С того берега» Герцена также относится к разряду тех текстов, которые не вписываются в дисциплинарный канон подобного рода. Убедительность данного текста строится не столько за счет тщательного подбора аргументов за или против определенного тезиса, или процедурной прозрачности при рассмотрении позиций оппонентов, или поэтапной логики самообоснования и апелляции к универсальным стандартам суждения, сколько на разработке альтернативного поведенческого стиля, который скорее соблазняет своей новизной, чем ищет доказательства своей онтологической обоснованности и непреложности. Стремление соблазнить свою публику, показаться ей привлекательным, так же как и стремление к логической обоснованности, предполагают свои специфические процедуры показа или демонстрации, разворачивающиеся через синтез разных риторических жестов и позиций, метафорических переописаний мира и собственной самости. С точки зрения дискурсивно-риторического анализа разные типы стилистически когерентного письма отличаются лишь тем, что они ставят на привилегированное место: логический или исторический аргумент, апелляцию к индивидуальному опыту, метафорическую новизну или общий вкус. С такой точки

зрения, оба стремления — соответствующее канону и выпадающее из него — предполагают, на наш взгляд, одну и ту же цель, осуществляемую различными средствами: содействие адаптации того или иного набора фигур идентификации в определенной публичной среде.

1. ФИГУРА «ПРОРОК»

ЛИТЕРАТУРНЫЕ критики и философы достаточно часто сравнивают Герцена с пророком — иногда иронически, а порой восторженно. Уже в одной из первых критических реакций на публикацию книги «С того берега» Герцена с насмешкой сравнивали с пророком Иеремией⁴. Исайя Берлин, уже без иронии, отмечал пророческие дарования Герцена. Отец Василий Зеньковский также увидел в нем пророческое знамение для будущего русской мысли⁵. Характеристики Герцена как пророка могли бы выглядеть случайными или второстепенными, тем более, что они специально не рассматривались и не оговаривались, если бы не частота их повторения. Вряд ли основанием таких суждений мог служить тот факт, что в текстах Герцена вообще и в тексте «С того берега» в частности можно обнаружить большое изобилие аллюзий на Писание, множество аналогий ветхо- и новозаветным преданиям. К этому факту

⁴ «Австрийский Lloyd, говоря о моей книге „Vom andern Ufer“, называет меня русским Иеремием, плачущим на развалинах июльских баррикад, и прибавляет, что книга моя замечательна как *патологический* факт, показывающий, какой беспорядок вносит в русскую голову немецкая философия и французская философия» (V, 224). См. о том же в письме к Г. Гервегу: «„Le Lloyd“ dans le №5 *April* a eu l'extrême bonté de couvrir toi et moi d'un tas de bêtises très drôles, il dit que ... un Jérémias sur les ruines des barricades a publié un livre d'un intérêt pathologique, on y voit comment la lecture de Ruge (!) et de Feuerbach a mis la confusion dans un cerveau russe» (XXIV, 22).

⁵ См. В. В. Зеньковский, История русской философии. Л., 1991. Т. I. Ч. 2. С. 102.

можно отнести только как типичной для своего времени литературной практике, а не как черте, конституирующей некую оригинальную стилистику. Однако, на наш взгляд, есть смысл поискать некоторые более основательные причины в этих кажущихся случайными характеристиках Герцена как пророка. В дальнейшем мы постараемся сгруппировать те признаки, которые могли дать основания подобным суждениям — в надежде получить более устойчивую фигуру, условно обозначив ее как фигуру пророка.

1. 1. Charisma

УЖЕ В ПРЕДИСЛОВИИ к книге «С того берега», написанном в форме письма друзьям-соотечественникам, эмиграция Герцена в Европу приобретает важное символическое значение. Предисловие было названо «Прощайте!». В нем Герцен обосновывает свой выбор добровольной эмиграции. Как он отмечает, пребывание в России было связано для него с вынужденным косноязычием, с условиями давящей бессловесности, с угнетенным красноречием, то есть с цензурными ограничениями, вынуждавшими его изъясняться иносказаниями и шифрованными жестами.

Несмотря на «кровь и слезы», страдания, «ядовитую злобу» и жестокость, которые он в изобилии наблюдал в ходе революции 1848 года, разбившей многие его надежды на Запад, он все же недвусмысленно выражает свое предпочтение остаться в эмиграции и не возвращаться в Россию. Обстоятельством, определившим выбор Герцена, на котором он делает особый акцент, была возможность высвобождения от «мучений с платком во рту», то есть открывшаяся для него в Европе возможность свободной, открытой и гласной речи (VI; 12–13)⁶. Пребывание

⁶ Здесь и далее в скобках дается ссылка на том и страницу издания: А. И. Герцен, Собрание сочинений в 30-ти томах. М., 1954–1965.

в России, таким образом, связывается с косноязычием и молчанием, а отъезд на Запад приравнивается обретению речи. Выбор в пользу эмиграции поэтому символически перекликается с принятием дара Слова — *charisma* — библейскими пророками, которые также сетовали на косноязычие, на невыразительность своей обыденной профанной речи, что лишний раз подчеркивало, какую неординарную способность они обрели благодаря этому дару.⁷ Пророк, прибегающий к чудесному как доказательству истинности своих слов не столь загадочен, он гораздо более интересен, когда пользуется исключительно инструментами риторики.

1. 2. Неопределенность — внутри и снаружи

В ТО ЖЕ ВРЕМЯ политическая эмиграция, благодаря которой Герцен избавился от немоты и обрел дар речи, ставила его в необычную и аномальную для того времени позицию. Он был, пожалуй, первым русским политическим оппозиционером-эмигрантом, который осознал двойственность нового для русских интеллектуалов опыта изгнания: сознательный разрыв с родиной, ставивший его вне народа, добровольный разрыв, который по сути своей был жестом сочувствия народу и демонстрацией своей солидарности с ним: «За эту речь я переломил или, лучше сказать, заглушил на время мою кровную связь с народом, в котором находил так много отзывов на светлые и темные

⁷ На призыв Господа пророчествовать Иеремия опасливо высказал неуверенность в своей пригодности для выполнения этой миссии: «О, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод» (Иеремия 1;6). Моисей также делился с Господом сомнениями относительно своей способности служить ему в качестве пророка: «И сказал Моисей господу: Господи! человек я не речистый, и *таков был* и вчера и третьего дня, и когда Ты начал говорить с рабом Твоим: я тяжело говорю и косноязычен» (Исход 4;10). Или в другой главе: «... я не сло-весен» (Исход 6;12).

стороны моей души, которого песнь и язык — моя песнь и язык, и остаюсь с народом, в жизни которого я глубоко сочувствую одному горькому плачу пролетария и отчаянному мужеству его друзей» (VI; 13).

Отчасти выбранная сознательно, отчасти вынужденно, роль политического изгнанника, которую Герцену случилось играть, ставила его в нетипичную ситуацию — действовать в пределах реальности с неопределенным онтологическим статусом: одновременного нахождения внутри и снаружи, с родиной и вне ее, пребывания с народом и удаления от него. Эмиграция выводит его из сферы мирского и вовлекает в неведомую для простого обывателя игру внешнего и внутреннего, в которую был вовлечен пророк благодаря божественному дару Слова, ставившему его между богом и массами. Дар Слова избирал и извлекал пророка из мира и вновь его возвращал в мир в форме пророческого послания, что делало из него инстанцию одновременного представительства верховного принципа благодати и мирского несовершенства. Добровольная эмиграция, таким образом, воспроизводит ту же самую координацию и регуляцию между внутренним и внешним, которые характерны для пророка.

1. 3. Отстраненность и ангажированность. Позитивность и деструктивность

НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ одновременного нахождения внутри и снаружи объясняет, почему акт пророческого послания имеет столь замысловатую процедуру легитимации, предполагающую параллельное осуществление двух разнонаправленных операций: с одной стороны, демонстрацию пророком своей отстраненности и, с другой стороны, своей ангажированности. Сознание и уверенность пророка в исключительности своей миссии и убедительность самолегитимации стоит в прямой зависимости от напряженности этого дихотомирующего усилия. Формальное

разведение двух разнонаправленных операций, простая фиксация их противоречивости игнорирует эту риторическую тактику и не замечает пластического единства процедуры, легитимирующей пророческий перформатив. В мире, в котором считаются только с законами эвклидовой геометрии, фигура пророка всегда кажется парадоксальной и противоречивой.

1. 3. 1. Дистанцирование от соперничающих социально-политических движений, от масс и от мира. Герцен воспроизводит жест отстранения, когда дистанцируется не только от основных участников 'политического маскарада' 1848 года, но и от 'масс' вообще*. Обозначившаяся поза одиночества должна рельефно подчеркнуть его исключительность, неординарность и наивысшую степень сознательности. Степень независимости от масс, от своего социального окружения он определяет для себя и для других неким индексом сознательности личности: «чем больше сознания, тем больше самобытности; чем меньше сознания, тем связь с средою теснее, тем больше среда поглощает лицо» (VI; 120). Образцом такой независимости от среды для него является Гете — идеальный тип трагической фигуры пророка-одиночки, своего рода имаго Герцена, которого он называет «усиленной, сосредоточенной, очищенной, сублимированной сущностью Германии». Гете, по его словам, лучшая и самая удавшаяся «организация» — продукт своего народа, но «он так удалился от своих соотечественников в ту сферу, в которую поднялся, что они не ясно понимали его и что он, наконец, плохо их понимал; в нем собралось все волновавшее душу протестантского мира и распахнулось так, что он носился над тогдашним миром,

* В «Письме к московским друзьям» от 5–8 ноября 1848 г. он пишет: «из вершин общества европейского и из масс ничего не сделаешь» (XXIII; 111). В тексте «С того берега» мы находим множество вариаций этой мысли.

как дух божий над миром» (VI; 103). Здесь фигура пророка очевидным образом демонстрирует свою близость с романтической фигурой одинокого гения.

Отказываясь отождествлять себя с массами, Герцен отказывается отождествлять себя вообще с каким бы то ни было из современных политических движений, он ставит себя как бы вне той схватки, которая разделила Европу на два, по большому счету, лагеря — консерваторов и революционеров: «Мне не хочется, — пишет он — стать ни под то, ни под другое знамя; оба стана так хорошо стоят на дороге к кладбищу, что помощь моя им не нужна» (VI; 76). Встать под какое-то знамя означало бы оказаться вместе с теми, кому «недостает силы и поведения, чтобы подняться на высоту собственной мысли» (VI; 25). Чтобы обрести себя следует верить прежде всего себе, а не принадлежать к чему-то, что больше и шире тебя: «Верим во все, не верим в себя; вы ищете найти знамя, я ищу потерять его» (VI; 26). Герцен стремится обрести свою идентичность через самоизоляцию и относит себя к тому ничтожному меньшинству, к тем одиночкам, которые действительно понимают суть происходящего: «истина принадлежит меньшинству... Я вижу в настоящем и прошедшем знание, истину, нравственную силу, стремление к независимости, любовь к изящному — в небольшой кучке людей враждебных, потерянных в среде, не симпатизирующей им. С другой стороны, я вижу развитие остальных слоев общества, узкие понятия, основанные на преданиях, ограниченные потребности, небольшие стремления к добру, небольшие ползнновения к злу» (VI; 101–102).

Критика политических и нравственных институтов, ценностей и ориентаций в обществе, поведенческих индивидуальных моделей перерастает у Герцена в тотальное осуждение существующего мира. Живописные картины всемирного декаданса сопровождаются интенсивным нравственным осуждением и оттеняются характерным этическим пафосом, опирающимся на сознание собствен-

ного нравственного совершенства. Такая необходимая структурно-грамматическая связка между картиной всемирного декаданса и этического самовозвеличения характерна для процедуры самолегитимации пророческого высказывания. Уже Спиноза, исследовавший стилистику пророчеств, отмечал, что областью, в которой легитимируется пророческое высказывание, источником его убедительности и достоверности может быть только сфера этического: «несомненность пророчества остается ... только моральной; ибо никто не способен оправдать себя перед богом, ни похвастаться тем, что представляет собой инструмент божественного великодушия»⁹.

Вместе с тем, почти абсолютная убежденность в своей правоте и праведности своего знания сочетается у Герцена с сомнением в силе и эффективности собственной проповеди. Ведь сам факт, что проповедь исходит от инстанции исключительной, предполагает, что обращена она к существам, далеким от совершенства. Поэтому Герцен с неизбежностью воспроизводит установку, характерную для библейских пророков:¹⁰ «А что у нас общего с миром, нас окружающим? Несколько лиц, связанных с нами общими убеждениями, три добродетельные человека Содомы и Гоморры, они в том же положении, как мы, они составляют протестующее меньшинство, сильное мысля, слабое действием... Это до того справедливо, что даже в тех редких случаях, когда люди произносят одни и те же слова с нами, они их понимают розно» (VI; 123).

⁹ «the certitude of prophecy remains ... merely moral: for no one can justify himself before God, nor boast that he is an instrument for God's goodness» (Baruch Spinoza. A Theologico-Political Treatise. Dover, 1951. P. 29).

¹⁰ Сомнение в эффективности своего послания иногда достигает у пророка крайней степени презрения к народным массам — они представляются ему своего рода инфантильными противниками: «выслушай это, народ глупый и неразумный, у которого есть глаза, а не видят, у которого есть уши, а не слышат» (Иеремия 5;21).

1. 3. 2. Эзотеризм знания и незаурядная чувственность. Одиночество, чуждость профанному миру или, как выражается Герцен, свобода «от мирских преданий» олицетворяют причастность пророка к ограниченному кругу посвященных в истинное и эзотерическое знание. Однако как пророческая отстраненность от мира, так и отдаленное от мирских тревог эзотерическое знание парадоксальным образом призвано засвидетельствовать как раз большую осведомленность о мирских, человеческих делах. Фигура пророка эксплуатирует этот парадокс и через дистанцию к миру демонстрирует свою заинтересованность в его делах. В этом мы видим развитие и продолжение все того же дихотомизирующего усилия, того же риторического движения, которое показывает миру одновременно и лицо, и спину.

Герцен обозначает зону своего отчуждения от мира через демонстрацию уникальности знания и даже другой организации чувственности: «наш брат ... хотел бы, чтобы пальцы и уши имели глаза» (VI; 89). Но как знание, так и чувственность предназначены именно для того, чтобы приблизиться к миру ближе, чем миряне, сделать контакт с ним более плотным и в результате получить уникальные преимущества открывшейся перспективы на мир, чтобы переписать его в свете новой установки. Исключительные чувственность и знание должны засвидетельствовать, таким образом, что пророк обладает уникальным доступом к тем важным аспектам мира, которые остаются вне поля зрения профана и которым еще суждено роковым образом проявить себя.

1. 3. 3. Холистский подход. Следуя образцам библейских пророков, Герцен стремится довести до предела недоверие и неудовлетворенность существующими политическими и социальными институтами, показать не только их нравственную несостоятельность, но и ту смертельную угрозу, которую они несут для существования каждого индивида

и для всей европейской цивилизации. В этом стремлении сказывается характерный холистский подход, который отличает пророка от ординарного прорицателя. Если прорицатель ограничивается предсказаниями, отвечающими на какие-то частные запросы и надежды, то пророк озабочен скорее публичной, коммунальной сферой, судьбой реального или воображаемого сообщества, с которым он себя идентифицирует — племени, нации, человечества. Его масштабное визионерство адресуется одновременно ко всем и к каждому в пределах данного сообщества. Убедительность пророческих, часто апокалиптических и эсхатологических сценариев находится в зависимости от их способности показать, насколько судьба отдельного индивида сопряжена с судьбой всего сообщества¹¹. При этом важным условием является способность пророка продемонстрировать свое, в целом, позитивное отношение к обществу и миру, свою глубокую заинтересованность в общественной жизни. Так, мирские пристрастия Герцена находят себе выход в многочисленных манифестациях его преданности делу 'общественного пересоздания', 'человеческому разуму', 'братской любви', 'России' и т. д. «Благословляю тебя — пишет Герцен в посвящении книги своему сыну Александру, — на этот путь во имя человеческого разума и братской любви!» (VI; 8); или: «Месяцы целые взвешивал я, колебался и, наконец, принес все на жертву: Человеческому достоинству, Свободной речи» (VI; 13)

Однако ангажированность, эмоциональная привязанность пророка к своему сообществу всегда имеет свою изнанку, свою теневую сторону, свою обратную проекцию, а именно — его деструктивные амбиции по отношению к господствующим порядкам и нормам нравственности:

¹¹ «И что будет с народом, то и со священником; что со слугою, то и с господином его; что со служанкою, то и с госпожою ее; что с покупающим, то и с продающим; что с заемщиком, то и с заимодавцем; что с ростовщиком, то и с дающим в рост» (Исаия 21;2).

«Чему покорялись обыкновенные люди, все это вырастает в нестерпимую боль в груди сильного человека, в грозный протест, в явную вражду, в смелый вызов на бой; отсюда неминуемо столкновение с современниками... Винават ли гений, что он выше толпы, виновата ли толпа, что она его не понимает?» (VI; 91).

Хорошо осведомленный о страхах и надеждах своего сообщества, пророк сочувствует ему, но в то же время, отдаляясь от него на достаточное расстояние, использует свою осведомленность как орудие массовой и всеохватывающей критики. Объектом критики и осуждения становится прежде всего нормативное и рутинное. Пророчество провокативно и направлено на то, чтобы инспирировать сомнение в надежности, безопасности и прочности существующего порядка вещей¹², вызвать подозрение к тем аспектам и стандартам поведения, которые до сих пор рассматривались всеми как нормальные и обыденные, а потому подкрепляющими порядок повседневного существования сообщества: «семейный мир и семейная война не дадут много места мысли; семейному человеку как-то неприлично много думать... Кому и это не удалось, тот напивается допьяна всем на свете — вином, нумизматикой, картами, скачками, женщинами, скупостью, благодеяниями; ... в этих поддельных несчастьях, усложняя каждый шаг вымышленными путями, мы проходим по жизни спросонья и умираем в чаду нелепости и пустяков, не пришедши путем в себя» (VI; 21).

Направленность критики на рутинные модели поведения, на правила социального взаимодействия и основополагающие принципы существования сообщества определяет характерную особенность пророческого послания — стремление переописать нравственный порядок как хаос.

¹² «Содрогнитесь, беззаботные! Ужаснитесь, беспечные!» (Исаия 32; 11).

Осуждение и критика с каждым шагом охватывают новые регионы нормального и рутинного поведения и вырастают, в конце концов, в тотальное проклятие самой парадигмы современной человечности: «Право, иной раз становится досадно, что человек не может перечислиться в другой род зверей, — разумеется, быть ослом, лягушкой, собакой приятнее, честнее и благороднее, нежели человеком XIX века» (VI; 109).

1. 4. Современность как тупик

ОДНАКО, если пророки описывали установившийся порядок как отклонение от изначального, образцового порядка, как забвение народом своих древних органических связей с божеством, как предательство подлинного бога и поклонение ложным идолам и пророкам, то Герцен изображает существующее положение вещей как результат 'слепого', бессознательного, без-умного исторического процесса. Он усиливает чувство неудовлетворенности существующими институтами, показывая, что порядок вещей всегда был далек от желаемого. Он пытается направить неудовольствие не только на современную ситуацию, но и на прошлое, показывая тем самым, что даже там человеку нет смысла искать себе опоры, что исторический процесс, казавшейся ранее упорядоченным восхождением, оказался лишенным оснований, целей и ориентиров.

Но прошлое, иронически замечает Герцен, выгодно отличалось от настоящего хотя бы тем, что в нем можно разглядеть какое-то единство — «безумие было эпидемическим», а потому мало заметным (VI; 134). Теперь же безумие стало более утонченным и разнообразным — наступила эпоха эклектизма, своего рода результирующий апофеоз исторического безрассудства, эпоха, сопоставимая с вавилонским столпотворением: «предрассудки римского мира рядом с предрассудками средних веков, евангелие и политическая экономия, Лойола и Вольтер, идеализм на

словах, материализм на деле; отвлеченная риторическая нравственность и поведение, прямо противоположное ей. Эта разнородная масса понятий обживаетея в нашем уме без порядка... Тут отчасти причина той легкости перемен и перехода из одной крайности в другую, которая так удивляет нас» (VI; 134)¹³.

Современный мир переживает агонию — вот главный диагноз, который ставит книга «С того берега»: ¹⁴ современность охвачена «безнадежностью», «неестественным покоем», «сумерками тупоумия», здесь господствуют «вялые чувства без убеждений», «повсюду бессилие, посредственность, мелкость» и т. д. : «Всем на свете стало дурно жить — это великий признак» (VI; 57). Массы — глупы, политики — слепы, а интеллектуалы поражены импотенцией. В результате — «мы перестали понимать, кто враг и кто друг» (VI; 24). Отсутствие на общественной сцене силы, способной взять на себя сознательную и деятельную инициативу, лишь укрепляет убежденность Герцена в справедливости его диагноза. Даже те самые интеллектуалы-просветители, граждане «республики ученых», с которыми ранее идентифицировал себя Герцен, превратились в «бездушных риториков». Они многое понимают, но страдают хроническим бессилием. «O secolo incarsace! Point d'érection, point d'éjaculation» [О немощный век! Ни эрекции, ни эякуляции!] — восклицает Герцен в письме к Георгу Гервергу (XXIV; 39). Мы

¹³ В «Былом и думах» эта тема будет уже звучать не только как хаос безумных идей и понятий, но как смешение времен и эпох: «Внизу и наверху разные календари. Наверху XIX век, а внизу разве XV, да и то не в самом низу, там уж готтентоты и кафры различных цветов, пород и климатов». См. : А. И. Герцен, Былое и думы. М., 1969. Т. 2. С. 812.

¹⁴ Уже в первой главе «С того берега», датированной 31 декабря 1847 года, мы находим у Герцена этот печальный диагноз. То есть он был поставлен еще до драматических событий революции 1848 года. Поэтому, как нам кажется, связывать «разочарованность» Герцена в европейских ценностях, в прогрессе и пр. исключительно с поражением революции совершенно необоснованно.

помним, как Герцен отстранялся от масс, от консерваторов и от революционеров, теперь, отчуждаясь и от интеллектуалов, он делает свой последний шаг и отстраняется вообще от всех своих современников. В мире для него не осталось уже никаких авторитетных инстанций и угроза возмездия представлялась почти неизбежной. Современный человек оказался в тупиковой ситуации — ему не на кого и не на что положиться.

1. 5. Устрашение как орудие убеждения

В ТОЙ тупиковой ситуации, в которой оказался современный человек, не остается ничего другого, как помочь больному обществу облегчить свои страдания быстрой смертью: «Vive la mort!» — восклицает Герцен над «хилым организмом Европы». От дряхлого полутрупа следует избавиться как можно скорее, чтобы он не обременял зрелищем своей агонии души современников, а потому «смерть современных форм гражданственности скорее должна радовать, нежели тяготить душу» (VI; 116). Только смерть сегодняшней Европы может принести новую надежду, радость и искупление. Обращаясь к кучке посвященных единомышленников Герцен формулирует своим «пророчеством» задачу: «Проповедуйте весть о смерти, указывайте людям каждую новую рану на груди старого мира, каждый успех разрушения, указывайте хилость его начинаний, мелкость его домогательств, указывайте, что ему нельзя выздороветь, что у него нет ни опоры, ни веры в себя, что его никто не любит в самом деле, что он держится на недоразумениях; указывайте, что каждая его победа — ему же удар; проповедуйте смерть, как добрую весть приближающегося искупления» (VI; 76)¹⁵.

¹⁵ В письме к московским друзьям от 2–8 августа 1848 г.: «На сию минуту ночь, надежд нет — но одно остается за нами: везде, на всякой точке шельмовать старое начало, клеймить — не делом, так словом» (XXIV; 81).

Следуя техникам, разработанным риторикой пророчеств, играя на чувствах страха и нестабильности, Герцен будоражит воображение современников сочными образами катастрофического падения современного мира¹⁶. При этом он очищает место своему пророческому слову, сужая круг своих единомышленников до минимума и изображая остальных (консерваторов, революционеров, интеллектуалов) как пророков ложных, бессознательно работающих на реализацию его катастрофического сценария, на приближение конца дряхлой европейской цивилизации. Такой риторический жест должен подкрепить позиции нарратора, привлечь внимание к нему как к единственной авторитетной инстанции, владеющей уравнием жизни со многими неизвестными. Он демонстрирует способность к неординарному предчувствию и предвидению, различающему по ту сторону повседневной жизни особые зоны опасностей, не поддающиеся стандартным регуляциям, угрожающие разрушительным вторжением через прорехи и разрывы в корпусе существующего порядка.

Пророк, как фигура авторской идентификации, воспроизведенная Герценом в тексте «С того берега», оформляется в состоявшееся целое и композиционно закругляется, когда процедура легитимации пророческого послания доводится до своего логического конца, когда исчерпывающим образом «обосновывается» принадлежность к тем немногим избранным, которым открыт исключительный доступ к регионам реальности, откуда исходит риск, нестабильность, случайность и произвол. В этой фигуре всегда присутствует претензия на избранность, претензия

¹⁶ Спиноза указывал на исключительную важность воображения как источника и объекта пророческого воздействия: «сила пророчества предполагает не столько особенно совершенное мышление, сколько особенно живое воображение» («the power of prophecy implies not a peculiarly perfect mind, but peculiarly vivid imagination» — Baruch Spinoza. *A Theologico-Political Treatise*. Dover, 1951. P. 19).

на обладание почетным билетом закрытого клуба, членам которого по силам сделать произвольное предсказуемым, а значит подчинить его какому-то контролю. Фигура пророка складывается как результат гибкой эксплуатации разнонаправленных перспектив, благодаря чему разрабатывается та самая особая выигрышная позиция — «special vantage point» — о которой пишет Зигмунт Бауман: «Преобразование в капитал 'чувства ненадежности' выражается в постулировании специфической выигрышной позиции, доступной только особым людям и при особенных обстоятельствах, откуда можно разглядеть логику за кажущейся случайностью, так чтобы случай можно было сделать предсказуемым»¹⁷.

1. 6. Интеллектуал и фигура пророка

ДЛЯ БОЛЬШЕЙ ясности нашей позиции хотелось бы сделать одну оговорку. Описывая фигуру пророка, мы вовсе не намеревались подчеркивать особую параноидальную склонность Герцена к манипулированию страхами, ожиданиями и надеждами своей аудитории или же его интеллектуальную и аффективную предрасположенность к ипохондрии. Скорее, мы сознательно пытались найти в тексте «С того берега» ту генетическую фигуру, которая послужила изначальным материалом для конституции фигуры авторской идентификации, которая была «вписана» в герценовский текст очень давней традицией иудео-христианского мира. Без преувеличения можно сказать, что в той или иной степени данную фигуру идентификации можно обнаружить в подавляющем большинстве современных текстов философской, исторической и социальной критики.

¹⁷ Zigmunt Bauman. Legislators and Interpreters: On Modernity, post-modernity and intellectuals. Polity Press, 1987. P. 10.

Зигмунт Бауман, ссылаясь на авторитет Поля Радэна, указывает, что истоки многих структурных элементов современного критицизма европейской интеллектуальной традиции складывались задолго до начала иудео-христианского мира — уже в практиках колдунов и шаманов. Интеллектуалы, по его мнению, выделились в особую социальную группу именно потому, что им удавалось влиять на формирование чувств неопределенности членов своего сообщества, а затем успешно эксплуатировать их, манипулируя с помощью специфических навыков и приемов мнениями профанной публики. Исторический нарратив, предложенный Бауманом, позволяет утверждать, что у нас нет никаких оснований говорить о том, что своими пророчествами, зовущими смерть и живописующими хаос современности, Герцен продемонстрировал исключительное высокомерие и патологическую нескромность по отношению к своим современникам. Нам здесь уместнее подчеркнуть скорее зависимость Герцена от дискурсивно-риторических техник, выработанных европейской интеллектуальной критической традицией.

2. «ИНОСТРАНЕЦ СВОЕГО ВРЕМЕНИ»

2. 1. Перифраз фигуры 'пророк'

В ПОПЫТКЕ дать типологическое описание фигуры авторской идентификации в книге «С того берега» как фигуры 'пророка', мы отдавали себе отчет в условности такой интерпретации и выбранных понятийных инструментов. Подобная интерпретация несовместима с подходом, целью которого является выявление доктринальных или догматических утверждений, то есть с идеологической интерпретацией текста. Однако следует оговорить одну опасность: выявленная фигура идентификации может быть понята как некоторый итог, как смысловое структурное единство, которое легко поддается оформлению в прочную идеологию.

ческую партийную платформу. Именно этого нам хотелось бы избежать. Скорее, следует попытаться посмотреть на тексты Герцена примерно так же, как это делал Андрей Белый¹⁸ в своей интерпретации Ницше — как на набор разных тактик изложения или, в терминах нашего словаря, как на наложенные друг на друга фигуры идентификаций. Выявление второй фигуры идентификации, в данном случае доминирующей, даст нам возможность говорить уже об определенном репертуаре авторских дискурсивно-риторических тактик.

Однако есть еще одно обстоятельство, не позволяющее нам говорить о полной эквивалентности фигуры 'пророка' и авторской самоидентификации: речь идет о 'пророке' как о фигуре-прототипе, поскольку в тексте «С того берега» есть нечто запрещающее выставление этой фигуры в качестве доминирующей. Перифраз, осуществляемый Герценом, его переописание одной фигуры в терминах другой, подрывает основания и эффекты генетической фигуры идентификации, т. е. фигуры пророка. Новая фигура паразитирует на исходной лишь для того, чтобы обрести собственную деструктивную критическую мощь и создать условия для своего позитивного самоутверждения. В дальнейшем мы будем наблюдать за той сложной игрой, в процессе которой Герцен осуществляет перифраз, как в перегруппировке и ироническом переописании фигуры прототипа складывается доминирующая фигура идентификации.

2. 2. Напряженность между радикальным натурализмом и языком нравственной рефлексии

ЕСТЬ ОДИН решающий момент, который не позволяет говорить о том, что в тексте «С того берега» фигура пророка является доминирующей. Более того, этот момент по-

¹⁸ Андрей Белый. Фридрих Ницше // Андрей Белый. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 188.

звolyет вести речь о том, что доминирующая в тексте фигура находится в полемической оппозиции к фигуре исходной. Для пророчества характерна специфическая онтологическая гипотеза — допущение о том, что универсум изначально обладает нравственными основаниями. Поэтому любое событие, хоть в мире природы, хоть в мире повседневного быта (стихийные бедствия и урожай, женская плодовитость или бесплодие, падение вилки, косой взгляд, трудности с пищеварением и пр.), погружено в сеть универсальных каузальных связей, а любое трагическое столкновение с жесткой нелингвистической реальностью несет с собой нравственный урок. Пророческое послание несет в себе напоминание об этих связях, оно артикулирует универсальную нравственную детерминированность и «открывает» и истолковывает нравственный смысл причинно-следственных зависимостей. Из этого онтологического предположения возникает твердая убежденность в переводимости некоторого изначального морального кодекса в порядок социального мира и даже мира природы, а отсюда выстраивается целая метафизика гражданского общежития. Пророчество поэтому принимает форму напоминания и свидетельства членам сообщества о том, что мир находится под нравственной юрисдикцией трансцендентной инстанции.

Герцен, напротив, исходит из иммориализма универсума, полагая, что «моральная оценка событий и журьба людей принадлежит только к самым начальным ступеням понимания» (VI; 91). Он натурализирует не только природу,¹⁹ но и человеческую историю, тем самым отвергает гипотезу о моральной природе универсума. Поэтому он не склонен рассматривать ни природные стихии, ни личные несчастья как возмездие за нарушение предустановленного

¹⁹ В письме к Ж. Мишле он пишет: «Физический мир — это какой-то полуорганизованный хаос, упроченный беспорядок, блуждание ошупью, слепое, пьяное, бессмысленное и неразумное» (XXIV; 211).

нравственного кодекса, как нравственный урок: «Можно ли сердиться на события, которые независимы ни от чьей воли, ни от чьего сознания?» (VI; 90) В своем письме Н. Огареву он выражается еще более недвусмысленно: «Нравственной связи между поступками и событиями нет, во все формулы, стремящиеся составить уравнения межд ел и происшествий, вторгается элемент, совершенно несоизмеримый, который мешает, путает последствия и лишает их окончательно той юридической разумности, которую мы ищем, которую насильно вносим» (XXIV; 263).

Параллельно отрицанию универсальных моральных взаимосвязей, на уровне метафорическом мы наблюдаем, как Герцен паразитирует на исходном онтологическом предположении, характерном для фигуры пророка. Лишая мир, природу и историю нравственных оснований, натурализируя их, он, тем не менее, постоянно прибегает к этической и антропоморфной предикации и использует такие олицетворения, которые изображают их как сознательно действующих нравственных субъектов. Он может, например, написать: «Природа рада достигнутому и домогается высшего; она не хочет обижать существующее... природа ненавидит фронт» (VI; 31); «природа не заботится о будущем» (VI; 35); мир «осунулся,... лицо его подернулось матовой землистостью», он «старчески равнодушно смотрит» (VI; 27, 28) и т. д. Таким образом, словарь нравственной рефлексии не прекращает свою работу на уровне метафор, хотя и отвергается на уровне представления о возможной структуре мира. Тот факт, что имморальный характер природы, мира и истории утверждается с помощью этого параллельного метафорического измерения, в конце концов, позволяет совместить и наложить друг на друга две фундаментально отличные фигуры. Натурализм, прибегающий к антропоморфным символическим и метафорическим аллюзиям, конституирует своеобразную стилистику, которая формирует условия

возможности иронической переклички и перифразы фигуры пророка.

Благодаря метафорическому измерению и несмотря на радикальный натурализм, риторика Герцена сохраняет ту нравственную напряженность, которая свойственна пророческому посланию. В то же время эта риторика строится совсем на иной экономии нравственных обязательств — не на обмене людей и трансцендентной авторитетной инстанции, а на обмене между самими людьми (который может быть справедливым или несправедливым; но это уже другой вопрос). В человеческом — горизонтальном — взаимном кредитовании Герцен находит источник своего морального пафоса: ограничивая нравственность лишь сферой социальных взаимоотношений, он выводит ее из под юрисдикции внечеловеческой трансценденции.

2. 3. Добровольное изгнание из истории

КАК МЫ уже отмечали, Герцен относит себя к небольшому кругу ‘чужаков’ этого мира. Очень часто он определяет свое положение через отчужденность не только по отношению к таким топосам, как Европа и Россия, но и по отношению к самой современности и истории — он неоднократно именует себя «иностранцем своего времени» (VI; 106). Если эмиграция позволяет говорить лишь о склонности к номадизму, к географическим перемещениям, о предпочтении иных земель своей родине, то данная автохарактеристика указывает на более радикальную чуждость, чем просто топографическая — на чуждость к переживаемому историческому времени, на расположенность родины вне современности. Но тот факт, что эта родина обозначена у Герцена только как неудовлетворенное желание — она еще не обретаема ни в пространстве, ни во времени, она еще нигде и никогда не была обретаема — позволил нам определить искомую фигуру идентификации через хронономадизм.

Хроно-номад — это не предикация конкретного лица — Александра Ивановича Герцена, который эмигрировал из России, был бородат и дважды женат или имел страсть к имажинативным путешествиям во времени. Биографические и исторические события, разумеется, сыграли ключевую роль в его формировании как автора, но нас интересуют не столько то, как его дискурс определялся извне, сколько самоидентификация, самоопределение дискурсивной позиции в отношении к историческим и биографическим происшествиям. Главным событием или серией событий, по отношению к которым Герцен, как автор «С того берега», пытался занять позицию, были революционные события 1848 года. Общая оценка своего положения после революции сводилась к тому, что она задала истории тот вектор, который абсолютно не совпадал с его надеждами и желаниями: «Мы успели ознакомиться со своим положением, мы ни на что не надеемся, ничего не ждем или, пожалуй, ждем всего; это сводится на одно» (VI; 117).

Место своей речи Герцен обозначает через вынужденное изгнание и выпадение из истории. Само время принудило его к кочевью, изгнало со своей реальной (или воображаемой) родины, обозначило дистанцию с современниками, которых он уже не мог и не хотел называть своими соотечественниками. Герцен оказался как бы в антифазе к современности. Время, которому он вынужден был свидетельствовать, оказалось, так сказать, не-аутентичным его убеждениям и ожиданиям. Своему странному и отчасти вынужденному положению он нашел историческую аналогию — в столь же непростой ситуации находились одинокие римские интеллектуалы, видевшие уже достигнутый предел своей цивилизации, исчерпанность ее возможностей и осознавшие неизбежность ее гибели, но которые, с другой стороны, не могли связать свои надежды с новым, многообещающим движением христиан (в рамках этой аналогии Герцен срав-

нивал с христианами современное социалистическое движение). Среди римских интеллектуалов III века Герцен нашел членов своей бригады хроно-номадов, обреченных на одинокое и трагическое существование в эпоху упадка, когда «нет причины думать, что новый мир будет строиться по нашему плану» (VI; 25). Воображая, как Тацит и Плиний могли рассуждать с приятелями «об этой нелепой секте назареев» (VI; 58), о том, есть ли сила, с которой они могли отождествить свои надежды на будущее, он писал: «Вопрос римского мира разрешается христианством, религией, с которой свободный человек гибнущего Рима так же мало имел связи, как с политеизмом... Те из римлян, которые от тягости жизни, гонимые тоской, страхом, бросились в христианство, спаслись; но разве те, которые не меньше страдали, но были тверже характером и умом и не хотели спастись от одной нелепости, принимая другую, достойны порицания?.. Могли ли они участвовать в современном деле, видя, куда идет дух времени?» (VI; 122)²⁰.

Свой опыт неопределенности после поражения революции 1848 года он передает с помощью самоотождествления

²⁰ В письме к Н. Огареву от 10 июня 1849 г. Герцен высказывает эту же мысль более отчетливо и называет этих римских интеллектуалов также «иностранцами своего времени», так же, как ранее он обозначил себя: «Ты воображаешь, что я по вкусу, а не по необходимости всякий раз обращаюсь к древнему Риму в эпоху его разложения. — Нет, сходство так велико, что вместо целых диссертаций стоит наметнуть на какое-нибудь имя, событие того времени, — и мысль не только ясна, но конкретна. Так теперь мне пришло в голову положение философов в III столетии; у них ускользнуло настоящее и будущее, с прошедшим они были во вражде... с язычеством у них ничего не было общего; христианство было недоступно их светской мудрости... Они гибли безучастно к себе; они умели ... досматривать, что станется с Римом. Одно благо, оставшееся этим иностранцам своего времени, было утешительное сознание, что они, поняв свою истину, остались верными ей, не испугались ее» (XXIV; 141–142).

с римскими интеллектуалами. Ему казалось, что они ставили перед собой те же вопросы, которые он сегодня поставил перед собой — может ли один быть прав, когда большинство не право? — «Неужели человек менее прав оттого, что с ним никто не согласен?» (VI; 122). Как же действовать свободному и полному энергии человеку, «когда он чувствует себя правым в противоположность событиям и массам, когда он сознает себя соперником, чужим, а не членом большой семьи, к которой принадлежит»? (VI; 119). Ведь большинство нарушило заключенный ранее «контракт», разорвало «круговую поруку» нравственных обязательств тем фактом, что предало, например, провозглашенные Просвещением ценности²¹ или присягу Великой французской революции «Свободе, Равенству и Братству». Современная европейская цивилизация, интеллектуалы, трудящиеся массы, революционные и консервативные политики — все вместе — взяли в другую сторону, «по направлению к кладбищу», туда, где их ждет неминуемая гибель. Стоит ли в таких обстоятельствах проявлять свою солидарность с этим миром? По мнению Герцена, вряд ли — он не хочет «признавать себя в такой зависимости от мира» (VI; 117). Но как адаптироваться окружающему миру, если ты десантирован в эпоху, к которой не чувствуешь симпатии? Формой адаптации к пропадающему и разрушающемуся миру служит для Герцена уход, неучастие в его делах мира: «Оставьте мир, к которому вы не принадлежите, если вы действительно чувствуете, что он вам чужд. Его не спасем — спасите себя от угрожающих развалин; спасая себя, вы спасете будущее» (VI; 27).

Номадический опыт вырабатывает целый спектр механизмов приспособления к разным историческим обстоятельствам, вплоть до самых экстремальных. Предлагаемое

²¹ См. его большую цитату из Н. М. Карамзина (VI; 10–12).

Герценом средство выживания в условиях катастрофического развития событий — это «внутренний отъезд», внутренняя эмиграция²², самоуглубление, осуществленное, например, первыми христианами, которые будучи на территории Рима, просто «перестали быть римлянами» (VI; 28)²³. Полоса чуждости обозначается не между миром и трансцендентным нравственным авторитетом, как у пророка, но между миром внешним и внутренним. Рецепт, таким образом, сводится к созданию внутренней цитадели, позволяющей находиться одновременно внутри этого мира и быть настолько от него независимым, чтобы даже его гибель не могла определять твоей судьбы: «Я не советую браниться с миром, а начать независимую, самобытную жизнь, которая могла бы найти в себе спасение даже тогда, когда весь мир, нас окружающий, погиб бы» (VI; 131).

Чтобы оградить собственную идентичность от катастрофического развития современности и для того, чтобы обрести внутреннее убежище, Герцен считает нужным предпринять воображаемое путешествие в историческом

²² В письме к Т. Грановскому Герцен говорит о своей готовности уклониться от современности, которая может препятствовать процессу самосозидания: «Самая важная вещь теперь — уметь отойти, уметь глубоко презирать и в своем отдалении понять себя как нечто аутономическое» (XXIII; 183–184).

²³ Мартин Малия связывает эту позицию «внутреннего ухода» с подвижками в сознании интеллектуальной элиты, которые произошли после поражения революции 1848 года. Эти интеллектуалы осознали, что не могут оказать никакого значительного влияния на процесс насаждения «новой морали»: «Представители эмансипированной элиты могли приветствовать новую демократическую мораль издали, поскольку они не играли никакой важной роли в ее обеспечении; их единственным выходом было отступление во внутреннюю индивидуальную целостность, и ожидание с достоинством стоиков конца существующей цивилизации и возможного триумфа социализма посредством „варварских“ методов. Таким был драматический самообраз Герцена в разгар крушения 1848 года» (Martin Malia. *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. London, 1961. P. 375–376).

времени. Изобретаемый им хроно-номадизм — это одна из установок той историцистской парадигмы, в соответствие с которой, идентификация любого события, в том числе и события внутренней жизни, возможна только тогда, когда мы помещаем его в рамки как можно более широкого исторического контекста. История для хроно-номада — это шанс избежать настоящего, идущего к смерти, возможность наполнить себя содержаниями, которые мы не можем найти в пределах окружающей нас современности. Собственно под смертью Герцен подразумевает не гибель физическую, но радикальную ценностную и цивилизационную переориентацию европейского порядка, которая приведет к совершенной декомпозиции нравственного сознания европейцев, к смене существующих форм гражданства и государства: «Многие не видят смерть только потому, что они под смертью воображают какое-то уничтожение. Смерть не уничтожает составных частей, а развязывает их от прежнего единства, дает им волю существовать при иных условиях. Явление смерти в том и состоит, что составные части организма получают иную цель» (VI; 54)²⁴.

Главная причина смертельной болезни заключается даже не в том, что европейская цивилизация как цивилизация меньшинства была основана на корыстной несправедливости, на «антропофагии», когда подавляющее большинство населения поддерживало среду обитания для счастливого меньшинства, когда образование, литература, наука, вкус к изящному, досуг принадлежат одним, а обеспечиваются другими. Кончина Европы неотвратима не потому, что в мире был нарушен некий верховный принцип справедливости, на котором, как полагали до сих пор, покоился порядок, и не потому, что рожденный свободным человек был вопреки своей природе скован цепями,

²⁴ В письме к Н. Огареву от 17 октября 1848 г. другая вариация этой же мысли: «Именно изменение и отрицание существенного принципа в организме — называется смертью» (XXIV; 106).

а потому, что существенный принцип организации общества был осознан как несправедливый, потому что была поставлена под вопрос его легитимность, то есть потому, что большинство осознало свое положение и не хочет более содержать меньшинство: «Работник не хочет больше работать на другого — вот вам и конец антропофагии» (VI; 117). Герцен ставит свой диагноз как бы отключая свое нравственное суждение: «Я не моралист и не сентиментальный человек; мне кажется, если меньшинству действительно было хорошо и привольно, если большинство молчало, то эта форма жизни в прошедшем оправдана... Я, впрочем, готов защищать самую грубую антропофагию; если один человек себя рассматривает как блюдо, а другой хочет его съесть — пусть ест; они стоят того — один, чтобы быть людоедом, другой, чтоб быть кушанием» (VI; 56).

Невольный свидетель коллизии, случайный прохожий — его взгляд на историю столь же холистский и синоптический, как у пророка, только он рассматривает ее не как нравственно гомогенный универсальный контекст, в который погружены наши жизни, а как путешествие в незнакомые края и земли. Его диагнозы столь же масштабны и тотальны, как у пророка. Номад странствует в пространстве и времени, а потому смотрит на мир и историю с точки зрения несоизмеримости разных частных и коллективных убеждений, желаний и надежд. Для этой фигуры характерна риторика, построенная на сравнениях разных цивилизационных форм, разных нравственных ориентиров, поэтому его холистский взгляд более сконцентрирован на выявлении аритмии и диссонансов, а не на артикуляции единого исторического ритма. Как риторика, основанная на натуралистической онтологической гипотезе, она отвергает существование какого бы то ни было императива человечности — его нет ни в природе, ни в истории. Поэтому акцент делается не на экспликации универсальных принципов, а на

сравнении культурных формаций. Хроно-номад не стремится воспроизвести в своем дискурсе универсальный алгоритм, который позволил бы композиционно отразить единый и всеобщий контекст человеческих жизней. Для него история и мир — это совокупность многих известных и неизвестных переменных: «история не имеет того строгого, неизменного предназначения, о котором учат католики и проповедуют философы, в формулу ее развития входит много изменяемых начал — во-первых²⁵ личная воля и мощь» (VI; 137).

2. 4. Антифундаментализм и открытость случайности

ЕСТЬ ЕЩЕ одно существенное различие между фигурами пророка и хроно-номада: если нравственный дискурс первого формируется вокруг безусловного требования всеобщей ответственности, то у второго он основан на предположении об условности и временности всех нравственных норм и обязательств. В этом смысле хроно-номад — антифундаменталист, выстраивающий свои нравственные суждения исходя из случайного характера собственной идентичности, сформированной биографической кривой его путешествия и историческими превратностями. Как мы уже отмечали, акцентируя свое внимание не на идеальных образцах, а на своеобразном и необычном, не на универсальном историческом ритме, а на диссонансах, номад относится к историческому и собственному биографическому опыту как к материалу, из которого сплетает свою собственную идентичность²⁶.

²⁵ «Во-первых» — в смысле «прежде всего». В оригинале мы не находим «во-вторых».

²⁶ В основании его понимания исторического процесса и формирования собственной нравственной самости лежит представление о развитии не как о линейном процессе, а скорее как о становле-

Антифундаментализм, стирающий грань между нравственным долженствованием и благоразумием, определяет не статический, а динамический характер нравственного сознания хроно-номада. Его реакции по сути своей ситуативны, что отражено в призыве Герцена «творить наше поведение в ответ обстоятельствам» (VI; 131). Зависимость человека от своей среды и своей эпохи представляется ему несомненной, он не может игнорировать данную ему историческую реальность, но он свободен в своих реакциях на нее: «В самом образе отражения является его самобытность. Противудействие, возбуждаемое в человеке окружающим, — ответ его личности на влияние среды» (VI; 120). Всякое столкновение с новыми мирами свидетельствует ему не о сущностной завершенности универсума, а о бесконечных возможностях его комбинаторики: «Природа слегка, самыми общими нормами, намекнула свои виды и предоставила все подробности на волю людей, обстоятельств, климата, тысячи столкновений» (VI; 35–36).

Свой собственный рассказ о мире хроно-номад сплетает из своих случайных столкновений с миром и из исторических сопоставлений, поэтому он не стремится создать какое-то нравственно привилегированное описание мира, — ведь «незыблемой, вечной нравственности так же нет, как вечных наград и наказаний» (VI; 131) — но использует материал, предоставленный миром, для того, чтобы творить и реализовывать свой собственный человеческий проект. Странствие — это превращение случайности в субстанцию самости, освоение случайности: «Я полюбил в жизни случайность, — пишет Герцен своим московским друзьям, — доверяться случайности умнее,

нии, которое можно сравнить с образованием айсберга или кораллового рифа. К сравнению истории с коралловым рифом Герцен прибегает в «Былом и думая»: «Полипы умирают, не подозревая, что они служили *прогрессу* рифа» (А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1969. Т. 1. С. 636).

нежели делать умные планы» (XXIV; 182). Отсюда и представление о случайном характере собственной самости, составленной из серий фиксированных, индивидуальных воспоминаний, которое восходит у Герцена, по-видимому, к юмовской интерпретации *я*²⁷. Кроме того, именно передвижения с места на место, имажинативные путешествия в пространствах исторических воспоминаний обещают хроно-номаду наиболее богатые возможности для столкновений со случайностью, из которых он черпает разнообразный материал для индивидуации, для создания уникальной самости. Странствие — это процесс выработки собственного стиля нравственного поведения, процесс сборки из событий своей жизни уникальной самости²⁸. Номад «зависит только от своих убеждений и больше ни от чего» (VI; 118) — эта мысль является одним из основных рефренов «С того берега», что отразилось, в частности, в заголовке одной из глав — «*Omnia mea mecum porto*» [«Все свое несус с собой»].

2. 5. *Отстраненность и ангажированность*

ХРОНО-НОМАД, как улитка ракушку, всегда носит с собой свою внутреннюю цитадель, поэтому он «везде дома

²⁷ Герцен пишет, в частности, в письме к Т. Грановскому от 12–14 мая 1849 г.: «Ведь Юм был прав, говоря, что понятие об личности предрассудок, что мы называем *я* — ряд явлений, кой как сшитых на живую нитку воспоминанием» (XXIII; 136).

²⁸ В одной из глав «Так говорил Заратустра», названной Ницше «Странник», его герой говорит: «Я странник и скиталец по горам... И какова бы ни была моя судьба, то, что придется мне пережить, всегда будет в ней странствование и восхождение на горы: в конце концов, мы переживаем только самих себя... Мое Само только возвращается ко мне, оно наконец приходит домой; возвращаются и все части его, бывшие долго на чужбине и рассеянные среди всех вещей и случайностей» (Фридрих Ницше. Сочинения в 2-х томах. М., 1990. С. 108).

и везде видит свое дело»²⁹ — и в природе, и в истории. Но ни в той, ни в другой сфере, как пишет Герцен, он не чувствует себя «полновластным хозяином» (VI; 66). Сам приход его в этот мир случаен: номад — это дитя мгновения. Он — посторонний и временный элемент для всякого сообщества и эпохи, посторонний свидетель, находящийся в непосредственной физической близости, но всегда несколько духовно отстраненный.³⁰ Он может сказать о людях: «Я ... не доверяю ни их способностям, ни ... стремлениям, которые выдумывают за них, и остаюсь с ними, так, как остаются с этими деревьями, с этими животными, — изучаю их, даже люблю» (VI; 95).

У него нет любимой эпохи, любимого места, но он везде может найти себе место: «Каждый исторический миг полон, замкнут по-своему, как всякий год с весной и летом, зимой и осенью, с бурями и хорошей погодой. Оттого каждый период нов, свеж, исполнен своих надежд, сам в себе носит свое благо и свою скорбь» (VI; 33). Номад обживает свою временную территорию, превращая ее в свое жилище, но он всегда волен уйти, поэтому способен смотреть на обстоятельство, как выражается Герцен, с «поэтическим любопытством», то есть неравнодушно, но с большим хладнокровием, чем автохтонный обитатель.

Случайность 'вторжения' номада отрицает претензии существующего порядка на естественную необходимость — естественный порядок трансформируется им

²⁹ Из письма к московским друзьям от 2–8 августа 1848 года (XXIV; 91).

³⁰ В «Былом и думах» есть яркий пример этого ощущения одновременной физической близости и духовной отстраненности: «И теперь я сижу в Лондоне, куда меня случайно забросило... Чужая порода людей кишит, мятется около меня,... — мир распускающийся в хаос, теряющийся в тумане, в котором очертания смутились, в котором огонь делает только тусклые пятна» (А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1969. Т. 1. С. 557).

в случайную констелляцию правил и норм. Поэтому присутствие хроно-номада в современности или в конкретном сообществе, представляет собой вызов и провокацию надежным, традиционным ориентациям и инструментам установления порядка данной конкретной эпохи и данного конкретного локального мира. Его ангажированность и физическая близость к окружающим предполагает нравственное отношение, тогда как его духовная отстраненность и отдаленность допускает только контрактные отношения, которые он волен заключать или расторгать. Это сказывается и в риторике, характерной для фигуры хроно-номада, которая может выглядеть столь же противоречивой, как и риторика фигуры пророка. Но на наш взгляд, эту внешнюю противоречивость лучше описывать как биполярность периодического показа наружу и сокрытия внутри, смены режимов безразличия и вовлеченности, нейтральности и приверженности, отстраненности и соучастия, в игре которых складывается субъективность хроно-номада.

Всегда готовый сорваться в путь, к «внутренней эмиграции» из современности, номад, в отличие от пророка, отвергает саму возможность вести речь о бесконечной ответственности перед историей и человечеством или о бегстве от этой ответственности: «В старые годы этот гордый разрыв с современностью называли бы бегством; неизлечимые романтики и теперь ... назовут это так. Но свободный человек ... имеет право оставаться или идти, вопрос может быть не о бегстве, а о том, свободен ли человек или нет? Сверх того, слово „бегство“ становится невыразимо смешно, обращенное к тем, которые имели несчастье заглянуть дальше, уйти вперед больше, нежели надобно другим... Они могли бы сказать людям а la Corgiolan: Не мы бежим, а вы отстае, но то и другое нелепо. Мы делаем свое, люди, окружающие нас, — свое» (VI; 118).

2. 6. История как импровизация

НИ В ИСТОРИИ, ни в природе нет предустановленной программы, нет, как выражается Герцен, заготовленного «libretto». Историческая событийность складывается не как «какой-то доисторический заговор»¹¹, но скорее осуществляется в форме многоголосой импровизации или даже как какофоническая сумма разноголосых и разнопорядковых импровизаций, в которой участвует множество автономно действующих индивидуальных или коллективных исторических субъектов, силы человеческие и нечеловеческие: «тут все входит: и наследие всех прошлых усилий, и зародыш всего, что будет; вдохновение артиста, и энергия гражданина; и наслаждение юноши, который в эту самую минуту пробирается к беседке, где его ждет подруга, робкая и отдающаяся вся настоящему, не думая ни о будущем, ни о цели, ... веселье рыбы ... и гармония всей солнечной системы... » (VI; 33). Каждый из сознательно действующих субъектов претендует на реализацию своего собственного проекта, который чаще всего предлагается публике в форме универсального проекта, как единственно возможный императив человечности. Хроно-номад же рассматривает не только чужие проекты, но и свой собственный, как соревнующиеся друг с другом альтернативы, оказывающие влияние на исторические процессы. В этом соревновании нет ни предустановленных правил, ни норм, ни протоптанных тропок: «В истории все импровизация, все воля, все ex tempore, вперед ни пределов, ни маршрутов нет, есть условия, святое беспокойство, огонь жизни и вечный вызов бойцам пробовать силы, идти вдаль, куда хотят, куда только есть дорога» (VI; 36).

¹¹ А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1969. Т. 2. С. 201.

История и цивилизация дляномада — лишь материал, некоторый набор возможностей³² и средств для его собственной индивидуации, для самоопределения по отношению к своему окружению. Свою собственную жизнь он помещает в полемическое пространство разнонаправленных и чаще всего несоизмеримых сил, а поскольку нет общего масштаба, то сама «жизнь — и цель, и средство, и причина, и действие» (VI; 93). Более образно и наглядно такое отношениеномада к жизни и истории звучит в «Былом и думах», где Герцен пишет: «Конечно, положение человека в истории сложнее, тут он разом лодка, волна и кормчий. Хоть бы карта была!»³³. То есть собственная самость понимаетсяномадом одновременно как основание собственного жизнетворчества, как одна из стихий исторической жизни и как активная, преобразующая сила: «Ни природа, ни история никуда не идут, и потому готовы идти всюду, куда им укажут, если это возможно, то есть если ничего не мешает. Они слагаются а *fur et a mesure* (постепенно) бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частностей»³⁴.

Импровизирующий характер истории, на котором делает акцент Герцен, делает ее трудно предсказуемой и ставит под вопрос любой человеческий проект. Поэтому у него вызывает подозрение всякое историческое визионерство, нацеленное на колонизацию будущего. Вместе с тем, по его мнению, у всякой человеческой перспективы есть шанс на реализацию, хотя она и будет неизбежно корректироваться множеством одновременно действующих факторов: «Будущего нет, его образует

³² «Она [цивилизация] бесконечна, как мысль, как искусство, она чертит идеалы жизни, она мечтает апотеозу своего собственного быта» (VI; 31).

³³ А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1969. Т. 2. С. 200.

³⁴ Там же. С. 199.

совокупность тысячи условий, необходимых и случайных, да воля человеческая, придающая неожиданные драматические развязки и *coups de théâtre*. История импровизируется, редко повторяется, она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячу ворот ... которые отпрутятся ... кто знает?» (VI; 31–32).

Подобная интерпретация всякого человеческого проекта, коллективного или индивидуального, как конечной перспективы, неспособной никогда реализоваться в качестве всеобщей и вечной парадигмы, порождает ощущение неясности и амбивалентности бытия. Но это ощущение, полагает Герцен, является верной догадкой относительно подлинного характера жизни и истории, которые никогда не достигнут полного статического равновесия: «Это вечное беспокойство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие для того, чтобы снова потерять его, это непрерывное движение, *ultima ratio*, далее идти некуда» (VI; 93). «Вечная игра жизни, безжалостная, как смерть, неотразимая как рождение, *corsi e ricorsi* истории, *regretum mobile* маятника» (VI; 110).

Кажется, будто бы Герцен, описывая историю как игру, как импровизацию, отмечая ее поэтический и страстный характер, подчеркивает тем самым иррационализм истории и социальных процессов. Однако здесь мы сталкиваемся скорее с попыткой оспорить понимание социального порядка, идущее от Руссо, как продукта некоторого человеческого соглашения. Говоря о страстном характере исторической динамики, Герцен стремится показать, что любой социальный порядок является следствием факторов, находящихся вне сферы сознательного человеческого контроля. Он не отрицает необходимости или наличия в истории обдуманного действия, но указывает лишь на то, что оно всегда подвергается коррекции со стороны иных, не принятых во внимание факторов, что результат исторических предприятий часто оказывается неожиданным для их инициаторов: «Новое ... входит в жизнь не так,

как его ожидала та или другая сторона» (VI; 78). Он считает неправдоподобным взгляд, основанный на предположении, что существующие социальные миры сложились в результате сознательных и некорректируемых усилий исторических агентов, что такие агенты способны добиваться тех самых целей, которые они перед собой поставили,³⁵ или, что существующее состояние обществ является результатом осмысленного консенсуса этих агентов относительно более предпочтительных форм жизни. Но вместе с тем, допустив, что исторический мир обладает страстно-поэтическим темпераментом, то есть сформулировав свою онтологическую гипотезу, как водится, в мифопоэтической форме, Герцен пытается противопоставить этому миру соответствующую рациональную стратегию, расчетливое и продуманное поведение действующей личности — «умное вмешательство в игру исторических случайностей», как формулирует Мартин Малия³⁶. Таким образом, вводимое им в исторический дискурс различие между рациональным и страстным, имеет не столько нравственный смысл, подчеркивающий разницу между нормальным и отклоняющимся поведением, сколько подразумевает другую оппозицию — естественного и рационального — то есть, с одной стороны, изначальную непредсказуемость, непрозрачность и жесткость социальности и историчности, а с другой, волевою рациональную стратегию адаптации к ней.

³⁵ См., например, его оценку «христианского проекта» и будущих перспектив социализма: «Евангелие не осуществилось, да это и не нужно было; а осуществились средние века, века восстановления, века революции, но христианство проникло во все эти явления, участвовало во всем, указывало, напутствовало. Исполнение социализма представляет также неожиданное сочетание отвлеченного учения с существующими фактами» (VI; 78).

³⁶ Martin Malia. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. London, 1961. P. 381.

2. 7. Импровизация — как поведенческая стратегия

ТАКОЕ понимание истории и связанных с нею личных надежд может породить, по мнению Герцена, два способа поведения в мире, двоякую реакцию на вездесущую угрозу случайности. Первая реакция абсолютизирует ужас от неясности и парализует всякую деятельность и волю. Она является результатом разочарования в перспективах реализации некоторой квазиуниверсальной программы, что приводит к пессимистической установке, к депрессивной позиции, обозначенной Герценом как ориентация «*memento mori*» — ложная проекция, которая направлена лишь на одну неизбежную сторону жизни — на смерть и абстрагируется от остального богатства предложенных возможностей: «Но природа вовсе не так скупа и не так пренебрегает мимоидущим, настоящим, она на каждой точке достигает всего, чего может достигнуть, идет донельзя, до запаха, до наслаждения, до мысли ... до того, что разом касается до пределов развития и до смерти, которая осаживает, умеряет слишком поэтическую фантазию и необузданное творчество ее» (VI;31).

Ориентация, истолковывающая результат любых усилий в терминах смерти, не имеет ничего общего с той фигурой авторской идентификации, которую мы обозначили как фигуру хроно-номада: «Смотреть на конец, а не на самое дело — величайшая ошибка» (VI; 31). Это чисто спекулятивная установка, для которой характерно пренебрежение предлагаемыми жизнью возможностями и нарциссическая обида на то, что «невозможное нами пренебрегает» (VI; 23), что история не исполняет наши теоретические проекты и личные фантазии: «Вас смущает, что не все игры доигрываются, но без этого они были бы нестерпимо скучны» (VI; 32).

Герцен предлагает более реалистическое и спокойное отношение к жизни, восходящее к стоическим и гедонистическим стандартам поведения и обозначаемое им как

ориентацию на полноту настоящего — «vivere memento». Во-первых, он считает нужным ограничить человеческую амбициозность, то есть смотреть на жизнь не предъявляя к ней невозможных претензий и не ставя перед собой перспективные цели, слишком уж уходящие за обозримые пределы индивидуального и исторического опыта, тем более, что далеко идущие цели часто представляют собой орудия манипуляции: «Цель бесконечно далекая, — не цель, а, если хотите, уловка; цель должна быть ближе, по крайней мере — заработная плата или наслаждение в труде» (VI; 34). Жизнь никогда не следует заранее уготованной программе, будь она в форме безупречной и непротиворечивой социальной доктрины или благородного, прекрасного и высоконравственного идеала — в ней всегда есть место для элемента непредсказуемости, неконтролируемого произвола. Более скромная формулировка своих требований к жизни может уберечь от возможных разочарований: «Не скажу, чтоб мой взгляд был особенно утешителен, но я стал смотреть спокойнее, перестал сердиться на жизнь за то, что она не дает того, чего не может дать, — вот все выработанное мною» (VI; 20). «Я не оптимист и не пессимист, а смотрю, вглядываюсь, без заготовленной темы, без придуманного идеала, и не тороплюсь с приговором — я просто, извините, скромнее вас» (VI; 89). Во-вторых, следует более внимательно относиться к тому богатству возможностей, которое предлагается современностью. Ее не следует оценивать с точки зрения рационального или иррационального результата исторического развития, но с позиции «поэтического любопытства», открывающего в каждом данном моменте настоящего его своеобразие и новизну, внутреннюю поэзию и страсть: «Природа никогда не делает поколения средствами для достижения будущего; она готова, как Клеопатра, распустить в вине жемчужину, лишь бы потешиться в настоящем, у нее сердце баядеры и вакханки» (VI; 35). Природа и история не враждебные человеку стихии, они имморальны,

а потому, в принципе, равнодушны к нему — их ‘капризы’ скорее нужно принимать в расчет и скорее пользоваться предоставленными возможностями, чем бояться. Изменчивость и непостоянство настоящего — вот подлинный источник жизненного азарта и деятельного энтузиазма хроно-номада: «Борьба, взаимное действие естественных сил воли, которой следствия нельзя знать вперед, придает поглощающий интерес каждой исторической эпохе» (VI; 36). «Разумеется, что для человека не все равно жить или не жить; из этого ясно одно, что надобно пользоваться жизнью, настоящим; недаром природа всеми языками своими беспрерывно манит к жизни и шепчет на ухо всему *vivere memento*» (VI; 37–38).

Хроно-номад стремится так приспособиться к настоящему, чтобы суметь скоординировать в своей деятельной жизни отпущенное ему конечное время с максимально обозримым горизонтом исторического времени, тем самым сделать каждое мгновение этой жизни предельно интенсивным, чтобы оно вмещало в себя бесконечные перспективы прошлого и будущего, самые богатые возможности для индивидуации¹⁷. Именно уплотнение исторического времени в настоящем позволяет хроно-номаду конструировать ту внутреннюю глубину, то есть свою внутреннюю цитадель, в которой он может в любой момент скрыться. Поэтому исторические горизонты, уплотненные и сжатые в «реальном времени» хроно-номада, представляют собой основные ресурсы для его импровизирующей деятельности: «Импровизатор считает себя господином времени, ‘порождающим время’ демиургом: по воле своей трансформирующим промежутки, извлекающим

¹⁷ Не случайно поэтому Герцен сравнивает индивида с целыми историческими эпохами. См., например, письмо к Т. Грановскому от 21–26 сентября 1849 г.: «Человек, мне кажется, имеет совершенно столько же аутономии, как целая эпоха, как все люди вместе» (XXIII; 183).

из обстоятельств удачу, обращающим препятствия в свои органы»³⁸. Благодаря уплотнению исторического времени в складке настоящего импровизирующий хроно-номад получает возможность одновременного присутствия внутри и снаружи своей современности.

Номад случайно пришел в мир, который был создан без его участия, но у этого мира никогда не было единого автора — «хозяина», поэтому номад свободен по крайней мере в двух смыслах: с точки зрения своей способности к познавательному расширению горизонтов и своей способности к активности, разыгрывающей весьма специфические, иногда экстраординарные связи между вещами, стихиями, действующими лицами и т. д.: «Гордиться должны мы тем, что мы не нитки и не иголки в руках фатума, шьющего пеструю ткань истории... Мы знаем, что ткань эта не без нас шьется, но это не цель наша, не назначение, не заданный урок, а последствие той сложной круговой поруки, которая связывает все сущее концами и началами, причинами и действиями. И это не все, мы можем переменить узор ковра. Хозяина нет, рисунка нет, одна основа, да мы одни-одинехоньки»³⁹.

Ситуация множественности инстанций влияния, осознание конца «эпохи гарантий», как выражается Герцен, создают условия для свободной импровизирующей активности. М. Малия комментирует этот вывод Герцена так: «Поскольку мир управляется случаем, постольку фундаментальным законом жизни является скорее 'возможность', чем 'необходимость'. Хотя необходимость больше не гарантирует триумфа жизни, она, в то же время, не стоит больше на его пути. Люди со своими конкретными, индивидуальными желаниями, воздействующие на различные 'возможности', предоставляемые историей, творили

³⁸ Jean-François de Raymond. L'improvisation: contribution à la philosophie de l'action. Paris, 1980. P. 36.

³⁹ А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1969. Т. 2. С. 202.

бы свое собственное будущее, которое было бы плохим или хорошим в зависимости от качества их действий. Ключом к будущему становится поэтому 'деятельная воля' индивидов»⁴⁰. Свобода хроно-номада может состояться как комбинирующая импровизация предоставленных историческим миром «возможностей», как непрерывная координация собственного поведения и социально-исторических реальностей, то есть как координация внутреннего мира и внешнего. Поэтому, как верно указывает Вильям Гэвин, свобода для Герцена не имеет статуса теоретической проблемы, а подлежит скорее деятельному утверждению: «Герцен не мог бы 'доказать' свободу, как можно доказать, что 2 плюс 2 равняется 4, но он мог бы доказать ее примером... Доказывать свободу с помощью логики означало бы сведение ее к проблеме, а не утверждение как деятельности. Отчасти 'доказательством' Герцена свободы была потребность человека верить в нее. Сама же постановка вопроса о свободе препятствует принятию нужного решения»⁴¹.

Делая ударение на действии, выбирая импровизацию, Герцен уклоняется от формулирования какой бы то ни было системы: «У меня нет системы» (VI; 98). Более того, в мире, где игры никогда «не доигрываются до конца», где, как свидетельствует опыт хроно-номада, постоянно устанавливаются новые правила, учреждаются новые игры, где всякая мораль условна, вряд ли вообще эффективна подобная система. Действительный мир не имеет сущностного характера, он представляет собой скорее непрерывное становление и событийность. Наконец, слишком уж велика доля случайности в этом мире, что-бы вообще было бы разумным адаптироваться к нему,

⁴⁰ Martin Malia. *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. London, 1961. P. 381.

⁴¹ William J. Gavin. *Herzen and James: Freedom as radical // Studies in Soviet Thought*. 14 (1974). P. 214.

вырабатывая завершенную в себе систему из априорных принципов.

В «поэтических одах» Герцена бесконечному множеству возможностей, предоставленных человеку случайностью, импровизирующей вольностью истории, В. В. Зеньковский подозревал стремление Герцена возвыситься «над слепым потоком природного бытия и над слепым ходом истории». В этом стремлении он увидел «апофеоз личности, гимн человечности за возможность противопоставлять себя всякому бытию»⁴². В конце концов, это страстное желание быть выше истории и жизни, которое Зеньковский приписывает Герцену, приводит последнего к принципиальному антигегельянскому алогизму, который нарушает что-то в навигации хроно-номада и приводит его «трагическому бездорожью, к крайнему пессимизму»⁴³. Но именно та онтологическая гипотеза («вне нас все изменяется, все забывается»), которой придерживается номад, вынуждает его искать равновесия внутри себя самого. Он может рассчитывать только на свой собственный хорошо отлаженный вестибулярный аппарат — только так он может избавиться от инфантильных страхов перед неконтролируемыми случайностями и обрести в себе точку опоры: «Какие мы дети, какие мы еще рабы, и как весь центр тяжести, точка опоры нашей воли, нашей нравственности — вне нас» (VI; 128). Импровизация, ориентация на этику свободного самосозидания, — это своего рода искусство возможного, это, по мнению Герцена, самый рациональный ответ миру, в котором нет вечной нравственности, в котором господствует неуправляемая сила случайности: «Не в нашей воле изменять историческое отношение лица к обществу, да, по несчастию, и не в воле самого общества, но от нас зависит быть современными,

⁴² В. В. Зеньковский. История русской философии. Т. 1, ч. 2. Л., 1991. С. 92–93.

⁴³ Там же. С. 96.

сообразными нашему развитию, словом, творить наше поведение в ответ обстоятельствам. Свободный человек создает свою нравственность. Это-то стоики и хотели сказать, говоря, что „для мудрого нет закона“» (VI; 130–131).

Импровизация — это такая поведенческая ориентация, которую каждый человек может реализовать по-своему, в зависимости от обстоятельств, личных желаний и «поэтических» предпочтений: «Крайности ни в ком нет, но всякий может быть незаменимой действительностью; перед каждым открытые двери»⁴⁴. Но было бы односторонним видеть в импровизации просто наиболее эффективную стратегию для самореализации — помимо стороны, относящейся к приватной нравственности самосозидания (стремления к автономии, уникальности, аутентичности), в ней есть другая сторона, связанная с вовлеченностью в сферу публичной жизни, с желаниями оказывать влияние на окружающий социальный мир. В «Былом и думах» Герцен, в частности, пишет: «растрепанная импровизация истории готова идти с каждым, каждый может вставить в нее свой стих, и, если он звучен, он останется его стихом, пока поэма не оборвется, пока прошедшее будет бродить в ее крови и памяти. Возможностей, эпизодов, открытий в ней и в природе дремлет бездна на каждом шагу... Человеческое участие велико и полно поэзии»⁴⁵.

Столь поэтический призыв включиться в многоголосую историческую импровизацию может привести к искушению поставить следующий вопрос: насколько жизнеспособным мог бы оказаться тот социальный мир, в котором жили бы одни лишь хроно-номады, каждый из которых мог бы предаваться бесконечным импровизациям, упражняя свою самодержавную волю на других согражданах? Однако, как нам представляется, вопрос этот мало уместен,

⁴⁴ А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1969. Т. 2. С. 205.

⁴⁵ А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1969. Т. 2. С. 199–200.

во-первых, потому, что историческая импровизация — это не проективное представление о том, какую форму примет общество в будущем, но факт уже существующей истории. Во-вторых, предлагаемая Герценом в книге «С того берега» импровизирующая поведенческая тактика (внутренний уход, возведение внутренней цитадели) всего-навсего одна из возможных тактик, наиболее приемлемых в конкретном историческом контексте. Вспомним его письмо к Прудону, где он говорит о книге «С того берега» как о «сочинении, которое можно было бы назвать философией революции 48 г.» (XXIII; 178), а не, скажем, революции вообще. В том-то и суть импровизации, что она предполагает возможность употребления множества различных тактик — выбор определяется самим контекстом, эпохой в которую «десантирован» хроно-номад и его личным вкусом. Герцен даже набрасывает общую классификацию эпох и описывает возможные индивидуальные реакции на них: 1) эпохи, когда «человек свободен в общем деле»; 2) эпохи «сонные», когда люди живут своими частными интересами; 3) эпохи «редкие и скорбные», когда цивилизация достигает «высшего предела» и «выходит из круга возможностей, данных историческим бытом» (VI; 120–122). По мнению Герцена, современность относится именно к последней разновидности эпох, когда происходят наиболее яростные столкновения личности и общества. Точно так же, в зависимости от характера сообщества, номад сам должен определить свои с ним отношения — через симпатии, равнодушие или антипатии. Исторический и социальный контекст, да еще и индивидуальные предпочтения и воля импровизирующего определяют, таким образом, то, как он будет строить свое поведение по отношению к окружающему: «Превосходное поведение вчера может быть прескверно сегодня» (VI; 131) Кроме того, вопрос о том, как приспособились бы друг к другу хроно-номады, был бы для Герцена вопросом очень конкретной повседневной практики, а не вопросом выработки некоторой

общей нормы для их общежития: «Гармония между лицом и обществом не делается раз навсегда, она становится каждым периодом, почти каждой страной, и изменяется с обстоятельствами, как все живое. Общей нормы, общего решения тут не может быть» (VI; 130).

Наконец, Герцен вообще рассматривал привычку противоположать публичную политику и частную нравственность как наследие умирающей цивилизации, вся жизнь которой была организована на основании ложных принципов дуализма. Предлагая импровизацию как рациональную стратегию в современном социальном мире, он стремился привлечь внимание публичной политики к индивидуальному стремлению к автономии, самосовершенствованию. Тем самым, он сопротивлялся господствующей тенденции приватизировать эти стремления, вытеснить их из области общественной жизни в частную или ограничить их сферой эстетического, поскольку в таком случае они рисковали бы навсегда остаться в сфере спорадических и импульсивных акций артистических маргиналов и экстравагантной богемы.

Импровизация, в качестве поведенческой модели, предлагаемой Герценом, как мы уже указывали, является его перифразом стоических поведенческих стандартов. Судя по всему, отношение к окружающему миру в духе античных стоиков было достаточно характерно для того узкого круга московских интеллектуалов, из которого вышел Герцен⁴⁶. Однако, пожалуй, ни у одного русского

⁴⁶ Вот, например, его обращение к Т. Грановскому в «Письме к московским друзьям» от 30–31 января 1848 г.: «Да, Грановский, именно так надобно идти и в таком расположении, как ты мне писал письмо, против ударов случайности. Мне смертельно понравилось, что ты при этом сослался на античный мир и взял из него этот гордый принцип личности, носящей свою судьбу в себе, — здесь я еще выше оценил ту силу, то презрение к внешним обстоятельствам, которое наполняет грудь человека, знающего, что *omni casu* [во всяком случае] — победит он; что делать событиям против человека, бросающего им *défi*

интеллектуала XIX века стоические идеалы не нашли столь воодушевленной поддержки и такой глубокой переработки как у Герцена. Можно было бы даже сказать, что эта линия в развитии русской мысли надолго осталась тупиковой, а уникальный опыт Герцена-номада не востребованным.

2. 8. Вопрос ориентации — проект физиологии истории

ДЛЯ НОМАДА вопросом чрезвычайной важности является вопрос об ориентации — ориентации в условиях сосуществования многообразных соревнующихся или безразличных друг другу форм жизни, каждая из которых неспособна обосновать свою претензию на универсальность, когда даже доминирующие формы жизни могут обосновывать себя, лишь апеллируя к сложившемуся *status quo*. Как ориентироваться, как определить направление своего исторического и географического кочевья, если карты еще не составлены, если не определены возможные реакции и способы поведения в условиях, когда цивилизация идет к своему закату? Для хроно-номада всякое действие в таком мире связано с риском и требует определенной «высоты поведения» и даже определенного сумасшествия: «Куда?... Страх берет — пустота, ширина, воля ... как идти, не зная куда; как терять, не видя приобретений! — Если б Колумб так рассуждал, он никогда не снял бы якоря. — Сумасшествие ехать по океану, не зная дороги, — по океану, по которому никто не ездил, плыть в страну, существование которой — вопрос. Этим сумасшествием он открыл новый мир.... В будущем хуже, нежели

[вызов]; не с хохотом и плачем, а с светлым челом и уважением к своей воле надобно встречать врага, — в твоей мысли не токмо нет пренебрежения к жизни, но именно дорогая оценка жизни» (XXIII; 56).

в океане, — ничего нет, оно будет таким, каким его сделают обстоятельства и люди» (VI; 51).

Тем не менее, номад должен определиться по отношению к окружающим условиям и возможностям, он должен постоянно просчитывать свой риск. Со случайностями, с хаотическими процессами истории нужно учиться справляться. Возможно, иногда их нельзя контролировать, но к ним можно приспосабливаться, их можно, в конце концов, прогнозировать. С помощью неординарной чувственности пророк пытался установить связь с силой определяющей хаотические и случайные вторжения в человеческий мир, хроно-номад также нуждается в «орудиях навигации», которые позволили бы понизить степень зависимости от неконтролируемых событий и неожиданных сюрпризов — Герцен пытается изобрести изощренный инструмент, который позволял бы преодолевать непрозрачность, «страстность» социально-исторических процессов и построить рациональную поведенческую модель в ответ обстоятельствам. В качестве такого инструмента предвидения он предлагает проект так называемой «физиологии общественной жизни». Вряд ли Герцен всерьез собирался стать родоначальником новой «дисциплины», поскольку этот проект так и остался его благим пожеланием. Однако здесь более всего интересны те предположения, на которых он основывал необходимость и возможность подобной науки.

Прежде всего, как уже отмечалось, Герцен исходит из натуралистического понимания человеческого мира и истории, то есть пытается стереть непреодолимость грани между природой и историей. Для всякого действующего лица история, по его мнению, столь же «непокорна», столь же действительна и независима, как природа. Человек не может делать в истории то, что хочет. Природа и история — «две главы одного романа», поэтому вовсе не удивительно, что «доля всего совершающегося в истории покорена физиологии, темным влечениям» (VI; 66–67).

Законы мышления, по мнению Герцена, составляют лишь часть тех сил, которые влияют на историческое развитие, поэтому вовсе не гарантировано, что оно пойдет в направлении, указанном «отвлеченными нормами, которые троит чистый разум». Другой важнейшей составляющей исторического процесса являются своего рода «физиологические влияния», то есть индивидуальные и коллективные инстинкты. Именно последние и должны составить предмет физиологии общественной жизни, как «действительно объективной науки» (VI; 67).

Примитивные общества прошлого могли себе позволить подчиняться инстинктам, которые чаще всего верно подсказывали им способы и манеры поведения. Теперь же в условиях современной эпохи, гораздо более запутанных и сложных, в способах ориентации в мире намечилось резкое отличие между интеллектуалами и массами. У первых от этих инстинктов осталось только очень «беспокойное желание действовать», но действие это совершается всегда вслепую, осязая. Городская цивилизация до крайности развила в современных интеллектуалах рефлексивные способности, но притупила их чувствительность к инстинктам. Вторые же по-прежнему полагаются не столько на рациональные расчеты, сколько на инстинкты, бессознательные влечения и усвоенные ими предания: «Народы, массы — это стихии, океаниды; их путь — путь природы» (VI; 80).

Современные же интеллектуалы не принимают в расчет этого разрыва и строят свой просвещенный прозелитизм на ошибочных оценках степени однородности современных обществ, степени рациональности и здравомыслия масс. Они ожидают от народов позитивной реакции на свои многочисленные «рациональные проекты», которые, тем не менее, практически всегда остаются лишь курьезными музейными памятниками истории мысли. И дело здесь заключается даже не в том, что народные массы слепы и недостаточно грамотны и просвещенны, чтобы при-

нять рационально обоснованные проекты, а в самой установке интеллектуалов, изначально непрактичной и отвлеченной. Эта установка проявляется в характерном патернализме, игнорирующем инстинкты, волю и желания масс, которые не всегда ясно осознаются самими массами, в подмене интересов масс собственным интересом и волей, представленным в доктринах в качестве результата рационального и объективного расчета. Воля же народных масс, считает Герцен, гораздо более суверенна и независима, чем полагают интеллектуалы и революционные доктринеры, она имеет свою выверенную логику инстинкта: «Мы все пробуем втеснять свои мысли, свои желания — среде, нас окружающей, и эти опыты, постоянно неудачные, служат для нашего воспитания. Вы досадуете, что народы не исполняют мысль, дорогую вам, ясную для вас, что они не умеют спастись оружием, которое вы им даете, — и перестать страдать; но почему вы думаете, что народ именно должен исполнять вашу мысль, а не свою, именно в то время, а не в другое? уверенны ли вы, что средство, вами придуманное, не имеет неудобств; уверены ли вы, что он — понимает его; уверены ли вы, что нет другого средства, что нет целей шире?» (VI; 67).

Скорее, считает Герцен, интеллектуалы приблизятся к подлинному пониманию движущих факторов исторического развития, если они откажутся от своего «дидактического и жреческого» отношения к массам и направят свои усилия на изучение желаний и мыслей народных масс, «на открытие физиологических влияний». Может показаться, что в осуждении прозелитизма современных исторических теорий и доктрин, скрывается желание Герцена переориентировать общественные науки таким образом, чтобы интеллектуалы стали более демократичны, чтобы они признали суверенность воли масс и заговорили на одном с ними языке. В пользу этого предположения можно привести даже косвенные свидетельства, в частности, его критику идеологов и практиков Просвещения за то, что их

мысль забежала далеко вперед и что их язык был не тем языком, «которым говорят массы» (VI; 24–25). Однако у Герцена речь идет не о том, что рационалистический инструментарий, к которому прибегают интеллектуалы, непригоден, а о том, как усовершенствовать этот инструментарий, как повысить его чувствительность к механике исторических процессов, чтобы сделать их более контролируемыми и управляемыми. Поэтому, трудно согласиться с М. Малия, когда он утверждает, что «С того берега» «разрушает все рациональные ценности и схемы — как научные, так и социалистические»⁴⁷. Скорее всего критика Герценом интеллектуальных установок Просвещения остается критикой как бы «в кругу своих», что видно, например, в выборе словаря описания основных характеристик масс, иногда несколько пейоративного, — «они дети, они женщины, они капризны, бурны, непостоянны» (VI; 68).

Научные теории слишком высоко оценивают свои возможности. А такая переоценка собственных способностей, считает Герцен, не служит, а препятствует их эффективности. Доктринеры уверовали в абсолютную действительность своих теорий и не отслеживают, как эти теории трансформируются в народном сознании, к каким эффектам, к каким действиям со стороны масс приводят такие трансформации: «Вы можете угадать народную мысль, это будет удача, но скорей вы ошибетесь. Вы и массы принадлежите двум разным образованиям, между вами века, больше, нежели океаны... Массы полны тайных влечений, полны страстных порывов, у них мысль не разъединилась с фантазией, у них она не останется по-нашему теорией, она у них тотчас переходит в действие, им оттого и трудно привить мысль, что она не шутка для них. Оттого они иногда обгоняют самых смелых мыслителей,

⁴⁷ «„С другого берега“ разрушало всякие рациональные ценности и схемы, будь то „наука“ или „социализм“» (Martin Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. London, 1961. P. 381).

увлекают их поневоле, покидают средь дороги тех, которым поклонялись вчера, и отстают от других, вопреки очевидности» (VI; 67–68).

Однако Герцен далек от того, чтобы корни исторической близорукости интеллектуалов и революционеров искать только в технологическом несовершенстве и примитивности доктринальных инструментов. Гораздо более интересно его указание на моральные источники интеллектуального утопизма. Обманчивая оптика большинства социально-исторических доктрин порождена, по его мнению, больной совестью интеллектуалов перед массами. Именно сострадание и сопереживание являются стимулами к конструированию мнимых, иллюзорных доктринальных картин исторического и социального мира или суждений *a priori* в духе Руссо, что будто бы «человек родится быть свободным» (VI; 94). Практически это сказывается в том, что интеллектуалы и революционеры приписывают свои собственные желания и свои ценностные ориентации массам: «Мы себя хотим освободить, нам больно видеть подавленную массу, нас оскорбляет ее рабство, мы за нее страдаем — и хотим снять свое страдание» (VI; 96). В результате игнорируются и остаются неизвестными ценности и предпочтения самих народных масс. Но это не значит, что следует сдерживать свое сочувствие и заглушать больную совесть. Скорее, как считает Герцен, социальным наукам в отношении к массам следует выработать своего рода медико-патологическую установку (VI; 95), распределяющую меру между эмоциональным сочувствием и трезвым вмешательством: «Чувствительностию не разрешить этих вопросов. Доктора рассуждают о трудном больном не так, как безутешные родственники... Наконец, как бы врач ни любил больного, он не должен теряться, он не должен удивляться приближению смерти» (VI; 71). Более практичным и здравым было бы прежде всего изучить массы, а затем уже позволить говорить своим симпатиям или антипатиям: «Я советую взглянуться, идет ли в самом

деле масса туда, куда мы думаем, что она идет, и идти с нею или от нее, но зная ее путь» (VI; 131). Массы — еще одна зона неконтролируемого, открываемая Герценом, ведь во многом именно они определяют влияние фактора случайности на историю. Отсюда необходимость тщательного изучения степени их воздействия на развитие событий. Массы следует изучать с такой же отчужденной отстраненностью, с какой естествоиспытатель изучают природу: народные массы — «они факты, как урожай и неурожай, как дуб и колос» (VI; 80). Ставя подобную задачу Герцен актуализирует бэконовский принцип («господства над природой следуя ее законам») не только в отношении к природе, но уже и к обществу и истории.

Можно было бы описать данный герценовский проект «физиологии общественной жизни» с точки зрения противоречащих друг другу импульсов. С одной стороны, как импульс демократический, то есть как стремление принимать во внимание суверенную волю и желания масс. С другой стороны, как импульс к патерналистскому элитизму, то есть как стремление к еще большему и изощренному господству над массами. Подобного рода прочтение, и не только в данном конкретном случае, привело бы нас снова к ставшей уже тривиальной дилемме — какой из этих импульсов был привилегированным у Герцена, какой из них является «маской», а какой «подлинным лицом» мыслителя⁴⁸. Как было уже заявлено, мы предпочли несколько иной подход, который эксплицирует эту внешнюю противоречивость, но описывает ее как совокупность составных элементов, необходимых для последовательного осуществления определенной фигуры идентификации.

⁴⁸ Предпочтение в пользу того или иного утверждения вряд ли осуществимо, ведь до сих пор мы не можем найти подхода к решению (поставленной ранними европейскими либеральными течениями, например, Дж. Ст. Миллем) проблемы критерия, определяющего необходимую меру между патернализмом и демократизмом.

В соответствии с нашей моделью описания, направленной на выделение авторских фигур идентификации, оба 'противоречивых импульса' представляют собой достаточно органичный колебательный контур для фигур пророка и хроно-номада, ведь сама структура этих фигур предполагает драматизацию описанных нами колебательных отклонений (между 'внутри' и 'снаружи', 'принадлежностью' и 'чуждостью', и пр.).

* * *

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ сделаем несколько замечаний общего характера, несколько выступающих за пределы предложенной работы. Хотя фиксация и описание авторских фигур идентификации, фигур пророка и хроно-номада, была сделана на основе книги Герцена «С того берега», в той или иной степени эти фигуры можно обнаружить и в других произведениях нашего автора. Однако следует заметить, что набор авторских амплуа Герцена чрезвычайно разнообразен и далеко не исчерпывается этими двумя фигурами. Выявленные нами типы авторских фигур идентификации, в принципе, можно было бы множить, обращаясь к другим текстам, созданным в иных жанровых регистрах, помещая их в новые контексты и пр. Но именно в этих двух фигурах просматриваются типологические признаки, доминирующие интонации и поведенческие установки автора, именно в них наиболее связным и последовательным образом можно сгруппировать основные дискурсивно-риторические тактики и приемы Герцена.

Хотя осуществленная реконструкция фигур с неизбежностью должна была пройти лишь по касательной к философскому содержанию «С того берега», тем не менее, она предоставляет интересные возможности и инструменты для новых прочтений текстов Герцена. В этом смысле, особое значение мы придаем импровизации — сложному концептуальному конструкту, который играет определяющую

роль в конституции фигуры хроно-номада и который выполняет сразу несколько функций по отношению к концептуальному содержанию книги, как то:

1. налаживает специфический перцептивный автоматизм и задает перцептивную программу, то есть определяет грамматику членения и артикуляции действительности, а потому находится в тесном взаимодействии с онтологической гипотезой;
2. просчитывает и оценивает различные способы индивидуального реактивного взаимодействия и обмена с воспринятой определенным образом действительностью;
3. устанавливает правило различения между контролируемым и неподконтрольным и стремится к понижению рисков, связанных с зонами хаотического и случайного;
4. определяя формы собственного и не-собственного, внутреннего и внешнего влияет на конфигурацию самости;
5. устанавливает неустойчивую и подвижную границу между принадлежностью и чуждостью и определяет степень ангажированности и отстраненности по отношению к той или иной социальной среде обитания.

Если рассмотреть концепт импровизации с этой точки зрения и в более широком контексте творчества Герцена, то, на наш взгляд, такая работа сможет актуализировать уникальный для российской интеллектуальной истории опыт, который в силу известных нам превратностей и случайностей, остается все еще вне поля зрения современных исследовательских интересов.

Русский образ Германии: социал-либеральный аспект¹

1. ЭКСПОЗИЦИЯ

Русская социально-политическая мысль рубежа XIX–XX веков — особенно в лице доминировавших в ней социалистической (марксистской, народнической, христианско-социалистической, толстовской) и социал-либеральной версий² — родилась и эволюционировала в контексте традиционного размежевания русской мысли на западников и славянофилов. Это указание, конечно, не может продвинуть нас к сколько-нибудь удовлетворительному изучению истории русской мысли, но должно быть принято во внимание как отражение внешних рамок культурно-языкового самоопределения русского общества, к которым

¹ Русская версия статьи, написанной для издания: *Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 19./20. Jahrhundert: Von den Reformen Alexanders II. bis zum Ersten Weltkrieg*. Herausgegeben von Dagmar Herrmann und Alexander Ospowat. München, 1999.

² Здесь принято понимание социал-либерализма (социального либерализма), изложенное в статье: Peter Struve. *Sozialliberalismus // Internationales Handwörterbuch des Gewerkschaftswesens*. Bd. 2. Berlin, 1932. S. 1531–1536. Русский перевод: П. Б. Струве. Социальный либерализм // П. Б. Струве. Избранные сочинения. М., 1999. С. 412–423.

апеллировала русская социальная мысль. К концу XIX века разделение на западников и славянофилов давно уже утратило свой содержательный и творческий смысл, но оставалось риторически удобным и политически ясным. Для русских социал-либералов и марксистов их естественное «западничество» служило повседневным жизненным указанием на то, что ждет Россию на пути либеральных и демократических реформ, а русским народникам, христианским социалистам и толстовцам их «славянофильский» выбор в пользу традиционного крестьянского общинного коллективизма позволял мобилизовать под свои знамена миллионы людей — не указанием на далекие достижения Запада, а обнаружением внутренней «правды» в жизни подавляющего большинства населения страны, искажаемой инородными, заимствованными с Запада капитализмом и бюрократией. Социально-экономический прогресс России социал-либералам и марксистам виделся как путь от современного им русского полуфеодализма — благодаря западному капитализму — к интернациональному социализму. Прогресс в глазах русских народников был дорогой от современного им полуфеодального русского социализма и интернационального капитализма — через отказ от феодализма и капитализма — к полноценному русскому социализму, более прогрессивному, чем социализм интернациональный.

Если в течение 1850—1880-х годов общая конфигурация русской социальной мысли схематически могла быть изображена как *сосуществование* западнического либерализма и славянофильского социализма, то происшедший в 1880—1890-е годы идейный раскол социалистов на народников и марксистов поначалу формулировался как размежевание западников и славянофилов внутри русского социализма. Самоопределяясь как западники, русские марксисты делали решительный шаг в сторону либералов, к их проповеди политической свободы как необходимого условия социализма, и одновременно стимулировали

мутации русских либералов влево, к признанию ценности социальной справедливости как фактора политической стабильности. Вслед за марксистами, в поисках новых, интернациональных аргументов, все более внимательно всматривались в западную действительность и народники (настолько внимательно, что русские левонародники (социалисты-революционеры) и христианские социалисты с большим основанием могут считаться последователями западного ревизионизма, чем, например, русские большевики). Обращение русского социализма к западнической (или антизападнической) риторике заставило серьезнейшим образом уточнить расхожий собирательный образ Запада. Опыт Франции традиционно символизировал революционный путь общества к политической свободе, опыт Италии — революционный путь к национальному освобождению и объединению, опыт Австро-Венгрии был образцом для изучения многонационального государства и национального вопроса (как проблемы национальных меньшинств). Англия символизировала колониализм, интенсифицируемый расширением внешних рынков самый передовой капитализм (и социалистическое движение) и неревolutionный, реформистский путь к политической свободе. Соединенные Штаты Америки — новый, монополистический капитализм, выросший на освоении не внешних, а внутренних рынков (и в этом для русских похожий на их российский капитализм) и новое, фермерское, а не коллективистское, решение аграрного вопроса (альтернативное русскому социалистическому проекту).

Образ же Германии троился и все менее мог однозначно служить нуждам западнической риторики. Здесь мы обратимся к жанру, прежде не использовавшемуся в качестве источника для характеристики русской мысли. Имеется в виду крупнейшая и авторитетнейшая на рубеже XIX—XX веков русская энциклопедия издателей Брокгауза и Ефрона, выходившая под общей редакцией известного либерального деятеля, юриста К. К. Арсеньева, на гуманитарных отделах

которой (например, философии — под редакцией В. С. Соловьева, истории — под редакцией либерального социолога и историка Н. И. Кареева) воспитывались все поколения русской интеллигенции 1870—1890-х годов рождения. Воспитывались, конечно, не столько на конкретных формулировках, сколько на фактологической картине мира в ее общелиберальной интерпретации. Среди таких кратких «картин мира», преподанных (и отраженных!) энциклопедией Брокгауза и Ефрона, — статья о Германии (1893), появившаяся почти одновременно с упомянутым расколом русского социализма на западнический и славянофильский, который вновь привлек внимание к специфике современного западного опыта. Нас интересует сейчас та часть энциклопедической статьи, что была посвящена описанию исторического образа Германии конца XIX века, тесно и неизбежно связанному с внутренними потребностями и условиями развития русской мысли.

Центральное место в описании заняли, разумеется, объединение Германии и роль в нем и последовавшей политике Германии канцлера Бисмарка. Далее русский автор, живущий в стране, одним из устоев государственного строя которой стала этатизированная и бюрократизированная церковь, в политическую повседневность которой вошли религиозные преследования и конфессиональное неравноправие, обратил особое внимание на антиклерикальную политику Бисмарка (*Kulturkampf*)¹. Конечно, *Kulturkampf* против католической церкви не привлек к себе такого внимания русского общества, как собственно

¹ См. об этом: В. К. Соколов. Католическая церковь и государство в Германии во второй половине XIX стол. Казань, 1912. В рецензии на эту книгу говорилось: «Новейшая история западного католицизма есть одна из областей, где русский исследователь чувствует себя в исключительно благоприятных условиях. Жизненный интерес ее не требует никаких доказательств» (С. Котляревский. Новая книга о *Kulturkampfe* // Русская Мысль. 1913. Кн. 6. III отд. С. 29.

внутрикатолические эволюции, вызванные «католическим социализмом»⁴ или энцикликой *De rebus novis*, посвященной «рабочему вопросу». Но в контексте массового атеизма русской интеллигенции и широкого увлечения проповедью Льва Толстого, понимаемой как борьба за религиозную и идейную свободу совести от церковно-государственного диктата, германский пример государственного «самоосвобождения» от власти церкви вызывал больше понимания русской аудитории и мог рассматриваться как желательная аналогия политического развития (при равных политических условиях: конституционном процессе и полномочном канцлере). Подробно, насколько это возможно для энциклопедии, рассказывалось и об истории межфракционных отношений и роли рейхстага. Интересно, что имея в руках такой краткий парламентский путеводитель, русский читатель привыкал с особым вниманием следить за партийной жизнью Германии. Именно в 1890-е годы в главной русской общелиберальной (то есть — в цензурных условиях общепозиционной) газете «Русские Ведомости» возникла и завоевала большую популярность традиция подробных корреспонденций о внутривнутриполитической жизни Германии, в течение более десяти лет отправляемых из Берлина Г. Б. Иоллосом⁵. По отзывам современников, эти корреспонденции, максимально оперативно вводившие в повседневность германской политической сцены, стали своеобразной школой политического воспитания русского читателя. Особое внимание корреспондент «Русских Ведомостей» уделял текущей деятельности германских социал-демократов. Подробно о социал-демократах и динамике их представи-

⁴ Например: Н. Водовозов. Экономические этюды. М., 1896; С. Котляревский. Ламенне и новейший католицизм. М., 1904.

⁵ Григорий Борисович Иоллос (1860-1907). См.: Г. Б. Иоллос. Письма из Берлина. СПб., 1904. Особенно: «День выборов в Берлине» (июнь 1898); С. 62-82.

тельства в рейхстаге, о послаблениях в рабочем вопросе при Вильгельме II писал и автор энциклопедии. Словно имея перед глазами образ Англии, как квинтэссенции Запада, и сличая его с образом Германии, энциклопедия рассказывала историю Германии через непротоизнесенное сравнение с Англией: здесь был и отказ Бисмарка от политики фритредерства (характерной для Англии) в пользу протекционизма (характерного для России), и новый колониализм, противоположный традиционному, инициатива в котором принадлежала не коммерсантам (как в Германии), а государственным завоеваниям. Еще более красноречивым было отсутствие в актуальном описании Германии аграрного вопроса. Думается, что, имея идейный первоисточник описания в своеобразном соединении западнически-славянофильской полемики о крестьянском будущем России (где народнический взгляд на аграрное развитие России еще абсолютно доминировал) с современной энциклопедии немецкой политико-экономической литературой (в которой аграрный вопрос отдельно еще не был поставлен), автор не имел дополнительных стимулов к формулированию «аграрного вопроса» и оставлял инициативу в этом дальнейшему развитию внутрироссийской дискуссии. Единственным резюме, которое позволил себе автор энциклопедии в отношении Германии, стала сугубо внешнеполитическая формула, прямо не затрагивавшая перечисленных внутриполитических тем: «Со времен войны 1870—71 г. Германия (...) является главной виновницей того усиления милитаризма, под гнетом которого живут современные европейские народы»⁶. Так при ближайшем рассмотрении оказывалось, что консенсуальный для подавляющей части русского общества образ Германии по большинству

⁶ Л. Брамсон. Германия. VII. Новейшая история Германской империи // Энциклопедический словарь. Издатели: Ф. А. Брокгауз (Лейпциг) и И. А. Ефрон (С.-Петербург). Т. VIIa. СПб., 1893. С. 509—511.

параметров совпадал с его идейно-политическими интенциями, что мешало с достаточной силой дистанцироваться от Германии как от представительницы Запада. Примеривая на актуальную или желаемую Россию историческую реальность Германии и почти солидаризируясь с германской оппозицией (в первую очередь, с социал-демократией), русская оппозиция с помощью идейного включения себя в германский контекст снимала уже вполне архаическое противопоставление России и Запада — и обнаруживала в Германии не столько специфическую национальную версию Запада, сколько синтетический и легко конвертируемый для внутрироссийских нужд интернациональный контекст. И общая для русской и германской левой оппозиции антимонархическая задача (при том, что российскую и германскую монархию связывали хорошо известные династические и родственные связи) помогала русской внутренне отделить германскую монархию и германский внешнеполитический милитаризм от целостного образа страны, равным образом русское самодержавие (в пределах левого консенсуса) легко выносилось за пределы рассмотрения национального образа России как нечто, подлежащее безусловному уничтожению.

Интересно сравнить этот образ с тем, что дает читателю следующая, сопоставимая по универсальной задаче с изданием Брокгауза и Ефрона, русская энциклопедия, изданная Товариществом братьев Гранат, в статье о Германии (примерно 1913 года). Примечательно, что прошедшие двадцать лет зафиксировали существенную эволюцию «энциклопедического консенсуса» в определенно социалистическом направлении. И для издания братьев Гранат гораздо более обширный исторический очерк Германии написал умеренно социалистический деятель А. К. Дживелегов, а разделы «Индустриализация Германии во второй половине XIX в» и «Политические партии Германии» вполне в марксистском и социал-демократическом духе были подготовлены специально для энциклопедии германским

социал-демократом, вождем ревизионизма Э. Бернштейном и М. А. Рейснером. Для интернациональных социалистов уже не возникало отдельной идейной проблемы германского милитаризма. Целиком захваченный соперничеством развитием Германии, А. К. Дживелегов так определял основные направления германской политики: «создать для Германии внешние и внутренние предпосылки международного могущества». Яркий тезис об угрожающем Европе милитаризме сменила нейтральная констатация «усиления армии». А другим средством внешнего могущества было названо развитие хозяйства, особенно за счет внешних рынков. Попытки же государства содействовать достижению могущества через «установление консервативного образа мысли» внутри страны автор легко дезавуировал эмоциональным указанием на ускоренную демократизацию германского общества. «Могучая, богатая, делающая быстрые шаги в сторону решительной демократизации страна — вот то впечатление, какое производит в настоящее время Германия»⁷, — заключал автор.

2. СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ОБРАЗА ГЕРМАНИИ

ТАКОЙ ПУТЬ переживания актуального германского опыта прошла (преимущественно социалистическая) русская общественность накануне 1914 года. И трудно не заметить, что основным содержанием своим, развернутой аналогией между сегодняшней Германией и — сегодня отчасти ей исторически близкой, но еще более — желаемой, завтрашней Россией, этот путь емко выражается в идейном пути социал-либерального круга П. Б. Струве. Исследователи в затруднении: как квалифицировать то, что совершенно очевидно

⁷ А. К. Дживелегов. Германия. История. XIX. Правление Вильгельма II // Энциклопедический словарь Т-ва «Бр. А. и И. Гранат и Ко». 7 издание. Т. XIV. [1913—1914]. Стлб. 68—69.

существовало и действовало, но теперь не укладывается ни в одно из тесных понятий, изобретенных критиками и апологетами. В самом деле: очевидно, что в идейном развитии круга русских левых интеллигентов в составе П. Б. Струве, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, их союзников и учеников, была не только особая логика, но и коллективный смысл, придававший общественным начинаниям этих людей все признаки направления, не смешиваемого ни с одним из ему современных. Общий путь этой идейной среды пролегал с начала 1890-х по начало 1920-х годов. Главным коллективным событием в жизни этой среды стал сборник «Вехи» (1909), и поэтому чаще всего этот специфический круг людей называют «веховским». Однако ясно, что в собственно «предвеховской» истории направления такое имя ничего не объясняет и не обозначает. Ведь Струве, Булгаков, Бердяев и Франк начали свой путь с еще почти «катакомбного» марксизма 1890-х годов и вплоть до середины 1900-х оставались выдающимися, но совершенно типичными, репрезентативными участниками широкого социалистического движения в России. И только отразившаяся в литературе рубежа XIX–XX веков общая для левых страсть к выслеживанию межпартийных перегородок заставляла исследователей искать в писаниях этих людей те трещинки и черты, что выделяли их из общей массы. Мы же говорим о том, что делало их частью особенно социалистического и в целом — социал-либерального консенсуса. После выяснения «практической философии» Струве, Булгакова, Бердяева и Франка их левизна стала яснее⁴. Но место ее оказалось на перекрестии марксистской социал-демократии с социал-либерализмом и христианским социализмом. Каждой стороной своей направление Струве, Булгакова, Бердяева, Франка соприкасалось не с какой-либо партийной определенностью, а с таким же, более всего, «идейным полем»,

⁴ Об этом см.: М. А. Колеров. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996.

в напряжении которого создавалась интеллектуальная мода и затвердевало идейное влияние. В этом идейном кругу в самом деле происходило нечто синтетическое, родное одновременно для нескольких полюсов русской интеллигенции. В их мысли и практике 1890-1900-х годов переплетались марксистская ученость и народнический героизм, толстовский анархизм и соловьевское христианство, социал-либеральное «естественное право», аксаковский патриотизм и герценовская антибуржуазность. Им явно не хватало идейной солидарности, но все расхождения вполне искупались другим, может быть, еще более мощным средством, выстраиваемым, казалось бы, из ничего, из четверых человек, из идейного воздуха — направлением. Этим средством было чувство общего опыта и пути. В 1900-х годах эти бывшие марксисты, но по прежнему стойкие социалисты и борцы за политическое освобождение (от самодержавия) и освобождение экономическое (от капитализма), все более религиозные, но конфессионально не вполне определившиеся, решили назвать себя «идеалистическим направлением в освободительном движении». Их признанным лидером и автором имени был Струве. За его плечами был многолетний опыт идейного влияния, признаваемого и социалистами, и либералами; постоянно находившийся на острие направленной против него критики, он в некотором смысле был фигурой консенсуса: не он лично, а обозначаемое им поле влияний и ценностей, в котором сходилась подавляющее большинство представителей русской социал-либеральной мысли. Один из активнейших деятелей русской мысли 1920-х годов, евразиец П. П. Сувчинский, обозревая итоги предреволюционного развития также выделял «два основных течения русского предреволюционного сознания, определявшееся одно — Вл. Соловьевым, другое — П. Струве»⁹.

⁹ П. П. Сувчинский. Идеи и методы // Евразийский временник. Не-периодическое издание под редакцией Петра Савицкого, П. П. Сув-

В упоминавшейся энциклопедии Брокгауза и Ефрона, которую редактировал К. К. Арсеньев, общественно-политический патрон Струве в годы его юншества, самому Струве принадлежит целый ряд статей об экономических категориях, реалиях германской жизни, марксизме и Марксе¹⁰. Не место здесь детально говорить о влиянии именно этих работ на развитие идей, достаточно указать на тот лишь факт, что энциклопедические статьи Струве по германской тематике послужили основой для самостоятельных работ других авторов (ср. статью «Маркс» и «Три источника и три составных части марксизма» В. И. Ленина, статью «Ф. А. Ланге» и «Ф. А. Ланге и критическая философия» Н. А. Бердяева). Начав в 1893 году со страниц германской социал-демократической печати полемику с русскими народниками в парадигме западничества\славянофильства и сознательно ориентируясь в своей публицистической и научной работе на интернациональный контекст в лице германской периодической печати, марксист Струве быстро стал признанным толкователем и проводником немецкой марксистской экономической и неокантианской философской литературы в русских левых кругах. Если Англия продолжала фигурировать в сознании русских социалистов как «витрина» капитализма, мирно эволюционирующего к социализму, как место литературной работы К. Маркса, Ф. Энгельса, Э. Бернштейна, то Германия, благодаря германской социал-демократии и социалистической науке, становилась средоточием «новых слов», воспринимаемых русской мыслью. Нельзя сказать, что это восприятие было особой, провинциальной монополией русской левой мыс-

чинского и кн. Н. С. Трубецкого. [Утверждение евразийцев.] Книга четвертая. Париж, 1925. С. 51–52.

¹⁰ «Заработная плата», «Земледельческое государство», «Избыток рабочих рук (безработица)», «Имперские финансы», «Имущественный налог», «Картели», «Катедерсоциализм», «Каутский», «Ланге Ф. А.», «Лассаль», «Мануфактура», «Маркс», «Монополия», «Народное хозяйство», «Рабочий класс» и др. (1894–1899).

ли. Во всяком случае, поздняя, лондонская, переписка Энгельса полна произнесенных и произнесенных формул того, что «германская социал-демократия есть мировая социал-демократия». Именно в качестве такового, мирового «последнего слова науки» Струве начал (в своей дебютной, марксистской книге «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России») интенсивное введение в оборот общественных наук и политически ориентированной публицистики обширного круга современных немецких авторов (Риля, Зиммеля, Brentano, Шульце-Геверница, Гумпловича и др.)¹¹. В отличие от своего непосредственного предшественника и коллеги по пропаганде марксизма, политического эмигранта Г. В. Плеханова, Струве делал решительный поворот к полноте интеллектуального контекста западной марксистской мысли и лично вступал в актуальные научные дискуссии, шедшие в Германии и Австрии. В невятный контекст «общих идей марксизма», в котором работал Плеханов, Струве переносил из германского опыта совершенно определенные интеллектуальные образцы, которые касались почти исключительно мыслительной практики, а не сравнивал типы и уровни развития России и Германии. Как уже говорилось, для такого сравнения в марксистском контексте служила скорее неблизкая, недосягаемая по уровню развития Англия. Личные пристрастия Струве к Англии как к местопребыванию его марксистских кумиров и Герцена, родине Кромвеля и конституционализма, фиксировали это сравнение. Немецкая (германская

¹¹ В значительной степени именно Струве своим обращением к этим именам и лично инициировал перевод и переиздание на русском языке сочинений этих и других авторов в области социологии, политической экономики, философии, права, истории, общий объем которых только за 1896–1900 годы превысил 40 томов. Все это уже к 1900-м годам сделало, например, В. Зомбарта самым популярным у студенческой молодежи автором по разделу социальных наук (Мир Божий. 1903. №12. II отд. С. 42. Для сравнения — сам Струве не вошел и в первые 20 самых популярных авторов).

и австрийская) социал-демократия, принимаемая Струве за образец, менее всего была окрашена этническими или культурными характеристиками: этому служили и те обстоятельства, что среди вождей ее было значительно число деятелей еврейского (то есть в данном контексте — лишенных национальной определенности) происхождения¹². Вообще интенсивное присутствие в политике и культуре Российской империи германского, польского, еврейского этносов очевидным образом смыкало русский контекст с германским¹³. Достаточно сказать, что один только ранний русский марксизм, не говоря уже об остальных, более массовых и разветвленных в 1890-х годах общественных практиках, имел в лице немецкого университета в Дерпте (Dorpat, в Эстляндской губернии Российской империи, ныне — Тарту, Эстония) устойчивый канал обмена новациями немецкой

¹² Также значительно число евреев в русском марксистском и социал-демократическом движении. Фактом является и интенсивная ротация деятелей между русской и немецкой социал-демократиями (А. Парвус, К. Радек, А. Воден). Явственно и присутствие собственно германского элемента в раннем русском марксизме и социал-демократии (П. Б. Струве, А. М. Воден, Д. В. Странден, А. А. Ливен, А. Ф. Мейендорф, К. К. Бауэр, Р. Э. Классен, Н. Э. Бауман, Н. А. Рейтлингер, В. В. Беренштам, М. В. Беренштам, О. А. Винберг, М. А. Рейснер и др.).

¹³ Наиболее фундаментальное и представительное для России рубежа XIX–XX веков интернациональное исследование «национального вопроса», вышедшее на русском языке, подробно исследуя этнические движения в России и Австро-Венгрии, крайне умеренно освещает внутригерманскую практику отношений с национальными меньшинствами (датчанами и поляками), вынося за пределы «образа Германии» детально исследуемый в книге «еврейский вопрос» (Формы национального движения в современных государствах: Австро-Венгрия. Россия. Германия / Под ред. А. И. Кастелянского. СПб., 1910). Струве даже особо оговаривал такой образ моноэтнической Германии: «Германия, с ее историческими традициями, не может превратиться в государство с сильным инородческим элементом» (П. Б. Струве. *Patriotica: Политика, культура, религия, социализм*. М., 1997. С. 57).



мысли через немецкую профессуру и учившихся в нем польских и русских студентов (среди них — свояк С. Н. Булгакова Н. В. Водовозов и Б. А. Кистяковский¹⁴).

Как только цензурные условия облегчились, круг русских марксистов в Москве, в издательстве М. И. Водовозовой и под редакцией Булгакова, предпринял масштабный проект по переводу на русский язык и изданию в серии тематических томов германского «*Handwörterbuch der Staatswissenschaften*» (Москва, 1896—1903), своеобразной энциклопедии социальных наук с марксистской точки зрения, доминирующей фактологической основой которой был опыт Германии. Картина перспектив современного мира для русской социальной мысли 1890—1900-х годов рисовалась в интернациональном облике Германии, исторически наиболее близком облику России. В этом смысле интересно позднейшее (1930-х годов, уже с националистической тенденцией) воспоминание Струве: «Много больших умов и великих дарований выставила Германия в эпоху Бисмарка. Но все-таки по национальному значению, по глубине и размаху влияния на душу и дух народа рядом с Бисмарком из его современников можно поставить только Рихарда Вагнера. И нет большей резкой противоположности религиозному националисту Рихарду Вагнеру, чем безрелигиозный интернационалист Карл Маркс. (...) Карл Маркс, действительно, по влиянию — очень большая фигура. Но фигуру эту ни в коем случае нельзя назвать национально-немецкой. Карл Маркс не только был интернационалистом по убеждениям, он впитал в себя интернационализм в такой мере, что эта стихия и ее стиль вошли в его существо, стали его второй «натурой». (...) В начале XX века в Штутгарте я наткнулся на верующего социал-демократа, у которого в его комнате, как

¹⁴ Н. П. Василенко. Академик Богдан Александрович Кистяковский // Б. А. Кистяковский. Философия и социология права. СПб., 1998. С. 653.

некая икона, висел портрет Карла Маркса, и этот простоватый шваб был уверен, что Маркс — англичанин. Пожалуй, мой шваб был прав в том отношении, что Маркс был столько же англичанином, сколько и немцем. На самом же деле он не был ни тем, ни другим»¹⁵. А posteriori легко было изобразить Маркса не отвечающим патриотическим и одновременно социалистическим устремлениям молодых русских революционеров круга Струве, но тогда, на рубеже XIX-XX веков, преодолевая маргинальность своего патриотизма для революционной среды, они апеллировали не только к образам итальянцев Мадзини и Гарибальди. Пока еще вне внимания оставалась антиславянская и антирусская публицистика и корреспонденция Маркса¹⁶ и Энгельса, пока Каутский от лица немецкой социал-демократии возлагал надежды на особую, новую революционность славянства и русских, русские марксисты с удовольствием использовали присутствующий у канонизированных социал-демократов, особенно у Ф. Лассалья, национально-освободительные пафос и риторику, восходящие к наследия Фихте¹⁷. Особой любовью пользовалась и «революционная драма» Лассалья «Франц фон Зиккинген» (1858), превозносимая не только Э. Бернштейном¹⁸, но и Плехановым¹⁹.

¹⁵ Петр Струве. Карл Маркс и судьбы марксизма // Сегодня (Рига). 14 марта 1933 (переизд. : Атмода (Рига). 30 октября 1989).

¹⁶ Лишь несколько лет спустя Струве упомянул сборник английских статей Маркса по восточному вопросу «The Eastern question» (London, 1897) и то — в контексте классической английской русофобии.

¹⁷ Ф. Лассаль. Философия Фихте и значение немецкого народного духа (1862) // Сочинения Фердинанда Лассалья / Пер. И. Давыдова и В. Зайцева. Т. 3. СПб., [1905]. С. 5–37.

¹⁸ См. об этом: Эдуард Бернштейн. Фердинанд Лассаль. Его жизнь и значение для рабочего класса / Пер. И. Давыдова // Сочинения Фердинанда Лассалья. Т. 1. СПб., [1905]. С. XXXIV.

¹⁹ См. сочувственно выписанную Плехановым «апологию меча», приносимую в пьесе Лассалья Ульрихом фон Гуттеном: «Напрасно вы так плохо думаете о мече, меч, обнаженный в защиту свободы,

При этом важно отметить, что столь же революционная драма Г. Гауптмана о восстании силезских (поляков в Германии) ткачей «Ткачи», входившая в обязательное чтение социал-демократов²⁰, привлекала их внимание не национальной, а именно социальной стороной²¹ (именно потому она в России и оставалась долго запрещенной цензурой).

От такого наследия Струве и двигался в сторону «идеализма», поначалу призывая однопартийцев «назад к Лассалю», а затем выстраивая одновременно на политических проповедях Фихте, на социально-христианском понимании национального вопроса Владимиром Соловьевым и образе Гуттена собственную идею «национального прогресса» как увенчания политической, личной свободы и свободы совести²². Фихтевский императив единства национально-культурного творчества, индивидуальной свободы и нравственного закона, оказывался ориентиром синтеза философии и практики, столь необходимого в период идейного самоопределения социал-либеральной политики²³. От такой постановки отталкивались и его

есть именно то воплощенное слово, тот сошедший на землю Бог, о котором вы говорите в своих проповедях. Мечом распространилось христианство (...) Мечом низвергнуто язычество, мечом освобожден гроб Спасителя! (...) Мечом было совершено все великое в истории, и, в конце концов, ему же она будет обязана всеми великими событиями, которые когда-либо в ней совершатся!» (Г. В. Плеханов. Сочинения. Т. IV. М.-Пг., 1923. С. 40).

²⁰ Ст. Струмилин. Что читать социал-демократу? СПб., [1906]. С. 33.

²¹ Точно также вслед за «пролетарской» драмой Гауптмана, русские марксисты ожидали появления его драмы, посвященной крестьянству («Возчик Геншель», 1898): В ожидании Палестины. 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене. 1897–1925 // Неизвестная Россия. XX век. Кн. 2. М., 1992. С. 123.

²² П. Б. Струве. В чем же истинный национализм? (1901) // П. Б. Струве. Избранные сочинения. М., 1999. С. 41.

²³ Интерес к Фихте в России, первоначально опосредованный вниманием к нему Ф. Лассалья и инициированный работами Струве и Н. О. Лосского (в частности его «Обоснованием интуитивизма»

ближайшие союзники Булгаков, Бердяев, Франк, Новгородцев, конституируя «идеалистическое направление в освободительном движении». Также прокламируя «национальное самопознание» и иллюстрируя его направления вполне «национальными» характеристиками русской культуры, Булгаков подчинял его «богопознанию» — и здесь на помощь ему приходила вненациональная Германия: «идеальное выражение недостижимой высоты и святости», «такой же акт богопознания, как метафизическая система Гегеля» он находил в образе Сикстинской Мадонны²⁴ сыгравшем выдающуюся роль в его эволюции²⁵.

Тогда же Булгаков — внешне неожиданно — возобновил остававшуюся доселе весьма маргинальной для социалистической мысли тему буржуазного Запада как «мещанской» цивилизации, фактически единственным

и переводом «Назначения человека» (СПб., 1905)), концентрировался преимущественно на этической проблеме. Даже там, где подробному исследованию подвергалась теоретическая философия Фихте, она рассматривалась под углом зрения его практической философии (см.: Б. П. Вышеславцев. *Этика Фихте. Основы права и нравственности в системе трансцендентальной философии*. М., 1914; G. Gurtwisch. *Fichtes System der konkreten Ethik*. Tübingen 1924).

²⁴ С. Булгаков. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (параллели) // Литературное Дело. СПб., 1902. С. 119—121.

²⁵ См. об этом классическое свидетельство из его воспоминаний, подчиняющее личный опыт мифологии Запада: «(...) первая встреча с «Западом», и первые перед ним восторги: «культурность», комфорт, социал-демократия... И вдруг неожиданная, чудесная встреча: Сикстинская Богоматерь в Дрездене, Сама Ты коснулась моего сердца и затрепетало оно от Твоего зова» (С. Булгаков. Автобиографические заметки. Париж, 1991. С. 63). О том, что тогда Булгаков был еще очень далек от соединения всего своего европейского опыта в формуле «Запада», свидетельствует его современное «чудесной встрече» письмо (1899), в котором он пишет о Франции: «Партии — все, повидимому, политиканствующая сволочь; нет и следа того элементарного, грубого, но искреннего увлечения, которое одушевляет немцев» (В ожидании Палестины. 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене. 1897—1925. С. 124).

воплотителем которой среди левых был Герцен²⁶. Резкий всплеск интереса Струве, Булгакова и других «идеалистов» к Герцену²⁷ в значительной степени стимулировался именно его жесткой критикой западной «буржуазности». И в этой переакцентировке своей интернациональности «идеалисты» находили неожиданную поддержку целой традиции. Булгаков с готовностью ссыался на новые для социалистов имена: «По мысли Достоевского и Соловьева, западный социализм мертв, насколько он основывается на атеизме и хочет опираться на интересах, но не на любви»²⁸. Если прежде нередки были взаимные обвинения в «буржуазности» среди течений, группировок и фракций в русской социал-демократии, то теперь, вслед за Герценом, о «буржуазности» (западного) пролетариата, не охваченного идеалистическими порывами, заговорил Бердяев.

²⁶ «Традиционный» марксист и социал-демократ, Плеханов, безусловно, задолго до Струве и Булгакова учитывал антибуржуазный и «антимещанский» пафос Герцена, но толковал его сугубо предметно, не вчитывая в него дополнительного символического содержания и полагая, что под «мещанством» Герцен имел в виду только «мелкобуржуазность»: (Г. В. Плеханов. Сочинения. Т. XIV. М., б. д. С. 262–263). Также ограниченно толкование ортодоксального марксиста из поколения Струве: «Русское слово «мещанство» не совпадает с европейским «буржуазность», а носит еще привкус пошлого, ограниченного, тупого...» (В. В. Воровский. О буржуазности модернистов (1908) // В. В. Воровский. Литературно-критические статьи. М., 1956. С. 263), — именно против разведения понятий «буржуазности» и «мещанства», полемизируя с Плехановым, высказывался Струве (П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 87).

²⁷ П. Б. Струве. Идеи и политика в современной России (1906) // П. Б. Струве. Избранные сочинения. М., 1999; С. Н. Булгаков. Душевная драма Герцена // С. Н. Булгаков. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб 1903. С. 161–194; см. также: С. Н. Булгаков. Из записной книжки. 11 апреля [1906] // Вопросы философии. 1994. №6. С. 145.

²⁸ С. Булгаков. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой (параллели). С. 134.

Что заставило «идеалистов» подойти на такое опасно близкое расстояние к классическому антизападничеству? Внутренняя, непубличная история их мысли показывает, что тому причиной стала возникшая в германской социал-демократии полемика о ревизионизме, инициированная выступлением Бернштейна. В январе 1899 Струве в письме к своему товарищу, ортодоксальному марксисту А. Н. Потресову, Струве так квалифицировал вождя ревизионизма: «У Бернштейна много слабых сторон (он плох в философии, немножко филистер, теоретически не совсем ясно мыслит)»²⁹. В ответном письме Потресов, цитируя известное положение Бернштейна, социологически развил характеристику, данную ему Струве: «Die Bewegung ist mir alles, das Endziel nichts — чреватое последствиями положение! и как характерно оно для психологии «филистера» Бернштейна! Из-за этого положения мне вырисовываются очертания целого практического направления, нового общественного течения. Я не преуменьшаю его значения, я знаю, что в самой действительности народились черты, рефлексом которых явилась нашумевшая фраза Бернштейна. Дело не в том, что условия английской действительности затуманили взоры Бернштейна, а в том, что растущее с чрезвычайной быстротой общественное [марксистское] движение в самой Германии не успевает поглощать и ассимилировать все вновь притекающие [в социал-демократическую партию] элементы; элементы же эти не только претворяются движением, но и сами — в свою очередь — влияют и давят на него»³⁰. Но для Струве был важнее другой, идейный смысл: «хуже бернштейнианского филистерства (...) морально-духовное омертвление, от которого мороз по коже

²⁹ П. Б. Струве. Письма к А. Н. Потресову (1898–1899) // Вестник Московского Университета. Сер. 8, история. 1994. № 4. С. 54.

³⁰ А. Н. Потресов. Письма к П. Б. Струве (1898–1899) // Вестник Московского Университета. Сер. 8, история. 1992. № 6. С. 42.

подирает»³¹. Именно такое толкование поддержал год спустя в личном письме к Струве Бердяев: «я бы еще больше подчеркнул отрицательные стороны Бернштейна. В теоретическом отношении он из ряда вон плохой философ, в практическом большой филистер, вытравливающий всякий идеализм. Нужно особенно подчеркнуть, что ценность, глубина и ширина нашего идеала нисколько не измельчаются от того, что научное понимание социального развития начинает иначе представлять себе реализацию цели»³². Ту же мысль развивал в целую программу и Франк в письме к Струве: «Запад, хотя, конечно, не «сгнил», но страдает в настоящий момент довольно серьезной болезнью — отсутствием широких культурных идеалов и всеобщим филистерством и т. п. Основная моя мысль состоит в том, что истинное западничество есть не бессмысленное и рабское подражание всем текущим проявлениям европейского духа, а усвоение вечных культурных идеалов, завещанных Западом и в настоящий момент и в нем пришедших в упадок. Быть истинным западником и быть истинным националистом в России сейчас есть одно и то же, ибо русская национально-историческая задача теперь — это осуществление европейских идеалов. Гегель бы сказал, что европейский «дух» переселился в Россию и должен себя в ней проявить»³³.

³¹ П. Б. Струве. Письма к А. Н. Потресову (1898–1899) // Вестник Московского Университета. Сер. 8, история. 1994. № 4. С. 59.

³² Философский дебют Н. А. Бердяева (письма 1899–1900 гг.) // Вопросы философии. 1993. № 4. С. 152.

³³ Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905) // Путь. № 1. М., 1992. С. 278–279. Ср. заявление С. Н. Булгакова (1904): «Россия достигла ныне национального совершеннолетия, и пора снять опеку с ее веры и мысли. Россия обладает, быть может, великими и самобытными духовными силами, но для проявления их во всяком случае нужно принять и действительно усвоить те общечеловеческие формы жизни и знания, которые выработаны западной Европой» (О. К. Локтева. Неизвестная статья С. Н. Булгакова // Россия и реформы. Вып. 2. М., 1993. С. 74).

В антибуржуазном пафосе Франка без затруднений соединялся музейный опыт русского Герцена и актуальный опыт немецкого Ницше³⁴. Франк разъяснял свое кредо Струве: «Решительно признавая необходимость и истинность идеализма в области этической, а следовательно и социально-политической, я не мог бы подписаться под идеализмом метафизическим (...) Во всяком случае, это, мне кажется, все же могло бы остаться *Privatsache*. Мне кажется, что самые различные метафизические точки зрения могут согласовываться не узко психологически, но и логически с этическим и социально-политическим идеализмом. Для примера могу указать на наш идеализм <18>40-х годов — напр. на Герцена. Более современный пример — этический идеализм Ницше, соединенный с решительным отрицанием идеализма метафизического. Мне даже кажется, что такая комбинация — так сказать, идеализм рационалистический — независимо от вопроса об ее правильности — была бы более подходящей, более современной при наших обстоятельствах (...) борьбы с теми консервативными областями жизни, которые поневоле носят метафизический характер»³⁵.

Обращаясь к собственному марксистскому опыту, Булгаков исподволь подменял его переживание изложением того, как марксизм перед его глазами эволюционировал в Германии: «марксизм (...) воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя, конца *Vorgeschichte* и начала *Geschichte*. Он силен был, таким образом, не своими научными, а своими утопическими элементами, не своей наукой, а своей верой. Но эта вера, неправильно направленная, должна была рассеяться или, по крайней мере, ослабнуть вместе с ростом движения. На очередь

³⁴ Об отношении к Ницше см.: С. Л. Франк. *Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»* (1902) // С. Л. Франк. *Сочинения*. М., 1990.

³⁵ Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905). С. 271.

становилось все больше практических задач, заслонявших конечные цели. На смену прежнему социально-политическому утопизму явился социально-политический реализм, связанный совершенно случайно с именем Бернштейна. (...) Упадок идеализма (в данном случае выражавшегося в социальном утопизме) грозит понизить движение до полной духовной буржуазности, лишить его души, несмотря на все практические победы». Его мысль развивал Бердяев, также переживая германский опыт как свой личный: «В своей практической программе рабочее движение осуществляет освободительные постулаты философского идеализма (...) Пусть, наконец, действительно осуществятся известные слова Энгельса, который приводил современный социализм в связь не только с Сен-Симоном, Фурье, Лассалем, Марксом, но и Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем»³⁶.

Обнаруженный русскими социалистами в ревизионистской практике германской социал-демократии «приземленный дух» вызвал к жизни литературный миф о западной буржуазности и апелляции к немецкой и русской «идейности» и антибуржуазности. Но — удивительное дело! — и теперь образ Германии несколько не пострадал в глазах русских социалистов: вернее, он по-прежнему оставался частью русской социалистической идентичности, не вычленяясь из представлений социалистов о себе, об интернациональном сообществе, равно противостоящем германским и русским монархии и капитализму.

Отыскивая противоядие «филистерству» и «мешанству», идеалистическое по форме и социалистическое по содержанию, направление сторонников Струве отправлялось не только от Фихте и Соловьева, не только от (вновь, уже для общественных нужд, открытого для себя русскими

³⁶ Оба отрывка (1902) цитируются по: М. А. Колеров. Не мир, но меч. С. 37–38.

интеллигентами) Фридриха Ницше³⁷, но и от особо толкуемой практики германской социал-демократии, от того, что изначально присутствовало в ее основах, от положения о религии как «частном деле» члена партии.

В русской социал-демократии лишь известное сочинение В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» (1908) в самой радикальной форме прокламировало единую марксистскую истину, состоящую в неразрывности марксистской социологии с диалектическим материализмом. До этого условного рубежа русский марксизм как часть мирового (австро-германского) марксизма был скорей политической совокупностью социальных и экономических наук, не сводимых к единой философской истине, будь то диалектический материализм, критический позитивизм, махизм или эмпириосимволизм. Более того — самые общие принципы немецкой социал-демократии, терпимой к профессорскому катедер-социализму, интеллигентскому этическому социализму, исследовательскому ревизионизму и спорам о темпе «социальной эволюции», не требовали от социал-демократа какой-либо философской дисциплины. От человека, убежденного в грядущем крахе капитализма и экономически неизбежном коммунизме, вовсе не требовалось приверженности материализму и атеизму. Именно это следовало из шестого параграфа написанной Каутским образцовой для социал-демократов «Эрфуртской программы» (1891), провозгласившего религию (а вместе с ней — философское мировоззрение) частным делом (*Privatsache*) партийца³⁸.

³⁷ Подробно об этом: Bernice Glatzer Rosenthal (ed.) *Nietzsche in Russia*. Princeton, 1986.

³⁸ См. специальную книгу: R. Stampfer. *Religion ist Privatsache*. Berlin, 1905. Опираясь на партийную программу, Каутский допускал даже возможность вступления в социал-демократическую партию священнослужителей. Это мнение было повторено Лениным в эпоху революции 1905 года, момент наивысшей партийной активности

Сама философская проблема марксизма не была предметом партийных дискуссий до тех пор, пока Бернштейн не соединил пересмотр принципов исторического материализма, трудовой теории стоимости и партийной политики с неокантианскими разысканиями. Партийные интеллектуалы, социалисты-неокантианцы и другие, годами мирно выстраивавшие «критический марксизм», в одночасье стали ревизионистами. Та же судьба постигла «аграрный вопрос», относительно которого Маркс и Энгельс не оставили социал-демократам систематических указаний: самостоятельное исследование вопроса марксистами вылилось в «ревизионизм». Дискуссия в русской социал-демократии вокруг ревизионизма сопровождалась широчайшим и все более разнообразным распространением марксизма среди интеллектуалов: тем более широкое, чем более зыбкими становились его научные границы и смыслами — его философские и эстетические соединения. Анализируя точки зрения, заявленные в дискуссии, современник, впоследствии «евразиец», резюмировал, раскрывая существование русской мысли внутри теории и практики марксизма, как если бы он был особым, не связанным с национальностью, микрокосмом: «Как объяснить столь необычное в развитии научных идей явление, что целый ряд писателей — и некоторым из них нельзя отказать ни в философской начитанности, ни в талантливости — до основания разрушают философское здание марксизма для того... чтобы свои идеи объявить истинно марксистскими? Полагаем, что объяснение этому следует искать в особом характере теории исторического материализма, — в том, что она есть не только научная теория, но и некоторое социально-политическое верование. (...)

низшего православного духовенства, нашедшей свое воплощение в движении, апогеем которого стала возглавленная священником Г. А. Гапоном самая массовая демонстрация рабочих в истории дореволюционной России 9 января 1905.

Научный дух марксизма стремится вперед, социально-политические его элементы имеют тенденцию закрепляться в неподвижные формулы; научный дух приветствует критику, политика клеймит ее, как ересь. Если представить себе живое взаимодействие этих противоположных стремлений, — будет дана формула, точно выражающая ход развития марксистской доктрины»³⁹.

Расставшись с марксизмом и социал-демократией, превратив нечеткий проект «идеалистического направления» в часть регулярной социал-либеральной партийности (конституционно-демократической партии), осенью 1905 года, после скоротечной революции, давшей России, как многие тогда полагали, основы конституционного порядка, Струве вернулся из эмиграции (Германия, Франция) в Петербург. Целиком погруженный в политическую повседневность, он торопился высказать все обдуманное им идеи, реализовать все проекты. И первым из них стал новаторский для русской печати журнал «Полярная Звезда», демонстративно преемственный изданию Герцена. Своим форматом и содержанием (политико-философские статьи без беллетристики и хроники) журнал строго и сознательно следовал немецкому образцу — социал-демократическому журналу «Die Zukunft»⁴⁰. Другого образца для воплощения своих идей Струве просто не мог себе представить.

3. ГЕРМАНИЯ И «ВЕЛИКАЯ РОССИЯ»

В 1906–1908 ГОДАХ, ощущая себя одним из вождей либеральной оппозиции в полуконституционной стране, Струве с готовностью примеривал на себя роль «государственного человека», внешнеполитического публициста,

³⁹ Н. Н. Алексеев. Философия марксизма (Новейшая литература) // Критическое Обозрение. 1908. Вып. IV. С. 6.

⁴⁰ М. А. Колеров. Не мир, но меч. С. 135.

представляющего для российской власти и иностранных дипломатических аналитиков позицию русского «общества».

Констатируя внутреннюю слабость русской внешней политики, (преодоление которой он видел в подчинении внешней политики политическим и экономическим интересам общества) Струве приступил к детальному анализу внешнеполитических условий России после сближения ее с Англией и направленного также против Германии англо-русского договора (1907), разделившего интересы России и Британской империи и закончившего формирование противостоявших в первой мировой войне блоков. Принимая как один из обсуждаемых (но малореальных⁴¹) сценариев перспективу войны России с Германией, Струве более всего был озабочен задачей выравнивания их потенциалов — и единственный выход для России находил в следовании идее «Великой России» — передового экономического и политического развития, укрепляющего государственное могущество, традиционным образом чего была Германия. Первым делом Струве предлагал выстроить приоритеты внешней политики России на основе внешнеэкономической экспансии (что, как было сказано,

⁴¹ Исходя из своего понимания рациональных интересов России и Германии, Струве легко допускал перспективу их жесткого экономического и политического соперничества, но не хотел верить в близкую реальность войны между ними. «Я думаю, что интересы Германии и России на Ближнем Востоке антагонистичны. Но, на мой взгляд, из этого антагонизма только в том случае вытечет военное столкновение, если сильной, могущественной Германии будет противостоять Россия слабая, разъединенная внутри, раздираемая племенными антагонизмами, забывшая о своем славянском призвании, Россия, изнывающая под полицейским гнетом и отравленная его неизбежным спутником, противогосударственным духом. Создать сильную, воистину великую Россию можно только полным оздоровлением народа и власти в духе истинной государственности» (П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 110).

еще в статье о Германии в энциклопедии Брокгауза и Ефрона было названо спецификой германского колониализма⁴²⁾ — не на Дальнем, а на Ближнем Востоке, что прямо сталкивало ее с Германией.

Теперь, в условиях обострения внешнеполитического соперничества Германии и России, отстаиваемый Струве проект будущей России вдохновлялся не образом современной ей (и прямо противостоящей ей) Германии, на котором неизбежно отпечатались бы конфликтная политическая конъюнктура, а, так сказать, «идеей Германии», «задачей Германии». В мыслительной иерархии Струве идея «Великой России» должна была бы стать реализацией тех интернациональных принципов «свободы и государственной мощи», объективное движение к которым более всего, по его мнению, реализовывалось в национальном опыте Германии. В этом контексте реакционные силы, стоящие во главе России и Германии, равно заслуживали осуждения Струве как несоответствующие укреплению «государственной мощи». Как «естественный процесс» констатировал Струве неизбежное «торжество либерализма во внутренней политике Германии»⁴³⁾: «Медленно, но неуклонно Германия идет к свержению консервативного господства, к новым политическим группировкам, выражающим истинное соотношение социальных сил и отражающим подлинную хозяйственную организацию страны. Процесс этот совершается весьма медленно.

⁴²⁾ См. об этом также публикации в журнале Струве: Григорий Трубешкой. Кн. Бюлов и современная Германия // Русская Мысль. 1909. Кн. 10. II отд. С. 207–210; Л. Гальберштадт. Германия на Ближнем и Среднем Востоке // Русская Мысль. 1910. Кн. 12. III отд. С. 172–175; Л. Галич. Расширение Германии // Русская Мысль. 1912. Кн. 8. II отд. С. 39–40, 45–59.

⁴³⁾ П. Б. Струве. Великая Россия (1908) // П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 51–53, 55 («Созидать Великую Россию значит созидать государственное могущество на основе мощи хозяйственной»).

⁴⁴⁾ П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 58–59.

Еще до сих пор монархия и ее орган, бюрократия, и промышленный пролетариат в лице социал-демократии, оцепинившись, стоят друг против друга. Но жизнь их сведет, она вставит между ними новые прослойки, сгладит «поверхности трения». Германский либерализм, над которым принято смеяться, но в руках и мозгах которого сосредоточены и богатство, и ум нации, исторически призван либерализовать и монархию, и социал-демократию. Осуществление этого призвания будет торжеством демократии в Германии, и это торжество неуклонно близится к нам»⁶⁵. Логичным следствием нового осознания Германией как зеркала общемирового прогресса являлось и детальное переосмысление роли германской социал-демократии как не только классовой, но и общепозиционной партии, служащей конечным целям либерализма. И поражение социал-демократов на выборах в рейхстаг 1907 года, и частичная утрата ею — в борьбе ортодоксии с ревизионизмом — своего морального и интеллектуального авторитета, — все рассматривалось в возглавленном Струве (с 1907 года) либеральном журнале «Русская Мысль» как событие «всемирно-исторического значения»⁶⁶.

Как это было всегда характерно для Струве, его практические политические идеи теснейшим образом связывались с его политической философией. Так и практическая формула «Великой России» (как соединения внутренней свободы общества с внешним могуществом государства) основы-

⁶⁵ П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 158. Напомним, что именно в этом состояла и резюмирующая мысль упомянутой выше статьи А. К. Дживелегова о Германии в энциклопедии «Гранат».

⁶⁶ С. Котляревский. *Иностранная политика. Германия* // *Русская Мысль*. 1907. Кн. 2. II отд. С. 204, 209. Сергей Андреевич Котляревский (1873–1939) — историк и правовед, редактор журнала Е. Н. Трубецкого «Московский Еженедельник», сформулированные Струве в статье «Великая Россия» проблемы внешней политики детальным образом исследовал в диссертации «Правовое государство и внешняя политика» (1909).

валась на попытке специальной теории, в которой опыту Германии традиционно принадлежало центральное место. Струве писал: «Государственная мощь невозможна вне осуществления национальной идеи. Национальная идея современной России есть примирение между властью и проснувшимся к самознанию и самодеятельности народом, который становится нацией. Государство и нация должны органически срастись. В новейшей европейской истории есть замечательный и поучительный пример такого сращения. В <18>60-х годах между нацией и властью в руководящей германской державе Пруссии возгорелся жесточайший конфликт, грозивший политической катастрофой. Власть, благодаря Бисмарку⁴⁷, вышла победительницей из этого конфликта, овладев национальной идеей (...) Власть и народ примирились на осуществлении национальной идеи, и объединенная Германия, утверждающая свою внешнюю мощь, сумела органически сочетать исторические традиции

⁴⁷ Заметим, что струвianская оценка Бисмарка становилась тем выше, чем все более положительно Струве оценивал роль Столыпина (П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 152): можно сказать, что надежды его на Столыпина питались тем, что в Столыпине (при слабом монархе Николае II) Струве увидел потенциальный аналог Бисмарка (при Вильгельме I). Примечательно также, что ближайший сотрудник Струве по «Русской Мысли», внешнеполитический обозреватель Григорий Наумович Штильман (ум. 1916) использовал образ Бисмарка как мерло для оценки состоятельности политиков в самой Германии, в частности, либералов: «„Как было при Бисмарке!“ Странным образом никому здесь не приходит в голову, что они, попросту говоря, потеряли на это право. Если власть стала настолько слабой, (...) то громадная доля ответственности за эту перемену ложится на само общество. (...) И это, конечно, не случайность, что другая „социал-демократическая“ партия, прочно заложившая в то время основы будущего своего могущества, нашла в себе вождя в Фердинанде Лассале, быстро разглядевшем за юнкерской внешностью прусского министра-президента черты гениального государственного человека» (Г. Н. Штильман. Письмо из Германии. Общее политическое положение // *Русская Мысль*. 1910. Кн. 3. II отд. С. 161, 171).

с новыми государственными учреждениями на демократической основе всеобщего избирательного права. (...) Такова сила национальной идеи, нашедшей себе оружие в государстве, которое стремится увеличить свою мощь. Или, наоборот, такова сила государства, поставившего себе на службу национальную идею. Это — две силы, которые, для того, чтобы перевернуть судьбы народов, должны найти одна другую и действовать в полном союзе». Формулируя таким образом модельный смысл германского опыта, Струве намеренно вступал в полемику с его (опыта) внутригерманскими толкователями слева и справа, с «банальным радикализмом» и «наивным национализмом»⁴⁴: «Революционеры видят в объединении Германии не торжество национальной идеи, а лишь возвышение консервативной прусской державы — так понимали события многие старые немецкие радикалы <18>40-х гг. ; так оценивают их до сих пор некоторые социал-демократы. Легитимисты видят в этом объединении, поглотившем несколько легитимных тронов, и в современной Германии утопившем патриархально-консервативную Пруссию с ее старыми государственными традициями, не столько торжество государственности, сколько победу странного, противоречивого союза военно-монархической мощи с революционной идеей. (...) Первые заблуждаются в том, что не видят связи национальной идеи с государственной мощью. Вторые фантазируют о возможности поставить государственной мощи, окрыленной национальной идеей, «легитимные» и «традиционные» границы. Государство должно быть революционно, когда и поскольку этого требует его могущество. Государство не может быть революционно, когда и поскольку это подрывает его могущество. Этот «закон», который властвует одинаково и над династиями, и над демократиями. Он низвергает монархов и правительства; и он же убивает революции. (...) Только

⁴⁴ П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 74.

если русский народ будет охвачен духом истинной государственности и будет отстаивать ее смело в борьбе со всеми ее противниками, где бы они ни укрывались, — только тогда (...) будет создана Великая Россия»⁴⁹.

Такое формулирование национальных задач для России вместе с переживанием германского опыта⁵⁰ освобождало Струве от, казалось бы, вполне разумных — в плане конфликта России и Германии — опасений в отношении милитаризма и внешнего могущества Германии: противопоставляя политические режимы двух стран, видя основу для экономической конкуренции двух экономик, надеясь на равный диалог двух обществ, он даже не задумывался о «борьбе культур», «национальных идей» или цивилизаций⁵¹. Более того, в конгениальной достоевско-соловьевской «всечеловечности» — во «всечеловечности» германской культуры находил основы для национального могущества Германии: «Бисмарк и объединенная Германия были невозможны без Гете, Шиллера, Канта, Фихте, Вильгельма ф. Гумбольдта и Гегеля, без романтики, (...)»

⁴⁹ П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 62—63.

⁵⁰ Нельзя забывать и об этническом обертоне позиции Струве, он замечал о себе в связи с обсуждением германского вопроса: «Пишущему эти строки чужда всякая противонемецкая тенденция. Будучи русским по воспитанию и чувствам, я чувствую сильное притяжение к мощной немецкой культуре; не только происхождением, но и множеством духовных нитей я связан с ней: немецкая наука и немецкая литература мне не только знакомы, они мне дороги и милы» (П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 128).

⁵¹ Невнятный еще тезис о «цивилизационном» отличии Германии прозвучал в «Русской Мысли» из уст, впрочем, не близкого Струве публициста лишь в 1913 году, в атмосфере нарастающей предвоенной тревоги и разговоров об экспансии Германии: «все большее число людей начинает сознавать, что культура (духовная) и цивилизация (прогресс материальный) должны идти рука об руку и что чрезмерные успех последней несомненно идут во вред первой. (...) цивилизация задавила культуру не в одной лишь Германии» (П. Я. Рысс. «Германские затруднения» // *Русская Мысль*. 1913. Кн. 5. III отд. С. 10).

великая национальная культура духовно предвосхитила и подготовила великое государственное объединение, германское «Weltbuergertum» есть материанское лоно национально-государственной идеи. «Ангелы» культуры родили «Зверя» государственности. Такова история. Религиозный мессианиззм всечеловеческого, универсалистического характера был восприемником итальянского национализма и итальянского объединения (Джиоберти). (...) Культура универсальнее государственности; национальность мягче ее. Но отношение между ними не есть отношение ни антагонизма, ни механического подчинения»³². Все эти различия позволяли Струве подвергать резкой критике конкурирующую с российской внешней политикой Германии и оговариваться: «как бы русское общественное мнение ни относилось к немецкой культуре, которой русские очень многим обязаны»³³.

Но все это зыбкое отличие борьбы режимов от «борьбы культур», фиксация нелинейных связей культуры, государственности и национальности, продолжалось до тех пор, пока интернациональная, общемировая по значению германская социал-либеральная оппозиция, словно прислушавшись к увещаниям Струве, не увидела, наконец «связи национальной идеи с государственной мощью», не превратилась из интернациональной в национальную оппозицию, и не встала (одновременно с русской оппозицией в России) в подавляющем большинстве на сторону «своей» «государственной мощи» — летом 1914 года.

4. ГЕРМАНИЯ В КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКОЙ ДИСКУССИИ О «ВЕХАХ»

НАРЯДУ с внешнеполитическим аспектом восприятия Германии, связанным с обсуждением государственной

³² П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 77.

³³ П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 130.

концепции Струве в кругу национал-либеральных публицистов, восприятие и интерпретация немецкой культуры играли значительную роль в культурно-философской дискуссии, развязанной появлением в марте 1909 г. сборника «Вехи»⁵⁴. Выход этого «сборника статей о русской интеллигенции», содержавшего резкую критику всего комплекса идей социал-либеральных и социалистических кругов интеллигенции, стал главным событием философско-публицистической жизни в дореволюционной России начала века, по степени интенсивности обсуждения и поляризации мнений не имеющим себе равных во всей прежней истории философской мысли в России. В форме критики мировоззрения и социальных установок интеллигенции авторы «Вех», большинство из которых принадлежало к сложившемуся вокруг Струве и «Русской Мысли» направлению «социально-политического идеализма», поставили под сомнение идейные основы «консенсуса» общественности, дестабилизировавшего первые попытки конституционных реформ.

Обширность дискуссии вокруг «Вех» объясняется в первую очередь тем обстоятельством, что предметом критики в сборнике были избраны не отдельные политические партии или направления, принимавшие участие в подготовке революции, и не их теоретические программы или используемые ими методы, а принципы самоинтерпретации интеллигенции в целом, как основного фактора, влияющего на формирование общественного мнения. Определяя «интеллигенцию» не по социологическим признакам партии, класса или сословия, а по типу осознания своего места в обществе и своего общественного предназначения, авторы «Вех» поставили в центр своего критического рассмотрения способ существования интеллигенции в обществе и присущие ему функциональные характеристики. В качестве общей черты социальных установок интеллигенции

⁵⁴ Переизд. : Вехи. Из глубины. М., 1991.

в различных сферах социальной и духовной жизни (политике, праве, религии, воспитании, морали, философии) была названа ее «оппозиционность» и вытекающий из нее принцип рассмотрения социальной жизни под углом зрения отношения «друг-враг». Самосознание интеллигенции определяется по принципу враждебности к государству, церкви, житейской морали и т. п. Различные аспекты этого принципа выражены в «Вехах» такими описательно-оценивающими характеристиками как «отщепенство от государства» (Струве), «нигилистический морализм» (Франк), «убожество правосознания» (Кистяковский), «утилитарное отношение к философии» (Бердяев). На основе этих установок формируется единство интеллигенции как самостоятельного социального феномена, независимо от классового или групповой принадлежности отдельных лиц. И именно эту совокупность характеристик деятельности и мировоззрения интеллигенции авторы «Вех» называли причиной неудачи конституционных реформ и либерализации общества. Для сложившегося радикального общественного мнения, привыкшего видеть причиной краха всех реформаторских попыток лишь реакционный государственный режим, эта констатация «Вех» была равносильна подрыву основ общественного самопонимания интеллигенции. Тот факт, что реакция на «Вехи» была практически полностью отрицательной, как бы косвенным образом подтвердил, что данный в сборнике анализ вскрыл действительные основы и принципы консолидации «левого» общественного мнения.

Общим признаком, объединяющим различные аспекты рассмотрения интеллигенции в «Вехах», является квазирелигиозный характер радикально социалистического мировоззрения. Констатация «общей веры», которая «психологически действительно аналогична религиозной вере и в сознании атеистической интеллигенции заменяет подлинную религию»⁵⁵, составляет при всем различии

⁵⁵ С. Франк. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. С. 181.

подходов авторов сборника основную фигуру их критики революционной идеологии. «Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения. Тут была и есть налицо вся форма религиозности без ее содержания»⁵⁶. Такой формально-религиозный характер, который проявляется в радикальных социалистических программах интеллигенции и соединяется с содержательной антирелигиозной установкой, авторы «Вех» прослеживают на примере отдельных тем: типичных отношений интеллигенции к философии, проявляющихся в подчинении теоретической истины партийному интересу (Бердяев), к религии, демонстрирующих сектантский «героический» радикализм (Булгаков), к государству, характеризующих отрицающим всякую самостоятельную ценность государственных институтов «безрелигиозным отщепенством» (Струве), к морали, возводящих утилитарные цели в принцип моральной оценки (Франк), к воспитанию, стимулирующих радикально революционные установки (Изгоев), наконец к праву, игнорирующих всякое самостоятельное значение правовых норм и правосознания (Кистяковский).

Тем самым, основной линией критической позиции «Вех» и существом их положительного манифеста следует считать проблему религии в ее отношении к политике и морали⁵⁷. «В „Вехах“ подчеркнуто и показано на критике „интеллигенции“ основное значение для жизни религиозного начала»⁵⁸. Но каково понимание религии в «Вехах» и какова функция, что отводилась ей в комплексе рассматриваемых отношений? Несмотря на различия отдельных

⁵⁶ П. Струве. Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. С. 160.

⁵⁷ К анализу проблемы религии в «Вехах» см.: Н. Плотников: К вопросу об «актуализации» веховской философии. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. СПб., 1997. С. 69–99.

⁵⁸ П. Б. Струве. Patriotica. С. 134.

авторов в интерпретации религии можно констатировать, что в постановке самой проблемы религии выразился поиск ими фактора консолидации послереволюционного общества, альтернативного тому, что в виде радикальной социалистической идеологии сплотил оппозиционное общественное мнение в период революции. Этот фактор должен был по замыслу авторов совмещать в себе критический потенциал нормативного идеала с реальными возможностями его фактической реализации. «Религия всегда означает веру в реальность абсолютно ценного, признание начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа»⁵⁹. В идее религии «Вехи» предлагали, соответственно позиции того либерального направления, что сформировалось вокруг Струве и «Русской Мысли», путь разрешения социального кризиса, пролегающий между радикальной революционной критикой существующего и консервативным оправданием существующего как освященного исторической традицией. В качестве культурно-философской параллели такой идеи «соединения интеллигенции и народа», осуществляемого на принципах свободы и справедливости, можно назвать идею «гражданской религии» Руссо или «народной религии» Гегеля. Повсюду в этих концепциях религия рассматривается в качестве мировоззренческой основы, которая, с одной стороны, укоренена в традиции, что определяет ее иммунитет от всяких попыток революционного слома существующего, а, с другой стороны, образует инстанцию критики status quo, в силу своей ориентации на абсолютный идеал, преодолевающий пределы фактического состояния.

Вместе с тем, эта общая идея религии как основы политического и национального «консенсуса» не сводится в «Вехах» к одной лишь социально-политической функции,

⁵⁹ С. Франк. Этика нигилизма // Вехи. Из глубины. С. 172.

выполняющей роль скрепления общественного целого. Ведь один из основных объектов «веховской» критики — это концепция «политической религии»⁶⁰, заявленная в виде «нового религиозного сознания» кругом Д. С. Мережковского. Полемика авторов «Вех» с Мережковским⁶¹ касалась как раз попытки последнего облечь факты политической жизни в религиозные категории и, тем самым, оправдать революцию как знак наступления «новой религии» — религии «Третьего Завета», преодолевающей противоположность язычества и христианства⁶². Такому сведению религии «почти на уровень служебного средства „общественного“ прогресса»⁶³ авторы «Вех» противопоставляли понимание религии как феномена, имеющего самостоятельную ценность сверх политических интересов⁶⁴. В качестве противовеса политической утилизации религии «Вехи» развивают концепцию личности как центрального момента религиозного феномена. «Для религиозного мирозерцания не может быть (...) ничего более дорогого и важного, чем личное самоусовершенствование человека, на которое социализм принципиально не обращает внимания»⁶⁵. Тема личности выступает в «Вехах» сначала в виде

⁶⁰ С. Франк. О так называемом «новом религиозном сознании» // С. Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 543.

⁶¹ См. напр. : Н. А. Бердяев. Мережковский о революции // Н. А. Бердяев. Духовный кризис русской интеллигенции. М., 1998. С. 107—123; С. Франк: О так называемом «новом религиозном сознании». С. 542—547; П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 242—244. См. об этом: М. А. Колеров. Не мир, но меч. С. 281—286.

⁶² О концепции Мережковского см. : J. Scherrer. *Die Petersburger Religions-Philosophischen Vereinigungen*. Berlin, 1973. S. 361—380.

⁶³ С. Франк. О так называемом «новом религиозном сознании». С. 545.

⁶⁴ Ср. также полемику Струве с концепциями политической религии Сен-Симона и позитивистов: П. Б. Струве. Религия и социализм // П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 326—329.

⁶⁵ П. Б. Струве. Интеллигенция и революция // П. Б. Струве. *Patriotica*. С. 155.

критики идеологии интеллигенции. Отсутствие «учения о личности» среди господствующих в общественном мнении идей авторы «Вех» констатируют практически единогласно, причем не только в религиозном смысле (Булгаков, Франк), но и в правовом (Кистяковский). «Тут мы констатируем величайший пробел, так как наше общественное сознание никогда не выдвигало идеала правовой личности. Обе стороны этого идеала — личности, дисциплинированной правом и устойчивым правопорядком, и личности, наделенной всеми правами и свободно пользующейся ими чужды сознанию нашей интеллигенции»⁶⁶. В противоположность этой господствующей идеологии в «Вехах» утверждается решающее значение «личного творчества» (Гершензон), «личной ответственности» (Струве), «правовой личности» (Кистяковский), которое в ряде статей прямо связываются с идеей религии. Тем самым в «веховской» концепции религии делается акцент на «религиозном индивидуализме» и «религиозном гуманизме»⁶⁷.

Но каково конкретное обоснование религиозной идеи, противопоставленной в «Вехах» интеллигентскому мировоззрению? «Легко утвердить религию как верховную,

⁶⁶ Б. А. Кистяковский. В защиту права // Вехи. Из глубины. С. 128. Рамки настоящей статьи не позволяют рассмотреть отдельно связь Кистяковского с Германией и немецкой наукой. Защитив диссертацию в Берлине (Th. Kistiakowski. Gesellschaft und Einzelwesen. Eine methodologische Studie. Berlin, 1899) Кистяковский стал, благодаря личным контактам с Г. Еллинеком, Г. Зиммелем, В. Виндельбандом, одним из важнейших посредников в распространении немецкой государственной науки в России. Его собственные исследования по теории правовой личности и правового государства опирались в значительной степени на теорию государственного права Г. Еллинека (см.: Б. А. Кистяковский. Философия и социология права. М., 1998).

⁶⁷ См. статьи Струве и Франка. Но также и у Булгакова, несмотря на связывание им религии с церковной исторической религией, концепция личности занимает центральное место: С. Н. Булгаков. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. С. 31–72.

высшую основу мировоззрению, но трудно уяснить ее подлинную связь с практикой, с общественной жизнью и реальным культурным творчеством»⁶⁸. В уяснении этих отношений открывается обширное поле конструктивных разработок концепции, заявленной в «Вехах» в критической форме. И как раз отдельные пути интерпретации авторами «Вех» религиозного феномена обнаруживают процесс интенсивного восприятия и осмысления тенденций немецкой науки и культуры⁶⁹.

С. Н. Булгаков в рамках своих политэкономических исследований, к которым примыкает его статья в «Вехах», уделяет особое внимание анализу культурно-философских оснований хозяйственного развития. В центре его исследования стоит религиозная концепция личности, определяющая формирование принципов политической и экономической жизни. В этой связи Булгаков обращается к работам М. Вебера о протестантской этике, Э. Трельча о социальных учениях церкви и В. Зомбарта о духе капитализма⁷⁰. Этот комплекс исследований он имеет в виду, когда замечает в «Вехах»: «Новейшими исследованиями выясняется также значение протестантизма, особенно в реформаторстве, кальвинизме и пуританизме, и для хозяйственного развития, при выработке индивидуальностей, пригодных стать руководителями развивавшегося народного хозяйства»⁷¹.

⁶⁸ С. Франк. Философские отклики. Новая книга Бердяева (1910). Цит. по: Н. А. Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 340.

⁶⁹ Анализ отдельных направлений рецепции выходит за рамки данной статьи. Здесь рассмотрены лишь отдельные примеры истолкования немецкой культуры в кругу авторов «Вех» и «Русской Мысли».

⁷⁰ М. Weber. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 20–21 (1904–1905); E. Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen. // Ebd. 27 (1908); W. Sombart. Der moderne Kapitalismus. 1902.

⁷¹ С. Н. Булгаков. Героизм и подвижничество. С. 40.

Разбирая центральную тему немецкой политэкономической дискуссии между представителями «абстрактной» классической политэкономии и историческим подходом к изучению хозяйственной жизни⁷², — тему воздействия культурно-исторических факторов на развитие экономики — Булгаков исследует «образ человека», составляющий социально-философскую предпосылку экономической теории. Разбирая методологический инструментарий классической политической экономии он констатирует, что «живая психологическая личность была здесь вычеркнута и заменена методологической предпосылкой: „экономическим человеком“»⁷³. Эта абстракция «экономического человека», «который не ест, не спит, а все считает интересы, стремясь к наибольшей выгоде с наименьшими издержками»⁷⁴, получила распространение в теории утилитаризма (И. Бентам) и основанном на ней экономическом учении Д. Рикардо. Парадоксальным образом она была воспринята и марксистским социализмом, заменившем лишь изолированного индивида и его интересы интересами класса как социальной группы индивидов, объединенных положением в хозяйственном процессе. Поскольку такая абстракция используется в пределах научной теории, постольку она оправдана в качестве методологического приема. Но уже в классической политэкономии, а в еще больше степени, в марксизме и социалистическом движении идея «экономического человека» становится основой социальной программы и, тем самым, определяющим принципом понимания общественной жизни. А в этом виде она оказывается искусственной схематизацией, редуцирующей взаимосвязь исторического развития к математической абстракции.

⁷² См.: K. Pribram. Geschichte des ökonomischen Denkens. Bd. 1. Frankfurt a. M., 1998. S. 401–467.

⁷³ С. Н. Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Т. 1. М., 1911. С. 179.

⁷⁴ Там же. С. 178.

В противоположность подходу «экономизма», получившему распространение и в России через народничество и марксизм⁷⁵, Булгаков развивает понимание политэкономии как «исторической науки»⁷⁶, которая должна изучать культурные основания комплекса факторов и мотивов хозяйственной жизни, в их индивидуальном историческом сочетании. «При определении этого рода мотивов должны учитываться и идеальные ценности, в частности и такие факторы, как общее мировоззрение, как религия. Религия, как фактор экономического развития, поскольку она есть фактор в образовании личности, вводится таким образом в круг изучения экономической жизни»⁷⁷.

Исследование религиозной мотивации хозяйствования сближает Булгакова с подходом М. Вебера в его анализе связи протестантского образа мира и человека с экономическим развитием⁷⁸. «Генезис духа капитализма приводится

⁷⁵ Ср.: «„Экономизм“, свойственный и нашему народничеству и неомарксизму, не располагал к изучению духовных факторов экономического развития» (Там же. С. 198).

⁷⁶ Там же. С. 182.

⁷⁷ Там же. С. 183. Связь религиозного сознания и практической жизни Булгаков анализирует в работах: «Средневековый идеал и новейшая культура», «Христианство и социальный вопрос» (Там же. С. 150–177, 206–233).

⁷⁸ Рецепция исследований М. Вебера кругом русских социал-либералов была опосредована личными контактами, возникшими в ходе занятий Вебером анализом тенденций русского конституционного развития (См.: М. Weber. Zur russischen Revolution von 1905. Schriften und Reden. Tübingen 1996). Помимо близкого знакомства с Кистяковским, Вебер состоял в переписке с либеральным экономистом А. А. Чупровым, а также, по некоторым сведениям, и с Булгаковым. См.: Н. С. Плотников, М. А. Колеров. Макс Вебер и его русские корреспонденты. // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 74–78. Сравнение тезисов Вебера и Булгакова см.: J. Davydov. Max Weber und Sergej Bulgakov: Die Protestantische Ethik in Russland // J. Davydov, P. Gaidenko. Russland und der Westen. Heidelberg Max Weber-Vorlesungen 1992. Frankfurt a. M., 1995. S. 116–140.

в связь с духом протестантизма и протестантского аскетизма. Корни современного народного хозяйства открываются не только в хозяйственных нуждах нашей эпохи, но и в духовной жизни человеческих личностей»⁷⁹. Через особенности религиозно-нравственного отношения к труду и понимания личности, действующей в мире, система религиозного мировоззрения оказывает воздействие на самопонимание субъектов хозяйственного процесса. Протестантские «идеалы религиозно-аскетического регулирования мирской жизни»⁸⁰ и, в частности, религиозное истолкование «профессии» (*Beruf*) Булгаков, вслед за Вебером⁸¹, рассматривает в качестве исторической предпосылки формирования капиталистического хозяйства.

Из этого тезиса о влиянии протестантской концепции человека на экономический процесс Булгаков делает общий вывод о том, что «связь религиозного сознания и экономической деятельности должна быть приурочена не только к определенной догматике, но и еще более к практическим выводам религии и особенно к требовательности ее в данный исторический момент»⁸². Т. е. уже в разрез с концепцией Вебера, согласно которой именно процесс последовательной секуляризации содействовал канализации энергии религиозного мировоззрения в хозяйственном овладении миром, Булгаков утверждает, что «признание высших этических и, в конечном счете, религиозных ценностей» является основой профессионального труда не только в период становления капитализма в Европе, но универсальной предпосылкой хозяйственной жизни, независимо от конфессиональных и исторических различий. «И если личность, играющая роль фактора экономи-

⁷⁹ С. Н. Булгаков. Народное хозяйство и религиозная личность. С. 188–189.

⁸⁰ Там же. С. 191.

⁸¹ Там же. С. 188–197.

⁸² Там же. С. 198.

ческого развития, развивается под определяющим влиянием этических и религиозных убеждений, то, стало быть, и то или иное религиозное самоопределение личности и вообще религия, как оказывающая влияние на все области жизни, также относится к числу важных факторов развития народного хозяйства»⁸³. Культурно-социологический тезис М. Вебера трансформируется, таким образом, Булгаковым в философский принцип, на который опирается его «веховская идея» церковно-религиозной переориентации мировоззрения русской интеллигенции как условия «экономического оздоровления и обновления России»⁸⁴.

В ином ракурсе определял религиозный феномен П. Струве. Склоняясь по индивидуальным убеждениям к позиции «немецкого либерально-протестантского христианского богословия»⁸⁵, он строго разграничивал вопрос о составе религиозной веры и о социальной функции религии. В ответе на первый вопрос понятие религии, определенное из перспективы религиозного переживания, толковалось им как «признание и переживание ценностей, которые выходят за пределы личного или социального существования, т. е. жизни в эмпирическом смысле этого слова. Иными словами, религия есть признание и переживание трансцендентных ценностей»⁸⁶. От этого понимания религии как отношения к трансцендентному следует, согласно Струве, отличать социологическое понятие религии, определяющее положение религии в обществе и ее отношение к государству. Разграничение этих двух понятий, из которого следует, что изнутри религиозного

⁸³ Там же. С. 205.

⁸⁴ Там же. См. также: С. Н. Булгаков. Героизм и подвижничество. С. 70–71.

⁸⁵ С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 226.

⁸⁶ П. Б. Струве. Религия и социализм. С. 325. Струве опирается при этом на религиозную концепцию Фр. Шлейермахера.

переживания невозможно оправдание каких-то определенных социальных и политических решений»⁸⁷, Струве нацеливает против попыток марксистов и круга Мережковского создать «религию социализма», т. е. представить совокупность определенных идей и норм, составляющих программу социалистического преобразования общества, в качестве предмета религиозной веры. Внутреннее противоречие такой конструкции Струве усматривает в противоположном понимании человека в религии и социализме: «социализм есть один из методов усовершенствования человеческой жизни путем ее разумного внешнего устроения», тогда как религия «опирается на идею ответственности человека за себя и за мир»⁸⁸. Поэтому всякое сочетание религии и социализма окажется не более чем приспособлением религии для поддержания и оправдания социальных идей, от религии совершенно независимых. Если и существует связь между религией и социальной жизнью, то ее посредствующим звеном всегда будет лишь личность, которая с точки зрения «трансцендентных религиозных ценностей», рассматривает политические и социальные задачи как допустимые или недопустимые для нее. Из этой позиции Струве выводит и специфическое понимание либеральной религиозности, составляющей альтернативу как церковной религии, так и секуляризованному социализму, использующего религиозные категории — это «идея личного подвига и личной ответственности, осложненные новым мотивом свободы лица, понимаемой как творческая автономия»⁸⁹.

Если у Струве осмысление религиозных идей либерального протестантизма ограничивалось рамками полемики с религиозным социализмом, то Франк в процессе раз-

⁸⁷ См.: П. Б. Струве. Религия и общественность. Ответ З. Н. Гиппиус (1914) // *Patriotica*. С. 399–403.

⁸⁸ П. Б. Струве. Религия и социализм. С. 330–331.

⁸⁹ Там же. С. 333.

работки заявленной им в «Вехах» идеи «религиозного гуманизма» предпринимает конкретные шаги в рецепции и интерпретации немецкой философии религии. Ему принадлежит заслуга перевода и издания на русском языке одного из главных произведений протестантского богословия — «Речей о религии» Фр. Шлейермахера⁹⁰. В предисловии к переводу Франк, опираясь на исследования В. Дильтея, дает очерк религиозной концепции Шлейермахера, в котором он, однако, выходит за рамки сугубо исторической интерпретации и развивает понимание религии, намеченное в «Вехах» и других статьях того времени⁹¹.

Богословское учение Шлейермахера, которое Франк называет «классической пропедевтикой религиозного жизнепонимания»⁹², интересует его в первую очередь как попытка определения самостоятельного значения религии в контексте расширяющейся секуляризации социальной жизни, попытка, направленная в первую очередь против чисто морального истолкования функции религии (получившего в России широкое распространение под влиянием Л. Толстого). Вместе с тем, обращение Франка к идеям Шлейермахера осуществляется в процессе разработки его собственной философской позиции, получившей завершение в идее живого знания, обоснованию которой была посвящена магистерская диссертация Франка «Предмет знания»⁹³. В отличие от господствовавшей со

⁹⁰ Фр. Шлейермахер. Речи о религии к образованным людям ее презирающим. «Монологи» / Пер. С. Л. Франка. Со вступительной статьей переводчика (1911). Киев, 1994. Вступительная статья Франка опубликована также: Русская Мысль. 1911 Кн. 9. II отд. С. 1–28; С. Л. Франк. Живое знание. Сб. Берлин, 1923. С. 71–118.

⁹¹ См., напр.: С. Франк. Культура и религия. (По поводу статьи о «Вехах» С. В. Лурье) // Русская Мысль. 1910. Кн. 7. II отд. С. 147–161.

⁹² С. Франк. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Фр. Шлейермахер. Речи о религии. С. 39.

⁹³ С. Л. Франк. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915 (особенно: С. 395–435).

времен немецкого идеализма интерпретации идеи Шлейермахера о религии как «чувстве бесконечного» в духе субъективного романтизма, Франк подчеркивает неадекватность узко субъективного понимания «чувства» религиозно-философскому замыслу Шлейермахера: «под ним [чувством] он разумеет не обособленную отдельную область душевной жизни, а глубочайший корень сознания вообще (...). В этом начале внешний образ предмета еще слит с внутренней жизнью субъекта; каждый акт жизни в своей самой общей и первоначальной форме есть такое единство «бытия для себя» и «бытия в целом», самосознания и восприятия»⁹⁴. Также как чувство оказывается в понимании Франка не отдельной способностью, наряду со способностью познания (мышлением) и способностью действия (волей), так и религия, основанная на чувстве бесконечного, образует для него исходное единство отдельных сфер жизни»⁹⁵. «Подлинный смысл отождествления религии с чувством состоит у Шлейермахера не в том, чтобы отнести религии субъективную сферу (...), а в том, чтобы охарактеризовать ее как жизнь, как сознание, неотделимое от полноты переживания и, в качестве такового, возвышающееся над обособленными областями теории и практики и образующее их единство»⁹⁶.

Другой аспект, который Франк выделяет в своей интерпретации Шлейермахера — это идея индивидуальности, составляющая центральный элемент понимания религии, «связь «чувства» и, следовательно, религиозного переживания с личным самосознанием, с моментом индивидуальности в человеческой жизни»⁹⁷. Полемизируя

⁹⁴ С. Франк: *Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера*. С. 24–25.

⁹⁵ Франк использует для обозначения «чувства» понятие «эмоционального знания», отличающегося по своим критериям от знания теоретического (Там же. С. 28).

⁹⁶ Там же. С. 26.

⁹⁷ Там же. С. 30.

с религиозно-этическими концепциями немецких идеалистов (Канта и Фихте), подчинявших религию моральной идее «разумного существа», Шлейермахер открывает «метафизический и моральный смысл индивидуальности»⁹⁸ и утверждает идею своеобразия отдельной человеческой личности. В понимании религии из этой идеи следует установление принципа религиозной терпимости, как выражения признания самозаконности чужой индивидуальности и границ собственного религиозного переживания. В отношении к моральной сфере религиозная концепция Шлейермахера включает «понимание нравственности как требования личного внутреннего саморазвития и самовоспитания»⁹⁹. Здесь уже отчетливо обнаруживаются мотивы собственных идей моральной философии Франка, изложенные им в «веховской» статье и в дискуссии о «Вехах»¹⁰⁰, и вработанные им в интерпретацию Шлейермахера. Поэтому совсем в духе «веховского» кредо Франк характеризует учение Шлейермахера, которое, по его словам, «совмещает мудрость идеализма с широтой общественного реализма»¹⁰¹.

Однако еще большую роль, нежели Шлейермахер, сыграл в философском развитии Франка Гете. По его собственному мемуарному признанию, «начиная с 1908 г. главным событием моей духовной жизни было знакомство с творениями Гете — не только с его поэзией, но и с его, мало известным в России, научным и религиозно-философским мирозерцанием — знакомство, оказавшее

⁹⁸ Там же. С. 31.

⁹⁹ Там же. С. 37.

¹⁰⁰ Ср. напр. : «Принятие религиозного мировоззрения ставит общезначительную задачу коренного культурного перевоспитания личности — и именно эта задача есть центральная идея «Вех»» (С. Л. Франк. Мережковский о «Вехах» (1909) // С. Л. Франк. Русское мировоззрение. С. 553—554).

¹⁰¹ С. Франк. Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера. С. 40.

определяющее влияние на мое философское и духовное развитие»¹⁰². В осмыслении творчества Гете Франк отчасти развивал мотивы, исходившие от Струве, который еще в марксистский период своей публицистической деятельности обратил своей статьей «Маркс о Гете»¹⁰³ внимание публики на творчество Гете, в противовес распространенному увлечению русской интеллигенции творчеством Шиллера, его этическим радикализмом и революционным пафосом. Но помимо общей характеристики «объективизма» гетевского мировоззрения, данной в статье Струве, Франка интересовала специально гетевская концепция «художественного познания», которую он рассматривал в качестве прообраза философского познания вообще.

Из целой серии исследований, которые Франк планировал объединить в книгу о Гете, был опубликован лишь этюд, посвященный «гносеологии Гете»¹⁰⁴, которая по замечанию Франка «определила всю мою позднейшую философскую систему»¹⁰⁵. Влияние Гете прослеживается в замысле Франка разработать «реалистическую теорию познания», которая бы смогла разрешить комплекс противоречий современной ему гносеологической философии, расколотой противоположностью идеализма как учения, стремящегося свести предмет познания к структурам познающего субъекта, и позитивизма (и материализма), растворяющего субъект познания в совокупности фактически данного¹⁰⁶. В тематической близости к возникшим

¹⁰² С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 93.

¹⁰³ П. Струве. Маркс о Гете: к характеристике двух умов // П. Струве. На разные темы (1893-1901). СПб., 1902. С. 252-258.

¹⁰⁴ С. Франк. Из этюдов о Гете. Гносеология Гете // Русская Мысль. 1910. Кн. 8. II отд. С. 73-99. Переизд. под названием «О сущности художественного познания (Гносеология Гете)»: Вопросы теории и психологии творчества. Т. V. Харьков 1914. С. 104-130.

¹⁰⁵ С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 94.

¹⁰⁶ Art. Erkenntnistheorie // J. Ritter u. a. (Hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Basel/Stuttgart, 1972. N. 683-690;

на рубеже веков в Германии течениям феноменологии и герменевтики, Франк констатирует, что противоречия теории познания проистекают из того, что философия полагает в качестве последней инстанции обоснования познания изолированные абстракции субъекта и объекта, отвлеченные от реальной основы знания — познавательного опыта в рамках жизненного мира. В попытке артикулировать эти первичные формы жизненно-практического познания Франк и обращается к творчеству Гете, у которого он находит идею «конкретно-символического познания»¹⁰⁷, в котором, «в противоположность отвлеченному познанию, постижение объекта достигается не расчленением его, а, наоборот, утверждением и восприятием его жизненного единства»¹⁰⁸. Причем в размышлениях Гете о познании Франк открывает для себя не только представление об идеале «живого знания», но и основное направление новой теории знания — на тематизирование категории бытия как исходного пункта философии, в противоположность современной ему неокантианской гносеологии, исходившей из «сознания»¹⁰⁹. «В мировоззрении Гете основной категорией является не познание, а бытие, и целью его постижения служит только картина бытия, в отношении которой картина познания есть лишь одна из ее составных частей»¹¹⁰.

Помимо этого центрального философского влияния Гете нужно упомянуть и развитую Франком в дискуссии

С. Франк. Кризис современной философии // Русская Мысль. 1916. Кн. 9. II отд. С. 33–40.

¹⁰⁷ С. Франк. Из этюдов о Гете. С. 85.

¹⁰⁸ Там же. С. 76.

¹⁰⁹ О возникающих в этой связи параллелях и отличиях от философского подхода М. Хайдеггера, ставившего сходную задачу в теории науки см.: Н. С. Плотников. С. Л. Франк о М. Хайдеггере. К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 169–185.

¹¹⁰ С. Франк. Из этюдов о Гете. С. 94.

о «Вехах» интерпретацию религиозных взглядов Гете, которые Франк также связывает с идеей «конкретного познания». Признание границ человеческого познания и следующее из него утверждение религиозной идеи «непостижимого» образует основу понимания самостоятельности религиозного феномена¹¹¹. При этом центральным мотивом гетевского религиозного устроения Франк называет идею личности или «человечности», образующую основу иерархии «культурных ценностей». И как раз этот мотив, объединяющий «веру в Божество и веру в человечество»¹¹², заявлен Франком в «Вехах» в понятии «религиозного гуманизма» под влиянием гетевского образа религии Humanus'a, изображенной в поэме «Die Geheimnisse». «Гете говорит, что он хотел показать, что все виды религии достигают высшего расцвета в той мере, в какой они сближаются и даже сливаются с святостью «человечности», олицетворенной в Humanus'e»¹¹³.

5. ГЕРМАНИЯ В ПУБЛИЦИСТИКЕ «РУССКОЙ МЫСЛИ» (1914–1917)

С МОМЕНТА начала первой мировой войны дифференцированное представление о Германии и немецкой культуре уступило место ситуации герменевтического «чрезвычайного положения», продиктованной историческими

¹¹¹ Франк неоднократно цитирует слова Гете: «познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое» («Das schönste Glück des denkenden Menschen ist, das Erforschliche erforscht zu haben und das Unerforschliche ruhig zu verehren»: Goethe. Maximen und Reflexionen // Goethe-BA Bd. 18. S. 651) как выражение близкой ему религиозной установки (см. напр.: С. Франк. Из этюдов о Гете. С. 85; С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 226).

¹¹² С. Франк. Культура и религия. С. 161.

¹¹³ Там же. Возражения по поводу интерпретации Франком гетевской религиозности см.: С. Лурье. Жизнь и идеи. (Ответ С. Л. Франку). // Русская Мысль. 1909. Кн. 7. I отд. С. 162–169.

обстоятельствами и требующей создания тотальной объяснительной схемы, подчиненной принципу полного противопоставления. «Практическая манифестация германизма в нынешнюю войну остро поставила вопрос о духовных истоках германской культуры»¹¹⁴. Задача «понять, как выросла в семье европейских народов и стала такой, как есть, Германия»¹¹⁵ определялась отныне не через поиски взаимосвязей и влияний, а в виде отграничения собственной «патриотической» позиции и противопоставления ее военному и культурному вторжению. В своей основе решение этой задачи не могло быть ничем иным, кроме создания «образа врага» с использованием простых дихотомий типа «правильно/неправильно», «морально/аморально», «добро/зло». Но в такой атмосфере уже заранее прочерченных линий толкования друг друга всякое аналитическое рассуждение неизбежно подчинялось функции оправдания военно-политической позиции России, функции, по своему изначальному смыслу, идеологической. Философии угрожала опасность стать морализирующей служанкой политики, устранившей всякую критическую дистанцию между рациональным осмыслением и призывом к непосредственному действию.

Такая ангажированность философов в поддержку военных действий своей страны — вовсе не специфически российское явление, а скорее общеевропейское, ознаменовавшее собой внутренний кризис национально-либеральной философии культуры конца XIX века. В этой общей тенденции трудно отличить друг от друга национальные философии. «Ученый шовинизм существовал тогда во Франции так же, как и в Германии, и убеждение, что война имеет не только национальное значение, но и сверх того

¹¹⁴ Н. Бердяев. К спорам о германской философии // Русская Мысль. 1915. Кн. 5. II отд. С. 115.

¹¹⁵ Г. Вернадский. Из истории прусской реакции тридцатых и сороковых годов. // Русская Мысль. 1915. Кн. 7. II отд. С. 49.

универсальное значение борьбы за спасение мира от нации противника, разделялось английскими философами так же, как и немецкими»¹¹⁶. Русская философская публицистика не представляла собой исключения, и более того, использовала нередко те же самые стереотипы интерпретации, что и немецкая, выворачивая их наизнанку. Например, идею родства немецкой культуры и немецкой «духовности» (Innerlichkeit) с «нравственными силами войны», которую в Германии проповедовал Р. Эйкен¹¹⁷, военная пропаганда славянофилов (В. Ф. Эрн; Вяч. Иванова), обращала в слегка измененной форме против самой Германии.

Но как и в других европейских странах, в России существовало в рамках общей тенденции также и стремление к взвешенному суждению и дифференцированному взгляду на противника, попытки уточнить и скорректировать жесткие идеологические схемы, и избежать «дemonизации» врага. Характерно при этом, что самоопределение отдельных позиций в сложившейся после начала первой мировой войны конstellляции идей продолжало не только своеобразный левый консенсус вокруг образа Германии как лидера мировой социал-демократии и «метрополии» социализма, но и линии дискуссии о национальном либерализме, возникшей в связи с «Вехами» и развернувшейся на страницах струвианской «Русской Мысли». Тематическое направление этой дискуссии, которая после революции 1905 г. охватывала проблемы религиозного и национально-государственного истолкования либерализма, заострилось в период войны на проблемах этического и религиозного оправдания «патриотизма» как фактора не только внешнеполитической деятельности, но и внутривнутриполитического объединения, стимулирующего процесс либеральных реформ. Германия приобретала в этом

¹¹⁶ H. Lübbe. Politische Philosophie in Deutschland. München, 1974. S. 171.

¹¹⁷ См.: R. Eucken. Die sittlichen Kräfte des Krieges. Leipzig, 1914.

тематическом контексте характер субъекта «безрелигиозной политики», т. е. инстанции деятельности, игнорирующей основные принципы человеческой солидарности. В этом, как ни парадоксально, сходились в общем проявления славянофильской германофобии В. Ф. Эрн и Булгакова с выступлениями Франка и Струве в защиту дифференцированного взгляда на «духовную сущность» немецкой политики. Правда в сознании участников дискуссии это сходство отступало на задний план перед заявлениями принципиального расхождения не только в оценке Германии, но и в определении смысла того религиозно фундированного «патриотизма», что противопоставлялся германской «безрелигиозной экспансии».

Первоначальная реакция на известия о начале войны свидетельствовала об общем антигерманском патриотическом настроении, объединившем на какое-то время оппозиционное общественное мнение¹¹⁸. «Так важно и радостно, что авторитет современного германизма рухнул! Меня страшно захватывает и воодушевляет сознание, что на этих развалинах так возможно и благоприятно водрузить знамя настоящей, истинной религиозной русской культу-

¹¹⁸ См.: С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 104. Ср. признание С. Н. Булгакова: «Живу, как все, как и Вы, потрясенный, умиленный, смущенный, возрадованный. Никогда Родина не переживала такого брачного часа, никогда еще народ не познавал так своего Царя, а Царь своего народа (как прекрасен, как смиренен и мужественен наш Государь, какие слова нашел он для выражения чувства всей России. Воистину, Господь с ним!). Какая молитвенность загорелась, как воссияла Мать Наша, Православная Церковь! Куда делась вся интеллигентская и партийная мерзость, распря, вражда! Совершилось воистину чудо, и радостно умереть при этом: «ныне отпускаеши...» Чтобы ни было впереди, но мы увидели Русь, и она сама себя увидала! Это неотъемлемо и это бесценно!» (Письмо А. С. Глинке // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В. И. Кейдан. М., 1997. С. 585).

ры»¹¹⁹. В русле своей традиционной публицистической ангажированности и актуальной патриотической эйфории организаторы Религиозно-философского общества в Москве решили посвятить специальное заседание обсуждению «смысла войны». В предчувствии значительности момента («Момент религиозный, момент сверхполитический, сверхнациональный, идеалистический»¹²⁰) для открытого заседания 6 октября 1914 г. была снята крупнейшая для интеллектуальной Москвы «тысячная аудитория»¹²¹ Политехнического музея, в которой выступили Г. А. Рачинский, Булгаков, Эрн, В. И. Иванов и Е. Н. Трубецкой¹²². Тексты докладов были полностью напечатаны Струве в «Русской Мысли» (Книга 12, 1914), которая стала в это время центральным органом философско-политической дискуссии о войне в периодической печати. Статьи историков, философов, экономистов, писателей и политиков заполняли страницы журнала в течение почти

¹¹⁹ М. К. Морозова. Письмо Е. Н. Трубецкому 2 сентября 1914 // Взыскующие града. С. 592.

¹²⁰ М. К. Морозова. Письмо Е. Н. Трубецкому, август 1914 // Взыскующие града. С. 587.

¹²¹ О заседании Религиозно-философского общества см.: Взыскующие града. С. 600–603.

¹²² Несколько иную картину представлял собой дискуссионный круг участников Петербургского Религиозно-философского общества, в котором Д. С. Мережковский и З. Н. Гиппиус активно выступали с критикой «патриотических умонастроений» русской интеллигенции. К этому времени, однако, «веховское» направление либеральной интеллигенции, концентрировавшееся вокруг «Русской Мысли», разошлось с кругом Мережковских не только идейно, но и организационно (Мережковский и Гиппиус вышли перед войной из состава редакции «Русской Мысли»). Напротив, члены Петербургского РФО, стоявшие идейно ближе к Струве (А. В. Карташев, Д. В. Болдырев), в целом поддержали его «патриотическую» позицию и на заседаниях РФО. См.: С. Л. Франк: Биография П. Б. Струве. С. 105. О дискуссиях в Петербургском РФО см.: J. Scherrer: Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. S. 327–347.

всего военного времени¹²³. К этому форуму журнальной публицистики присоединились издательские проекты русских философов (серия «Война и культура» в крупнейшем русском издательстве И. Д. Сытина, в которой было опубликовано около пятидесяти брошюр, отдельных докладов и сборников статей), а также их многочисленные газетные и публичные выступления¹²⁴. Во всех этих публикациях в той или иной форме неизбежно поднимался вопрос об отношении к Германии и понимании ее во взаимосвязи политического, военного, культурного и философско-религиозного аспектов. При этом складывались характерные фигуры аргументации, различия которых весьма отчетливо осознавались современниками и служили основанием для поляризации тогдашней дискуссии. В исторической дистанции все они, напротив, предстают элементами единого дискуссионного поля, содержащего различные вариации на одну и ту же тему, которая для сегодняшнего культурного сознания представляет сугубо исторический интерес как отдельного и окончательно завершенного этапа восприятия Германии в русском культурном контексте.

Точкой концентрации дискуссии и одновременно отрицательным полюсом интерпретации событий, от которого отталкивались мыслители, близкие «веховскому кругу»,

¹²³ См. напр. : Е. В. Тарле. К истории русско-германских отношений в новейшее время // Русская Мысль. 1914. Кн. 11. II отд.; В. Бузескул. Современная Германия и немецкая историческая наука XIX столетия // Русская Мысль. 1915. Кн. 2. II отд.; П. Савицкий. Борьба за империю. Империализм в политике и экономике // Русская Мысль. 1915. Кн. 1, 2. II отд.

¹²⁴ См. : Б. Хеллман. Когда время славянофильствовало. Русские философы и первая мировая война // *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*. Проблемы истории русской литературы начала XX века / Под ред. Л. Бюклинг и П. Песонена. Helsinki, 1989. С. 211–239; свод статей из периодической печати, посвященных различным аспектам войны см.: П. Кудряшев. Идейные горизонты мировой войны. М., 1915.

стал доклад В. Эрна в Религиозно-философском обществе «От Канта к Круппу»¹²⁵, спровоцировавший ожесточенную полемику вокруг новой версии славянофильской идеологии. Идеологический характер антигерманской метафизики Эрна обнаруживается в использовании типичного, в истории философии широко распространенного, приема превращения исторических событий в проявления «внутренней сущности» нации или ее «субстанциальной души». По своему смыслу это не более чем тавтология, возникающая путем отвлечения от конкретных явлений неких общих признаков или простого конструирования таковых, и последующего объявления самих наблюдаемых явлений истечением этой абстрактной совокупности общих признаков. Результат отдельных исторических развитий превращается таким образом в их причину и интегрируется в целостный процесс целесообразной манифестации этой причины, понимаемой как реальный субъект истории. Культурно-философскую дилемму, которая обсуждалась в русской публицистике военного времени¹²⁶, наличия или отсутствия преемственности между немецкой культурой и милитаризмом Эрн решает путем конструирования единой сущностной причины всех проявлений «германского духа».

В тексте Эрна роль такой универсальной причины немецкой истории выполняет «феноменализм». Перенимая распространенную во второй половине XIX в. между прочим в самой Германии негативную интерпретацию философии Канта как учения, отрицающего «объективно сущее» и сводящего последнее к «субъективным явлениям», создаваемым деятельностью человеческого рассудка¹²⁷,

¹²⁵ В. Ф. Эрн. От Канта к Круппу (1914) // В. Ф. Эрн. Сочинения. М., 1991. С. 308–318. О полемике по докладу Эрна в Москве см.: Взыскующие града. С. 600–605; в Петербурге: J. Scherrer. S. 338–341.

¹²⁶ См. напр.: Г. Василевский. Виновата ли германская культура. П., 1915; П. Кудряшев. Идейные горизонты мировой войны.

¹²⁷ См.: *Phänomenalismus* // J. Ritter u. a. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 7. Basel, 1989. S. 483–485.

Эрн возводит «феноменализм» в «однородный и единый замысел германской культуры»¹²⁸, полнее всего выразившийся в философии Канта. Поскольку здесь речь идет о превращении отдельной, к тому же весьма спорной интерпретации Канта в метафизическую сущность его философии, постольку мы встречаем упомянутую простую тавтологию. Но когда эта метафизическая сущность проецируется на целое немецкой культуры, тогда Эрну приходится прибегать к помощи случайных гипотез, чтобы установить линию преемственности, идущую от мистики Экхарта через Канта к германскому милитаризму, символизируемому пушками Круппа. Иначе невозможно объяснить, почему феноменализм Канта является «прочным и несокрушимым 'научным' достоянием, несокрушимым, железобетонным завоеванием немецкого духа»¹²⁹ «неизбежно должен был сгуститься» в материальное выражение германской промышленности.

К такого рода случайным гипотезам принадлежит устанавливаемое Эрном «строгое соответствие между стилем данной эпохи и ее скрытой душой»¹³⁰. Также и этот прием философской аргументации, содержащий логическую ошибку «паралогизма», весьма распространен — эмпирически фиксируемый набор свойств приводится в логическую взаимосвязь «стиля» и превращается в реальный субъект самостоятельного действия. Такое эффектное постулирование скрытой сущности, доступной усмотрению лишь самого постулирующего, преследует, помимо всего прочего, одну определенную цель: иммунизировать собственную позицию от любых критических возражений¹³¹.

¹²⁸ В. Ф. Эрн. От Канта к Круппу. С. 316.

¹²⁹ Там же. С. 310.

¹³⁰ Там же. С. 313.

¹³¹ Насколько последовательно в связи с этим осуществлял Эрн дискриминацию своих критиков, неспособных усмотреть «истинную сущность» германизма в силу их отравленности самим германизмом, показывают его полемические статьи, собранные в сборнике «Меч

Достигнув этого уровня обсуждения, Эрн дает волю своей «германофобской» фантазии, определяя в качестве сущности германизма «некое глубинное расстройство того, что может быть названо половым моментом национально-коллективной жизни.»¹³² «Немецкий народ (...) возвел в догму аномалию отвлеченной мужественности»¹³³. То, что такое философствование родственно по структуре не только с мистикой св. Софии, но и с феминистской критикой европейского «фаллического разума»¹³⁴, объясняется присутствием общей фигуры мысли: логика заменяется биологией и любое высказывание оппонента сразу интерпретируется как проявление его биологической предопределенности, или, по Эрну, как «расовое самоопределение воли»¹³⁵. Даже простое возражение схеме Эрна, что «феноменализм» — это в сущности общеевропейское явление, встречающееся и во французской и в английской философии, которые уже в силу принадлежности к национальным государствам, воюющим на стороне Германии, не могут причисляться к образу врага¹³⁶, Эрн сразу встраивает в свою интерпретацию, тут же называя «германизм» общей болезнью Европы, перед лицом которой задача России состоит в том, чтобы пробудить истинную сущность европейского духа, освободив его от германского засилья. «Россию и Европу (...) всегда внутренне и духовно разделяло то, что теперь с такою силою объективировалось в подъявшем меч германизме»¹³⁷. Но теперь, под влиянием России «Европа должна пережить

и крест» (1915). См., напр.: В. Ф. Эрн. Ненужные рыдания // В. Эрн. Сочинения. С. 348–353.

¹³² В. Ф. Эрн. Сущность немецкого феноменализма // В. Эрн. Сочинения. С. 325.

¹³³ Там же.

¹³⁴ См. напр.: A. Pieper. Gibt es eine feministische Ethik? München, 1998.

¹³⁵ В. Ф. Эрн. От Канта к Крупну. С. 314.

¹³⁶ С. Л. Франк. О поисках смысла войны // Русская Мысль. 1914. Кн. 12. II отд. С. 125–132.

¹³⁷ В. Ф. Эрн. Время славнофильствует // В. Ф. Эрн. Сочинения. С. 381.

величайшую духовную революцию»¹³⁸, за которой последует свержение немецкой гегемонии во всей культурной жизни Европы»¹³⁹. Извечная трудность той медицинско-биологической метафоры, что использует Эрн, состоит в том, что она устраняет всякую возможность сознательной деятельности по преодолению того, что является «скрытой биологической сущностью». В рамках натуралистической интерпретации «души народа» невозможно разместить намерение Эрна, которое он понимает как «освободительную миссию православной России»¹⁴⁰, освободить немецкий народ от «люциферианских энергий», «сгрудившихся» в нем в течение последних столетий. Ведь этот изгиб «патриотического» рассуждения зачеркивает в сущности тотальный характер «германской идеи». Если в немецком народе существуют «иные линии духовного развития и иные преемства»¹⁴¹, то это трудно увязать с утверждением, что «феноменализм» — это «расстройство коллективной души». Но искать последовательности в рассуждениях Эрна невозможно, поскольку они с самого начала подчинены идеологической задаче — заложить «‘мину’ под всю германскую культуру»¹⁴², которая совершенно произвольно облекается в философскую терминологию. Ее можно с одинаковым результатом заменить на терминологию эволюционной теории и представить войну как естественную борьбу за существование, направленную против «глубокой болезни всего немецкого народного организма», как это делал в «Русской Мысли» историк Э. Д. Гримм¹⁴³.

¹³⁸ Там же. С. 378.

¹³⁹ Там же. С. 374.

¹⁴⁰ В. Ф. Эрн. Сущность немецкого феноменализма. С. 328.

¹⁴¹ Там же. С. 327.

¹⁴² В. Ф. Эрн. Письмо Е. Д. Эрн 28 сентября 1914 // Взыскующие града. С. 599.

¹⁴³ Э. Д. Гримм. Пьяные илоты. Немецкие бесчинства и европейская культура // Русская Мысль. 1914. Кн. 8/9. II отд. С. 76–93. Ср.: С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 105.

Антигерманская «философия» Эрна показательна не только как симптом славянофильской ксенофобии, сопровождавшей поиски «смысла» и «оправдания» войны «в умственной жизни русской интеллигенции»¹⁴⁴, но и как один из полюсов дискуссии о национальном измерении либеральной политики, новый импульс к которой дала идейная ситуация после начала войны. Существенно и то, что артикуляция образа Германии происходила теперь не путем обращения к конкретным течениям и тенденциям, а в зависимости от заданной Эрном схемы, как в случае солидаризации с нею, так и в случае ее опровержения.

Комплекс славянофильских толкований войны развивал и Булгаков, относимый современниками, наряду с Эрном, к наиболее радикальным представителям антигерманизма¹⁴⁵. Правда Булгаков, хотя и разделял тезис о «феноменализме» немецкой культуры¹⁴⁶, но вместо философского шовинизма Эрна он предлагал более умеренную версию некой глобальной философии истории, рассматривающей войну как проявление кризиса всей европейской цивилизации.

Формулой булгаковской критики культуры, перемежающей тезисы марксистской критики капитализма с романтическим клерикализмом, является «секуляризация» как отпадение от «религиозной цельности» средневековой жизни, составляющая основную тенденцию развития новоевропейской истории. «Религиозное чувство жизни, восприятие ее глубины и многомерности, было нейтрализовано и, так сказать, инкапсулировано»¹⁴⁷. Единство

¹⁴⁴ С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 105.

¹⁴⁵ См.: Н. Бердяев. К спорам о германской философии. С. 117; Е. Н. Трубецкой. Письмо М. К. Морозовой 5 сентября 1914 // Взыскающие града. С. 594.

¹⁴⁶ С. Н. Булгаков. Война и русское самосознание (1915) // С. Н. Булгаков. Труды по социологии и теологии. Т. 2. М., 1997. С. 148; С. Н. Булгаков. Три империи // Великая война в образах и картинах. Вып. X. М., 1916. С. 50–53.

¹⁴⁷ Там же. С. 149.

новевропейской культуры создается общим духом, который состоит «в отречении от своего церковного прошлого, как презируемого ‘средневековья’, в своеобразном духовном футуризме»¹⁴⁸. Все дальнейшие характеристики культуры — рационализм, просветительство, материализм и капитализм — оказываются не более, чем проявлениями этого духа, «как он определился в своем отрыве от мистического центра, в отходе от церкви и общей секуляризации, рационализации, механизации жизни»¹⁴⁹. Отделение церкви от государства и распространение правового идеала привели к господству «юридизма» в общественном сознании Европы, т. е. к стремлению путем права «водворить царство Божие на земле»¹⁵⁰. Параллельно «юридизму» утверждается экономизм как тенденция к освобождению хозяйственной деятельности и хозяйственного интереса от «проверки по религиозному и нравственному закону». «Экономический человек» с его наивным и зоологическим интересом стимулирует «бесчеловечную эксплуатацию труда» и «тиранию капитала»¹⁵¹.

О том, что в этом рассмотрении все характеристики, претендующие на статус нейтральных констатаций, упорядочиваются в однозначно негативной оценочной перспективе, свойственной любой исторической метафизике упадка, свидетельствует резюмирующий вывод Булгакова: европейская культура — эта законченная форма «мещанства». «Комфорт жизни, понимаемый не только в грубом смысле различных внешних ее удобств, но и утонченных духовных вкусов, культурный эпикуреизм, умение находить счастливую меру в пользовании всякими благами жизни, желание ‘устроиться на земле’ прочно и с артисти-

¹⁴⁸ С. Н. Булгаков. Русские думы // Русская Мысль. 1914. Кн. 12. II отд. С. 110.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ С. Н. Булгаков. Война и русское самосознание. С. 150.

¹⁵¹ Там же.

ческим вкусом» — таков культурный идеал Европы и жизненная мудрость «европейского мещанства»¹⁵².

Их этой общей картины европейского упадка Булгаков делает неожиданный вывод о том, что именно Германия представляет собой «высшую форму мещанства»: «Она возвестила миру и в наибольшей степени осуществила высшую форму философии мещанства — универсальный методизм: научность в религии, в философии, в социализме, в промышленности, в войне. Она превратила человека в ретортного методического гомункула»¹⁵³. Ясно, что Булгаков не *ad hoc* и не для Германии специально изобретает обвинение в «мещанстве»¹⁵⁴, широко распространенное в русской социалистической антизападной и антибуржуазной публицистике от Герцена до Бердяева и Иванова-Разумника. Но условиями войны с Германией Булгаков вынужден резко редуцировать сферу применения этого понятия: от всего Запада в целом к Германии специально. Тут снова возникает фигура мысли, выводящая европейских союзников из поля критики: Германия и есть виновница европейской болезни мещанства. «Немец есть самый яркий представитель этого духовного типа, он по преимуществу *modern*, в новоевропейском футуризме он наиболее футурист. Германия последовательно, методически и серьезно вырабатывала себя по образу отвлеченного новоевропейца, кумиру механизма и рационализма она принесла в жертву исконные национальные свои добродетели, — и *deutsche Treue* и *deutsche Tüchtigkeit*. Поэтому-то в новоевропейской цивилизации Германии принадлежит первое место и в некотором роде духовная гегемония: ее научность, ее универсальный методизм держали в духовном пленении всю Европу, в частности, и Россию, и даже теперь еще силен ее гипноз»¹⁵⁵.

¹⁵² Там же. С. 146.

¹⁵³ Там же. С. 165.

¹⁵⁴ См. напр.: С. Н. Булгаков. Душевная драма Герцена. С. 161–194.

¹⁵⁵ С. Н. Булгаков. Русские думы. С. 111–112. К разряду «иронии истории» можно отнести тот факт, что по ту сторону фронта В. Зом-

Причины того, «что германцы допустили себя до такого извращения и свою душу превратили в механизм»¹⁵⁶ Булгаков истолковывает в церковно-историческом смысле, усматривая их в немецком протестантизме. Но ведь казалось бы еще недавно, в «Вехах» и примыкавших к ним работам, Булгаков рассматривал, вслед за исследованием М. Вебера, трудовую этику протестантизма как истинную альтернативу революционному радикализму русской интеллигенции. Правда в контексте его теологического развития, приведшего его к церковному православию, протестантизм все более утрачивал для Булгакова положительное значение¹⁵⁷. И теперь, в своей военной публицистике, представляющей пик его славянофильской апологии православия, Булгаков изображает реформацию как «очеловечение христианства, его упрощение и приведение к уровню чисто человеческих потребностей и вкусов»¹⁵⁸, как «внерелигиозный гуманизм», «иссушивший, обеднивший и обмирщивший христианство»¹⁵⁹. Протестантизм — это религия «человекобожия», в которой проявляется «стремление замкнуть человека в его собственном человеческом мире, оторвать его от религиозного,

барта проповедовал в сходной культур-критической терминологии идею войны против англичан как борьбы «героев» (т. е. немцев) с «торговцами», погрязшими в комфорте, сытости и рационализме. См.: W. Sombart: *Händler und Helden: Patriotische Besinnungen*. München 1910; об этом: H. Lübke. *Politische Philosophie in Deutschland*; F. K. Ringer. *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890–1933*. München, 1987. S. 169–185.

¹⁵⁶ С. Н. Булгаков. Русские думы. С. 112.

¹⁵⁷ См. напр.: С. Н. Булгаков. Профессорская религия (1910–1911) // С. Булгаков. Тихие думы. М., 1918. С. 146–156; С. Н. Булгаков. Кризис христианства в современном протестантизме // Там же. С. 156–162.

¹⁵⁸ С. Н. Булгаков. Человечность против человекобожия. Историческое оправдание англо-русского сближения (1916) // С. Н. Булгаков. Труды по социологии и теологии. Т. 2. С. 237.

¹⁵⁹ С. Н. Булгаков. Русские думы. С. 110–111.

молитвенного и благодатного общения с Божеством, за-
ворожить его в этом мире, его расширив и углубив»¹⁶⁰.

В результате тот положительный идеал «трудовой эти-
ки», «innerweltliche Askese», который Булгаков обнаружи-
вал в протестантизме, редуцируется до образа «фахман-
ской культуры» — узкоспециального профессионализма,
в котором «нет святости, ни гениальности», которая «со-
здана посредственностью и отмечена ее духом, (...) [и] по-
ражена каким-то безвкусием, имеет в себе пафос посред-
ственности»¹⁶¹. Как и всякая тотальная историософская
интерпретация, теория Булгакова сталкивается с необхо-
димостью объяснить разнообразие культуры, наличие
в ней параллельных и противоположных течений. Но
в рамках предложенной объяснительной схемы для этого
не остается никакого места. Правда, Булгаков упоминает
примеры «значительности и одаренности германства»¹⁶²,
но в единую линию, ведущую от лютеровского человеко-
божия к «духу посредственности»¹⁶³, царящему в немецкой
цивилизации, он уместить эти примеры не может, ограни-
чиваясь ничего не говорящей ссылкой на «загадку герман-
ства, в котором гениальное нерасторжимо соединено с са-
моутверждающей посредственностью»¹⁶⁴. В этом все
интегральные схемы славянофилов удивительно похожи
друг на друга: выступив с претензией дать универсальный
принцип толкования чужой культуры, они выхватывают
лишь отдельный, особенно ими критикуемый феномен
(кантианство, протестантизм и т. д.), гипостазируя его
в «сущность германства», и оставляют все прочее вне рас-
смотрения. Для достижения же цельности рассмотрения
приходится конструировать дополнительные сущности,

¹⁶⁰ С. Н. Булгаков. Человечность против человекобожия. С. 243.

¹⁶¹ Там же. С. 246.

¹⁶² Там же.

¹⁶³ Там же. С. 245.

¹⁶⁴ Там же. С. 246.

взаимосвязь которых с первоначально постулированной создается лишь риторическими жестами. Так и Булгаков, чтобы связать изобретенный им «дух посредственности» и «мещанства», который сам по себе еще не содержит никакого объяснения германского милитаризма, с причинами мировой войны, вынужден прибегнуть к помощи обыденно-психологических гипотез, приписывая «германству» душевную установку «хлыстовства», т. е. религиозной одержимости самообуздания.¹⁶⁵ «Надо представить себе маньяка, сохраняющего самообладание, рассудок и волю, располагающего безграничными техническими возможностями и при этом одержимого бредовой идеей»¹⁶⁶. Трудно воспринимать всерьез такие утверждения, особенно когда они преподносятся как постижение «истинных причин войны» и «откровение духовного смысла»¹⁶⁷. Воодушевленный патриотическим подъемом, Булгаков в принципе отказывается от трезвого исторического

¹⁶⁵ Тема «хлыстовства» активно обсуждалась в религиозно-литературных дискуссиях (в частности в связи с сочинениями Мережковского и Андрея Белого) того времени как тема специфически русской религиозности. Особую остроту она приняла в обсуждении распространенного в годы войны мнения (исторически ложного) о принадлежности Г. Распутина к секте хлыстов. Булгаков, стоявший на позициях церковного христианства, отвергал сектантство, а в своей военной публицистике прямо называл Распутина «проводником германских влияний» (Там же. С. 257). О хлыстовстве, его восприятии и культурно-литературном бытовании в России см. специально: А. Эткинд. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998.

¹⁶⁶ С. Н. Булгаков. Человечность против человекобожия. С. 255. В другом случае Булгаков объясняет «дух германского милитаризма» прорывом «внехристианской стихии духа, которая осознала себя в германской мифологии» и «в творческом самосознании Р. Вагнера». Эта «германская воинственность (...) выражает исконную стихию германства, *futur teutonicus*, волю к мощи и власти, жажду завоевания и поглощения, расовый вампиризм» (С. Н. Булгаков. Три империи. С. 50).

¹⁶⁷ С. Н. Булгаков. Человечность против человекобожия. С. 236.

рассмотрения, считая, что «это духовное событие все же не поддается ощупыванию скальпелем [исторической науки], но постигается лишь некоторой духовной интуицией или вчувствованием»¹⁶⁸.

Результатом такого «вчувствования» оказывается, как всегда, констатация избранности русского народа, апологии которого посвящена вся религиозно-философская публицистика Булгакова. Изображая немецкий народ «культурно-политическим вампиром»¹⁶⁹ он воспроизводит аргументы православного клерикализма, сопротивляющегося распространению «протестантской заразы» в России. «Раньше всего и непосредственное всего заражает нас немецкая реформация, разлагающая чувство церкви; это проявляется у нас в так называемых рационалистических сектах: штунда, баптизм и под. Влияние германской мистики было сильно у нас среди масонов начала XIX в. и даже ранее и, в связи с общим усилением религиозно-мистических настроений, снова увеличивается в наши дни (бемизм, штейнерианство)»¹⁷⁰. «Германскому искусу» подверглась и философия в России, начиная от старых славянофилов, увлекавшихся немецким идеализмом, вплоть до социал-демократов, через марксизм которых «прививка германизма» была совершена «части рабочего класса»¹⁷¹. Исключение Булгаков делает лишь для «прогрессирующего онемечения русской науки», положительные результаты которого почти невозможно отрицать, но и в этой области он предостерегает от «духовной пруссификации»¹⁷².

«Патриотические рекомендации» Булгакова носят сугубо миссионерский характер. То, что утверждается в результате «вчувствования» как имеющее высший

¹⁶⁸ Там же

¹⁶⁹ Там же. С. 247.

¹⁷⁰ Там же. С. 252.

¹⁷¹ Там же. С. 253.

¹⁷² Там же.

«онтологический смысл», превращается в императив исторического и политического действия¹⁷³. Православие несет «духовное исцеление» не только России, ибо «она еще остается девой, которая вольна совершить выбор и произнести обеты, и это мистическое решение, это ее самоопределение будет безмерно по своим историческим последствиям»¹⁷⁴, но и всей Европе, открывая, например, в случае распространения православия в Англии¹⁷⁵, перспективу «нового рождения» английского народа и политического сближения двух европейских держав.

Именно для этой цели и возводился образ «человекобожия». Германия для Булгакова — лишь повод для подведения богословско-политического фундамента под тезис об «избранности» России и православия, который не имеет непосредственной сопряженности с образом Германии. В остальном формулы его *Kulturkritik* обнаруживают характерную подвижность в зависимости от направления их использования: протестантизм может иметь положительные стороны, когда он рассматривается в отношении Англии¹⁷⁶; «хлыстовство» может быть обнаружено и в идеологии революционной интеллигенции и т. д. Если бы Россия вела войну не с Германией, а с Англией, то можно было бы использовать текст Булгакова без крупных вторжений в него, лишь заменив Канта на Юма, а лютеровское «человекобожие» на англиканское.

Справедливости ради надо отметить, что буквально год спустя, после окончания войны и в разгар русской революции, Булгаков изменил свою славянофильскую переоценку православия¹⁷⁷, все более склоняясь к экуменической

¹⁷³ Ср.: Там же. С. 256.

¹⁷⁴ С. Н. Булгаков. Русские думы. С. 113.

¹⁷⁵ С. Н. Булгаков. Человечность против человекобожия. С. 259.

¹⁷⁶ См. С. Н. Булгаков. Человечность против человекобожия. С. 238–241.

¹⁷⁷ Отдельные критические ноты в адрес славянофильства встречаются уже в диалоге «На пиру богов» (сборник «Из глубины», 1918),

тенденции, а также впоследствии возвратился к положительному историко-экономическому анализу развития протестантизма и его влияния на хозяйственную жизнь¹⁷⁸.

Славянофильский антигерманизм Булгакова, представленный на страницах «Русской Мысли» и в его газетных публикациях, вызвал критическую реакцию других участников «веховского» круга. Интересна в этой связи позиция Бердяева, в некоторых пунктах солидаризовавшегося с тезисами славянофилов, хотя в целом и отрицавшего их националистическую схему, призванную оправдать идею избранности русского народа. «В неославянофильских тезисах о германизме есть что-то верное, схвачены некоторые черты германской мысли. И, несмотря на это, есть какая-то большая неправда в оценке германского духа, неправда убивающего, истребляющего, ненавистнического схематизма»¹⁷⁹. Простого указания на известные факты уже достаточно для того, чтобы обнаружить несостоятельность утверждений Булгакова и Эрна. «Германия вовсе не только протестантская, но и католическая страна»¹⁸⁰, для ее религиозного сознания «типичны» вовсе не только рационализация мира и отрицание потустороннего (что само по себе вовсе не свойственно протестантизму), но и «волюнтаристический иррационализм», мистика и религиозная метафизика¹⁸¹. Также и понимание Канта как «феноменалиста» обнаруживает свою слишком сильную зависимость от неокантианских гносеологических учений. «Кант несоизмеримо более сложен и богат», его этическая философия, с учением об автономии личности

а также «У стен Херсониса» (С. Н. Булгаков. Труды по социологии и теологии. Т. 2. С. 351–500).

¹⁷⁸ См.: С. Н. Булгаков. Христианская социология // С. Н. Булгаков. Труды по социологии и теологии. Т. 2. С. 528–565.

¹⁷⁹ Н. Бердяев. К спорам о германской философии. С. 118.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Там же.

и моральной свободе, не менее существенна, чем теория познания¹⁸². Да и сам привязка чисто философских теорий к военно-политической дискуссии является сугубо идеологическим приемом. «Нельзя праведно решить вопрос о германской мистике, о протестантизме, о германской философии, о Лютере и о Беме, о Канте и Гегеле под гул пушек, в пылу национальных и политических страстей, на улице и площади»¹⁸³.

Против славянофилов Бердяев вносит в дискуссию о немецкой культуре одну важную ноту, сближающую его с либеральным национализмом Франка и Струве. Он требует различать национальную определенность культуры и ее значимый смысл. В самом деле, покуда выявление национальных или расовых отличий культур остается в рамках нейтральной т. ск. «этнографической» констатации, разговор о них является «допустимым и плодотворным»¹⁸⁴. Но как только из этого делаются ценностные выводы относительно содержания культуры, т. е. когда констатация превращается в обвинение, такой «национальный дискурс» становится дискриминирующим. «Нельзя истину оценивать и обсуждать с точки зрения расы, ее особенностей и ее действий в истории. Психология расы очень интересна, но психология расы не может быть оценщиком истины. Скрыта очень большая опасность в установлении типов расового мышления и расовой культуры»¹⁸⁵. В схемах славянофилов как раз и присутствует такое отождествление смысла культуры с негативной оценкой ее национальной принадлежности, которое руководится умозаключением, что немецкая философия — ложная, потому, что она — немецкая. На этом софизме построена вся конструкция Эрна: Кант —

¹⁸² Там же. С. 115.

¹⁸³ Там же. С. 119.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Там же.

это явление германской культуры, поскольку же Германия ведет войну с Россией, постольку все элементы ее культуры являются враждебными. Бердяев указывает на опасность такого софизма: «Нельзя истину так подчинять национальному принципу. Это уже совсем недопустимый психологизм, который должен привести к полному упразднению философии»¹⁸⁶. Напротив, задача «патриотической мысли» должна состоять в опровержении национализма, и, в частности, германского. «Настоящая ложь и настоящий грех германизма — это попытка монополизировать и национализировать истину и правду, объявить истину германской, а правду — выражением германской силы»¹⁸⁷.

Надо сказать, что Бердяев в своей публицистике военных лет, сам оказывается не на высоте выставленного им требования. Причиной тому — непроясненность им условий «допустимости» «психологии расы». Т. е. вопроса, в каком смысле интерпретация национальных особенностей доступна верификации и доступна ли вообще. Где заканчивается «плодотворное» обсуждение таковых, а где начинается эксплуатация бытовых культурных стереотипов? Имеется ли в виду исследование исторических традиций, обычаев или психологических установок, или же опять фиксируемые события и действия представляются проявлениями «души народа»? Бердяев склоняется в своем психологическом рассмотрении к последнему. Он не просто устанавливает индуктивным путем некий характерный «национальный тип», как это делала современная ему «этническая психология», а прямо говорит о «душе германст-

¹⁸⁶ Там же.

¹⁸⁷ Там же. С. 120. Ср.: «И всего более должна быть Россия свободна от ненависти к Германии, от порабошающих чувств злобы и мести, от того отрицания ценного в духовной культуре врага, которое есть лишь другая форма рабства» (Н. А. Бердяев: Душа России (1915) // Н. А. Бердяев. Судьба России. М., 1990. С. 25).

ва» и соответствующей ей «религии»¹⁸⁸. Таким образом нация стилизуется, или, лучше сказать, мифологизируется, в реальную личность, наделенную индивидуально-психическими атрибутами — волей, мышлением, чувствами. «Немец — не догматик и не скептик, он критичист. Он начинается с того, что отвергает мир, не принимает извне, объективно данного ему бытия, как не критической реальности. (...) Первоощущение бытия для немца есть, прежде всего, первоощущение своей воли, своей мысли. Он — волюнтарист и идеалист. Он — музыкально одарен и пластически бездарен. (...) Безвкусице немцев, которое поражает даже у величайших из них, даже у Гете, связано с перенесением центра тяжести жизни во внутреннее напряжение воли и мысли. Со стороны чувственности, как эстетической категории, немцы совсем неприемлемы и непереносимы. В жизни же чувства они могут быть лишь сентиментальными»¹⁸⁹. Метафизика «народной души» оборачивается у Бердяева эксплуатацией стойких бытовых стереотипов восприятия Германии. «Сущностной» характеристикой немцев оказывается их «волюнтаризм» и господство «упорядочивающей воли». «Немец ничего не склонен предпринимать до совершенного им Tat'a. (...) Перед немецким сознанием стоит категорический императив, чтобы все было приведено в порядок. Мировой беспорядок должен быть прекращен самим немцем, а немцу все и вся представляется беспорядком. (...) Немец не приобщается к тайнам бытия, он ставит перед собой задачу, долженствование»¹⁹⁰. Отсюда Бердяев выводит религиозную установку немцев, полностью противоположную булгаковскому тезису о «человекобожии»: «Германская религия относит источник зла к бессознательному божеству,

¹⁸⁸ Н. А. Бердяев. Религия германизма (1916) // Н. А. Бердяев. Судьба России. С. 158.

¹⁸⁹ Там же. С. 159.

¹⁹⁰ Там же. С. 160–161.

к изначальному хаосу, но никогда не к человеку, не к самому германцу. Германская религия есть чистейшее монофизитство, признание лишь одной и единой природы — божественной, а не двух природ — божественной и человеческой, как в христианской религии. Поэтому, как бы высоко, по видимости, эта германская религия не возносила человека, она, в конце концов, в глубочайшем смысле отрицает человека, как самобытное религиозное начало»¹⁹¹. Также и здесь образ Германии можно рассматривать лишь с точки зрения той функции, какую он выполняет в индивидуальных построениях автора — создания контраста для своей собственной позиции. И если для Булгакова и Эрн с их идеей «соборного христианства» таким контрастом является протестантизм, то Бердяев конструирует противоположность для своей экзистенциальной антропологии с ее идеей анархической свободы в виде религии «вечного немецкого порядка»¹⁹², в рамках которой находят место все традиционные *Ressentiments* «культурной» пропаганды военного времени: «Воля власти над миром родилась на духовной почве, она явилась результатом немецкого восприятия мира, как беспорядочного, а самого немца, как носителя порядка и организации. Кант построил духовные казармы. Современные немцы предпочитают строить казармы материальные»¹⁹³. В итоге Бердяев фактически перенимает славянофильскую критику немцев и от его пафоса истины и справедливости по отношению к противнику не остается и следа.

В рамках философско-политической дискуссии начала войны Франк принадлежит к числу тех философов, что подчеркнуто дистанцировались от националистической ограниченности антигерманской метафизики¹⁹⁴.

¹⁹¹ Там же. С. 164.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Там же. С. 163.

¹⁹⁴ Равновесие между «патриотическим умонастроением» и взвешенным суждением о Германии удавалось сохранять немногим. О характере

Его позиция в этой дискуссии важна еще и потому, что с осени 1914 г. он стал официальным членом редакции «Русской Мысли» с обязанностью отбора всех публикаций неполитического содержания¹⁹⁵ и уже в силу своего формального положения мог оказывать влияние на формирование идейного направления журнала и его позицию в публичной дискуссии.

Умеренность позиции Франка сказывалась, прежде всего, в том, что основную задачу своей публицистики он видел в критическом преодолении схем националистической идеологии¹⁹⁶. Уже на публикацию выступлений на заседании Религиозно-философского общества в Москве (6 октября 1914) он откликнулся критической статьей, раскрывающей предрассудки философских построений славянофилов. «Всякое оправдание войны, смысл которого сводится к тому, что сама сущность одной из борющихся сторон признается выражением абсолютного блага, а другой — выражением абсолютного зла, заранее должно быть признано ложным»¹⁹⁷. Превращение военно-

публицистической дискуссии см. критические наблюдения Б. В. Яковенко и И. А. Ильина (Письма Б. В. Яковенко к Г. Г. Шпету // Логос. № 3. М., 1992. С. 252–256; Из неопубликованных писем И. А. Ильина к Л. Я. Гуревич // Вопросы философии. 1996. № 2. С. 118–121).

¹⁹⁵ С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 106.

¹⁹⁶ В связи с этим стоит упомянуть работы еще одного участника «веховского» круга — А. С. Изгоева в «Русской Мысли» и газете «Речь». Изгоев ограничивался полемикой с антирусской публицистикой в Германии и с антинемецкой пропагандой русских ультраправых националистов, развязавших публичную травлю немецких жителей в крупных городах России. См. напр.: А. С. Изгоев. На перевале. Зарницы войны. // Русская Мысль. 1915. Кн. 2. II отд. С. 119–127; На перевале. Перед спуском. // Русская Мысль. 1914. Кн. 12. II отд. С. 166–175. Об общественном положении русских немцев в годы войны, сохранивших свою конфессиональную самостоятельность см.: Н. С. Андреева: Прибалтийские немцы и первая мировая война // Проблемы социально-экономической и политической истории России XIX–XX веков. Сб. СПб., 1999. С. 461–473.

¹⁹⁷ С. Франк. О поисках смысла войны. С. 129.

политической реальности в метафизическое поле битвы против «самого существа немецкого духа» является «ничем иным, как ложной абсолютной санкцией своего субъективного пристрастия»¹⁹⁸. В принципе иллюзорна всякая попытка свести многообразие национальной культуры к «какому-либо одному направлению», к одной метафизической «формуле». Ведь как раз такие одномерные схемы и являются в худшем смысле плоскими рационализациями исторического развития, подчиняющими его произвольно установленным абстрактным тезисам. Собственно же моральная проблема, заключенная в коллизии национальных и общечеловеческих интересов и принципов славянофильствующими публицистами вовсе не рассматривается. Они приписывают интересам собственной стороны абсолютное значение «и тогда возникает та готтентотская мораль, для которой своя польза есть уже тем самым, без всяких особых оправданий, абсолютное благо, а чужая польза — абсолютное зло»¹⁹⁹. Столь же критическое рассмотрение Франк направляет и на националистическую публицистику немецкой профессуры, с перлами которой он знакомит читателей «Русской Мысли». «Как мало во всей этой литературе подлинной глубины, объективности, чувства правды и справедливости, даже простой, научной добросовестности и трезвого сознания действительности»²⁰⁰. Но при этом общий анализ его критических анализов включает надежду на восстановление общего европейского пространства мысли. «Веруя в будущее общеевропейской культуры, нельзя не верить и в сохранность живых и глубоких сил германского духа, так много давшего миру и лишь теперь переживающего нравственную болезнь»²⁰¹.

¹⁹⁸ Там же. С. 130.

¹⁹⁹ Там же. С. 127.

²⁰⁰ С. Франк. Мобилизация мысли в Германии // Русская Мысль. 1916. Кн. 9. III отд. С. 21.

²⁰¹ Там же. С. 27.

Такова общая основа философского осмысления Франком событий европейского кризиса: попытка сформулировать точку зрения универсальных принципов справедливости, которая не ограничивалась бы лишь апологией позиций одной из воюющих сторон. «Отыскание смысла войны, в чем бы оно ни заключалось, должно быть подчинено общему требованию, чтобы та правда, во имя которой ведется война, была действительно общечеловеческой, равно необходимой не только нам, но и нашему противнику. Мы должны понимать войну, не как войну против национального духа нашего противника, а как войну против злого духа, овладевшего национальным сознанием Германии и — тем самым — как войну за восстановление таких отношений и понятий, при которых возможно свободное развитие всеевропейской культуры во всех ее национальных выражениях»²⁰². В общей форме выполнение такого требования к интерпретации видится Франку не в категориях национальности, а в философско-правовых понятиях «права» и «силы». «Война идет не между Востоком и Западом, а между защитниками права и защитниками силы, между хранителями святынь общечеловеческого духа — в том числе и истинных вкладов в него германского гения — и его хулителями и разрушителями»²⁰³.

Насколько, однако, нетверда почва универсальных суждений, используемых в анализе конкретных исторических событий, видно из размышлений Франка о «духовной сущности Германии», в которых историческое рассмотрение странным образом переплетается с весьма спорными культуркритическими конструкциями. Основную линию своего понимания Германии Франк резюмировал в одной мемуарной характеристике: «В противоположность ходячим тогда обличениям Германии, я указывал на начало

²⁰² С. Франк. О поисках смысла войны. С. 130–131.

²⁰³ Там же. С. 132.

действенности, как на определяющий мотив немецкого духа, и на национальную укорененность кантовской идеи 'категорического императива', как чувства долга, преодолевающего человеческую слабость»²⁰⁴. Смысл этого тезиса — в первую очередь самокритический, возникший под впечатлением неудач русской армии и растущего безразличия русского общества к военному и политическому кризису. Он заключает в себе оценку общего умонастроения интеллигенции и противопоставляет ему солидарное выражение «моральной силы» немцев, их «чувства долга, отваги, хладнокровия перед лицом опасности, твердого упорства в достижении намеченной цели», независимо от содержания последней²⁰⁵. Констатируя в культурно-историческом наблюдении, что «вся немецкая духовная жизнь, по крайней мере, со времени Бисмарка и франко-прусской войны, проходила основательную школу государственной дисциплины ума и воли и насковзь пропиталась соответствующим нравственным миросозерцанием»²⁰⁶, Франк выделяет как положительный момент «коллективную нравственную волю людей, действующих не за страх а за совесть». «Единая воля, воля служению именно государственному механизму, не только фактически управляет действиями людей, но и всецело овладела их мыслями и нравственным сознанием»²⁰⁷. Столь частое употребление в этом контексте понятия «нравственный» не нужно понимать в смысле признания особой моральной правоты германской позиции в войне. Очевидно, что «нравственность» понимается здесь Франком в формальном смысле «практической убежденности» или «сознания долга», характеризующих в аспекте «силы

²⁰⁴ С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 107.

²⁰⁵ С. Л. Франк. О духовной сущности Германии // Русская Мысль. 1915. Кн. 10. II отд. С. 5.

²⁰⁶ Там же. С. 7.

²⁰⁷ Там же.

намерения», безразлично к его содержательному наполнению. Франк развивает тем самым распространенную версию «формалистической этики», т. е. понимания нравственного закона как своего рода скорлупы, которая может соединяться с любыми мотивами и поэтому требует для превращения в совершенную моральность соединения с содержательными ценностями добра, справедливости, честности и т. д.²⁰⁸ Традиционное (но в сущности необоснованное) критическое возражение этике Канта, повторявшееся, начиная с Шиллера и немецких идеалистов (Гегеля, Шлейермахера), как раз и заключалось в том, что Кант ограничивается «лишь» формальным определением морали как закона, оставляя все ее содержательные аспекты вне рассмотрения. Из этого делался вывод, что этот закон можно наполнить любым содержанием, в том числе и аморальным. В интерпретации Франка кантовский «категорический императив» также имеет этот двойственный смысл общего принципа морали и, вместе с тем, пустой формы. С одной стороны, «необходимо признать, что само установление понятия ‘категорического императива’, открытие нравственности, как свободно, внутренней силы самой личности признаваемого и осуществляемого и вместе с тем безусловного веления, есть одно из величайших достижений человеческого духа»²⁰⁹. И в то же время Франк допускает возможность его «наполнения» сугубо разрушительными военно-политическими мотивами. «Немецкие [технические и военные успехи] суть успехи ‘категорического императива’ Канта — живые образцы того, на что способна нация в самом отчаянном, опасном положении, когда она действительно хочет осуществлять

²⁰⁸ Подробно такое понимание этики развил М. Шелер в своей критике «формализма» кантовской этики (M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913/1916) // M. Scheler. *Gesammelte Werke*. Bd. 2. Bonn, 1954.

²⁰⁹ С. Л. Франк. О духовной сущности Германии. С. 17.

то, что она считает своим долгом»²¹⁰. Эта, с морально-философской точки зрения, в высшей степени спорная конструкция²¹¹, трансформируется Франком в общую характеристику немецкой нации, и тогда оказывается, что его истолкование Германии по структуре объяснения в принципе мало чем отличается от рассуждений Эрна. Только националистической конструкции, объясняющей все зло «феноменализмом» Канта, противопоставляется здесь более взвешенная, признающая и положительные аспекты «действенного воспитания личности» как национальной черты немецкого характера, но в целом использующая схему выведения положительных и отрицательных свойств из «категорического императива» Канта, понятого как «корень немецкого национального характера». «Сила немцев в конечном счете заключена в том, что идеал Бетмана-Гольвега осуществляется ими все же с помощью нравственного сознания Канта; сила их в глубине и интенсивности чувства ответственности каждого гражданина за судьбу родины, в великой формуле 'ты должен, следовательно, ты можешь'. Только это знамя, хотя и поднятое в защиту неправого дела и неправой веры, есть источник их успехов»²¹².

В этой связи Франк парадоксальным образом обращает распространенное в то время обвинение немцев в «варварстве»²¹³ в похвалу их практической энергии тем, что он

²¹⁰ Там же. С. 5.

²¹¹ Достаточно указать на одну из формулировок категорического императива, чтобы стала ясна невозможность его применения для объяснения «бесспорной храбрости немцев» при оккупации Бельгии или разрушении Лувена: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели» (И. Кант. Основоположение к метафизике нравов. А 429).

²¹² С. Л. Франк. О духовной сущности Германии. С. 16.

²¹³ См.: Н. Lübke. Politische Philosophie in Deutschland. S. 172–174; в России были опубликованы переводы некоторых статей француз-

использует понятие «варвар» в смысле, родственном тому, что определил Шиллер в «Письмах об эстетическом воспитании человека». В эстетико-антропологической теории Шиллера, «варвар», противопоставленный «дикарю», означает тип человека, у которого правила господствуют над чувствами²¹⁴. У Франка это понятие также обозначает не «уровень, а тип развития»²¹⁵, заключающий в себе как положительные, так и отрицательные стороны. «Эта национальная черта лежит в основе не только немецкой способности к техническому развитию, но и немецкой умелости в деле государственной и военной организации народа. Еще важнее, быть может, значение этой рассудочности для нравственного настроения немцев. Ибо вне ее был бы невозможен тот государственно-общественный утилитаризм, как непосредственно-практический мотив поведения, который столь характерен для современной Германии»²¹⁶. Здесь-то как раз и начинается раздваиваться образ «нравственного умонстроения» немцев в интерпретации Франка, обнаруживая свои резко отрицательные черты. «Практическая энергия» немцев их «глубочайшая внутренняя преданность государству и власти» оказывается не более, чем «идолопоклонством»²¹⁷, преклонением перед ложными ценностями. «Это означает не только то, что немцы вообще поклоняются ложному, а не истинному божеству, и только то, что это поклонение в значительной степени подкрепляется эгоистическим чувством утилитарно-хозяйственной ценности государственного могущества,

ских философов Э. Бутру и А. Бергсона, заключающих тезис о «варварстве». См.: Э. Бутру. Германия и война. М., 1915; П. Кудряшев. Идейные горизонты мировой войны; см. также: Е. Н. Трубецкой. Психология варварства // Русские Ведомости. 1915. № 277.

²¹⁴ См.: Ф. Шиллер. Статьи по эстетике. М.; Л., 1934. С. 208 (Письмо четвертое).

²¹⁵ С. Л. Франк. О духовной сущности Германии. С. 10–12.

²¹⁶ Там же. С. 14.

²¹⁷ Там же. С. 9.

но вместе с тем и то, что само поклонение это носит характер какого-то первобытного, варварского идолопоклонства, в котором религиозное чувство ближе к рабскому трепету перед могучей и грозной силой, чем к подлинному религиозному благоговению, основанному на любви к святыне»²¹⁸. Но имеет ли эта характеристика «государственного утилитаризма» и сервилизма населения, как основного мотива деятельности, вообще какое-нибудь отношение к восходящему к Канту определению «нравственной воли»? Сам Франк вынужден признать, что «немецкая общественно-нравственная психология не совпадает, конечно, с идеалом чистой нравственной автономности, выставленным Кантом, когда личность сама, своим свободным признанием, ставит перед собой свой нравственный идеал»²¹⁹. Но тогда единство конструкции распадается. Можно спорить, насколько верно с социально-психологической точки зрения определено свойство «действенности» в «национальном характере» немцев, но, то, что оно не имеет фактически ничего общего с моральными категориями кантовской философии, поскольку они сами суть конструкции этической теории, а не реальные свойства отдельных поступков, следует из вышесказанного.

В политическо-философской дискуссии интеллигенции о войне Струве занимает особое, и в известном смысле, изолированное положение. Если его единомышленники из «Вех» ограничивались в основном публицистическим выступлением, то Струве принимал активное участие как в политической (он был вместе с Г. Н. Трубецким соавтором воззвания Верховного Главнокомандующего к армии²²⁰), так и в общественной деятельности (будучи одним из руководителей Всероссийского земского союза и председателем комитета по борьбе против торговли

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Там же.

²²⁰ См.: С. Л. Франк: Биография П. Б. Струве. С. 103.

с неприятелем). Вместе с тем, как редактор «Русской Мысли» и газетный публицист, Струве стремился оказывать влияние на формирование общественного мнения в кругах либеральной интеллигенции. Правда, его идейный «империализм», провозглашенный в концепции «Великой России» и развитый в статьях военного времени в конкретные тезисы аннексионистской политики России²²¹, все более отчуждал его от основного партийного направления социал-либеральной политики, так что он в июне 1915 г. вышел из конституционно-демократической партии, к активным деятелям которой он принадлежал с момента ее основания, из-за разногласий по национальному («украинскому») вопросу.

Национал-либеральная позиция Струве, парадоксальным образом сочетавшая идею правового государства, личностных прав и имперскую теорию, имела свой репандант в его понимании германской политики в исторической перспективе и ее современных результатов. При этом ему удавалось избежать того смешения культурно-исторического и политического анализа с культуркритическими конструкциями, в которое впадали его философские единомышленники, хотя и Струве был не чужд философско-религиозным характеристикам европейского кризиса.

Здесь необходимо отметить характерную еще в предвоенный период существенную «глухоту» русской идейной, в массе своей социалистической, интеллигенции к внешнеполитическим аспектам войны — и вытекающую из этой «глухоты» особую ее мифотворческую склонность. Как вспоминал Федор Степун, «в каком-то отвлеченном академическом порядке мне были вполне ясны основные политические вопросы 20-го века: вековая борьба Англии с Францией. Победа Англии и связанное с нею выдвижение на место первой континентальной державы созданной

²²¹ См. напр.: П. Струве. Великая Россия и Святая Русь // Русская Мысль. 1914 Кн. 12. II отд. С. 176—180.

Бисмарком Германии с ее стремлением к морскому владычеству и грозящее столкновение английских, немецких и русских интересов на Балканах. Почему же, спрашивая себя, все эти вопросы никогда не возникли [в дискуссиях его круга]...? Объяснение этого, в сущности невероятного факта надо, мне кажется, искать в традиционной незаинтересованности русской радикальной интеллигенции в вопросах внешней политики. История Франции сводилась к истории великой революции и коммуны 1871 года; История Англии интересовала только как история манчестерства и чартизма. Отношение к Германии определялось ненавистью к железному канцлеру за его борьбу с социальстами и преклонением перед Марксом и Бебелем. (...) Ясно, что с таким подходом к политике наша компания не была в состоянии облечь назревающую войну в осязаемую плоть живого исторического смысла. В нашем непосредственном ощущении война надвигалась на нас скорее как природное, чем как историческое явление»²²².

Анализируя причины войны, Струве очерчивает сложившуюся констелляцию внешнеполитических интересов великих держав, в которой Германия «занимает и географически, и культурно, и милитарно-политически положение, промежуточное между Англией и Россией»²²³. Равновесие сил на европейском континенте на рубеже веков сохранялось политически именно благодаря этому промежуточному положению, вследствие которого Германия как восходящая мировая держава еще не имела достаточно сил для самостоятельного противоборства с Англией, но уже опередила в своем развитии и своем внешнеполитическом самоутверждении Россию, ослабленную русско-японской войной. Возможные же союзнчества России с Англией и Францией создавали систему противовесов, препятствующую возникновению конф-

²²² Ф. Степун. Бывшее и несбывшееся. М. ; СПб., 1994. С. 259.

²²³ П. Струве. Суд истории (1) // Русская Мысль. 1914. Кн. 8/9. II отд. С. 170.

ликта Германии (в союзе с Австро-Венгрией) с одной из этих держав. Да и в самой Германии существовали две противоположные тенденции политики — одна в сторону укрепления западноевропейской привязанности Германии (с параллельным усилением враждебности к России), другая в сторону укрепления отношений на Востоке с целью противостояния Англии, т. е. по существу продолжения политики Бисмарка в отношении России²²⁴. К этому расположению сил прибавилось с начала века внешнеполитическое противоборство России и Германии на ближнем Востоке, особенно в отношении Турции²²⁵. Таким образом, конкуренция имперских интересов Англии и Германии с одной стороны, и противостояние России и Германии на Ближнем Востоке с другой, создали предпосылки военной ситуации, в которую были втянуты почти все крупные государства европейского континента²²⁶.

Вместе с тем, в интерпретации Струве этот аспект не является решающим. Он замечает, что само по себе наличие этих общих внешнеполитических предпосылок не может рассматриваться как причина войны, тем более, что дипломатические усилия разных сторон были направлены на ее предотвращение. «Ни задачи мировой политики новой Германии, ни традиционная психология прусского

²²⁴ См.: Там же. С. 169—170; а также Б. Э. Нольде. Конец русско-германского союза // Русская Мысль. 1915. Кн. 6. III отд. С. 1—5; А. С. Изгоев. На перевале. Зарницы войны. В своем анализе политики Германии Струве солидаризуется с военным историком, публицистом и известным «критиком Вильгельминской эпохи» Г. Дельбрюком. С критикой германского милитаризма и шовинизма Дельбрюк еще до войны выступал со страниц редактировавшихся им «Пруссских Ежегодников». Перевод одной из его статей см.: Дельбрюк об опасности европейской войны в 1908—1909 гг. // Русская Мысль. 1914. Кн. 10. II отд. С. 175—181.

²²⁵ П. Струве. Суд истории (1). С. 178—179.

²²⁶ Струве анализирует также конфликт интересов России и Австро-Венгрии на Балканах, непосредственно связанный с отношениями России и Германии (см.: Там же. С. 170—174).

милитаризма не могут, как безличные факторы, исчерпывающим образом объяснить конкретного сцепления событий, приведших к войне 1914 г.»²²⁷ Война явилась, напротив, результатом индивидуальных решений отдельных лиц, и в частности германского кайзера Вильгельма II²²⁸.

Можно, в данном случае, отвлечься от конкретных выводов морально-юридического порядка, которые делает Струве, тем более, что он сам лишь гипотетически высказывается о роли тех или иных лиц в развязывании войны²²⁹. Здесь важно лишь отметить основную фигуру его интерпретации: в противоположность большинству философских публицистов Струве отказывается видеть в событии войны реализацию некой общей схемы «германской души». Более того, при анализе мотивов политических решений, он настаивает на том, что политика современной Германии представляет собой разрыв с традициями политической и философской мысли от наполеоновских войн до Бисмарка. «В газетах установился как бы публицистический трафарет, что современная Германия есть та самая милитарная и милитаристическая Пруссия, которая объединила германские государства, что Вильгельм II — продолжатель политики Бисмарка и что в этих традициях ключ к пониманию великой европейской войны 1914 г.»²³⁰ В противоположность этому тезис Струве гласит, что «политика, которая привела к войне 1914 г., есть нечто новое сравнительно с той политикой, которая восторжествовала в 1866, 1870—1871 гг., нечто коренным образом от нее отличное»²³¹. Никакой преемственности «Германии философов и поэтов» или даже «Германии Бисмарка» с современной политикой и общественным мнением в Герма-

²²⁷ П. Струве. Суд истории (2) // Русская Мысль. 1914. Кн. 10. II отд. С. 172.

²²⁸ Там же. С. 173.

²²⁹ «Историческое суждение в этом вопросе пока не может быть произнесено с полной категоричностью» (Там же).

²³⁰ Там же. С. 165.

нии не существует. «Та германская 'гордыня', которую мы ощущаем, как главный источник происхождения этой войны, есть явление новой и даже новейшей Германии. В ней поражает полное отсутствие всякой религиозной подкладки, она по питающему ее духу — позитивна и позитивистична. <...> В этой политике — и в этом ее глубочайшее метафизическое отличие даже от политики Бисмарка и идеологии Трейчке — совершенно отсутствует ощущение и сознание сверхчеловеческих сил, действующих в истории, словом, отсутствует религиозное начало. В мировоззрении и политике Бисмарка, как бы ни оценивать ее отдельные приемы и действия, присутствовало ощущение и сознание сверхчеловеческих сил, руководящих людьми в истории. Именно этого нет у деятелей современной Германии»²³². Струве иллюстрирует этот тезис сопоставлением деятельности Бисмарка, стремившегося создать политическое равновесие во внешних отношениях Германии и избегавшего прямых конфликтов как с Россией, так и Англией, с политикой Вильгельма II²³³. При всей милитарной идеологии Бисмарк никогда не подчинял политику военным соображениям. Напротив, в современной Германии «агрессивное политическое мышление в сущности перестало быть политическим. Политические решения стали строиться по типу решений стратегических»²³⁴. Такая смена политического умонстроения и образует разрыв преемственности в политике, усиленный новыми тенденциями об-

²³² Там же.

²³³ П. Струве. Суд истории (3) // Русская Мысль. 1914. Кн. 11. II отд. С. 166–167.

²³⁴ П. Струве. Суд истории (1). С. 175–177. В целях разъяснения политики Бисмарка Струве инициировал перевод и публикацию одной главы из «Мемуаров» Бисмарка, посвященных отношениям Германии и России. См.: Тройственный союз. XXIX глава «Мемуаров» (Gedanken und Eindrücke) князя Бисмарка // Русская Мысль. 1914. Кн. 11. II отд. С. 37–55.

²³⁵ П. Струве. Суд истории (2). С. 170

шественного мнения на рубеже веков. В этой связи Струве прямо говорит о «крушении дела Бисмарка» в современной Германии. «Та трагедия, которую сейчас переживает Германия, есть катастрофическое пожранье этой одной Германии, другую. Германия Бисмарка это — Германия, в создание которой вложились одинаково и реализм прусской державы с ее военной дисциплиной, и идеализм германской философии с ее духовным строем. Действующая сейчас Германия Вильгельма II — нельзя достаточно подчеркивать это — совсем другое порождение и другая фигура. Это Германия буржуазии и буржуазной социал-демократии, Германия рафинированной культуры и откровенного культа богатства и экономической силы»²³⁵. Здесь не место разбирать, насколько справедливо это представление Струве о разрыве немецкой политической истории, но в его восхвалении политического гения Бисмарка, с давних пор представлявшего для Струве идеал государственного деятеля, он упускает из виду, что отсутствие продолжения политики Бисмарка объясняется в значительной мере и тем систематическим искоренением ростков политического воспитания государственных элит и парламента, что было характерно для самодержавия его собственной политики²³⁶.

Если Струве в культурно-философском подходе являл противоположность славянофильской идеологии антигерманизма, но при этом в политическом отношении занимал позицию «великорусского империализма», то его оппонент Е. Н. Трубецкой выступал противником национализма как мировоззрения в целом. Активно участвуя в организации патриотической общественности он, тем не менее, в своих

²³⁵ П. Струве. Крушение дела Бисмарка // Русская Мысль. 1915. Кн. 4. III отд. С. 6.

²³⁶ Этот аспект разбирал в своих исследованиях М. Вебер, говоря о том, что истоки направления немецкой политики, приведшего к войне, лежат в политике Бисмарка. См.: M. Weber. Die Erbschaft Bismarcks // M. Weber. Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914—1918. Tübingen, 1984. S. 437—450.

публичных выступлениях последовательно развивал точку зрения христианского универсализма, опираясь на критику национализма, данную его учителем Вл. Соловьевым.

Европейский кризис Трубецкой интерпретирует в этих понятиях как столкновение религиозной и правовой идеи универсальной справедливости с господствующим в современной политике принципом национально-государственного самоутверждения²³⁷. «Мы сражаемся за права национальностей вообще, за самый национальный принцип в политике в полном его объеме. (...) Задача, навязанная нам историей, чужда противоположности Востока и Запада: она в одинаковой мере возвышается над антагонизмом племенным и вероисповедным. Это — задача по существу сверхнародная, универсальная, задача всеобщего политического возрождения всех поработанных национальностей»²³⁸. Таким образом, военный конфликт рассматривается Трубецким как борьба против принципа национального самопревознесения вообще, каковой воплощается в германском национализме. «Мы должны во что бы то ни стало не повторять роковой ошибки Германии. Я не стану останавливаться на частных ошибках и преступлениях и скажу два слова о главном грехе современного германизма. Это — возведение нации в кумир, превознесение ее над всем, что есть ценного в мире. «Deutschland, Deutschland über alles» —

²³⁷ См.: Е. Н. Трубецкой. Война и мировая задача России // Русская Мысль. 1914. Кн. 12. II отд. С. 88–96. Характерно, что в первой редакции своего выступления на заседании РФО, опубликованной в «Русской Мысли», Трубецкой еще указывал на противоположную национализму другую крайнюю опасность — «космополитизм», тогда как в переработанном варианте, вышедшем отдельным изданием в серии «Война и культура» (М., 1915) весь пассаж с критикой космополитизма исключен и, напротив, усилена тема христианского универсализма (Е. Н. Трубецкой. Война и мировая задача России // Е. Н. Трубецкой. Смысл жизни. М., 1994. С. 370–381; а также: Е. Н. Трубецкой. Смысл войны // Там же. С. 352–354).

²³⁸ Е. Н. Трубецкой. Война и мировая задача России // Русская Мысль. 1914. Кн. 12. II отд. С. 89–90.

вот в чем самая важная ошибка современной Германии, ошибка роковая, ибо всякий кумир рано или поздно должен быть разбит. Если мы последуем примеру Германии, если мы переведем на русский язык этот гимн национального самоупоения и запоем вслед за немцами: «*Russland, Russland über alles*», — мы погибли безвозвратно»²³⁹. Трубецкой видит и в распространении националистических настроений в русской общественности после начала войны также проявления «германского ига», которое тяготеет «над нашей душой, над нашей волей и чувством»²⁴⁰. Характерно, что предостережение против национальной исключительности Трубецкой иллюстрирует примером из «Кольца Нибелунгов» Вагнера — примером необходимого поражения стремления к мировому владычеству²⁴¹.

Философским резюме дискуссии о войне и образе Германии стал «спор о национализме» в «Русской Мысли» в 1916–1917 гг., в котором выступили Д. Д. Муретов, Е. Н. Трубецкой, Струве и Бердяев²⁴². В этом споре четко обозначились противоположные философские позиции, полагаемые в основание интерпретаций культурно-поли-

²³⁹ Там же. С. 94. В отдельном издании даже эта критика германского национализма, возводящая его к Фихте и культуре XIX века, исключена и заменена более обтекаемыми формулировками критики национализма.

²⁴⁰ Е. Н. Трубецкой. Смысл войны. С. 354. Ср. критический выпад Трубецкого против Струве и Эрна в письме М. К. Морозовой 19 марта 1915: «Национализм требует, чтобы мы любили только свою нацию, и попытка примирить это с христианством — чистейшее безумие — вопреки уверениям русских немцев — всех возможных Бернгардовичей и Францевичей на свете» (Взыскующие града. С. 628). См. также: Е. Н. Трубецкой. Мы должны победить в себе «внутреннего немца» // Русские Ведомости. 1915. № 204.

²⁴¹ Е. Н. Трубецкой. Война и мировая задача России // Е. Н. Трубецкой. Смысл жизни. С. 376–377.

²⁴² Основные выступления участников спора: Д. Муретов. Этюды о национализме // Русская Мысль. 1916. Кн. I. II отд. С. 64–72; П. Струве. Блюдение себя. Нравственная основа истинного национа-

тических явлений. Его центром стало обсуждение проблемы национальности и ее отношения к этике и религии. «В споре подымается в высшей степени важная философская и в конце концов религиозная проблема: применимы ли чисто-моральные оценки к истории, к борьбе наций и государств, и могут ли быть перенесены оценки жизни индивидуальной на историческую жизнь народов»²⁴³.

Д. Д. Муретов, публицист в целом чуждый либеральному кругу «веховцев» в силу своих консервативно-монархических убеждений²⁴⁴, был приглашен Струве к сотрудничеству по причине того, что он «имел интересные, свежие, весьма 'еретические' для обычного интеллигентского миропонимания мысли о национализме, о национальном чувстве»²⁴⁵. Поводом для возникновения спора с Е. Н. Трубецким стала статья Муретова «Этюды о национализме», в которой он, в противоположность распространенному пониманию национализма как идеологии, переводил национализм из сферы «учения» и «теории» в сферу «чувства».

лизм // Русская Мысль. 1916. Кн. 1. II отд. С. 140–142; Е. Трубецкой. Развенчание национализма. Открытое письмо П. Б. Струве // Русская Мысль. 1916. Кн. 4. II отд. С. 79–87; Д. Д. Муретов. Борьба за Эрос. Письмо П. Б. Струве // Русская Мысль. 1916. Кн. 4. II отд. С. 88–95; Д. Д. Муретов. О понятии народности // Русская Мысль. 1916. Кн. 5. II отд. С. 111–125; Е. Трубецкой. Новое язычество и его «огненные слова». Ответ Д. Д. Муретову // Русская Мысль. 1916. Кн. 6. II отд. С. 89–94; П. Струве. По поводу спора Е. Н. Трубецкого с Д. Д. Муретовым. // Русская Мысль. 1916. Кн. 6. II отд. С. 95–97; Н. А. Бердяев. С спору между Е. Н. Трубецким и Д. Д. Муретовым. // Русская Мысль. 1916. Кн. 8. II отд. С. 44–48; Е. Трубецкой. Государственная мистика и соблазн грядущего рабства. По поводу статей П. Б. Струве и Н. А. Бердяева // Русская Мысль. 1917. Кн. 1. II отд. С. 74–98; П. Б. Струве. Национальный Эрос и идея государства. Ответ кн. Е. Н. Трубецкому. // Русская Мысль. 1917. Кн. 1. II отд. С. 99–104.

²⁴³ Н. А. Бердяев. К спору между Е. Н. Трубецким и Д. Д. Муретовым. С. 45.

²⁴⁴ См.: С. Л. Франк. Биография П. Б. Струве. С. 71.

²⁴⁵ Там же.

Против моральной критики национализма Муретов утверждает, что «национализм ничего не говорит о моральном отношении, а именно о той любви, о которой ничего не говорит ни одна моральная заповедь»²⁴⁶. Определяя национализм как «пристрастие» или «любовь» к своему народу Муретов проводит, ссылаясь на Платона, параллель национального чувства и «эротической любви», для оценки которой отсутствуют рациональные критерии. «Любить страстно — значит любить слепо, любить выше разума, выходя за пределы своих понятий. <...> Когда объектом такой слепой, выше разума, выше справедливости идущей любви делается не личность отдельного человека, но исторический народ, тогда возникает вид политического испуга — национализм»²⁴⁷. Любовь к «историческому народу», понимаемая как иррациональное чувство, выносится тем самым за пределы моральных оценок, она находится «по ту сторону добра и зла». Однако, тезис Муретова не ограничивается простой констатацией присутствия некоего иррационального чувства любви. Он выводит из сферы рациональных критериев и всю область поступков, совершаемых в соответствии с национальным мотивом. Национализм как «Эрос в политике» «не может не впадать иногда в противоречие с объективными нормами правовой справедливости (...)»²⁴⁸. При этом в опровержение своего собственного тезиса Муретов использует и рациональные критерии оценки, когда заходит речь о противопоставлении «великорусского» и «украинского национализма». Здесь помимо слепого чувства в рассуждение вводится и критерий культурного развития: «Творческое значение национальности заключается в расширении и обогащении личности человека»²⁴⁹ и если национальная замкнутость приводит к упадку культуры (а именно такой характер приписывает

²⁴⁶ Д. Муретов. Этюды о национализме. С. 65.

²⁴⁷ Там же. С. 67.

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ Там же. С. 69.

Муретов стремлениям к украинской автономии), то национализм следует отвергать.

Струве, дополняя чисто иррационалистическую интерпретацию Муретова, включал в определение национализма этический элемент: «По существу дела эрос неразрывно связан с этосом»²⁵⁰. Тем самым он разграничивал «чувство» и «поступки». Первое может быть вынесено за пределы оценки, вторые определяются моральным сознанием личности. «Действенный патриотизм невозможен без самостоятельной и самоуважающей личности, которая в служении целому обретает свое призвание»²⁵¹. Однако и Струве устанавливал границы применимости моральных квалификаций, утверждая неприменимость моральных суждений в понимании истории. «Совершенно ясно, что если исторические судьбы и пути народов подлежат вообще какой-либо оценке, то критерием оценки не может служить формула какого-либо нравственного закона»²⁵².

С критикой этих тезисов Муретов и Струве выступил Е. Н. Трубецкой, продемонстрировав «двойной стандарт» рассуждений о национализме в случае собственной и чужой национальности (в споре об украинском национализме)²⁵³. Если Муретов полностью выводил тему национальности из сферы рационального рассуждения, а Струве утверждал неприменимость к нему моральных оценок, то Трубецкой, наоборот, рассматривает этические нормы как универсальные принципы, которым подчиняются как «чувства», так и «поступки». Т. е. не только действия, совершенные в соответствии с мотивом «национальной любви», но и само чувство представляются ему морально квалифицируемыми. В этом состоит универсальность и безусловность нравст-

²⁵⁰ П. Струве: Блюдение себя. Нравственная основа истинного национализма. С. 41.

²⁵¹ Там же.

²⁵² П. Струве. По поводу спора Е. Н. Трубецкого с Д. Д. Муретовым. С. 96.

²⁵³ Е. Трубецкой. Развенчание национализма. С. 86.

венного закона²⁵⁴. Ведь если обязанность и должностное поведение определенных поступков объясняются констатацией фактического присутствия какого-нибудь чувства, то моральный закон становится лишь советом житейского благоразумия, которым можно при желании пренебречь²⁵⁵. Напротив, безусловность, по Трубецкому, гарантируется, если закон рассматривается как общая, для всех значимая норма, обоснованная в религиозном универсализме. В этом смысле Трубецкой утверждает «патриотизм христианский, в котором и национальное, и моральное начала, подчинены религиозному»²⁵⁶.

Спор о национализме был прерван событиями февральской революции и не получил впоследствии продолжения²⁵⁷. Но как итог полемики об интерпретации понятий национальности, государства и религии он, обобщенно говоря, зафиксировал в исследовании и оценки национально-культурных явлений противоположность «универсализма», устанавливающего общезначимый принцип морального закона и рационального рассуждения, и «партикуляризма», вообще не допускающего ни морального, ни теоретического обсуждения национальных и культурных особенностей или допускающего их лишь частично.

²⁵⁴ Там же. С. 83.

²⁵⁵ Е. Трубецкой: *Новос язычество и его «огненные слова»*. С. 91.

²⁵⁶ Там же. С. 94.

²⁵⁷ Тема национализма рассматривалась участниками спора и позднее, но уже независимо друг от друга. См. напр.: Е. Н. Трубецкой: *Великая революция и кризис патриотизма*. Ростов-на-Дону, 1919 (Е. Н. Трубецкой. *Смысл жизни*. С. 397–415); П. Струве. *Россия // Русская Мысль*. 1922. Кн. 3. С. 101–115. Новый виток дискуссии о национализме образует полемика вокруг «Смены Вех» как манифеста национально-государственной идеологии, ориентированной на признание Советской власти. Струве радикально разошелся с авторами «Смены вех», среди которых были его бывшие ученики и единомышленники, поддерживавшие его позицию в полемике с Е. Н. Трубецким в 1916–1917 гг. См.: Н. Устрялов. *К вопросу о сущности «национализма» // Проблемы Великой России*. № 18. 10 (23) декабря 1916. С. 9.

Из истории русского германофильства:
издательство «Мусагет»*

Блоковское заявление «Нам внятно все — и острый галльский смысл, И сумрачный германский гений» могло бы служить эпиграфом и эпилогом ко всему петербургскому периоду русской истории — двум векам, в продолжение которых сопротивляемость западным влияниям не превосходила активности их усвоения и Европа представляла русскому взору преимущественно в двух названных ипостасях.

Эта избирательность зрения не раз давала повод для самоиронии. «И если в лавках музыки русской Луной торгуют наподхват, То разве взятой напрокат Луной немецкой иль французской», — замечал Петр Вяземский, а герой «Записок сумасшедшего», разглядывая книги в кабинете начальника, ядовито сетовал: «Все ученость, такая ученость, что нашему брату и приступа нет: все или на французском, или на немецком». Показательно, однако, что типы ученых друг с другом не смешивались, что свидетельствовало о присущем народам-наставникам своеобразии — качестве,

* Настоящая статья (представляющая собою значительно расширенный вариант публикации: М. В. Безродный. Издательство «Мусагет»: Групповой портрет на фоне модернизма // Русская литература. 1998. № 2. С. 119–131) была написана для сборника «Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 1870/71 bis 1918», имеющего выйти в серии «West-östliche Spiegelungen».

в обладании которым наиболее самокритичные из учеников собственной культуре отказывали. Впрочем, отказывали лишь временно: так, отмечая недостатки немецкой «отвлеченной умозрительности» и французского «беглого ума», который «хватает из середины какую-нибудь мысль и торопится осуществить ее», Герцен выражал уверенность в том, что именно русским суждено преодолеть разрыв между наукой и жизнью, поскольку именно в русском характере «есть нечто, соединяющее лучшую сторону французов с лучшей стороной германцев».

Программа синтеза своего из лучших сторон чужого носила, разумеется, идеальный характер. В реальности господствовало стремление не к синтезу, а к смене доминанты: так, Любомудры, недовольные популярностью в России «французских говорунов», настаивали на необходимости изучать современных немецких мыслителей. Экстраполированная на онтогенетический уровень, эта модель ученичества представлена, например, в повестях Толстого «Детство» и «Отрочество»: взросление героя, русского дворянина, сопровождается заменой дядьки-немца гувернером-французом. Любопытно, что если первого, недалекого, но добродушного воспитателя зовут на русский лад, то имя второго, надменного и холодного, даже не удостоено кириллического транслитерирования. Основую отношения к иностранному — немецкому и французскому — надолго осталось сопоставление их друг с другом по степени близости к русскому. Наше отношение к Франции, напишет Цветаева, отмечено ощущением чуждости и являет собою «очарование при непонимании», а чувство родства мы всегда испытывали по отношению к «нашему скромному и неказистому соседу Германии». Для уяснения генезиса этих рассуждений небесполезно знать о личном знакомстве юной Цветаевой с деятелями московского символистского издательства «Мусaget» — главного органа русского германофильства эпохи модерна.

Предысторией «Мусажета» была деятельность двух кружков — русского литературного, состоявшего главным образом из студентов разных факультетов Московского университета, и русско-немецкого философского, состоявшего из учеников Вильгельма Виндельбанда и Генриха Риккерта. Первый кружок, пропагандировавший символизм как метод религиозно-эстетического преобразования действительности, возглавляли Андрей Белый и Эллис¹. Во второй половине 1900-х гг. они вместе с их старшим товарищем Эмилием Метнером² планируют организацию собственного печатного органа, и в 1907 г. Метнер, которого Эллис убеждает создать и возглавить «нечто вроде братства Ст. Георге», делится с ним замыслом основать издательство «Культура» и журнал «Мусажет»³.

Приступить к осуществлению этого плана удастся лишь с конца 1909 г., причем имя «Мусажет» получит книгоиздательство, а выпуск журнала — его назовут «Труды и дни» — придется на несколько лет отложить. А пока «Мусажет» взял на себя издание русской версии «Логоса», международного культурфилософского журнала. Идея его основания принадлежала упомянутому русско-немецкому философскому кружку. Она возникла под влиянием Третьего Международного философского конгресса (1908) и утвердилась в сознании членов кружка благодаря коллективной пробе пера — выпуску ими сборника эссе «Vom Messias» (1909). Название «Логос» предложил Риккерт⁴, который увлекся этой затеей и споспешествовал своим авторитетом

¹ О нем см.: H. Willich. Lev L. Kobylnskij-Ellis: Vom Symbolismus zur ars sacra. Eine Studie über Leben und Werk. München, 1996.

² О нем см.: M. Ljunggren. The Russian Mephisto: A Study of the Life and Work of Emilii Medtner. Stockholm, 1994.

³ Цит. по: А. В. Лавров. «Труды и дни» // Русская литература и журналистика начала XX века, 1905—1917: Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М., 1984. С. 192.

⁴ См.: R. Kramme. Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS // Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller

ее осуществлению. Виндельбанд отнесся к проекту скептически и полушутливо предостерег учеников, дающих своим дебютам такие имена, как «О Мессии» и «Логос», от измены кантианскому критицизму⁵. Этому пророчеству суждено будет отчасти сбыться, но не скоро, а сейчас успехом своих переговоров с «Мусагетом» редакторы русского «Логоса» Сергей Гессен и Федор Степун оказались обязаны репутации именно кантианского критицизма — весьма высокой в глазах Метнера и (в то время) Белого, заинтересованного в подведении авторитетных оснований под разрабатываемую им «теорию символизма».

Искать союзников и поторопиться с началом действий «Мусагет» побудило ощущение растущей активности оппонентов, прежде всего петербургского «Аполлона». Его редакторы и авторы, отрицая возможность миропреобразования средствами искусства, отказывали ему в наличии религиозных и общественных задач и возводили в абсолют его профессионально-техническую сторону. «Мусагет» же, как писал впоследствии Метнер, был основан «с целью поддержать ту группу „новых“ писателей, которая порвала с чистым эстетизмом (эстетством) и с символизмом как только художественным методом (виртуозностью), группу, которая шла навстречу проблемам религиозным и философским»⁶. Своей немецкой подруге Гедвиге Фридрих, финансировавшей деятельность издательства, Метнер объяснял выбор имени «Мусагет» в частности тем, что «wir wollen alle 9 Musen in Betracht ziehn, also auch die Musen der Wissenschaften, also wollen wir die Wissenschaft als eine Kunst (artistisch) nehmen und die Wissenschaft nur so weit berühren, wie sie sich als eine gestaltende Kulturmacht nicht als rein tech-

Kreise: Zur Topographie der «geistigen Geselligkeit» eines «Weltdorfes», 1850–1950. Opladen, 1995. S. 144, Anm. 18.

⁵ См.: F. Stepun. Vergangenes und Unvergängliches: Aus meinem Leben. München, 1947. Bd 1. S. 201.

⁶ Цит. по: Г. А. Толстых. Издательство «Мусагет» // Книга: Исследования и материалы. М., 1988. Сб. 56. С. 126.

nisch-utilitaristisch oder blossstubenchafft-engspezialistisch zeigt»⁷; что же касается союза с «Логосом», то «wird dadurch die breite kulturelle und nicht nur (...) engästetische Richtung des neuen Verlages ausser Zweifel gestellt und jetzt darf niemand uns als epigonenhafte Nachfolger der Dekadenten betrachten, denn im *Logos* werden auch Professoren schreiben»⁸.

Проблема «художественного метода (виртуозности)» отнюдь не снималась. Если в редакции «Аполлона» устраивались заседания т. н. Поэтической академии, то при «Мусагете» был заведен семинар по стиховедению. Но — и в этом отличия двух центров модерна проступают рельефнее — кроме этого семинара, при «Мусагете» были организованы еще два: философский и историко-литературный. Пафос широкого, общекультурного, подхода сказался и в структурировании печатной продукции «Мусагета»: помимо оригинальных и переводных книг, преимущественно поэзии и критики, и журнала «Труды и дни», в издательском репертуаре были выделены два профиля — научно-философский и религиозно-мистический, представленные соответственно журналом «Логос» и книжной серией «Орфей», в которой публиковались переводы памятников европейской мистики. «В платформу издательства, — вспоминал Белый, — влили различные линии, их собирая в триаду: Орфей — Мусагет — Логос; в центре стоял „Мусагет“ (символизм и культура), направо (...) — „Логос“ (ведь ионийская философия — есть аполлоново дело), налево — „Орфей“: дионисийское развоплощение с т а в ш е г о в м и р е с т а н о в л е н и я»⁹.

Что же касается внесловесных искусств, которым каждый из «водителей муз» стремился оказать свое покровительство, то здесь раздел на зоны влияния был произведен согласно узким специальностям и семейным связям лидеров обоих

⁷ РГБ. Ф. 167. Оп. 24. Ед. хр. 35. Л. 4 об.

⁸ Там же. Л. 13.

⁹ РНБ. Ф. 60. Ед. хр. 13. Л. 91.

предприятий — главы «Аполлона» Сергея Маковского, художественного критика и сына и племянника известных живописцев, и главы «Мусагета» Эмилия Метнера, музыкального критика и наставника своего младшего брата — известного пианиста и композитора.

Принципиальное различие программ «Аполлона» и «Мусагета» — искусство vs культура; пластическое vs музыкальное — не в последнюю очередь отражало разницу национально-культурных симпатий: французских у «Аполлона»¹⁰ и немецких у «Мусагета». Среди выпускаемых «Мусагетом» переводных книг, а они составляли примерно треть от всех изданий¹¹, доминировали сочинения германских мистиков, художников и ученых — Якоба Беме и Мейстера Экхарта, Рихарда Вагнера и Адольфа Хильдебранда, Пауля Дейссена и Хаустина Стюарта Чемберлена; анонсировались, но не увидели свет переводы «Wilhelm Meisters theatralische Sendung», «Hymnen an die Nacht», «Lucinde» и «Parzival». Значительное или преимущественное внимание немецкой проблематике уделялось и в оригинальных книгах — таких, как «Модернизм и музыка» и «Размышления о Гете» Метнера и «Рихард Вагнер и Россия» Сергея Дурылина; готовились монографии русских авторов о Канте и Фихте. То же касалось и содержания выпускаемых «Мусагетом» журналов: «Dadurch wird (...) unsere Fühlung mit der deutschen Kultur betont», — писал Метнер в 1909 г. Фридрих по поводу союза с «Логосом»¹², который со следующего года начал публиковать переводы на русский

¹⁰ Речь идет, разумеется, об общей ориентации «Аполлона», сложившейся к тому же не сразу: еще до начала его издания планировалось подготовить номер, целиком посвященный немецкой культуре, каковой проект в отличие от аналогичного «Французского» не был осуществлен. См.: К. М. Азадовский, А. В. Лавров. К истории издания «Аполлона»: Неосуществленный «немецкий» выпуск // Россия, Запад, Восток: Встречные течения. СПб., 1996. С. 198–218.

¹¹ Перечень изданных «Мусагетом» книг см.: Г. А. Толстых. Указ. соч. С. 130–133.

трудов немецких философов, а также работы русских авторов, знакомящие читателя с современной немецкой философской литературой. В журнале «Труды и дни» заводятся разделы «Goetheana»¹³ и «Wagneriana»¹⁴.

Апология немецкой культуры выражалась у Метнера в культе Канта, Гете и Вагнера: для него эти фигуры не только воплощали предельные достижения человеческого духа в философии, поэзии и музыке, но и являли собою образцы для сверки и корректировки собственных идей, ощущений и поступков: «Вчера ночью виделся и беседовал во сне с Кантом; ничего... старичок одобрил меня относительно культуры; вполне согласился с моим мировоззрением, только ворчал на неточность выражений; ворчал, лаская меня при этом своим голубым взглядом»¹⁵; «Если я кажусь Вам беспринципным, то утешаюсь тем, что таким же беспринципным был и Гете»¹⁶; «Любовь к Солнцу, т. е. особенно личное отношение к Солнцу (и к Аполлону) общее у Гете и у меня от рождения в полдень»¹⁷. Переклички такого рода сообщали организационно-техническим действиям масштаб исторических деяний: договорившись с Фридрих о финансировании, Метнер торжественно сообщает московским друзьям, что начало деятельности издательства положено «в Пильнице, где более полу столетия назад у Вагнера зародилась мысль о Лоэнгрине. Мы начинаем из Германии стрелять в Россию голубыми стрелами из серебряного лука»¹⁸.

¹³ РГБ. Ф. 167. Оп. 24. Ед. хр. 35. Л. 13.

¹⁴ О «мусаетском» гетеанстве см.: В. М. Жирмунский. Гете в русской литературе. Л., 1982. Гл. 7, [§] 2.

¹⁵ О «мусаетском» вагнерианстве см.: R. Bartlett. Wagner and Russia. Cambridge, 1995. Ch. 5; H. Willich-Lederbogen. Richard Wagner im russischen Symbolismus: Metner und Ellis als Vermittler Richard Wagners // Die Welt der Slaven. 1998. Bd XLIII. S. 285–294.

¹⁶ РГБ. Ф. 167. Оп. 6. Ед. хр. 13. Л. 1 об.

¹⁷ Там же. Ед. хр. 22. Л. 2 об.

¹⁸ Там же. Оп. 25. Ед. хр. 3. Л. 3.

¹⁹ Там же. Ф. 25. Оп. 20. Ед. хр. 5. Л. 7. Метнер не вполне точен: «мысль о Лоэнгрине» возникла у Вагнера еще в 1842 г. в Париже, к со-

«Мы идем, — писал Метнер, подводя спустя два года промежуточные итоги этой работы, — от лиц, образующих наш мусagetский кружок, и от великих умерших, являющихся как бы патронами членов этого кружка: Гете, Данте, Ницше, Пушкин, Гоголь, Владимир Соловьев, Фет, Новалис, Беме, Гераклит, Вагнер, Мейстер Эккарт, Винчи, Бетховен, Бах, Моцарт, Врубель, Кант, Шлегель, Шеллинг»¹⁹. Преобладание немцев в этом перечне связано с тем, что «мусagetцы» признавали «примат германской культуры как несравненно более насыщенной элементами религиозными и философскими, нежели культура романская»²⁰. Единогласие, впрочем, было достигнуто не сразу и не без труда: так, Эллис, пылкий поклонник Бодлера, настаивал на издании «Мусagetом» своего перевода «*Petits rométes en prose*». Добившись этого, он, однако, сообщил Метнеру, что под его влиянием признал «первенство германства над французским» и Вагнера над Бодлером²¹. В истории русского символизма, считал теперь Эллис, «французское влияние много испортило»²², так что пора «заговорить в России о германском символизме, романтизме и гуманизме, связать символизм с культурой»²³.

«Символизм и культура» был лозунг Метнера, поддержанный «мусagetцами». Однако если Белый расшифровывал его как «да здравствует символизм — завязь будущей культуры»²⁴, то Метнер предпочитал прославлять не столько символизм, сколько культуру — разумеется, германскую, представляющую собою в вершинных своих проявлениях

чинению текста оперы он приступил в 1845 г. в Мариенбаде, а к сочинению музыки — в следующем году в деревне Гросс-Граупе, неподалеку от Пильница.

¹⁹ Цит. по: Толстых Г. А. Указ. соч. С. 122.

²⁰ РГБ. Ф. 167. Оп. 13. Ед. хр. 13. Л. 2.

²¹ Цит. по: H. Willich. Op. cit. S. 143.

²² Цит. по: Ibidem. S. 140.

²³ РГБ. Ф. 167. Оп. 8. Ед. хр. 6. Л. 2.

²⁴ Там же. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 9 об.

живой и животворный синтез искусства, науки и религии, наследующий древнегреческому синкретизму. Превосходство немецкого над всем остальным определялось для Метнера уже тем, что немецкий язык, по его наблюдениям, «после санскрита и греческого самый естественный, богатый, ритмичный и звучный, и немецкая лирика величайшая в мире (это — несомненно); языки не первичные вроде франц., англ., итальян. или славянские не могут соревноваться с ним; первые — лоскутные, последние, т. е. славянские — восковые, русский крепче всех»²⁵. Русскую культуру Метнер признавал исключительно одаренной и способной к совершенствованию. При одном лишь условии.

«Единственное условие, поставленное нам издателями, — писал он Белому, — это братское отношение к немцам и к их культуре, что не должно, конечно, значить: германизация русской культуры, но: тесная связь обеих культур»²⁶. Ссылка на волеизъявление издателей была, конечно, чистой воды лукавством — как и отрицание курса на германизацию. «Братское отношение к немцам» означало ничто иное как прилежное ученичество у них, ибо ничто иное, по Метнеру, не могло обеспечить «тесной связи обеих культур». Асимметричность этого проекта, впрочем, не особенно и камуфлировалась: «Россия не может быть без Германии, и Германии тоже нужна Россия»²⁷, — заявлял Метнер, нимало не смущаясь тем, что конструкция «не может быть без» выражает иную степень зависимости, чем «тоже нужна».

Мыслилась ли она принципиально достижимой, эта «тесная связь»? Неизбежное отчаяние европейца перед не-

²⁵ Там же. Ф. 25. Оп. 20. Ед. хр. 11. Л. 9. Из перечисленных языков Метнер к этому времени активно владел тремя: русским как родным, немецким почти как родным и французским на уровне, достаточном для чтения художественной прозы. Неупоминание еврейского и латыни в числе древних языков объясняется тем, что первый — неарийский, а второй — предок романских.

²⁶ Там же. Ед. хр. 7. Л. 18 об.

²⁷ Там же. Ф. 167. Оп. 6. Ед. хр. 17. Л. 1 об.

победимостью русского хаоса то и дело сквозит в письмах Метнера — сожалеет ли он о смерти племянника: «Великолепный мужественный мальчик (...) отличный экземпляр вымирающей blonde Bestie погиб от какой-то бациллы и от дурного санитарного состояния русской деревни»²⁸, или раздражается на неэффективность работы собственного предприятия: «Некот. недостатки Мусагета неискоренимы, ибо Мусагет — русское книгоиздательство, а я — к сожалению — не могу весь отдаться внесению порядка в дела»²⁹. Но вспышки отчаяния гасились — во имя все той же «тесной связи», и за нее Метнер ратовал тем более настойчиво, что ощущение нецельности собственного «я» переживалось им как трагическая антиномия сугубо национальных начал — разрыв между тем, что он ценил в культурном прошлом Германии и в культурном настоящем России. Диагноз, который ему позже поставит Юнг (или, вернее, который он подскажет Юнгу), гласил: «психология немца 18 стол. и русского [эпохи] модерна»³⁰.

Ревнуя о «тесной связи обеих культур», Метнер использует проверенную временем стратегию: культивирует ощущение опасности, исходящей от общего врага. Образ последнего строится также по старым образцам: «Внутренняя линия, — пишет он Белому, — это медленное и упорное (...) проповедывание арийского мировоззрения и беспощадное, безжалостное, но осмотрительное удаление и вытравливание из моей, из вашей, из нашей общей души всего чужого, что так или иначе в виде пережитка, вследствие мыслительной ленности, косности, нелепой сентиментальности, суеверия и т. п. — застряло и срослось с этой душой; под чужим я разумею юдаизм как нечто

²⁸ Там же. Ед. хр. 16. Л. 1.

²⁹ Там же. Ед. хр. 24. Л. 3. За два года до этого в письме к Фридриху он называл «Мусагет» русским «Insel-Verlag» (Там же. Оп. 24. Ед. хр. 35. Л. 34 об.).

³⁰ Там же. Оп. 13. Ед. хр. 23. Л. 3.

вполне самодовлеющее и отчетливое и, чуть ли не еще больше, ту туманность, пошлость космополитическую, с которой одинаково связано и христианство, и антихристианство»³¹. Из книг, выпущенных «Мусагетом», эту линию манифестировали две: перевод «*Arische Weltanschauung*» Чемберлена и сборник статей Метнера «Модернизм и музыка», в котором, в частности, проводилась мысль о том, что евреи вносят в арийскую музыку чуждый ей экзотизм, а в музыкальную жизнь — дух коммерции. Искусственно к этим публикациям подтягивались переводы «*Wedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*» Дейссена и «*Wibelungen*» Вагнера: первое сочинение аннотировалось как «введение в мирозерцание индоарийцев»³², а издание второго дало повод Метнеру сообщить в предисловии о признании современной этнографией факта «ближайшего расового родства между чистыми „германцами“ и чистыми „славянами“ и заявить о своем пристрастии к «саксонскому (т. е. типичному славо-германскому) искусству»³³. Пропаганда Метнером его расовых симпатий воспринимается «мусагетцами» как органическая часть его апологии старой немецкой культуры: «Ваше кантианство, гетеанство, абсолютная ненависть к соврем. германской музыке, — пишет ему Эллис, — плоды глубокого, светлого и выстраданного фанатизма. Вспомните Ваш вопль на даче по поводу китайцев: „Целые расы надо загонять в море, истреблять!“»³⁴.

Публикации, обозначившие правое крыло «мусагетского» германизма, послужили импульсом для аналогичных спекуляций на славянском материале. Так, Белый экстраполировал наблюдения, сделанные Метнером над совре-

³¹ Там же. Ф. 25. Оп. 20. Ед. хр. 5. Л. 13.

³² Каталог издательства «Мусагет» (1910–1912). [М., 1912]. С. 8.

³³ Э. Метнер. «Вибелунги» Вагнера // Р. Вагнер. Вибелунги: Всемирная история на основании сказания. М., 1913. С. XIV.

³⁴ РГБ. Ф. 167. Оп. 7. Ед. хр. 39. Л. 1 об.

менной музыкальной жизнью Германии, на ситуацию, сложившуюся в современной литературной жизни России, и опубликовал заметку «Штемпелеванная культура», в которой с тревогой указывал: становясь законодателями вкусов, евреи ввиду чуждости им духовных начал арийства повсеместно насаждают космополитизм, что нивелирует развитые культуры Запада и тем более губительно для русской культуры, находящейся *in statu nascendi*. Идеология т. н. культурного антисемитизма срастается у Белого с расовым мистицизмом, усвоенным им прежде всего у предтечи и главного авторитета русского модерна Владимира Соловьева, который — печалась о разобщенности христианских конфессий — предрекал в «Краткой повести об Антихристе» покорение европейцев дальневосточными ордами. Эту разновидность мифа о «желтой угрозе» (привлекательного для русских историсоффов, кажется, уже благодаря самой возможности помыслить Россию не-Востоком) Белый использует для обоснования своего тезиса о том, что национально мыслящим континентальным европейцам (русским, немцам и французам) надлежит объединиться против монголоидов и космополитически настроенных народов, а именно апатридов (евреев) и островитян (англичан и японцев)³⁵. Сходно выглядел проект наведения порядка в Евразии, сочиненный Эллисом: немцы в союзе со славянами противостоят евреям, азиатам и «плохим» европейцам (австрийцам и итальянцам); «Зигфрид и Илья Муромец, Парсифаль и Пересвет могли бы соединиться для борьбы с вос. драконом и запад. разложением»³⁶.

Другой пример инспирирующего влияния «мусagetского» германизма являл собою замысел Алексея Топоркова. Прочитав перевод «*Wibelungen*», он в 1913 г. сообщал Метнеру: «Глубина и своеобразие мыслей автора захватила ме-

³⁵ Подробнее см.: М. В. Безродный. О «юдобоязни» Андрея Белого // Новое литературное обозрение. 1997. № 28. С. 100—125.

³⁶ РГБ. Ф. 167. Оп. 8. Ед. хр. 15. Л. 2.

ня. Совершенно произвольно у меня возникло желание написать что-либо подобное, но только в русском духе»³⁷ и излагал план работы под названием «Идея славянского возрождения». Предложение издать ее в «Мусагете» принято не было. По-видимому, подозрения Метнера³⁸ вызвало уже само намерение пропагандировать славянское возрождение — выступления на эту тему неизбежно сопровождались выпадами по немецкому адресу, как например у Сергея Соловьева, одно время сотрудничавшего с «Мусагетом», но затем пережившего идейную эволюцию, о которой Метнер отзывался пренебрежительно и лаконично: «Соловьев бросает камни в Гете и в Вагнера и проповедует славянский ренессанс»³⁹. (В свою очередь Соловьев, откликаясь на книгу Метнера о Гете, сердито отчитает автора за высокомерное отношение к русским⁴⁰.)

Будучи в «логосовской» своей ипостаси философским центром неозападничества, «Мусагет» не мог рано или поздно не вступить в дискуссию с философским центром неославянофильства, а именно с книгоиздательством «Путь», органом Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева. Оппонент «Мусажета» являл собою во многом похожее предприятие: так, издательская активность обоих пришлась на 1910—1917 гг. и увенчалась выпуском равного количества книг в сходном тиражном диапазоне; оба центра были связаны интенсивным личным общением, чему немало способствовало и то, что основательница и субсидентка «Пути», Маргарита Мо-

³⁷ Там же. Оп. 14. Ед. хр. 51. Л. 1.

³⁸ В 1915 г. Метнер писал: «Какое вообще может быть сомнение, что Топорков неприемлем. Я уже тогда чуял не совсем ладное, когда он называл свою брошюру параллелью к Вибелунгам» (Там же. Оп. 25. Ед. хр. 2. Л. 1). Книга Топоркова вышла под псевдонимом А. Немов в 1915 г. в другом издательстве.

³⁹ Там же. Оп. 13. Ед. хр. 7. Л. 85; аналогичный отзыв: Там же. Л. 78.

⁴⁰ См.: С. Соловьев. Гете и христианство. Сергиев Посад, 1917. С. 63—66.

розова, была многолетним другом Белого и Метнера, и то, что в руководство обоих издательств входил один человек — Григорий Рачинский, устраивавший и славяно-, и германофилов⁴¹. Но «Мусагет» видел в религии и философии два полюса, организующие пространство культуры, а для «Пути» они сливались воедино: «религиозная философия», и первая часть этой формулы, с точки зрения «логосцев», вступала в противоречие со второй.

В редакционной статье, открывающей «Логос», его целью объявлялось систематическое ознакомление русской аудитории с достижениями современной, прежде всего немецкой, научной философии; что же касается философии русской, то, скептически оценивая ее нынешнее состояние, «логосцы» не отказывали ей вовсе в способности к развитию и даже влиянию в будущем на мировую философскую традицию, однако при условии глубокого усвоения западного опыта⁴². Вызов был услышан и принят: на проводников влияния «гнилого Запада» сей же час обрушился «путейский» философ Владимир Эрн. Если на этапе проектирования журнала Виндельбанд выразил сомнение в пригодности названия «Логос» для научного издания, то ныне в адрес его редакторов прозвучали обвинения в профанации этого «священного имени»: оно в понимании Эрна являло собою достояние античной и восточно-христианской мудрости (ее-то хранителем и выступает самобытная

⁴¹ Знаток немецкой и русской культур, могший подолгу наизусть цитировать то стихи Гете, то стихиры (см.: Е. Герцык. Воспоминания. Paris, 1973. С. 122—123), Рачинский призывал «вернуться к добрым, старым традициям сороковых и пятидесятих годов, когда лучшие люди в России знали литературу Запада и его философию так, как теперь и не снится никому, любили и понимали западную культуру не хуже Эмилия Метнера, но оставались в корне русскими людьми и жили до могилы русскими интересами, работая для России и во имя России» (Цит. по: Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках... М., 1997. С. 544).

⁴² См.: От редакции // Логос. 1910. № 1. С. 1—16.

русская религиозная философия), а вовсе не противостоящей ей бездушно-механистичной западной рассудочности (концептуально оформленной Кантом и кантианством)⁴³. Иначе говоря, полемика с самого начала была разыграна по сценарию, черновые варианты которого в России восходят к XVII в., а канонический текст к XIX в.

Такова была расстановка сил; что же касается их соотношения, то оно меняется под воздействием внешних событий, а именно с открытием Германией военных действий против Франции и России. В идейном пространстве русского модерна возникает нечто вроде Антанты: патристическая лирика поэтов «Аполлона» оказывается окрашена в те же тона ультра, что и публицистика философов «Пути», а чтобы, например, опротестовать зачисление Ницше в предтечи современного «тевтонского» милитаризма, надлежало напоминать о его славянском происхождении и пристрастии к французской культуре⁴⁴.

По известному наблюдению Эрн, «время славянофильствовало». В самом деле, оно заговорило с сильным антинемецким акцентом. Столица сменила свое двухвекое имя, а наиболее дальновидные из национальных мыслителей готовили переброску культуры и вовсе на допетровские оборонительные рубежи. Blonde Bestie была мгновенно перекрашена в *bête noire*, мраморные кумиры превращены в соломенные чучела для отработки штыковых ударов. Имя Вагнера, царившего в оперный сезон 1913/1914, в одночасье и надолго покидает афишные тумбы. В блеске военных зарниц стало заметно, что «Фауст» отбрасывает тень «gepanzerte Faust»⁴⁵ и что внутренняя

⁴³ См.: В. Эрн. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Московский еженедельник. 1910. № 29–32.

⁴⁴ См., напр.: Н. Бердяев. Ницше и современная Германия // Биржевые Ведомости. 1915. 4 февраля.

⁴⁵ См.: А. М. Хирьяков. Бронированный Фауст: Пародия в 4-х действиях с прологом и эпилогом. Пг., 1914; Е. Сно. Генерал-лейтенант Фауст, или «Фауст», переработанный на прусский манер: Карикатура

транскрипция германского духа в философии Канта совпадает с внешней его транскрипцией в орудиях Круппа⁴⁶. Русская мысль располагала немалым опытом борьбы с Кантом, точнее, с эмблематизированной его именем традицией рационализма, однако если раньше участие в этом поединке предполагало наличие специальных знаний, то ныне *numerus clausus* упразднен и отечественная анти-Кантиана обогащается трактатом прапорщика Воротынкина, написанным в окопах Юго-Западного фронта и носящим подзаголовок «К вопросу об освобождении русской мысли от немецко-мозгового засилья»⁴⁷. (Еди-

в 1-м действии. Пг., 1914. Примером «мягкого» антигегелянства может служить пьеса: Г. Бостунич. Спор небожителей: Драматическая фантазия. Пг., 1916; примером «жесткого» — статья: М. Меньшиков. Письма к близким // Новое Время. 1915. 4 января.

⁴⁶ См.: В. Ф. Эрн. От Канта к Круппу // Русская мысль. 1914. № 12. С. 116–124 (2–я паг.). Это риторически эффектное и получившее значительный резонанс выступление, как и аналогичные ему, к сожалению, не учтены в богатой материалами книге: F. J. Hubertus. Patriotic culture in Russia during World War I. Ithaca; London, 1995, — что привело исследователя к несколько упрощающему ситуацию выводу: «If they [the intellectuals] participated in patriotic demonstrations at the beginning of the war, it was against the new German „religion of militarism“ and the „spirit of Krupp“, not against idealist philosophy and the Weimar classics» (Р. 139). Проявившаяся с началом первой мировой войны тенденция к отказу от принципа дихотомии при конструировании «образа Германии» («Германия Канта» vs «Германия Круппа») вообще характерна для публицистики Антанты; так, по наблюдению Аркадия Блюмбаума (устное сообщение), параллелью к «От Канта к Круппу» Эрна явилась брошюра: L. Daudet. De Kant a Krupp. Paris, 1915, — первая среди объединенных заголовком «Contre l'esprit allemand» и выпущенных в серии «Pages actuelles».

⁴⁷ См.: Ф. Воротынкин. Элементы чистого разума: (Критика кантовской логики). К вопросу об освобождении русской мысли от немецко-мозгового засилья. Луцк, 1917. Представление о философии Канта как непостижимой и одновременно (или тем самым?) угрожающей русской интеллектуальной самобытности было, к слову сказать, усвоено и советской идеологией. « — Взять бы этого Канта, да за такие доказательства [бытия Божия] года на три в Соловки!» — меч-

нические попытки напомнить патриотам о том, что перу Канта принадлежит философский опыт «Zum ewigen Frieden»⁴⁸ и что Гете питал глубокое отвращение ко всему прусскому⁴⁹, успеха, естественно, не имели.)

В активности по избавлению отечества от немецкого засилья улицы не уступала кабинету и окопу: в конце мая 1915 г. в Москве многотысячные толпы с национальными флагами, портретами царя и пением государственного гимна громили, жгли и грабили предприятия и квартиры лиц с немецкими и вообще иностранными фамилиями. Член сенатской комиссии, прибывший из Петрограда для расследования (и потрясенный видом улиц: «Можно было подумать, что город выдержал бомбардировку вильгельмовских армий»), назвал главным вдохновителем погрома прессу⁵⁰, но, кажется, переоценил степень грамотности громил. Среди сотен пострадавших предприятий были фабрика музыкальных инструментов и нотное издательство Циммермана, музыкальный магазин Оффенбахера, книжный магазин Гросмана и Кнебеля.

«Не повлияла ли на деятельность «Мусагета» война, или, по крайней мере, майские события в Москве?» — интересно-

тает поэт-атеист, герой романа «Мастер и Маргарита»; с позиций классовой борьбы разоблачаются опасные происки философа-«обскуранта» и в соцартовском стихотворении «Кант» Пригова: «Только ничего не выйдет, Господин хороший Кант! Голова в прекрасном виде У рабочих и крестьян».

⁴⁸ См.: М. Рубинштейн. Виноват ли Кант? // Русские ведомости. 1915. 11 февраля; Л. Слонимский. Воинственная Германия и возврат к Канту // Вестник Европы. 1915. Март. С. 317–322.

⁴⁹ См.: В. Фишер. Гете и воинственная Пруссия // Голос минувшего. 1915. № 1. С. 88–99. В защиту Гете см. также: О. А. Переоценка «Фауста» // Театр и искусство. 1915. № 20. С. 347–348; Б. п. Библиография // Русские записки. 1915. № 1. С. 351–353.

⁵⁰ Н. Харламов. Избиение в первопрестольной: Немецкий погром в Москве в мае 1915 года // Родина. 1993. № 8/9. С. 127–132. Анализ документальных свидетельств погрома см.: Ю. И. Кирьянов. «Майские беспорядки» 1915 г. в Москве // Вопросы истории. 1994. № 12. С. 137–150.

вался Блок у секретаря издательства⁵¹. Напрямую майские события — нет, но война в целом — разумеется, да. Перед самым ее началом Метнер оказался в Мюнхене, и висящее в воздухе агрессивно-радостное возбуждение повергает его в отчаяние: он предчувствует, что неминуемое столкновение России и Германии станет «самым ужасным событием» его жизни⁵². В письмах последующих лет к родным и друзьям он называет войну источником своей «невыносимой личной муки»⁵³ и замечает, что «во всей Европе найдется немного людей, для которых эта война является столь ужасным внутренним душевным конфликтом», как для него, немца по происхождению и русского по воспитанию⁵⁴. Судьба была к нему милосердна: мюнхенские власти поверили его заявлению, что он по состоянию здоровья освобожден от воинской повинности, и не поместили его в лагерь для военнопленных, а выслали в Швейцарию. Для жительства он выбирает Цюрих — город, как он пишет, привычно воодушевляясь биографической перекличкой, «приютивший некогда еще одного скитальца, тосковавшего по единой Матери-Европе (не де-национализированной, а воистину интер-национальной), т. е. Вагнера»⁵⁵. «Какая благодать, — радуется он, — что существует такая страна, как Швейцария, образец самого благородного нейтралитета»⁵⁶.

Положение *au-dessus de la mêlée*, интимная близость обоим воюющим сторонам представляются Метнеру предпосылками для объективной оценки происходящего: «Только болея сердцем одновременно за два народа (по

⁵¹ Цит. по: М. В. Чарушникова. Письма А. Блока Н. П. Киселеву // Записки отдела рукописей Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина. М., 1987. Вып. 46. С. 229.

⁵² Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. Глинки (далее ГЦММК). Ф. 132. Ед. хр. 4882. Л. 1.

⁵³ РГБ. Ф. 167. Оп. 16. Ед. хр. 5. Л. 3.

⁵⁴ Там же. Оп. 13. Ед. хр. 11. Л. 1, 5.

⁵⁵ Там же. Оп. 24. Ед. хр. 39. Л. 12.

⁵⁶ Там же. Ед. хр. 51. Л. 2.

крайней мере), можно до некоторой степени (при условии свободной осведомленности) стать над узко-национальной точкой зрения. (...) Сейчас в Европе из известных мне духовных вождей только один Хаустон Стюарт Чемберлен смеет говорить *конкретно* о человечестве. Этот благородный англичанин одинаково понимает, любит и болеет за англичан, за французов и за немцев, и это потому, что органически связан с этими тремя народами. Еще, м. б., Стефан Георге, нем. лирик, очень близкий к французам. Найдутся, конечно, еще немногие. И только *они* способны понять, что я испытываю»³⁷. Достичь полной беспристрастности в оценках было, разумеется, непросто — уже хотя бы в силу обыкновения рассматривать русско-немецкое братство не как таковое и само по себе, а на резко-контрастном фоне. Нынешняя расстановка сил — русско-французский альянс против немцев — кажется Метнеру нонсенсом, ведь «близость русской души (вообще славянской) и германской гораздо большая, нежели та, что между славянской и романской или германской и романской»³⁸. Рассказывая в письме к Морозовой о своей цюрихской интрижке с некоей француженкой, Метнер шутит, что «выполнил свой патриотический долг сближения с союзницей», а недолговечность этого опыта вполне серьезно интерпретирует как свидетельство глубинной этно-психологической несовместимости: «Право, любая немецкая или русская баба ближе мне, чем эта парижанка. Я смело обобщаю это и говорю: пусть русские не думают, что они душевно могут сблизиться с французами; никогда; единственный народ близкий русским это — немцы. Пленные русские сторонятся французов и англичан (...); с немцами же пленные русские в большой и часто трогательной

³⁷ Там же. Оп. 13. Ед. хр. 11. Л. 6—7; аналогичные заявления о своем духовном родстве с Чемберленом: ГЦММК. Ф. 132. Ед. хр. 4791. Л. 1; РГБ. Ф. 167. Оп. 24. Ед. хр. 41. Л. 3; Оп. 25. Ед. хр. 27. Л. 24.

³⁸ РГБ. Ф. 167. Оп. 13. Ед. хр. 13. Л. 1—2.

дружбе, и немцы, начиная с Гинденбурга и кончая унтер-меном, относятся к русским солдатам с симпатией»⁵⁹.

Однако если из всех воюющих народов сочувствия Метнера удостоиваются лишь два, то и между ними оно распределяется не поровну: «Вы знаете, как сильно я люблю некоторые наиболее таинственные элементы русской души, русской природы, русской старины... Но с другой стороны, я люблю и даже еще сильнее лирику, музыку и философию самого преступного и самого гениального народа»⁶⁰. А стереотипные для русской печати военных лет прославления противоборства Святой Руси с «антихристовой» Германией гневят Метнера столь сильно, что он даже уподобляет русский народ — *horribile dictu* — евреям: «Высокомерие русских сравнимо лишь с высокомерием юдеев; только эти два народа называли себя „святым“ и „божим“! La grande nation французов тщеславная детская игрушка по сравнению с демонической гордостью русского и еврея»⁶¹.

В первый год войны Метнер мысленно примеривает на себя мантию адвоката Германии перед русским обществом, особенно перед московскими религиозными философами, которые, по насмешливому выражению их современницы, «осатанели от православного патриотизма»⁶². «Теперь или никогда нужно поставить перед сознанием интеллигенции религиозную и национальную идею», — формулировала общее настроение этого круга Морозова⁶³. «„Поставить перед сознанием интеллигенции религиозную и национальную идею“ можно и должно, — отвечал ей Метнер, — но только слабые думают, что самоопределение заключается в высокомерном отмежевании своего от чужого (и потому будто бы совершенно чуждого) при

⁵⁹ Там же. Ф. 171. Оп. 1. Ед. хр. 526. Л. 51.

⁶⁰ Там же. Ф. 167. Оп. 13. Ед. хр. 11. Л. 1.

⁶¹ Там же. Оп. 25. Ед. хр. 16. Л. 7.

⁶² З. Гиппиус. Петербургские дневники, 1914–1919. Нью-Йорк, 1991. С. 33.

⁶³ РГБ. Ф. 167. Оп. 14. Ед. хр. 30. Л. 3 об.—4.

помощи двух одинаково наивных и неверных приемов: а) все доброе, святое, высокое монополизировается; б) все „чужое“ подвергается столь же уничтожающей, сколь и несправедливой критике, а затем предается погребению с пролитием крокодиловых слез или без онога»⁶⁴.

Узнав о «германоедских» речах, прозвучавших на одном из заседаний Московского религиозно-философского общества, Метнер приходит в сильное волнение: «Я избегаю публичных выступлений, но тут бы я не выдержал и верю, что нашел бы силу разбить всех ораторов по всем пунктам. И мало того, я бы им блестяще доказал, что люблю Россию больше, нежели они. Та Россия, о которой я мечтаю, той они даже и видеть не могут своими подслеповатыми глазами; этой России никто не видит[:] ни консерваторы, ни либералы, ни социалисты; тут надо стоять над партиями и над эпохой. Почему к „культуре и благородству“ Германии прилагают более высокие требования, нежели к цивилизации Франции, к джентльменству Англии или к добросердечию России, этого я, сидя здесь в центре Европы, куда сходятся все слухи, факты, мысли, настроения отовсюду со всей планеты, — никак не могу понять! (...) Высказывать в Москве свое мнение я буду и не боюсь ничего, т. к. совесть моя чиста и никто не может сомневаться в любви моей к родине; мое издательство, приносящее одни убытки и не преследующее никакой политики, стоит на службе русской культуры и является официальным подтверждением моего патриотизма»⁶⁵.

Антигерманская идеология пустила в обиход два образа врага: «новые» немцы, варвары, рисовались либо как не имеющие общих черт с немцами «старыми», творцами великой культуры, либо, напротив, как их законные наследники. Метнеру были чужды оба подхода, но особенно первый, отрицавший тождество немецкого духа самому себе

⁶⁴ Там же. Ф. 171. Оп. 1. Ед. хр. 526. Л. 55.

⁶⁵ Там же. Ф. 167. Оп. 24. Ед. хр. 41. Л. 3, 7–9.

независимо от времени и сферы проявления⁶⁶: «У этого варварского и преступного народа — свой разбойничий идеализм, великий дух, которому все остальное подчинено *до конца* (в этом *до конца* все дело), и этому духу надо противопоставить дух такой же силы»⁶⁷. В отсутствии же противовеса Метнер не сомневался.

Позиция, занятая им с начала войны, была, разумеется, нехарактерной, но отнюдь не уникальной. Сходные настроения владеют и другими «мусagetцами». Так, Михаил Сизов писал: «Я думаю, что после войны должно начаться сближение России с Германией как культурной средой и силой, независимо от того, в какие политические формы выльются результаты войны. Несмотря на недостатки, на которых сейчас сосредоточено внимание русского общества, и недостатки, лежащие, по-моему, всецело на совести правящих кругов, от которых пока немцы себя не хотят отделять, немецкая культура несет в себе так много бесконечно ценного, что я увидел именно за границей, хотя и мало еще успел познакомиться с Германией. Но я вижу нечто, что кратко можно выразить так: в той культуре, которую сейчас противопоставляют немецкой — не в славянской, ибо она совсем еще неродившийся младенец, а в культуре других европейских народов, — господствует идея, в немецкой же культуре, во всех ее областях, во всей психологии немцев, — идеал. Самый характер ошибок и заблуждений указывает на то же. Мне кажется, что если я говорю, что я понял это в Германии, то я говорю очень многое. И как раз в этом нуждается Россия, а не в „идеях“»⁶⁸.

⁶⁶ «Что касается Эрна, то я бы мог с ним скорее столкнуться, чем с теми, кот. делят на *новое* и *старое*. (...) Т. к. Эрн уловил цельность и запротестовал против нее» (Там же. Оп. 24. Ед. хр. 55. Л. 2); «Конечно, я *иначе* понимаю формулы Эрна, чем он сам, но все же договориться скорее мог бы с Эрном, чем с Ильиным, Трубецким и вообще теми, кто делят [немцев] на *прошлых* и *настоящих*» (Там же. Оп. 25. Ед. хр. 3. Л. 2).

⁶⁷ Там же. Ф. 171. Оп. 1. Ед. хр. 526. Л. 59.

⁶⁸ Там же. Ф. 167. Оп. 14. Ед. хр. 41. Л. 11 об.—12.

Не располагая возможностями пропагандировать свои взгляды на роль немецкой культуры, «Мусажет», однако, отказывается сотрудничать с носителями противоположных убеждений. Так, в отличие от «Аполлона», которому поэзия Блока начала войны кажется подозрительно несозвучной общему национал-мессианистскому воодушевлению, «Мусажет», ведя переговоры о его публикации, ставит следующее условие: «Если Блок за последнее время печатал или думает печатать стихи шовинистические или направленные против германцев, то издание его в „Мусажете“ является вещью абсолютно невозможной»⁶⁹.

«„Западничество“ умерло с шумом, умерло навсегда под ударами тевтонского кулака»⁷⁰, — торжествовали неославянофилы, и при общей инфляции европоцентристской идеологии курс акций немецкой культуры падал особенно стремительно. При этом дискредитация германства ставила под сомнение и ценность культуры вообще: последняя сплошь и рядом уступала позиции религии. Не доказывают ли зверства антихристианской Германии, вопрошал Сергей Соловьев, что «не всякая культура хороша»? Наши дни показали, «что культура — благо условное, что *идол культуры и науки* давно смердит, что пора заменить этого идола истинным Богом любви»⁷¹. «В таких трагедиях и кризисах, какие мы все переживаем теперь, — писал Рачинский, — исход один — глубокая религиозная вера во вселенские начала, а пресловутой „культурой“, на которой должен был быть построен „Мусажет“, теперь не спасешься!»⁷².

Впрочем, сомнения в пригодности лозунга «культура» и прежде звучали в «мусажетском» кругу, колебля его единство. Если на заре совместной деятельности Белый мечтал

⁶⁹ Цит. по: Блок в неизданной переписке и дневниках современников (1898–1921) // Литературное наследство. М., 1982. Т. 92, кн. 3. С. 442.

⁷⁰ С. Булгаков. Родине // Утро России. 1914. 5 августа.

⁷¹ С. Соловьев. Богословские и критические очерки. М., 1916. С. 135.

⁷² Цит. по: Взыскующие града... С. 647.

о том, как «мы возьмем дирижерскую палочку культуртрегерства в России в свои руки»⁷³, и радостно рапортовал Метнеру, что на совещании будущих сотрудников издательства было даже решено сократить формулу «символизм и культура» до последнего ее члена⁷⁴, то в дальнейшем он яростно бунтует против культуртрегерства. Вспышка антизападных настроений у Белого приходится на зиму и весну 1911 г., т. е. время его пребывания в Тунисе, Египте и Палестине: житейская непредприимчивость и стесненность в средствах, не раз осложнявшие ему существование на родине, делают жизнь тем более невыносимой здесь и особенно на фоне жизни англичан и французов, к которым эта часть мира была приспособлена лучше, — отсюда «антиколониалистская» тональность его писем той поры. Путешествие финансировал «Мусажет», и нерегулярность получения денег, вызванная, в частности, незапланированными переездами Белого, доводит его до бешенства: экономный немец Метнер, иронизирует Белый в письме к их общему знакомому, составил себе представление о бюджете зарубежной жизни, должно быть, на основе собственного опыта пребывания в немецком провинциальном городке, который для него и есть центр мироздания и в котором помещаются «кружка пива да пыльный профессор в очках, да могила поэта»⁷⁵. «Хочу России со всеми ее некультурностями», — восклицал Бе-

⁷³ РГБ. Ф. 167. Оп. 2. Ед. хр. 8. Л. 1.

⁷⁴ Там же. Оп. 2. Ед. хр. 4. Л. 2.

⁷⁵ ГЛМ. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 33. Л. 69. Завершая перечень традиционных антинемецких инвектив образом «могила поэта», Белый имел в виду исчерпанность немецкой культуры, ее плюсквамперфектность. Этот образ Германии не нов: представление о том, что благодаря Вильгельму и Бисмарку немцы из нации поэтов и мыслителей превратились в нацию промышленников и политиков и что в области культуры «Михель» уступил ведущее место «Марианне», прочно утверждается в сознании русской интеллигенции уже в конце XIX в. (см., напр.: A. Hermann. Zum Deutschlandbild der nichtmarxistischen russischen Sozialisten: Analyse der Zeitschrift «Russkoe Bogatstvo» von 1880 bis 1904. М(нchen, 1974. S. 170–175).

лый⁷⁶ и одновременно, с характерной для него логикой, утверждал, что европейская культура — фикция, «наша выдумка» и что культура «осуществима лишь в России»⁷⁷.

«Еду в Россию, — сообщает он Морозовой, — полемически настроенный против Мусagetской платформы»⁷⁸. Морозова сочувствовала «порусению» Белого: «Ваша Святая Святых, то, где все решается, — это не в Мусагете, тут Вы „русский“». Но для этого у вас есть друзья и вне Мусагет[а:] и в Общ. Вл. Соловьева, и наш Путь, и отдельные друзья»⁷⁹. Серебряный век русской культуры, как принято называть эпоху модерна, был еще и веком сребреников: именно на эту эпоху приходится завершение длительного процесса коммерциализации писательского мировоззрения. «Полемическая настроенность» Белого против «мусagetской» платформы возрастала по мере усиления его зависимости от «мусagetской» кассы. Писатель лихорадочно искал новый источник доходов, и Морозова, бывшая в курсе его денежных обстоятельств, выразительно намекала на свою готовность помочь. Соблазн этой помощью воспользоваться, т. е., в сущности, перейти в лагерь идейных противников «Мусaget», был велик, да и совершать стремительную эволюцию Белому было не впервой, однако «Путь» не издавал поэзию и беллетристику и не выпускал собственного журнала, поэтому до поры до времени Белый остается в «Мусагете».

К «порусению» Белого Метнер отнесся поначалу благодушно: «То, что вы пишете о России и Европе, до известной степени верно, но не забывайте, что была пора, когда буквально то же самое писали немецкие романтики, противопоставляя гениальную неумытость живущей только идейной жизнью немецкой культурной среды умытой

⁷⁶ ГЛМ. Ф. 7. Оп. 1. Ед. хр. 33. Л. 77.

⁷⁷ РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 3. Ед. хр. 11. Л. 15 об.

⁷⁸ Цит. по: А. Г. Бойчук. Андрей Белый и Николай Бердяев: К истории диалога // Известия Российской Академии наук. Серия литературы и языка. 1992. Т. 51. № 2. С. 31.

⁷⁹ РГБ. Ф. 25. Оп. 34. Ед. хр. 5. Л. 4.

пошлости англичан и французов. И так же казалось им, что средний немец выше среднего француза или англичанина. Мы не знаем, какие приливы и отливы в направлении сил на идейность и на внешнюю практичность обуславливают перемены в настроенности общества данной нации. Так, Германия всегда была непростительно идеалистична и проморгала все колонии; с середины XIX в. она спохватилась и вместо эллинской линии повела римскую; отсюда и некоторый перевес практичности современных немцев над идейностью»⁸⁰. Несколько позже, однако, Метнер должен был сменить тональность своих увещаний и уже обеспокоенно напоминал Белому (напоминания такого типа, впрочем, все чаще носили характер заботливых указаний будущим историкам культуры, как следует понимать тот или иной эпизод в биографиях Метнера и Белого): «При учреждении Мусажета мы условились, что не будем ни западниками, ни славянофилами, что, трудясь по мере сил на пользу русской культуры, мы не станем противопоставлять Россию Европе, а рассматривать Россию как часть Европы»⁸¹. Узнав же о переговорах Белого с «Путем», Метнер раздраженно обвиняет его в неспособности быть «русским европейцем» и в метаниях между славянофильством и западничеством⁸², а нападки Белого на немецкую культуру заставляют Метнера заняться сравнением ее с русской — и, конечно, не к выгоде последней: «„Слащавая приторность“ и „мещанское благополучие“ определяют не великих немцев, а средних и малых, тогда как излишним ковыряньем заражены такие великаны, как Достоевский»⁸³. (...) все выверты и ужасы и бездны, кот.

⁸⁰ Там же. Оп. 20. Ед. хр. 7. Л. 8 об.

⁸¹ Там же. Л. 18 об.

⁸² Там же. Л. 20.

⁸³ Феномен «русского ковыряния» определялся Метнером как «истерическое всматривание в „пыль“ бесконечных величин, от которого изнурился Чехов и которым всех изнурил Достоевский» (Там же. Л. 16), «неискоренимое эстетство в отношении к убожеству,

встречаются у Достоевского, имеются и у Гете, и у Ницше, и у других великих немцев, но они стоят над этим, а не никнут от этого. Что касается литературы, взятой в целом, т. е. и поэты, и философские авторы (не профессора), и проповедники, и мистики, и политики, то смешно пока тягаться с Западом, где литература существует тысячелетия»⁸⁴.

Едва удалось на некоторое время утихомирить Белого, как мятеж поднял Эллис. Отношение каждого из трех основателей «Мусажета» к феномену культуры весьма сильно напоминало отношение каждого из них к собственным родителям: у Метнера — ровное, любовное и почтительное, у Белого и Эллиса — как будто позаимствованное из романов Достоевского. Добросовестно изучая труды и биографии авторов, которых он определил себе однажды в наставники, Метнер медленно, но верно вступал в права наследования. Белый и Эллис, напротив, капризно меняли свои привязанности и, увлекшись новым учением, пытались овладеть им сразу, мгновенным экстатическим усилием, однако выбор роли не прилежного, а любимого ученика рано или поздно ставил их в положение ученика чародея. И тогда они начинали бунтовать.

Если африканского путешественника и русского патриота Белого раздражал высокомерный европоцентризм культуры, то Эллиса, который ненавидел нормы «мещанской» морали (и в 1909 г. был изобличен в порче библиотечных книг, а позже едва не навлек на себя обвинений в плагиате), приводила в ярость профанация боговдохновенных творений путем превращения их в «памятники» культуры, в музейные экспонаты, окруженные равнодушным пиететом. Романтически стилизуя свою биографию, Эллис называл себя монахом и рыцарем и выказывал страсть к живому религиозному деланию, в его сознании непременно озарен-

к мелкому страданию, какая-то *gourmandise de la misère*» (Там же. Ф. 167. Оп. 21. Ед. хр. 18. Л. 10).

⁸⁴ Там же. Ф. 25. Оп. 20. Ед. хр. 7. Л. 23 об.

ному кострами инквизиции и пожарищами крестовых походов. В «мусagetский» период апологетика католичества и розенкрейцства переходит у него в теософский прозелитизм, и в сентябре 1911 г. он покидает отечество, чтобы пополнить ряды русских слушателей Рудольфа Штейнера.

Очарованный «Единственным Мастером», Эллис пытается убедить Метнера в необходимости сделать «Мусaget» органом пропаганды теософии. Однако тот был невысокого мнения о Штейнере: сообщая Эллису в 1909 г., что слушал в Берлине его лекцию о Гете, Метнер отзывался о штейнеровом гетеанстве как «поверхностном и еретическом» и замечал: «Гете наверное не захотел бы знакомиться с ним, раз он в зрелые годы свои отвернулся от Лафатера»⁸⁵. Нынешние требования Эллиса «штейнеризовать» программу издательства Метнер отклоняет ссылками на ее общекультурный и адогматический характер: «Мусaget за мистику, за религию, за символизм, за науку, за искусство, за философию, а главное за духовную *свободу*, соединенную с дисциплиной теоретической и практической и проникнутую чувством личного и коллективного дела, т. е. за культуру в высоком и широком смысле; отделением масонства, оккультной ложи, общества (...) Мусaget стать не может»⁸⁶.

Непреклонность Метнера, в иных ситуациях столь импониравшая Эллису, ныне кажется ему досадным упрямством. «Мусaget», заявляет Эллис, должен выпускать книги, руководствуясь «не их культурностью, а их *жизненно-действенным* значением в данный момент», т. е. «не *александрийским*, а *христианским*, *теософическим* началом»⁸⁷. «Сделайте шаг *от культуры к религии*», — призывает он Метнера⁸⁸ и тревожно предупреждает его, что взятый «Мусagetом» курс на культуру «расходится с ритмом высших

⁸⁵ Там же. Ед. хр. 5. Л. 5.

⁸⁶ Там же. Ф. 167. Оп. 6. Ед. хр. 20. Л. 1 об.

⁸⁷ Там же. Оп. 8. Ед. хр. 29. Л. 1 об.

⁸⁸ Там же. Оп. 7. Ед. хр. 58. Л. 5 об.

сфер, где уже звучат слова древних мистерий»⁸⁹. Выпады Эллиса против культуры возмущают Метнера: «Интегрируя религию в культуру, мы, возвышая последнюю, не унижаем вовсе первой, ибо все равно несказанное религии, внутренний духовный опыт останется, так сказать, за сценой; тогда как устроявая кашу из полурелигии-полукультуры (как это делает Штейнер и вообще теософы), мы *унижаем* религию и вносим хаос в культуру»⁹⁰.

Эллис, однако, не оставляет надежды сломить сопротивление Метнера, тем более что аудитория Штейнера пополняется «мусagetцами» и в числе его учеников оказывается Белый. Осознав, сколь недальновидно в беседах с Метнером противопоставлять теософию культуре, Эллис объявляет последнюю находящейся в опасности, а Штейнера — единственным ее спасителем: «Никакой культуры без инспирации Его быть в будущем не может»⁹¹. Одного года пребывания в Германии Эллису хватило, чтобы увидеть, как глубоко поражена ее духовная жизнь: «Уже никто не читает Георге, а *Гете* вообще немцы не читают, особенно „Фауста“. *Жиды* в Берлине основали новый Сион, в кафэ индусы показывают магические штуки, а кинематографы снимками с Вильгельмом и циппелины доводят публику до идиотизма. Католицизм здешний мертв, в чем я с ужасом убедился, протестантизм полагает миссию Христа в пропаганде против алкоголя... *Нищие забыты*»⁹². Белый также испытывает разочарования в Германии: «Чем больше живу здесь, — делится он своими наблюдениями с Морозовой спустя полгода после начала теософского обучения, — тем более удивляюсь грубости и тупости немцев, сперва мало бросающейся в глаза под лоском „цивилизации“... (...) Германия — в прошлом: теперь от нее ниче-

⁸⁹ Там же. Ед. хр. 52. Л. 1 об.

⁹⁰ Там же. Оп. 5. Ед. хр. 26. Л. 1 об.

⁹¹ Там же. Оп. 7. Ед. хр. 68. Л. 1.

⁹² Там же. Ед. хр. 70. Л. 2 об.

го не осталось; воздух напитан пивом, скабрзностями и коммерческими интересами: больше нет ничего!»⁹³.

Итак, оказавшись в Германии, Эллис и Белый столкнулись с тем, что их априорно и не без влияния Метнера сложившееся представление о немецкой культуре не соответствует ее действительному или во всяком случае современному состоянию, насколько обоим удавалось о том судить, вращаясь исключительно в кругу последователей Штейнера и преимущественно в русском его секторе. Более широкому общению препятствовало, в частности, то обстоятельство, что Белый плохо владел иностранными языками, а Эллис, приехав в Германию, не владел ими вовсе. (Усвоению ими *Geheimwissenschaft* это, разумеется, не препятствовало — ведь и немецкоязычные ученики Штейнера воспринимали его лекции во многом на внесловесном уровне, в состоянии, близком к трансу.) Из несовпадения ожидаемого с доступным наблюдению делается вывод о том, что великая немецкая культура кончилась⁹⁴ и что «в это ужасное время один голос, как труба, зовет и вещает о тайнах извечных, о тайнах, на к-рые лишь намекали романтики, Гете и Вагнер» — голос Штейнера⁹⁵.

Все это глубоко уязвляет Метнера. «Мусaget должен остаться верным Канту, Гете, Вагнеру или его существование есть ложь, есть фикция», — твердит он, негодуя на стремление штейнерианцев Эллиса и Белого принизить значение «мусagetских» патронов⁹⁶. Наставник, не готовый смириться с утратой своего влияния, — таким предстает он в письмах этого времени: преувеличенно терпеливые

⁹³ Цит. по: Д. Малмстад. Андрей Белый в поисках Рудольфа Штейнера: Письма Андрея Белого А. Д. Бугаевой и М. К. Морозовой // Новое литературное обозрение. 1994. № 9. С. 149.

⁹⁴ «Где старая, великая Германия? — писал Эллис Метнеру. — Не видите ли Вы золотые сны о ней, как Ницше об Эллад?» (РГБ. Ф. 167. Оп. 7. Ед. хр. 70. Л. 3–3 об.).

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же. Оп. 5. Ед. хр. 29. Л. 4.

интонации почти без перехода сменяются взрывами раздражения. «Я считаю *Кольцо* величайшим и оригинальнейшим продуктом германской поэзии после Гете», — обрывает он рассуждения о банальности поэзии Вагнера по сравнению с мистериям Штейнера и категорически отказывает Эллису и Белому — как недостаточно владеющим немецким — в праве выносить оценки написанным на нем стихам. К тому же «рубленную прозу» Штейнера нельзя признать немецкой поэзией: немецкой потому, что он «хуже всех немцев пишет по-немецки», а поэзией потому, что в ней «полное отсутствие и ритма и рифмы — но зато изложено „общее“ космическое „место“, много раз спетое другими с подлинным вдохновением»⁹⁷.

Доведенный до бешенства упрямством корреспондентов, Метнер обвиняет их и их нынешнего кумира в антигерманизме, под которым понимает овнешнение — в противоположность этике Канта — нравственных регуляторов поведения: «Никакой внутренней свободы, которую внесли в мир германцы, в Вас нет!», — бросает он Эллису и называет его «инквизитором», «ультракаатоликом» и даже «юдаистом»⁹⁸. «Все Ваши письма, — упрекает он Белого, — свидетельствуют об отсутствии внутренней свободы в той идеологии, которую Вы ныне разделяете. Впрочем, для меня это — не новость. Любая книга Штейнера дышит тем же АНТИГЕРМАНИЗМОМ, что и Фома Аквинский. Арийство и не ночевало тут! Азия, Азия, теократическое малоазиаство»⁹⁹. Напрасно последователи Штейнера полагают, будто он «центрально-германичен вроде Гете, Фихте», — напротив: «Во всем штейнерьянстве нет почти ничего германского», — убеждает Метнер Морозову¹⁰⁰.

О чуждости Штейнера германизму пишет Морозовой и Белый, понимая, однако, под германизмом совершенно

⁹⁷ Там же. Оп. 13. Ед. хр. 6. Л. 7, 11, 45.

⁹⁸ Там же. Оп. 5. ед. хр. 29. Л. 7 об.

⁹⁹ Там же. Ед. хр. 30. Л. 10.

¹⁰⁰ РГБ. Ф. 171. Оп. 1. Ед. хр. 526. Л. 56.

иное — утрату органического чувства жизни, подлинной религиозности и т. д.: «До чего Доктор не немец. И как он искрист, жив, безумен, попросту весел: весь какой-то огневой. В нем, конечно, есть славянская кровь. Ведь родина его — славянская провинция Австрии». Пусть русских не смущает «тональность германизма», т. е. схематизм, в изложении Штейнером его доктрины: он вынужден приспособливать ее к уровню понимания современных немцев, «нужных ему для **начала** приготовления **Крестового похода** против современной культуры». К счастью, вокруг Штейнера все больше группируются русские: они-то в отличие от ограниченных теософов-немцев, способных только рассуждать о Христовом импульсе, понимают «то, что под **схемой** и видимой чопорностью пульсирует здоровой **жизнью**», и не случайно именно со славянством связывает Штейнер будущность своего дела¹⁰¹. Таким образом, вдохновлявшее русских штейнерианцев заявление учителя, что носителем духа культуры в шестую послеатлантическую эпоху будет славянство, казалось им тождественным основному выводу, к которому пришла и неизменно возвращалась русская мысль, — о богоносности русского народа¹⁰². Это тождество, надеялся Белый, могло бы избавить московских религиозных философов от предубеждения к Штейнеру.

Тщетные надежды. Всерьез теософией в этом кругу заинтересовался лишь Николай Бердяев, но и он, акцентируя наднациональность доктрины Штейнера, объяснял ее популярность в России исконною тягою женственной и хаотической русской души к немецким «мужественным организаторам», а потому считал широкое распространение теософии в России «препятствием на пути нашего

¹⁰¹ Цит. по: Д. Малмстад. Указ. соч. С. 150–151.

¹⁰² О преемственности доктрины Штейнера славянофильскому комплексу идей и об их отличии см., напр: М. Ю. Коренева. Образ России у Рудольфа Штейнера // Образ России: Россия и русские в восприятии Запада и Востока. СПб., 1998. С. 307 и далее.

национального самосознания и национального творчества»¹⁰³. В целом для религиозно-философствующих москвичей теософский извод религии был столь же неприемлем, что и неокантианский извод философии и оба воспринимались как разновидности германской угрозы.

Концептуализируя последнюю, ученики Владимира Соловьева использовали метафорику и сюжетику его выступлений о восточной опасности. Так, в начале статьи «Враг с Востока», посвященной, собственно, сельскохозяйственным проблемам, Соловьев сперва напоминает о военных нашествиях монголов на христианский мир и пророчествует об угрозе духовного засилья, после чего замечает, что в настоящее время «нам, т. е. не всей Европе, а одной России, приходится еще встречать иного, особого восточного врага, более страшного, чем прежние монгольские разорители и чем будущие индийские и тибетские просветители. На нас надвигается Средняя Азия стихийною силою своей пустыни, дышит на нас иссушающими ветрами, которые, не встречая никакого препятствия в вырубленных лесах, доносят вихри песку до самого Киева»¹⁰⁴. В 1916 г. образ «иссушающего ветра» употребит Сергей Булгаков, видный сотрудник «Пути», говоря о духовной опасности, которую несет германство православно-русскому миру: «С германского запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельной пеленою русскую душу, повреждая ее нормальный рост»; среди воплощающих германскую угрозу мыслителей названы Штейнер и «Кант с эпигонами»¹⁰⁵.

¹⁰³ Цит. по: Н. Бердяев. Теософия и антропософия в России. М., 1991. С. 20–22.

¹⁰⁴ Цит. по: В. Соловьев. Сочинения в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 480.

¹⁰⁵ Цит. по: С. Н. Булгаков. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 5. В 1918 г. Булгаков напишет: «Вспомните только, какой тучей валило на нас германство перед войной: и кантианство это разных сортов, и штейнерианство» (цит. по: С. Н. Булгаков. Соч. в 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 595).

Воображению Вячеслава Иванова, одного из наиболее влиятельных глашатаев «русской идеи», рисовалось, что обе угрозы — западная и восточная — смыкаются: «Между германским духом и китайским есть глубокое, сокровенное сходство и сродство. (...) Недаром проникательный Ницше обозвал Канта кенигсбергским китайцем¹⁰⁶. (...) Только в Германии да еще в Китае народное сознание есть сознание муравейника: общий биологический разум и общая биологическая воля движут в них из невидимых центров весь множественный состав (...) И каково бы ни было наконец это подпочвенное согласие внутреннего, душевно-природного строения обоих народов — уже к ряду воочию совершающихся дел должно отнести попытки Германии обратить Китай в орудие своих целей»¹⁰⁷. Ивановский друг и единомышленник Эрн, вдохновляясь соловьевской «Краткой повестью об Антихристе», набрасывает сценарий будущих катаклизмов, по которому немцы и китайцы, установив «абсолютное тождество вечного зерна китаизма с вечным зерном философии Канта», приступят к завоеванию мира. Они захватят Русский Царьград (т. е. Стамбул, имеющий — в чем не было сомнений — отойти к России в результате первой мировой войны), и храм Святой Софии превратится в буддийскую пагоду¹⁰⁸, что нужно понимать, вероятно, как аллерию: объединение восточного оккультизма (в частности, штейнерианства) с германским меха-

¹⁰⁶ Иванов имеет в виду понятие «das Königsberger Chinesenthum» из гл. II «Der Antichrist».

¹⁰⁷ Цит. по: Вячеслав Иванов. Родное и вселенское. М., 1994. С. 379. Наше внимание на этот пассаж обратил Геннадий Обатнин.

¹⁰⁸ Цит. по: Взыскующие града... С. 706–708. Примечательно, что, по Эрну, в этой войне немецко-китайская сторона будет использовать некий «оккультический истребитель» (надо полагать, продукт синтеза восточной магии и немецкого инженерного гения), а захватив Великобританию, оставит в живых «только молодых женщин для производства новой расы людей, задуманных по способу старика Штейнера, усовершенствованному китайскими оккультистами».

низм (в частности, неокантианством) несет угрозу истинному христианству (православию).

Германофильский «Мусaget» с его «Орфеем» и штейнерианцами, с одной стороны, и «Логосом», с другой, выглядел актуальной префигурацией этого пугающего объединения. Однако на деле «мусagetские» пропагандисты религиозно-мистического интуитивизма плохо ладили с защитниками научно-философского рационализма. Эллис, который с самого начала осуждал альянс «Мусagetа» с «Логосом», насмешливо заявлял, что нельзя в русский «хаос некультурности» вносить «хаос механической quasi-культуры»¹⁰⁹. Со стороны «Орфея» обидчиво указывалось на «неспособность специалистов-философов понять гносеологию и психологию мистики»¹¹⁰. Отношение Белого к «Логосу» оказалось переменчивым: «Да здравствует научная философия (Логос), разбивающая старые стены культуры»¹¹¹, — провозглашал он в 1910 г. и защищал неокантианцев от критики Эрна, заявляя, что в ней «чистой философии противопоставлена философия смешанная (как бы религия или рационализированная религия); *крайнему* Западу противопоставлен все еще *средний* Восток»¹¹². В 1911 г., однако, Белый сам все более склоняется к «среднему Востоку» («Пути»), а в 1912 г. уже вовсю атакует кантианство — «только потому», как упрекал его Метнер, «что последнее прямо ненавистно Штейнеру»¹¹³.

Более сложной была позиция Метнера. Программы «мусagetских» мистиков и философов устраивали его отнюдь не полностью. «Я далеко не уверен, — замечал он по поводу подготовки к изданию в «Орфее» перевода «Аутога» Беме, — в том, что мистика, которая является „диалектикой

¹⁰⁹ РГБ. Ф. 167. Оп. 7. Ед. хр. 37 Л. 3 об.

¹¹⁰ Н. П. Киселев. Эфемериды // Труды и дни. 1912. № 6. С. 63.

¹¹¹ РГБ. Ф. 167. Оп. 2. Ед. хр. 18. Л. 9 об.

¹¹² А. Белый. Нео-славянофильство и -западничество в современной русской философской мысли // Утро России. 1910. 15 октября.

¹¹³ РГБ. Ф. 167. Оп. 13. Ед. хр. 6. Л. 56.

сердца“ и образует скорее характер, нежели ум, более необходима в культурном отношении для *русского* общества, нежели, напр., гуманисты вроде Гердера, Лихтенберга (...) М. б., избранные письма Гете были бы важнее и нужнее России, нежели Беме»¹¹⁴. Вместе с тем, покуда репертуар «Орфея» ограничивался ориентацией на классическую, главным образом германскую, мистику, Метнер не находил нужным вмешиваться в него. И серьезно встревожился лишь при попытке переключить «Орфей» на пропаганду «псевдогерманского» Штейнера.

Новейшие интеллектуально-духовные веяния, исходящие из германского мира, вообще вызывали у Метнера настороженное к себе отношение. Так, в Марбургской школе он подозревает иудаистскую ревизию кантианства: Коген, по его мнению, «не ориентирует, а ориентализирует германскую философию»¹¹⁵, так что когенианство представляет собою «сдвинутое со своих арийских скреп кантианство»¹¹⁶. Много приемлемее для Метнера были риккертянцы, но и их он порицал за неумение «стать лицом к лицу с биологическим *ens reallissimum*, именуемым расой», находя, что «с индивидуальностью в отношении культуры они справились, упрятав ее в понятие гения, героя, святого, но нельзя же при теперешней расширенной и углубленной постановке проблемы культуры разбить культуру на индивидуальные проявления»¹¹⁷. Однако стремление поправить Риккерта Чемберленом не могло вызвать сочувствия у «логосцев». Прочитав книгу Метнера «Модернизм и музыка», Степун писал ему: «Введение натуралистических понятий в историко-культурный цикл проблем крайне опасно. Особенно

¹¹⁴ Там же. Ф. 25. Оп. 20. Ед. хр. 7. Л. 12–12 об.

¹¹⁵ Там же. Ф. 167. Оп. 18. Ед. хр. 14. Л. 32.

¹¹⁶ Там же. Ф. 25. Оп. 20. Ед. хр. 7. Л. 5. В 1914 г. Метнер с большим неодобрением прослушал лекцию Когена в Москве и отказался присутствовать на устраиваемом в честь Когена банкете (Там же. Ф. 167. Оп. 25. Ед. хр. 28. Л. 56).

¹¹⁷ Там же. Оп. 8. Ед. хр. 19. Л. 12–12 об.

там, где они вводятся с таким сильным акцентом, как у Вас»¹¹⁸. Если для Метнера немецкая философия была образцовой в силу и в меру своей немецкости, то для «логосцев» — в силу и в меру своего наднационального характера.

Вместе с тем «логосцы», то и дело оказывающиеся под огнем критики, вне- и внутрииздательской, пользуются поддержкой Метнера, который видит в неокантианстве, пускай и не вполне совершенном самом по себе, противовес воздействию на «Мусaget» идеологии неохристианского сектанства — как в «путейской» ее разновидности, так и в штейнерианской. Угроза влияния последней особенно возрастает в 1912 г., когда большинство ведущих сотрудников издательства оказывается в рядах приверженцев теософии. Впрочем, в 1913 г. самый страстный и воинственный из них — Эллис — «прозревает» и переходит на сторону Метнера. Но тем более усиливается недовольство Белого старой «мусagetской» платформой.

Истории обращения Эллиса и Белого к теософии и антропософии обладали лишь внешне-событийным сходством. Белый, склонный представлять свой собственный духовный путь проекцией вечных устремлений русской мысли к синтезу как к единственной форме порядка, искал в учении Штейнера исцеления от мучительных раздвоений — между актом и созерцанием, рационализмом и интуитивизмом, индивидуализмом и соборностью, Западом и Востоком, Кантом и Софией. Образ порядка осмыслился Белым в категориях симметрии и ассоциировался с равновесием¹¹⁹. Для «ультракатолика» Эллиса же пластическим выражением идеи порядка была иерархическая пирамида, и, вступая

¹¹⁸ Там же. Оп. 14. Ед. хр. 45. Л. 9 об.—10.

¹¹⁹ Ср. его цитировавшееся выше описание структуры издательства как пропорционального расположения частей по отношению к центру: «Орфей — Мусaget — Логос». Сходно выглядит его «схема» идеального художника (воплощенного в Гете и в нем самом): «натуралист — поэт — философский мистик» (Б. Бугаев. На перевале. IX. Детская свистулька // Весы. 1907. № 8. С. 58).

на путь теософского ученичества, он мечтал испытать — уже не в сочиняемых им стихах о рыцарстве и готике, а въяве — восторг коленопреклонений и беспрекословного подчинения орденскому уставу. «Hätte ich eine Peitsche genommen, — заметил Штейнер в 1917 г., — und Ellis gesagt, wie Rasputin es tat: Du Hundesohn, leg dich zu meinen Füßen ... er wäre bis jetzt mein treuester Anhänger geblieben»¹²⁰.

Не дождавшись кнута, Эллис покидает «полоумного Мейстера»¹²¹, заявляет, что «в России теософия немыслима, оккультизм опасен, а нужна культура, культура и культура»¹²², и сочиняет антиштейнерский памфлет «Vigilemus!». Не сумев предотвратить его печатание в «Мусаете», Белый и другие штейнерианцы в конце 1913 г. со скандалом покидают издательство. И тогда же «Мусает» лишается другого своего крыла: с 1914 г. «Логос» начинает издаваться петербургским «Товариществом М. О. Вольф».

Отпадение «Логоса» было вызвано не столько внутри-«мусаетскими» идейными разногласиями, сколько тем, что расходы на выпуск журнала оказались непредвиденно велики и не покрывались сбытом — как из-за дилеттантизма издателей в организации его рекламы, доставки и продажи, так и из-за профессионализма авторов, чрезмерного для русских любителей философской литературы. «Товарищество М. О. Вольф», в отличие от «Мусаета» опытное в прибыльном ведении дел, сразу потребовало от «Логоса» «большей популярности и отсутствия чрезмерно обширных и тяжеловесных статей»¹²³. (Вероятно, косвенным следстви-

¹²⁰ A. Turgenneff. Erinnerungen an Rudolf Steiner und die Arbeit am ersten Goetheanum. Stuttgart, 1993. S. 86–87.

¹²¹ РГБ. Ф. 167. Оп. 8. Ед. хр. 23. Л. 1.

¹²² Цит. по: Н. Willich. Op. cit. S. 129.

¹²³ РГБ. Ф. 167. Оп. 14. Ед. хр. 2. Л. 45. Ср. объяснение Эллисом причины, по которой в России невозможно распространение доктрины Штейнера: «Изучать антропософию рус. интеллигент не способен, попросит „рассказать своими словами, в чем дело“» (Там же. Оп. 8. Ед. хр. 6. Л. 4 об.).

ем этой установки явилось изменение пропорции между статьями оригинальными и переводными: в «мусagetский» период она составляла 1:1, в «вольфовский» — 2:1.) Однако «логосцам» не удалось, как они собирались, погасить свою задолженность «Мусагету» и вернуться к нему: издание журнала на втором выпуске 1914 г. оборвала война.

В самом ее начале в «Мусагете» увидел свет первый том работы Метнера «Размышления о Гете», озаглавленный «Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма». И подзаголовок «Размышлений», и время их появления на рынке оставили книгу за пределами внимания критиков, лично не связанных с «Мусагетом», а между тем она была первой (и долго единственной) оригинальной русской монографией о Гете столь значительного — в 525 страниц — объема¹²⁴. Не ограничившись задачей критики, точнее опровержения, сочинений Штейнера «Goethes Weltanschauung» и «Goethe als Vater einer neuen Ästhetik», Метнер дал пространный очерк естественнонаучных взглядов и в целом духовной биографии Гете. Биографии образцовой и, как можно понять, ставшей таковой для самого автора «Размышлений». Так, говоря об отношении Гете к оккультизму, Метнер напоминает, что в богословском споре мистиков и рационалистов молодой Гете примкнул к последним, хотя и не во всем разделял их взгляды¹²⁵, — и в этом пассаже нетрудно увидеть иносказательное описание позиции самого Метнера в конфликте между «мусагетскими» мистиками и рационалистами.

«Размышления» были адресованы, разумеется, не Штейнеру, а его русским последователям, прежде всего Белому. Книга, по сути дела, явилась продолжением тех многостраничных писем, которыми Метнер пытался вер-

¹²⁴ Этот рекорд будет побит только в 1937 г., когда свет увидела 674-страничная книга Жирмунского «Гете в русской литературе».

¹²⁵ См.: Э. Метнер. Размышления о Гете: Кн. I. Разбор взглядов Р. Штейнера в связи с вопросами критицизма, символизма и оккультизма. М., 1914. С. 332.

нуть былых единомышленников в лоно «Мусажета» и в которых он неявно выносил свои разногласия с ними на суд потомков, — только в книге апелляция к общественному здравому смыслу была, естественно, эксплицирована, а конкретные адресаты потеряли индивидуальные приметы и получили насмешливое обозначение «типично-русский штейнерянец»¹²⁶.

Издав «Размышления», Метнер поостыл и сменил резкое неприятие штейнерианства на снисходительное отношение. Он даже стал находить, что тот, «кто через Штейнера впервые соприкоснулся с наукой, культурой, религией, а потом высвободился и пошел своей дорогой, читая настоящую науку, философию и т. д., тот все же обязан Штейнеру *Anregung*», а русские его последователи еще и «получили прививку германизма, что тоже недурно»¹²⁷. Однако радоваться начавшейся германизации соотечественников, пусть даже инспирированной не его, Метнера, усилиями, ему пришлось вчуже. Если в 1912 г. Белый признавал в письме к Метнеру: «Гете недостаточно знаю, чтобы о нем судить», хотя тут же прибавлял: «Штейнера недостаточно знаете Вы, чтобы судить о нем»¹²⁸, то в 1915 г. он счел метнеровское понимание Штейнера по-прежнему поверженным в отличие от своего нынешнего понимания Гете и принялся за сочинение монографии «Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности: Ответ Эмилию Метнеру на его первый том „Размышлений о Гете“». Тональность этого пространного, в 344 страницы, ответа, положила конец личным отношениям Метнера с Белым, а поддержка, оказанная автору «мусажетскими» штейнерианцами, отвратила Метнера и от них.

Последнее слово, однако, Метнер должен был оставить за собой — не мог же он допустить торжества тех своих

¹²⁶ Там же. С. 385.

¹²⁷ РГБ. Ф. 167. Оп. 24. Ед. хр. 48. Л. 11.

¹²⁸ Там же. Оп. 2. Ед. хр. 67. Л. 1.

оппонентов, кто констатировал исчерпанность великой германской культуры, или тех, кто видел единственного достойного ее преемника в Штейнере. В поисках альтернативного современного учения, удовлетворяющего его пониманию германизма и культуры, Метнер обращается к аналитической психологии. В 1912 г. перечисляя темы, которыми надлежит заниматься «Мусагету», Метнер писал о «вопросах этнологии и дифференциальной или индивидуализированной психологии, которая, приближаясь к столь важным для проблемы культуры исследованиям душевных свойств и особенностей народов и выдающихся их представителей, незаметно превращается из далеко не сложившейся еще науки в своеобразное полуйскусство (психогнозис)...»¹²⁹. Теперь он переживал радость обретения того, к чему многие годы шел наощупь, не обольщаясь несовершенными подобиями идеала. Обнаружив в основаниях учения Юнга верные пропорции индивидуального и коллективного, научного и мистического¹³⁰, Метнер осуществляет попытку интегрировать это учение в концептуальный контекст начатого им самим движения за «символизм и культуру»: он изучает технику и труды Юнга и организует подготовку их перевода на русский. Перевод «Психологических типов» будет опубликован в Цюрихе в 1929 г. под маркой «Мусагета»; во вступительной статье Метнер свяжет это издание со сформулированной им в 1912 г. программой «Мусагета» и величественно укажет, что последний «имеет по идее своей задание непрек-

¹²⁹ Э. Метнер. «Мусагет»: Вступительное слово редактора // Труды и дни. 1912. № 1. С. 59.

¹³⁰ «Это — гениально! — уже в конце 1914 г. писал Метнер с мало-характерным для него воодушевлением. — Этому слов нет! Мы дожили до точной естественной науки снотолкования. Перед этим оккультизм просто знахарское кривлянье» (РГБ. Ф. 167. Оп. 24. Ед. хр. 44. Л. 3). Противопоставление юнгианства и штейнерианства, Цюриха и Дорнаха станет лейтмотивом писем Метнера ближайших лет.

рашающееся и может приостанавливать свою деятельность лишь внешне»¹³¹.

Полная символических узлов, жизнь Метнера пресеклась там же, где получил жизнь «Мусагет»: посещая в 1936 г. Гедвигу Фридрих, он заболел и скончался у нее на руках. Степун писал родственникам покойного: «Похороны были — кажется, так почувствовали все присутствующие, — очень гармоничны и благостны. Тот конфликт между русской и немецкой душой Эмилия Карловича, от которого он порою так сильно страдал (страдал, конечно, лишь потому, что в мире было так страшно разъединено живое в нем единство обеих душ), был в них примирительно разрешен не только стилистически, но, верится, и религиозно. В руках у всех присутствующих уже горели православные панихидные свечи, когда раздались звуки органа. Московский пастор Вальтер, по-своему переживший все ужасы большевизма и трагедию эмиграции, говорил по моей просьбе совсем просто и строго религиозно без всех тех биографически-житейских отсебятин, которые обыкновенно досадно снижают дух протестантских похорон. Представитель Цюрихского психологического клуба, кратко очертив цюриховскую жизнь Эмилия Карловича, весьма тактично и даже любовно передал его образ к концу своей речи России и его русским друзьям. После его речи и я сказал несколько слов, почувствовав, что если уже говорить, то лучше говорить не только от имени цюриховского клуба, но и от имени России и Москвы. (...) После речей началась православная служба. (...) Мы заказали урну из черного камня с надписью на русском и немецком языках»¹³².

¹³¹ Цит. по: Э. Метнер. От редактора // К. Юнг. Психологические типы. СПб. ; М., 1995. С. 20.

¹³² ГЦММК. Ф. 132. Ед. хр. 4807. Л. 1 об. — 3.

Прот. Сергей Булгаков.
О Вл. Соловьеве (1924)
Из архива Свято-Сергиевского
Богословского Института в Париже

СВЯЩЕННИК СЕРГИЙ БУЛГАКОВ:
ВОЗВРАЩЕНИЕ К СОЛОВЬЕВУ

Черновой план прот. Сергия Булгакова «О Вл. Соловьеве», как видно из помеченной автором даты его написания, относится к тому же периоду его жизни, что и опубликованный нами в Ежегоднике-98 дневник «Из памяти сердца». Поэтому публикация этого черновика может рассматриваться как своеобразная иллюстрация тех дум и настроений, которые охватили Булгакова в начале его эмигрантского пути. Из датировки видно, что текст написан через четыре дня после возвращения Булгакова из лекционного берлинского турне. Насыщенная событиями неделя, встречи после длительного перерыва с соратниками прежних лет — Н. А. Бердяевым и его женой, С. Л. Франком, московскими знакомыми, а главное — посещение Дрезденской галереи и «Сикстинской мадонны» Рафаэля, описанное в дневнике и автобиографической заметке «Две встречи», той самой Мадонны, встреча с которой была в пору марксистской юности, если воспользоваться соловьевской терминологией, «свиданием с Софией» и в ко-

торой он на этот раз не увидел Богоматери. Возможно, или, пожалуй, даже наверняка, эти переживания и побудили Булгакова к написанию этого небольшого текста, цель которого — произвести ревизию того, что теперь значит Соловьев для священника Сергея Булгакова. Считаю излишним в очередной раз указывать на безмерную значимость философии и религиозной личности Владимира Соловьева для Сергея Николаевича Булгакова. Соловьев был «крестным» Булгакова в его повороте «от марксизма к идеализму», а затем и в возвращении в Церковь. Булгаков был наиболее ортодоксальным и верным соловьевцем среди всех его «учеников», в период «христианского социализма» посвятил не один десяток своих трудов пропаганде соловьевской «христианской политики» (заметим, что после написания первой статьи «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева» до написания настоящего черновика прошел 21 год — срок, достаточный для того, чтобы в некотором роде интеллектуально сродниться с объектом своего исследования), был может быть единственным, кто наиболее последовательно и до конца высказал заветные для Соловьева софиологические интуиции. Крутой поворот на жизненном пути, принятие сана, затем прощание с философией («Трагедия философии», 1921–1922) и вынужденный отъезд в эмиграцию не вычеркнули Соловьева из «ревизских сказок» памяти Булгакова. Даже в 1936 году, после написания первой части трилогии «О Богочеловечестве» (заметим, что этот заключительный и грандиозный богословский триптих поименован соловьевским термином!) Булгаков напишет в кратком резюме своей софиологии, книге «София, Премудрость Божия», предназначенной для иностранного читателя: «Религиозное мировоззрение Вл. Соловьева наложило неизгладимую печать на мысль следующего поколения, независимо от того, являются ли отдельные его представители сторонниками или противниками учения Вл. Соловьева. Я лично считал Вл. Соловьева своим фило-

софским «путеводителем ко Христу» во время того кризиса моего мировоззрения, когда я совершал свой переход «от марксизма к идеализму», а далее к православию, хотя и не разделял его гностических уклонов. Очень важно подчеркнуть эту общую связь, в которой находится христианская философия Вл. Соловьева со всем предшествующим течением русской мысли, в известном смысле ее обобщая¹.

«О Вл. Соловьеве» написано после продолжительного, растянувшегося почти на два года (октябрь 1921 — лето 1923) «католического соблазна», увлечения папизмом. В ялтинских диалогах «У стен Херсониса», ставших симптомом этого увлечения, Булгаков солидаризуется с той частью соловьевского учения, с которой до этого расходился, с его идеей примата Петра, критикой «фотианства» и «византийской схизмы». В своем исповедальном «Письме к другу», написанном незадолго до ареста, он пишет о. Павлу Флоренскому: «Я заново проверил свою „русскую идею“, и результаты вполне неожиданно оказались в полном единомыслии с Чаадаевым и Вл. Соловьевым (и как раз в том, в чем я его особенно высокомерно третировал, теперь я вижу в нем истинного служителя Божия)»². Свидетельством охлаждения к папизму являются страницы опубликованного в Ежегоднике-98 пражского дневника «Из памяти сердца». И это охлаждение — еще один повод для ревизии своего отношения к Соловьеву, в частности, к Соловьеву-богослову. Не случайно в конце текста мы обнаруживаем выписки из богословских работ Соловьева — «Великий спор и христианская политика» и «Россия и вселенская Церковь», латинскую выписку из «Тридентского исповедания веры», прочитанного Соловьевым при его тайном присоединении к католичеству.

¹ Цитируется по рукописи, подготовляемой мною к печати.

² Письмо от 17.08—1.09.1922 цитируется по копии, любезно предоставленной С. М. Половинкиным.

«София или папство, горизонталь или вертикаль», — так ставит вопрос Булгаков в Пражском дневнике. Краткие, но очень значимые оценки находим мы в черновике: и упрек Соловьеву в тайном переходе в католичество (в 1896, а не 1893 году, как пишет Булгаков, имевший не очень хорошую память на даты) — «шаг самоубийственный для дела Соловьева, который теперь усердно эксплуатируется католиками, которые глухи к основной мысли Соловьева и делают его униатом», и сочувственную оценку учения о Церкви как Софии, «ничего общего не имеющего с католичеством, где церковь понимается скорее как папа».

За прошедшие годы определенной переоценке подверглась и софиология Соловьева, прежде всего эротизация Софии (в которой оппоненты упрекали и самого Булгакова). София Булгакова теряет свой ипостасный характер, а вместе с этим как будто и черты женского человеческого пола (хотя упрек в эротизации своего богословия Булгаков продолжает получать и от церковных критиков, и от евразийцев). Работа началась еще в Крыму и была связана с изживанием увлечения мистикой А. Н. Шмидт (пиком этого увлечения была статья «Вл. Соловьев и А. Н. Шмидт», вошедшая в сборник «Тихие думы»). Значимой на этом пути является написанная в Крыму и доселе неопубликованная статья «Мужское и женское», в которой наряду с идеей представить эти категории как трансцендентные полу в человеческом смысле, стоит немаловажная для Булгакова задача убедить себя в том, что «откровения» Шмидтихи — прелесть и никаким воплощением «небесной Маргариты» она на самом деле не является. Комментарием к строкам черновика «„Женственность“ Софии и женскость» могут послужить строки из упомянутой работы: «Вечная Женственность есть Вечная Слава Божества, Шехина, вечное приятие и откровение Божественной жизни *всех трех* Божественных ипостасей, во Св. Троице славимого Бога. Но женственное существо не есть женское существо, которое вносило бы собою пол в область

божественную. И Вл. Соловьев в своих поэтических видениях пошел дальше чем следует в сексуализации Вечной Женственности, превратив ее все-таки в женскую греховную головку и тем подав повод для настойчивых домоганий А. Н. Шмидт на эту же самую роль. Разумеется, здесь приходится считаться с неточностью и недостаточностью человеческого языка для выражения области божественной жизни, рокового вхождения плотской чувственности в духовную область но [несомненная личная] какою-то *фамильярностью* отмечено отношение к этой теме у Вл. Соловьева и это не соответствует его собственному богословствованию, и подало повод не только Шмидт, но и Блоку (да и не ему одному) тащить „Прекрасную Даму“, „Незнакомку“ и под. на площадь, как Возлюбленную Песни Песней, которая на стогнах города подвергалась нападению при поисках своего Возлюбленного».

Соловьев и соловьевская София — для Булгакова больше чем личная привязанность. Это знаковые имена, символ определенного типа мирозерцания, связывающего Афины и Иерусалим, античную религию, культуру и философию с христианским откровением. Ему навсегда остается ценен в Соловьеве «воскресший в нем *платонизм*, как подлинная, родная сфера русского философствования». Православие Булгакова становится результатом длительных интеллектуальных исканий, серьезного и ответственного пути в культуре, политике, экономике. Это надо учитывать тем, кто ныне, как и прежде, берется уличать Булгакова в гностицизме и прочих интеллектуальных (и не только) ересьях. В этом смысле обращение Булгакова к новой оценке личности и мысли Соловьева надо рассматривать в более широком контексте эмигрантской и советской общественной жизни. В 1925 году в эмиграции широко отмечается 25-я годовщина со дня смерти философа, проводятся торжественные заседания в Религиозно-философской академии в Париже, в обществах и кружках Берлина, Риги и пр. В России, естественно,

официальная память об этой дате умалчивает, но Соловьев не только не забыт, но на излете уходящего и устранимого из жизни творческого поколения появляется ряд значительных изданий и исследований, посвященных ему — это третий том «О Вл. Соловьеве в его молодые годы» С. М. Лукьянова, написанная в начале 20-х годов монография С. М. Соловьева-младшего, издание в 1921 г. седьмого, дополненного, издания стихотворений, а в 1922 г. «Шуточных пьес» В. Соловьева, статьи Г. И. Чулкова и пр. Возможно, публикуемый черновик Булгакова также представляет собой набросок исследования — статьи и монографии, которая не была написана. К специальному рассмотрению соловьевского учения Булгаков больше не вернется, оставаясь тем не менее соловьевцем по посвящению.

Нужно вспомнить о еще одном моменте, который мог вызвать в Булгакове потребность еще раз высказаться по поводу Соловьева. Это отношения с Г. В. Флоровским, в ту пору его духовным сыном, поначалу вошедшим в воссозданное в Праге в 1923 году Братство святой Софии, а впоследствии оставившим его, прежде всего, по самоощущению своего кардинального расхождения с линией соловьевских наследников внутри эмигрантской церкви. Флоровский, чья первая студенческая статья 1912 года была посвящена новинкам соловьевской библиографии, много и активно занимается Соловьевым в 20-е годы. Эти занятия хоть и не продуцируют появление многих специально посвященных Соловьеву трудов, но оставляют заметный след в статьях того периода. Упомянем только отклик на берлинский журнал Андрея Белого «Эпопея» (В мире исканий и блужданий. III. Пафос лжепророчества и мнимые откровения // Русская Мысль. 1924. Т. 44. Кн. III—V. С. 210—233), где дается развернутая оценка «первой» религиозной метафизики Соловьева, поры его увлечения гнозисом, каббалой и немецкой мистикой. Можно с уверенностью утверждать, что отталкивание Флоровского от

Соловьева (при сохранении к нему постоянного интереса) происходило при косвенном (отрицательном, в данном случае) влиянии Булгакова и его нарастающих софиологических исканий. Центростремительная сила в одном случае сменялась центробежной в другом. О своих соловьевских штудиях Флоровский не забывает извещать Булгакова и после его переезда в Париж летом 1925. Так, в декабре 1925 он пишет Булгакову:

«Praha Bubenec Bučkova ul. 597, č. b. 36.

30.XII.1925

Дорогой отец Сергей, спасибо за память. Примите от всех нас сердечный Рождественский привет и поздравление с наступающим Новолетием. Дай Бог, чтобы в новом году выяснилась и упрочилась судьба Богословского Института и чтобы можно было в его работу внести строгий порядок и плановость. Вы меня очень обрадовали положительной оценкой теперешнего состояния Академии, — все время доходили вести скорее неутешительные и даже тревожные (имею в виду летние рассказы Л. А. Зандера, замечания В. В. Зеньковского и т. д.). В конце концов этого и следовало ожидать, и никак нельзя было рассчитывать сразу и вдруг спаять разных и друг для друга новых людей в то живое и соборное единство, которым и должна и может быть подлинная пастырская школа. Но с тем вместе у меня не было сомнения, что с помощью Божьей рано или поздно все шероховатости сгладятся. Не скрою, что в глубине души завидую Вам и сознаю, что уже теперь не с Вами и не имею утешения в живой и осязательной работе.

Меня очень тяготит то вынужденное отшельничество и одиночество, на которое я обречен по совокупности обстоятельств. Все мое время уходит на замкнутую и одиночную книжную работу, на чтение и писание. В этом есть свой плюс, но зато усиливается и без того присущая мне нелюдимость, а я совсем отвыкаю от общения с людьми. Впрочем,

за последнее время у меня начинают налаживаться добрые и дружеские отношения с Н. О. Лосским. Смею сказать, что они быстро и неуклонно возрастают за последнее время. Вас может быть удивит, что я с ним сошелся даже в суждении о религиозном смысле творч<еского> пути Соловьева. Сейчас мы предполагаем организовать *privatissimum* по изучению отеческих творений. О своих работах пока говорить не буду. Рассчитываю вскоре свидетельствовать о них не словом, а делом. Тема о Соловьеве снова приобрела для меня остроту, — и как историческая, и как систематическая. И в конце концов я чувствую, что мое <досельшнее?> суждение было, пожалуй, даже слишком мягким. Отчасти, знаете ли, кто толкнул меня в сторону еще большей неприимности? Автор „Тихих дум“... Кстати, попался ли Вам 25 № „Веры и Родины“, посвященный „защите“ Соловьева. Как раз вчера Н. О. возмущался в беседе со мною грубостью кат<олических> приемов „полемики“. Что значит намек на сожжение сочинений Соловьева в Сов. России? Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Сол<овьева> по всей линии как личный религиозный долг и как очередную задачу соврем<енной> русской религи<озно>-фил<ософской> мысли. И чрез это отречение мы освободимся и от всей смутной традиции, ведущей чрез масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса, — а именно эта традиция, по моему чувству, сковывала наши творческие силы. В „Дом Отчий“ надо войти <образумленным?> от мирской мудрости, и там вооружиться наново, новым богатством и благодатной <1 нрзбр.>. А о Соловьеве надлежит сейчас не панегирики и чуть ли не акафисты, а слезные заупокойные моления о душе смутной и <1 нрзбр.>.

Мне иногда кажется, что Sancta Fides способна в порядке тактического обмана беатифицировать Соловьева (подобно Зинаиде Волконской), и эта новая лесть, может быть, откроет глаза его неумеренным *прав<ославным>* читателям.

О Братстве я держусь своего прежнего мнения, — и не из упрямства, а потому, что иначе не могу. А углублять тему, это значило бы травить не только свои, а преимущественно чужие раны.

Не забывайте нас в Ваших молитвах.

Преданный Вам Г. Флоровский»

В недатированном письме, относящемся скорее всего к Великому Посту 1926 г. Флоровский продолжает эту тему:

«[1926] Praha Bubenecův Bučkova ul. 597, č. b. 36.

Знал о Вашей болезни, и спешу пожелать Вам скорейшего и благополучного выздоровления.

В. В. [Зеньковский] передал предложение вызвать меня после Пасхи в Париж для прочтения курса естественно-научной апологетики и указал сообщить о своем согласии Вам. Я не только с охотой, но и с радостью приму такое послушание. Прежде чем обдумать материальную сторону моей поездки, я хотел бы точно договориться о существе поручаемого мне курса. Это должен быть курс элементарный и доступный. Но каков его объем (число лекций в целом) и содержание, — должен ли это быть курс естественно-научной апологетики ли нечто более общее, соответствующая часть так называемого основного богословия, куда входят и начала естественно-научной апологетики. Яснее сказать, я представляю себе ряд руководящих чтений-бесед на тему: наука и вера, в которых должны быть разобраны следующие вопросы: о доказательстве бытия божия (и об опровержениях его), о религиозной природе научного познания и об его ложных формах, о тварности или вечности мира, о чуде, чудесном и „законах природы“, о существовании и бессмертии души, о происхождении человека, о целесообразности в природе, о цели и конце мирового процесса. Иными словами, нужно поставить и разъяснить те вопросы, по которым „наука“ дает якобы несовместимые с христ<ианской>

верую и с евангелием ответы и выяснить смыслы христ<ианских> ответов. Рассмотрение отдельных научных теорий („дарвинизма“, „материализма“ и пр.) д<олжно> б<ыть> вставлено в более общую рел<игиозно>-мат<ериалистическую> рамку, без того, однако, чтобы изложение потеряло пропедевтический характер. По обстоятельствам нашего времени следует с некоторою подробностью остановиться на <материализме>, насаждаемом теперь в СССР, и изложить его историю. Я сейчас набрасываю примерный план. Получив от Вас более точные указания, я разработаю подробную программу и распределю материал в потребное количество лекций. Принимая во внимание, что питомцам нашего Бог<ословского> Инст<итута> предстоит в будущем бороться с введливой материалистической заразой, с дурными навыками полужнания, приходится придать курсу ест<ественно>-н<аучной> апологетики большую полноту и подробность, нежели то требуется по существу дела и общим строем богосл<овской> школы. Я не знаю, какое число часов будет мне предоставлено, и, сказать в сторону, я не стал бы его преувеличивать, т<ак> к<ак> подготовка курса возьмет у меня много времени и заставит изменить темы своей работы. Однако я приемлю такое задание по совести, и вижу в этом способ для себя лично использовать для блага Церкви мои немалые знания, которые я когда-то накапливал впрок, точно и в самом деле предвидел чтение ест<ественно>-н<аучной> апологетики. И раз браться за дела, то его надо сделать *lege artis*. Не забываю элемент<арного> характера курса, но это только увеличивает трудности и затрудняет сокращение. В счете, мне кажется, нельзя обойтись меньше, чем 25 *часами* (*minimum*), — а лучше бы и 30, с целью, чтобы распределить их не меньше, чем на 4 (или 5 недель). Если бы это оказалось по фин<ансовым> сообщениям затруднительным, то я не стану возражать. Во вс<яком> случае, я очень прошу возможно скоро сообщить мне о времени желат<ельного> приезда, о сроке

пребывания, о числе часов и о программе. Кроме того, я очень просил бы, если возможно, приобрести для библиотеки Инст<итута> книжечку Лаппарака, La science et l'apologétique (кажется, так) и прислать мне на время. Это — курс, читанный им в Кат<олическом> Институте, и, насколько я знаю, самое авторитетное изложение ест<ественно>-н<аучной> апологетики, хотя и неполное (был и р<усский> перевод, Плаголева). Другие пособия я рассчитываю достать здесь, в частности, вероятно, мне удастся познакомиться с совр<еменной> совдепской агитац<ионной> литературой, чему я придаю особенное значение. Должен прибавить, что намеченный выше общий план курса вызвал сочувствие и одобрение Н. О. Лосского.

Само собой разумеется, что пребыванием в Париже я хотел бы воспользоваться и для того, чтобы прочесть в Bibl<iothèque> Nat<ional> несколько книг, нужных мне для работы о славянофилах и о Соловьеве, в частности Борда-Дюмулена, у которого Сол<овьев> находил корни Хомяковского учения о Церкви (что мне представляется очень сомнительным). Не знаю, насколько это удастся по условиям акад<емического> преподавания и можно ли будет пробыть в Париже неделю дольше, чем это нужно для чтения курса (вопрос касается денег и помещения). Впрочем, все это еще далеко впереди. Как видите, я с жаром и вниманием встречаю неожиданное предложение неожиданного курса, и уже им увлекаюсь. Перспектива живого дела очень захватывает среди теперешнего сонного угасания.

На днях я был в Эммаусском монастыре, и собираюсь с будущей недели систематически заниматься в его библиотеке, где кроме старых книг обнаружил еще нужные мне журналы — Revue Neoscholastique и R<evue> Thomiste. С Н. О. Лосским мы задумали privatissimum по изучению Точного изложения преп. Иоанна Дамаскина. Меня очень радует живая отзывчивость Лосского. В нем как бы размягчается философская скорлупа, точно ему становится скучно в его благоустроенной системе.

Мои личные занятия идут ни шатко, ни валко. Пробую приняться за писание о Соловьеве. При личном свидании я рассчитываю иметь возможность прочесть Вам уже готовые главы. И в ходе работы предо мною обнаруживаются все новые доводы в пользу моего понимания и творческого пути, и филос<офского> дела Соловьева. В конце концов, для церковного сознания он остается „внешним“, к<ак> бы мы его не любили, как бы мы ни были (и ни должны были бы быть) ему благодарны. Все же он был не церковным мыслителем, а вольным теософом, „дивинистом“, к<ак> любил называть себя С. Мартен. И рел<игиозная> метафизика Сол<овьева> есть не филос<офское> исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души. Его экклезиология бледна и невыразительна. Я чувствую себя в силах объективно и спокойно оправдать такой приговор.

Прошу передать мой сердечный привет Елене Ивановне и всем в Академии кто знает и помнит меня.

Верный и преданный Г. Флоровский

P. S. Я задержался с отсылкою этого письма, и от В. В. узнал, что в начале этой недели Вы возвращаетесь в Париж. Поэтому присоединяю несколько подробностей насчет моей поездки в Акад<емию> с просьбой передать их С. С. Безобразову вместе с моим серд<ечным> приветом. Из его последнего, уже давнего письма я не вполне понял, устраняется ли окончательно и возможность моего приглашения на *май*, — С. С. написал мне только о фин<ансов>ой невозможности приезда в *марте*. Узнав об этом, В. В. убеждал меня, что в течение марта фин<ансовые> обстоятельства должны улучшиться, и майская поездка д<олжна> стать возможной. Я не хочу вмешиваться в Акад<емич>еские планы, не говоря о — понятной из сказанного выше — личн<ых> (хотя и не эгоистических) мотивов сделать поездки к вам, мне необходимо знать заблаговременно, должен ли я готовиться к курсу апологетики, или могу пока считать

себя от этого свободным, и употребить свое время как-то иначе. Во всяк<ом> случае, и для паспортн<ых> хлопот, нужно окончательное уведомление получить возможно заблаговременно. Мне очень неприятно писать об этом, чтобы не получилось впечатления, что я навязываюсь, но, с др<угой> стороны, я еще более боюсь оказаться застигнутым врасплох. В связи с нашим патристич<еским> семинаром мое внимание оттянуто теперь в IV век, к каппадокийскому богословию. А параллельно с этим я пытаюсь изложить и истолковать учение Соловьева об Абсолютном.

В воскресенье я ездил <Ирзбр.> Клановице, читать в тамошнем студ<енческом> кружке (предс<едатель> Кульман) о Влад. Соловьеве, — по их просьбе. Поездкою своею я удовлетворен. В. В. угрожает мне еще приглашением в <Ирзбр.> и в Свободарню, где, по-видимому, нигилистическое и атеистическое одичание достигло значительной силы (в Своб<одарне>, конечно).

Прилагаемый листочек прошу при случае передать А. В. Карт<ашеву> и со своей стороны поддержать изложенную там просьбу. Кроме того я прошу Вас передать от имени нашего семинара просьбу к Л. А. Зандеру поблизости за тем, чтобы А. В. либо исполнил нашу просьбу, либо хотя бы уведомил немедля о ее неисполнимости.

Серд<ечный> привет от Кс<ении> Ив<ановны> и от меня Елене Ивановне. Низко кланяюсь С. С., Л. А. и прочим. Не забывают о нас.

Ваш сердцем Г. Флоровский¹.

И, наконец, перед самым отъездом Флоровского в Париж (в сентябре 1926 г.), где он войдет в число коллег отца Сергея по Богословскому Институту, он пишет Булгакову пространное письмо от 22.7/4.08.1926 г., в котором

¹ Письма Г. В. Флоровского цитируются по оригиналам, хранящимся в архивном фонде прот. Сергея Булгакова в Свято-Сергиевском Богословском институте в Париже.

высказывает свою точку зрения на софиологию, и соловьевское «софиесловие», которым изначально вдохновляется Булгаков, целиком и полностью ставит в контекст гностически-масонской, а не церковной традиции: «*Церковной Софии Сол<овьев>* вовсе не знал: он знал Софию по Бему и бемистам, по Валентину и Каббале. И *эта* софиология — еретическая и отреченная... Скажу резко, у Соловьева *все лишнее*, а с тем вместе *главного нет вовсе*. Просто все на другую тему, и потому не на тему. Все лишнее. Думаю, что и Вам Соловьев долго мешал отыскать главное...»⁴. Здесь резкая полемика с Соловьевым является как бы эвфемизмом тех критических аргументов, которые Флоровский хочет высказать Булгакову. После таких резких отповедей философия Соловьева должна быть «проклята и забыта». Но, как ни странно, Флоровский снова и снова возвращается к образу и мысли философа. Публикуя, к примеру, в 1928 году в бердяевском «Пути» запоздалую рецензию на три тома биографических материалов о Соловьеве С. М. Лукьянова «О Вл. Соловьеве в его молодые годы» (1916–1921), он с предельной скрупулезностью прослеживает интеллектуальный путь молодого Соловьева⁵. Создается впечатление, что подчеркнутая решительность в отторжении мысли Соловьева обусловлена условиями их эпистолярной (и не только) полемики с Булгаковым. В «путейской» рецензии

⁴ Это письмо опубликовано: Письма Г. Флоровского С. Булгакову и С. Тышкевичу // Символ. № 29. 1993. С. 202–207.

⁵ Странно, но Соловьев из тех фигур, чьи жизнеописания тяготеют к агиографичности — и не только в исчислении творческих вех — лекций, чтений, публикаций книг и статей и пр., но и в фиксации мельчайших жизненных деталей: пил чай у Соллогубов, поехал в Красный Рог или Липяги, жил в Москве с такого-то по такое-то и кормил из рук голубей. Трудно себе представить хронику жизни Лопатина или даже Бердяева, а вот то, что нет до сих пор соловьевской хроники, кроме охватывающего лишь юность до 1876 г. труда Лукьянова — странно.

наряду со сходной в общих чертах оценкой соловьевской мысли, мы находим требование «внимания и сочувствия»: «Сложность духовной природы Соловьева всегда была очевидной. Но часто казалось, что эту сложность он преодолевал во внешнем и гармоническом синтезе. И уже давно стало ясно, что последний и предельный синтез Соловьеву не только не удался, но и не удавался никогда, что он жил в постоянном напряжении, надломе и борьбе. В этой бурной истории далеко не все нам ясно и понятно. Но только внимательное и сочувственное знание ее может открыть доступ в духовный мир Соловьева, в его философское дело, и позволить правдиво воспроизвести его собственный путь, то *что он сам хотел сказать*, а не только то, что *мы* можем у него для себя вычитать и отыскать». Та же мысль рефреном повторена и в конце рецензии: «На шуточный вопрос „кем бы Вы хотели быть“ — в „Альбоме признаний“ Т. Л. Сухотиной Соловьев ответил: „собою вывернутым на лицо...“ И в этом гаерском ответе есть какая-то тайная и зловещая правда. „Собою“ ли был Соловьев в своем творчестве? И чем больше вникаешь в его творения, в его признания, в его жизнь, все его творчество сливается в один крик боли, и с тем большею силою просятся на уста его же собственные слова, которыми он напутствовал в могилу своего многолетнего интимного друга Фета:

Здесь тайна есть... Мне слышатся призывы,
И скорбный стон с дрожащею мольбой...
Непримиренное вздыхает сиротливо,
И одинокое горюет над собой...»⁶

⁶ Г. В. Флоровский. Молодость Владимира Соловьева // Путь. № 9. 1928. С. 83–87.



О ВЛ. СОЛОВЬЕВЕ

13/26.II.1924

Вопрос *личный*: юношеская любовь. Соловьевское общество: Рач<инский>, Труб<ецкой>, Эрн, Флор<енский>, Берд<яев>, Вяч. Ив<анов>, «Путь». Соловьевство не в учении, но проблематике, не в *что*, а *как*. *Личная религиозная судьба*. При полной свободе от сол<овьевских> доктрин, к<ото>рые не выдержали критики времени и своего собственного дилетантизма в исполнении, кроме того, аберрации во всех почти решит<ельных> пунктах учения, он сохраняет символическое значение, свойственное только ему. При этом только он один, кроме еще, м<ожет> б<ыть> Конст. Леонтьева, не безответен перед совершившимся, к<ото>рого *не* видели ни славянофилы, ни Дост<оевский>, что внушает нам «насмешку горькую обманутого сына над обманувшимся отцом».

1) С<оловье>в и проблема *религиозной философии*. Ag philosophandi⁷: «созерцание и умозрение». Русский, православный тон философии, отличный от мнимо-беспредпосылочного протестантского: если Кант — ключарь зап<адной> философии, родившийся от схоластики, то Вл. С<оловье>в, *mutatis mutandis*⁸, тоже для русской. Его филос<офские> труды («Крит<ика> отвл<еченных> нач<ал>», «Чт<ения> о богочел<овечестве>», «Фил<ософские> нач<ала> цельного знания» суть только опыты, но в них *осознаны* проблемы *религ<иозной>* философии. Это не было абсолютно ново (Сковорода, Юркевич, Кудрявцев), но это является основным для нашего поколения, и за ним следуют Трубецкие, моск<овская> группа и молодые. Фактически С<оловьев> не был свободен от

⁷ Искусство философствования (лат.)

⁸ С оговорками; сообразно с условиями (лат.)

зап<адной> фил<ософии> (как и Хомяков, и славянофилы), но он и не стремился к обособлению. Воскресший в нем *платонизм*, как подлинная, родная сфера русского философствования. Сейчас философия становится для нас непонятной роскошью, живем без философии, но когда придет время возвращения к ней, это будет возвратом и<менно> к Соловьеву, не в его учении, но [в] проблематике.

2) Соловьев как *богослов*. Церковная четкость и резкость в нем с юности: учение о Церкви, таинствах, посте и молитве: сравнение с <1 нрзбр.>, расплывчатым, диккенсовским мировоззрением Достоевского, хотя он сам и называл его «православием». Соловьев связал свою судьбу с великим и роковым вопросом о соединении церквей, отсутствие которого он ощущал как рану на своем собственном церковном теле, и идеал видел не в разделении, но в эпохе соединения. Для него это вопрос не национально-культурный или церковно-политический, но догматико-канонический, требующий углубленного и самоотверженного, свободного от страсти суждения по существу. Колебания в точке зрения В. Соловьева по этому вопросу: раннее славянофильство, вселенско-церковная точка зрения на вопрос, его учение о папстве и папизме, о протестантизме, взгляд на историю Европы, как на историю Западной церкви и мысль о незаконченности церковного развития и стремление к восстановлению единства, которому препятствует как католический империализм, так и неподвижность востока. Католический уклон В. Соловьева 80-х годов. Влияние Штрессмайера, личность последнего. *La Russie et l'Église universelle*, — слабость этой книги, составленной не столько по собственным актам (как может показаться по цитатам), сколько по католическим шпаргалкам, и, главное, уклончивость в отношении к Ватиканскому догмату, лишь вскользь упоминаемому.

Рядом с этим свое собственное богословствование о Софии, чуждое и ненужное католикам.

Проповедник соединения церквей, отрицавший силу разделения, вдруг, тайно, переходит в католичество в 1893 г.⁹, причем после этого причащается и погребается в православии. Я не могу ни понять, ни оправдать этого факта: был ли это интеркоммуниональный эксперимент, но к чему вело это нарушение канонических запретов, было ли это отчаяние перед казенщиной победонос<евского> режима (о которой мы основ<ательно> забыли). Но это шаг самоубийственный для дела С<оловье>ва, к<отор>ый теперь усердно эксплуатируется католиками, к<ото>рые глухи к основной мысли С<оловье>ва и делают его униатом. Т<очка> зр<ения> «Трех разговоров»: там снова соединение церквей, причем примат Петра совершенно не ясен. Заслуга С<оловье>ва сделать этот вопрос делом жизни и превосходство его т<очки> зр<ения> над всяческим конфессионализмом, чисто оборонительным. Ч<еловече>ская слабость — не выдержал и хотел видеть незрелый плод, стал экспериментировать. Мечта о теократии как царствии Божию в истории, — иудейский, ветхозаветный <1 нрзбр.> мотив теократии по существу: его отрицание одними и чаяние другими, христианская общественность.

3) С<оловье>в и учение о церкви как *Софии*, ничего общего не имеющее с католичеством, где церковь понимается скорее как папа. Влияние немецкой теософии и нездоровая гностика: «Дева радужных ворот»¹⁰. «Чтения

⁹ Соловьев осуществляет тайное присоединение к католической церкви не в 1893 г., а 19 февраля 1896 г. в Москве в часовне в переулке Остоженки у католического священника Николая Толстого (см.: С. М. Соловьев. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 318).

¹⁰ Гностический термин, упоминаемый в стихотворении Соловьева «Нильская дельта» (1898).

о богочеловечестве». «О ч<еловече>стве О. Конта». Новгородская иконография. Уклон С<оловье>ва: «женственность» Софии и женскость¹¹. Уравнение относит<ельно> женщины: неверное изложение содержания новгор<одс-кой> иконы: там не женщина, но ангел. Личный мистический опыт С<оловье>ва: приложить его стихотворения и нек<ото>рые письма. Область двусмысленного и скользкого: мистическая эротика переходит просто в эротику, София в Сонечку, область мистического блуда. Анна Шмидт. Особая острота и пронзительность этого мотива, которому отдавали дань увлечения многие (и я). Поэзия Блока — «прекрасной дамы» как отражение С<оловье>вства; она кончается тупиком: мистическая иллюзия и аберрация. Реактив Фрейда в применении к С<оловье>-ву (его статьи «о смысле любви», его склонность к сальностям), конечно, разрешает только поверхностную сторону вопроса. Средневековая мистика Прекрасной Дамы, Бедный Рыцарь Пушкина. Душа мира, — в низшем, тварном аспекте женственна, но это всего Афродита, допустим, даже «небесная», а не всенародная, но этой *мистике* никогда нельзя давать значения религии, и в природной подставке церкви видеть Церковь. Это еще — плоть, хотя и в самом утонченном состоянии, притом греховная, грехом растленная, сладострастная *плоть*. Или это земля, «мать сыра земля» или земля-владычица, природная мать, из к<ото>рой мы состоим и в к<ото>рую уходим, но это все-таки *тварь*, но не то сверхтварное, божественное начало, какое есть небесная церковь.

4) С<оловье>в как критик и публицист. «Национ<аль-ный> вопрос», наименее симпатичное и ныне изрекаемое, но именно ныне наиболее нужное. Борьба С<оловье>ва с национ<альным> самодовольством и фарисейством и его предвидение национ<альной> катастрофы. Путь

¹¹ См. преамбулу к публикации.

творческого покаяния и самопознания. <I нрзбр> духовный и национальный ревизионизм. Разница между Россией и эмиграцией. Там Гефсим<анская> ночь, здесь — ксенофобия, хвастливость, барабанное «гром победы раздавайся», именно то, с чем боролся С<оловье>в, к<о-то>рый был не услышан по-настоящему тогда и теперь. По-прежнему стоит вопрос о деле Петровом, вопрос Пушкинский. Единая Европа, единая судьба христианского ч<еловече>ства или же единство давно разрушено, но тогда и безнадежно и окончательно связанная с Европой Россия также не м<ожет> б<ыть> истинным востоком без истинного запада. Вызов и презрение К. Леонтьева, но к востоку не меньший, чем к западу. Можно ли согласиться *быть без России* во имя всел<енского> православия? Таков С<оловьев>ский вопрос.

5) С<оловье>в как поэт. Важность и значение его худож<ественной> критики. Несовершенство его формы, но особая мистич<еская> музыка его поэзии. Важность соединения поэтич<еского> и филос<офского> дела. Его поэзия есть больше чем «веселое ремесло», и в этом все дело. Ему не дано было просто *петь* как птица, но лишь повествовать о событиях. Платон. «Пророк?» как бич и кантианства и нашего русского быта, вследствие чего получилось такое падение вкуса и вдохновения. Мотивы поэзии С<оловье>ва: его мистич<еская> эротика и гностика, мать-земля, мистическая дружба, ясновидение души. Лазурь. Белые колокольчики¹². С<оловье>в был не чрезмерно, но недостаточно поэтом в своем философствовании и богословствовании: его католичество и публицистика нередко схоластичны и сухи.

6) С<оловье>в как апокалиптик. «Три разговора» и «Повесть об антихристе», — юродство среди кажущейся

¹² Заглавие стихотворения, написанного в Пустыньке летом 1899. Последнее стихотворение Соловьева «Вновь белые колокольчики» написано 8 июня 1900 г.

прочности мира. Буревестник. Этой стихии совсем не было в славянофильстве, этой апологии *быта*. Обращенность к будущему. Соловьев не был «пророк», как и Достоевский, быть может, он и сам иногда соблазнялся о себе, но в нем жил дух пророчествования, о котором сказано: «пророчества не унижайте». Пророки от Бога, взыскание пророчества от людей: религиозная динамика, устремленность к будущему. Люди особого духовного помазания: сюда относятся: А. А. Иванов, в известном смысле даже Гоголь, Арх. Федор Бухарев, Достоевский, Соловьев, наше поколение, ему чуждо и враждебно славянофильство и иже ныне с ним, в своем быто- и фактопоклонстве, в духовной реакции и реставрации. Здесь проходит мистическая грань, разделяющая людей и поколения, причем, по-видимому, сейчас лишь через голову современников, молодого поколения, будущему еще не пришедшему приходится нам подавать голос свой. На Соловьеве во всех его aberrациях, связанных с его дерзаниями, был этот дух помазания, в нем и через него пробивалось будущее. И дорого и нужно нам не его учение, но он сам, его религиозная проблематика, его сложность, его судьба. И [потому] он прожил дни свои одиноким и бездомным странником, который внял внутренним слухом сказанным словам: «не имеем здесь пребывающего града, ибо *грядущего* взыскуем»¹³.

Professio fidei Tridentum:

In catholicam et apostolicam Romanum Ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco; Romanoque Pontifici, beati Petri Apostolorum principis successori ac Jesu Christi vicario, veram oboedientiam spondeo ac juro (Enchiridion, 999)¹⁴.

¹³ Евр. XIII, 14.

¹⁴ Professio fidei Tridentum — Тридентское исповедание веры. «Признаю католическую и апостольскую Римскую Церковь, мать

В 1890 г. в письме в редакцию Нового Времени заявление: «я никогда не менял вероисповедания» (Письма III, 178).

В 1886 г. в письме к архим. Антонию Вадковскому: «могу Вас ободрить, что в *латинство* никогда не перейду» (187). «На попытки обращения, направленные против меня лично, я отвечал прежде всего тем, что (в необычайное для сего время) исповедался и причастился в православной сербской церкви в Загребе, у настоятеля ее о. иеромонаха Амвросия. Вообще я вернулся в Россию, — если можно так сказать, — *более православным*, нежели как из нее уехал» (189)¹⁵.

Власть папства «держится доверчивой преданностью масс, ничего не слышавших о *мнимых* формальных правах папства» (IV, 79)¹⁶.

Папизм состоит в «ревнивом, суетливом отношении к своей власти, в стремлении поставить эту власть на почву внешнего формального права, обосновать ее юри-

и главу всех церквей; и Римского Первосвященника, последователя благословенного Петра, главы апостолов, и наместника Иисуса Христа, пребывать в послушании истине обещаю и клянусь» (лат.). Тридентское исповедание было составлено католической церковью по окончании Тридентского собора (1545–47, 1551–52, 1562–63), почитаемого католиками в качестве вселенского и явившегося важной вехой в истории католической догматики и в борьбе с протестантством. Это Исповедание, дополненное первым Ватиканским собором, читал при своем тайном присоединении к католицизму и Владимир Соловьев. Установить издание, по которому Булгаков цитирует фрагмент формулы Тридентского исповедания веры не удалось, это по всей видимости одно из изданий Собраний церковных актов — *Enchiridion archivorum ecclesiasticorum*.

¹⁵ Письма цитируются по изданию: Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. III. Под ред. Э. Л. Радлова. СПб., 1911.

¹⁶ Из работы Вл. Соловьева «Великий спор и христианская политика» (Гл. VII. Общее основание для соединения церквей). Булгаков цитирует работу по 4-ому тому 1-го издания Собрания сочинений философа (В 9 т. СПб., 1903–1907).

дически, укрепить ее ловкой политикой, защищать силой оружия» (ib.).

Разобрать христианский восток по частям, как об этом мечтают фанатики латинства, невозможно... Православный восток никогда не может быть обращен в латинство, ибо в таком случае Церковь Вселенская превратилась бы в церковь латинскую (IV, 93) (в 1883 г.).

«Едина святая соборная и апостольская церковь (веря во Христа, <главу?> иерархии)¹⁷ существенно пребывает и на востоке и на западе и вечно пребудет, несмотря на временную вражду и разделение христ<ианского> мира» (98).

Соловьев от соединения восточной и западной церкви ждал и воссоединения с протестантством, после того как у католического начала авторитета отнимется внешний и принудительный его характер (101).

... я признаю высшим судьей в делах религии — *roi juge suprême en matière de religion* признававшегося отцами, т. е. апостола Петра, живущего в своих предшественниках (далее установительные тексты)... Слово ваше, о народы слова, это теократия свободная и вселенская, истинная солидарность всех народов и всех классов, христианство, осуществляемое в нашей жизни, христианизованная политика (LXVII)¹⁸.

¹⁷ Помешенное в скобки у Соловьева отсутствует.

¹⁸ Цитата из написанной по-французски книги Вл. Соловьева «Россия и вселенская Церковь» (из *Nota bene* в конце введения к книге). Булгаков цитирует с пропусками (так, у Соловьева не «признававшийся отцами», но дается перечень отцов и др.) по всей вероятности по первому французскому изданию сочинения: Vladimir Soloviev. *La Russie et l'église universelle*. Paris. 1889. P. LXVI–LXII; в собственном переводе. См. этот фрагмент в переводе Г. А. Рачинского: Владимир Соловьев. Россия и вселенская Церковь. Пер. с франц. Г. А. Рачинского. М., 1911. С. 73–74.

Предчувствую тебя; года проходят мимо,
Но в облике одном предчувствую тебя
Весь горизонт в огне пылает нестерпимо
И молча жду тоскуя и любя¹⁹.

¹⁹ Неточно цитируется стихотворение А. А. Блока 1901 г. с эпиграфом из Владимира Соловьёва из сборника «Стихи о Прекрасной Даме». У Блока:

Предчувствую Тебя. Года проходят мимо —
Всё в облике одном предчувствую Тебя.
Весь горизонт в огне — и ясен нестерпимо,
И молча жду, — тоскуя и любя.

Пять главных книг
в истории русской мысли
первой половины XX века:

*ответы Н. С. Плотникова, И. В. Борисовой,
А. П. Козырева, М. А. Колерова, Л. Ф. Кациса,
Р. З. Хестанова, М. В. Безродного,
Ренаты фон Майдель*

Не рискуя вступать в специальные выяснения того, что же на самом деле является собой русская философия, существовала ли она как нормативная наука, где располагаются границы между нею и богословием, публицистикой или литературой, я решил обратиться к исследователям **истории русской мысли** как некоторого целостного процесса. Этим практическим исследователям было предложено назвать (и, если угодно, мотивировать) по своему личному выбору пять «главных» книг (сочинений, трудов, произведений, сборников) в русской мысли первой половины XX века.

«Главность» здесь также понималась предельно гибко — как вольное соединение влияния и значимости, конъюнктурности и «гамбургского счета», а выбор его — как результат подчеркнуто индивидуального выбора или как попытка предельно объективистского признания. Список из пяти пунктов рекомендовалось составить иерархически — от более «главной» книги к менее, но

понятно, что не каждый из ответивших счел возможным установить иерархию.

Тем не менее — образ некой новой иерархии того, какие события можно считать наиболее значимыми в русской мысли первой половины XX века, возник и располагается он во многом вне известных доселе идолов.

Ред.

Н. С. Плотников:

Вопрос о «главных книгах» будь то художественной литературы, философии или религиозной мысли всегда заключает в себе характерную двусмысленность, которая усиливается здесь еще и указанием хронологических рамок. Он может означать «исторически влиятельные книги» определенной эпохи, т. е. оказавшие наибольшее влияние на современников в смысле интенсивности обсуждения, большого числа последователей, продолжателей и т. д. В этом случае ответ на вопрос будет дан совокупностью исторических исследований названной эпохи. С другой же стороны, этот вопрос обращается к нашему сегодняшнему исследовательскому и познавательному интересу и спрашивает, что «для нас» является главным. Тогда это вопрос о сегодняшних предпочтениях и сегодняшнем понимании не только прошлого, но и настоящего. (Возможность выявления идеальной иерархии *sub specie aeternitatis* я исключаю как неосуществимую для нашего бренного существования).

К тому же расплывчатое обозначение «русская мысль» вынуждает к определению и сужению поля выбора. Хорошо известна примечательная неуверенность в определении предмета обсуждения, когда речь заходит о комплексе продуктов интеллектуальной рефлексии в русской культуре. Одни называют это философией, другие богословием, третьи философствующей литературой. В преодолении этой неуверенности не поможет и изучение самопонимания

участников контекста. Ведь уже у них присутствует этот разброс обозначений. То, что Зеньковский с Лосским называют «русской философией», Флоровский считает «богословием», а Иванов-Разумник именует «общественной мыслью». При том, что говорят они практически об одном и том же материале. Поэтому здесь все зависит от определения исследовательской перспективы и ее обоснования.

Сознавая эти, как говорят немцы, «муки выбора», я предлагаю свой набор «главных книг», полагая в основание списка два критерия: 1) «русская мысль» в основной своей части совпадает с тем, что называется «философией»; 2) определение «главных книг» не стремится установить иерархию их фактической влиятельности в контексте первой половины века, а руководствуется моим собственным исследовательским интересом. Внутри списка отсутствует какая-либо иерархия:

1. Сборник **«Проблемы идеализма»** вкупе с Предисловием П. Струве к книге Н. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии». Такое объединение объясняется тем, что именно эти два текста являются истоком идеалистического движения начала века, в котором философия осознает себя не только как университетская дисциплина, но как фактор консолидации общества. Философия осознает себя как «практическая» в двух смыслах: как «этическая» и как «прикладная».

2. Сборник **«Вехи»**. В данном случае учитывается также и фактор влиятельности в рамках контекста, хотя он не является определяющим. С содержательной точки зрения нужно подчеркнуть, что в «Вехах» и примыкающему к ним комплексу статей «веховцев» отчетливо заявлена проблема религии в социально-философском смысле. Причем интересен именно плюрализм подходов авторов к этой проблеме. Из этого могла бы вырасти очень серьезная дискуссия, если бы реакция на «Вехи» не была столь идеологической.

3. Н. Лосский **«Обоснование интуитивизма»**. Помимо собственно философского значения этой книги, шедшей в фарватере

общеевропейского движения, направленного на преодоление традиционной гносеологической парадигмы картезианства, она была ведь еще и исходным пунктом для значительного числа философских концепций в России начала века.

4. С. Франк «Предмет знания». Это произведение, как ни странно, не оказало значительного влияния, как бы провалившись в расщелину между неокантианством «Логоса» и метафизикой «Пути». Хотя уже одного его было бы достаточно, чтобы оправдать существование русской философии.

5. П. Новгородцев «Введение в философию права». Произведения под таким названием не существует. Это был лишь замысел Новгородцева, объединявший его статью в «Проблемах идеализма», статью «Государство и право», книгу «Кризис современного правосознания» и книгу «Об общественном идеале». Но, поскольку все части этого труда появились отдельно, постольку можно говорить о завершенной системе философии права Новгородцева, которая, вместе с трудами Б. Н. Чичерина, составляет высшее достижение русской правовой и социально-философской мысли.

Если бы мне дали возможность составить десятку хитов «русской мысли», то я бы включил еще книги Шпета «Явление и смысл», Вышеславцева «Этика Фихте», Кистяковского «Социальные науки и право», Франка «Духовные основы общества» и «Основы политической экономии» Струве (опять-таки интегральный проект 1923 года, объединяющий «Хозяйство и цену» и ряд философско-экономических статей). Но поставленные условия жестки и приходится довольствоваться малым. Напоследок прошу утешиться поклонников соборности, не обнаруживших в списке священных коров русской духовности, типа Флоренского, Лосева или Булгакова. Если выбирать «по гамбургскому счету» (т. е. в данном смысле общеевропейскому), то от русских диковин придется отказаться в первую очередь.

И. В. Борисова:

Конечно, «философия» в России как социальное явление многослойна, но если говорить о (более или менее) стыке интересов общественности и собственно философии, то я назвала бы такие книги:

1. «Вехи»
2. *Н. Бердяев* «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (и Предисловие П. Струве)
3. «Проблемы идеализма»
4. *Н. Бердяев* «Новое религиозное сознание и общественность»
5. *П. Струве* «Patriotica»

Они для меня вроде элементов первичного бульона или их «выражение».

А. П. Козырев:

1. *П. Флоренский* «Столп и утверждение истины»
2. *В. Розанов* «Уединенное»
3. *Вяч. Иванов* и *М. Гершензон* «Переписка из двух углов»
4. *М. Бахтин* «Проблемы творчества Достоевского»
5. *В. Зеньковский* «История русской философии»

М. А. Колеров:

1. «Вехи»
2. *Н. Бердяев* «Философия неравенства»
3. *С. Франк* «Духовные основы общества»
4. *Г. Флоровский* «Пути русского богословия»
5. *П. Струве* «Великая Россия»

Л. Ф. Кацис:

1. *В. Соловьев* «Три разговора»
2. *Андрей Белый* «Петербург»

3. В. Розанов «Обонятельное и осязательное отношение свреев к крови»
4. «Из глубины»
5. Н. Бердяев «Самопознание»

Р. З. Хестанов:

1. «Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции»
2. А. Богданов «Тектология».
3. Н. Федоров «Философия общего дела»
4. В. Розанов «Опавшие листья»
5. Андрей Белый «Петербург»

М. В. Безродный:

Ваш вопрос я позволил себе разбить на три:

1. Какие сочинения можно перечитывать не по долгу службы?
«Уединенное» и «Опавшие листья»
2. Какие сочинения точнее всего описывают прошлое русской мысли и оценивают ее потенциал?
«Очерки» Шпетта и Яковенки
3. Какие сочинения оставили наиболее заметный след в истории мысли — вообще?
«Морфология сказки».

Рената фон Майдель:

Не иерархически, а хронологически:

1. «Вехи»
2. Th. G. Masaryk. Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie
3. Е. Трубецкой «Иное царство и его искатели в русской народной сказке»
4. Флоренский «Иконостас»
5. «Морфология сказки»

М. К.

Булгаков-марксист
и Булгаков-ревизионист

НОВЫЕ ТЕКСТЫ:

*С. Н. Булгаков. Памяти Николая Васильевича
Водовозова (1896)*

С. Н. Булгаков. Батрак или мужик? (1904)

Точно говоря, публикуемые ниже тексты не являются новыми для некоего идеального собрания текстов С. Н. Булгакова, хоть единожды, но опубликованных в печати, — следы их нетрудно обнаружить в библиографиях. Новыми они выступают для практической науки о Булгакове, ибо в исследованной биографии мыслителя их присутствие до сих пор не было замечено, что и оправдывает настоящую републикацию. Марксист Н. В. Водовозов (умер 25 мая 1896, старого стиля), булгаковский некролог которому появился в главной оппозиционной (либеральной) газете «Русские Ведомости»¹ — вполне может быть признан одной из ключевых фигур русского марксизма 1890-х, но

¹ Русские Ведомости. 1 июня 1896. № 149. С. 3. См. также: Вестник Европы. 1896. Кн. 7. С. 469—470; Петр Струве. «Экономические этюды» Н. В. Водовозова. Заметка // Петр Струве. На разные темы (1893—1901 гг.). Сборник статей. СПб., 1902. С. 419—426.

ранняя смерть мешает исследователям в полной мере оценить его влияние на современников (и Булгакова, в частности) и оценить тот специфический вклад, который внесли в русскую марксистскую и социал-либеральную традиции (а затем и в русское социальное христианство) его научные интересы, особенно внимание к социальной теории французского католицизма. В републикуемом тексте, по свежим следам события, Булгаков, конечно, не мог выявить всего спектра своих отношений к Водовозову (не только единомышленнику, но и будущему свояку — мужу М. И. Токмаковой, сестры Е. И. Токмаковой, ставшей в 1898 году женой Булгакова). Но и позднейший мемуарный отклик Булгакова также чрезмерно полемичен: «Мой beau-frère, Н. В. Водовозов, умер от чахотки 25-ти лет, в расцвете интеллигентской гордыни и нигилизма»², чтобы его формула могла признана адекватной. В самом же тексте некролога читатель находит, может быть, первый и легко узнает столь типичный для Булгакова образец литературно-публицистической риторики, в которую он, тогда марксист, вынужден был упаковать свои идеологические пристрастия.

Второй текст опубликован двумя частями в малоизвестном еженедельнике (журнального формата) «Экономическая газета»³, в котором Булгаков, зарекомендовавший себя как крупный исследователь аграрного вопроса, чуть ли не в последний раз в своей творческой карьере сводит счеты с марксистской аграрной теорией, подводит итог своему этизированному марксистскому аграрному ревизионизму, формулируемому в развитие выво-

² Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи / Сост. А. П. Олейниковой и Н. А. Струве. Орел, 1998. С. 32, прим.

³ Экономическая Газета. 1904. №3. 24 января. С. 39-41 (Батрак или мужик? I.); №15. 18 апреля. С. 243-246 (Мужик или батрак? II.)

дов современных ему немецких ревизионистов и теоретиков неонародничества (социалистов-революционеров). Есть серьезные основания полагать, что, в отличие от его политических взглядов, эта, социальная (особенно — аграрная) часть его воззрений, осталась почти нетронутой в процессе его дальнейшей эволюции, и напротив, послужила непосредственной основой для будущей его «философии хозяйства» — и еще станет предметом отдельного исследования.

Новые тексты

С. Н. Булгаков

Памяти Николая Васильевича Водовозова (1896)

25-го мая в Вене скончался 25-ти лет от роду от жестокой чахотки Николай Васильевич Водовозов. Смерть давно сторожила эту богатую жизнь, и долго боролся с ней могучий дух и слабое тело покойного.

Николай Васильевич Водовозов учился в Петербургском, а затем Юрьевском университете; в 1894 году выдержал экзамен в испытательной юридической комиссии при Московском университете. Он рано, еще студентом, выступил на литературное поприще. Одна из первых его литературных работ была не оконченная печатанием статья о Фурье, помещенная в *Русской Мысли* 1893 года. Одними из последних — работы о Мальтусе и католическом социализме. Готовился к выходу сборник его статей, куда должны были войти некоторые неопубликованные работы покойного. Н. В. печатал во многих периодических и непериодических изданиях: *Русской Мысли*, *Русских Ведомостях*, *Сборнике Правоведения*, *Неделе*, *Журнале СПб. Юридического Общества*. Самое последнее время при его непосредственном участии издавался ряд переводов из *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, работы Гиббинса, Гурвича; им самим была переведена книга *Магайма* о рабочих синдикатах. В области политической экономии главный интерес его сосредоточился на теории и истории социализма, истории и современном состоянии рабочего сословия. Будучи экономистом, Н. В. не был специалистом в узком смысле этого слова. Это был разносторонне образованный человек, с широкими философскими,

литературными и художественными интересами. Вместе с тем он обладал выдающейся силой ума, критической мысли и столь редкой и ценной способностью к обобщениям. Невольно приходит в голову: как мало мог он успеть совершить в короткую пору своей юности и как много навек унесла с собой холодная могила...

Но трудно под свежим впечатлением раскрытой могилы отдать себе отчет в том, что мы теряем в Н. В. как ученом. Пред пишущим эти строки, находившимся в личных дружеских отношениях к покойному, встает, как живой, благородный нравственный облик Н. В-ча. Это был человек aus einem Guss, цельная, эстетически законченная в своей цельности, натура. Было нечто суровое с виду в этой не знающей компромиссов честности, неуклонной прямоте; «да» у него значило «да», «нет» — «нет». Но всякий более внимательный наблюдатель видел, какое благородное, нежное, любящее сердце скрывается под этой суровой внешностью. Преданность его науке и общественности была безгранична: только о них говорил он с интересом, и притом во всякое время своей жизни. Этого не могла сокрушить в нем и железная сила смертельного недуга. В письмах, писанных незадолго до смерти, нет ни тени уныния или смертного страха: они посвящены, как всегда, вопросам науки, литературы, общественности... *жизни* и только *жизни*! И эту жажду жизни скосила смерть, безжалостно, бессмысленно, несправедливо. Ум не мирится, и безотраднo сжимается сердце...

Он умер и завещал нам, живущим, свою преданность интересам общества и науки, свою суровую честность и несокрушимую энергию. Они, эти интересы, остаются с нами. Отдадим могиле смертные останки, в которых тлела и догорала эта прекрасная жизнь; с нами остается то, чему она была посвящена, ее бессмертные интересы: наука, родина, человечество...

Г. Ливны, 29-го мая 1896 г.

С. Н. Булгаков

Батрак или мужик? (1904)

I.

ВОПРОС, поставленный в заголовке этой статьи, имеет первостепенное значение для аграрной политики. То или иное его решение устанавливает критерий добра и зла в аграрной политике, определяет ее идеал. Естественно, что этот вопрос сделался излюбленной контраверсией в аграрной экономике, и разногласия по этому вопросу имеют основное значение даже для всего экономического мирозерцания. Напомним в подтверждение этих слов, что недавние споры марксистов и народников, столь яркие и, казалось, непримиримые, сосредоточивались именно около этого пункта, коренились в различном понимании идеала аграрной политики: народники были *за* мужика, марксисты *против* мужика. (Разумеется, речь здесь идет не о демократических симпатиях, которые были общи обоим спорящим сторонам, а об отношении к указанным экономическим категориям: марксисты считали прогрессивной экономической категорией обатраченного мужика, народники — омужиченного батрака). Совершенно такого же содержания спор происходит в настоящее время в западной социалистической литературе, особенно немецкой: с одной стороны, выступает группа социал-демократов (Герц, Давид, Фольмар), признающая мужика как такового и считающая задачей социал-демократической партии посильное его интересам содействие, с другой стороны, ортодоксальные марксисты с Каутским во главе не щадят темных красок для характеристики «хозяйственного мужичка» и считают противоречием основным идеалам партии поддержку мелкого крестьянского хозяйства. Самый последний год спор этот, было несколько поутихший, снова разгорелся по поводу выхода книги Давида «Socialismus und Landwirtschaft».

Пытаясь вникнуть в сущность этого спора, столь страстного и ожесточенного, мы не можем не выделить в нем двух порядков идей и аргументов, именно этического и экономического. Присутствие обоих порядков идей можно установить в любом вопросе социальной и экономической политики; этика устанавливает общее должноствоование или идеал для этой политики — указывает общее ее направление, экономический же анализ дает указания относительно реальных возможностей и форм осуществления идеала. В любом вопросе социальной политики спрашивается: что желательно и что возможно?

Относительно крестьянского вопроса можно также различить две группы мнений, из которых в первой дается то или иное его разрешение с точки зрения общего социального идеала, а во второй — с точки зрения реальных возможностей и существующих «тенденций развития» народного хозяйства.

Остановимся сперва на первой точке зрения. В каком отношении стоит крестьянский вопрос к общему социальному идеалу, к общей социальной реформе, шире — к общей проблеме социализма? Дают ли общие критерии социальной политики определительный и бесспорный ответ на вопрос: мужик или батрак?

Чтобы получить требуемый ответ, нужно предварительно выяснить, в чем состоит социальный идеал, каковы критерии социальной политики. Самый простой и распространенный ответ на этот вопрос таков: идеалом является достижение известного хозяйственного строя, отрицающего в самом корне современный капиталистический, установление хозяйственного коллективизма. Путь к этому идеалу, обозначившийся в развитии современной промышленности, и, по мнению некоторых, единственно возможный, характеризуется развитием крупного производства, объединением пролетаризированных масс в крупных предприятиях и постепенным (или даже внезапным) подчинением их общественному контролю. Если стать на эту

точку зрения, то крестьянский вопрос получает ясное и недвусмысленное решение: упрочение крестьянского хозяйства как такового прямо противоречит предначертанному идеальному ходу хозяйственного развития, поэтому стремления к этому упрочению являются в социальном отношении реакционными. С этой точки зрения пролетаризация или обатрачение мужика, сопровождаемое образованием крупного производства в земледелии, его «капитализацией», представляется единственно прогрессивным ходом развития, которому, если не всегда удобно содействовать, то нельзя, по крайней мере, противодействовать. Социальный идеал осуждает крестьянское хозяйство, последнее оказывается социальным злом.

Изложенная аргументация совершенно безупречна, и конечный вывод, осуждающий крестьянское хозяйство как экономическую категорию, совершенно бесспорен, если верна основная посылка, если верно установлен критерий социального добра и зла. Для определения прочности этой аргументации следует обратиться, поэтому, к исследованию ее фундамента. Действительно ли конечным социальным идеалом является известная, определенная форма хозяйственной организации или же она есть только исторически обусловленное, определяющееся соображениями целесообразности средство для более общего и бесспорного идеала? Если это так, то, очевидно, действительным критерием социального добра и зла, единственно приложимым к оценке экономических категорий, может быть только этот автономный идеал во всей его чистоте, а не взятый в тех или других формах исторического существования. Но очевидно, что формы хозяйственного коллективизма дороги сознанию современного человечества не сами по себе, не как таковые, а как воплощение социальной справедливости и идеала свободы личности — вот действительное содержание социального идеала*.

* Ср. мою статью «О социальном идеале» в сборнике «От марксизма к идеализму». СПб., 1904 [верно — 1903. М. К.].

Идеал свободы личности является действительно автономным и абсолютным идеалом социальной политики, и только он может быть критерием добра и зла в социальной политике. С точки зрения этого идеала, бесспорным социальным добром являются такие экономические категории, такие формы производства и предприятия, которые не дают места зависимости человека от человека, которые не нарушают принципа свободы личности, а социальным злом, наоборот, такие, которые основаны на эксплуатации и личном или классовом господстве. С точки зрения этого идеала, безусловным злом следует признать рабское хозяйство, как основанное на рабском подчинении человека человеку. Таким же злом представляется и помещичье хозяйство, хотя оно есть зло настолько меньшее, насколько легче здесь иго личной зависимости. Социальное зло, свойственное капиталистическому хозяйству, состоит в зависимости представителей наемной рабочей силы от предпринимателей, которая выражается в целом ряде экономических последствий, неблагоприятных для рабочего класса, и общей неверности его существования. Но и в пределах капиталистического хозяйства есть ступени, отвечающие большей или меньшей степени осуществления идеала свободы личности и представляющие поэтому различную социальную ценность: достаточно сравнить для примера русский и австралийский капитализм. Как общая антитеза капиталистическому строю, логическая его противоположность, в которой удерживаются основные особенности хозяйственного его уклада, именно крупные размеры производства и высокая степень производительности труда, но устраняются его отрицательные социальные черты, именно эксплуатация и зависимость массы населения от группы предпринимателей, — и мыслится коллективистический строй, представляющий, поэтому, идеал в процессе развития капиталистического хозяйства нашего времени. Но на основании сказанного явствует, что идеал этот вполне относителен, что он является исторически данным, но отнюдь не единственно возможным или, по крайней мере, логически мысли-

мым средством для осуществления автономного и абсолютного идеала социальной политики - свободы личности.

Поэтому и обвинительный приговор, сделанный над крестьянским хозяйством с точки зрения его противоречия идеалу хозяйственного коллективизма, невозможно считать окончательным; напротив, он подлежит еще санкции или может быть обжалован в высшей инстанции. Возникает вопрос: действительно ли крестьянское хозяйство оказывается социальным злом с точки зрения высшего социального идеала — свободы личности? Но этот вопрос разрешается в другой: включает ли крестьянское хозяйство по своему понятию экономическую зависимость и эксплуатацию, как хозяйство рабское и капиталистическое. Ясно, что на этот вопрос, по крайней мере относительно трудовых крестьянских хозяйств, ответ может быть только отрицательный: они никого не эксплуатируют, давая лишь возможность приложения труда членам крестьянской семьи, и в этом смысле крестьянское хозяйство стоит выше капиталистического, как бы ни велика была разница между ними с точки зрения экономического преуспевания.

Итак, одними общими соображениями о несоответствии идеалам коллективизма вопрос о социальной ценности крестьянского хозяйства не решается: высшая инстанция кассировала это упрощенное решение вопроса и возвратила его к исследованию и пересмотру.

Этим мы и займемся в следующей статье.

II

ИТАК, мы пришли к тому заключению, что нет принципиальных оснований признавать коренное различие между общественным строем хозяйства, коллективизмом и самостоятельным крестьянским хозяйством, ибо и то другое суть одинаково формы *трудового* хозяйства. Но этим еще не исчерпывается принципиальный вопрос о крестьянском хозяйстве с точки зрения социального идеала, т. е.

представления о таком общественном устройстве, в котором была бы гарантирована наибольшая свобода личности. Остается еще аргумент против крестьянского хозяйства, на основании которого над ним произносится обвинительный вердикт, именно тот, что крестьянство основано на принципе частной собственности, исключительного обладания земельными участками. На этом основании крестьяне зачисляются в категорию мелких буржуа, хозяйственных мужичков, которым приписываются затем все черты, присущие всем представителям частной собственности как орудия эксплуатации. Благодаря этому между крестьянами и другими представителями трудящегося населения, наемным пролетариатом, вырыывается незасыпаемая пропасть: их считают сделанными из разного теста, чуждыми друг другу не только профессией — профессией различаются между собой и представители пролетариата, — но и социальной душой. Отсюда малопонятное само по себе крестьянофобство у представителей партии промышленного пролетариата, каковую до сих пор является социал-демократия Германии, отсюда коренное различие в отношении к тому же самому мужику, поскольку он работает в качестве батрака или же трудится на своем поле в качестве самостоятельного хозяина. Отсюда, — что еще более любопытно, — и в крестьянофильских кругах стремление во что бы то ни стало сохранить крестьянина, но отвергать частную собственность на землю, на которой его хозяйство основывается. В этом состоит, между прочим, мотив утопической идеализации общинного землевладения, которое ценится как социальный институт именно за то, что при нем сохраняется мужик, но, так сказать, денатуризированный, лишенный частной собственности на землю. Конечно, я сознательно оставляю здесь в стороне чисто экономические стороны этого вопроса и чисто экономические аргументы, которые могут быть приведены pro и contra общинного землевладения. Но тот этический мотив, который а priori заставляет

наших крестьянофильских социалистов (народников) всеми силами держаться общинного владения, состоит, несомненно, в том, что общинным землевладением отрицается частная собственность на землю. Параллельно с общинным землевладением выдвигались различные другие проекты устранения собственности на землю, как то обращение земель в собственность государства и сдача их затем в крестьянскую аренду; отсюда же объясняется и государственно-крепостническая тенденция, пробивавшаяся у некоторых представителей старого народничества и выразившаяся в их принципиальном сочувствии таким законодательным актам, как законы об общинном землевладении 1893 года, причем тенденция эта стояла, конечно, в резком противоречии их общим освободительным и народолюбивым стремлениям.

Боязнь частной собственности как таковой, независимо от тех исторических форм, которые она принимает, и того социального назначения, которому она служит, является одной из важнейших причин, затемняющих правильную постановку крестьянского вопроса и вызывающих крайности крестьянофобствующего марксизма или утопического народничества. Предубеждение это, критически неразобранное, окристаллизовалось в предрассудок, прочность которого определяется именно его слепотой. Я приму здесь на себя смелость пойти против этого предрассудка или, по крайней мере, отнестись к нему критически и спросить, на чем основывается это предубеждение против частной собственности как таковой и, в частности, против крестьянской собственности на землю (Напоминаю, что вопрос об экономической ее целесообразности здесь оставляется пока в стороне).

Оговариваюсь при этом, что я понимаю и вполне разделяю принципиально отрицательное отношение к капиталистической частной собственности, к собственности на орудия и материалы производства, которая неизбежно является средством капиталистической эксплуатации. На

этом основании капиталистическая собственность, как это было указано и Марксом, является отрицанием действительной собственности, ее фикцией, которой прикрывается именно отрицание трудовой собственности, частное присвоение продукта части общественного производительного труда, принадлежащего по естественному праву обществу или производителям. Капиталистическая собственность или, как мы знаем, *лже-собственность*, мнимая собственность, бросила тень, скомпрометировала в глазах ее врагов всякую частную собственность вообще, а в том числе и такую собственность, которая принципиально отлична от собственности капиталистической. Поэтому-то отрицать принципиально всякую частную собственность стало в наше время одним из самых незыблемых правил экономической этики. La propriété c'est le vol, эта формула Прудона вошла в катехизис и марксистов, и народников, совершенно чуждых общему мировоззрению Прудона. Но в частной собственности на землю или какой-либо другой форме индивидуального обладания землей не заключается само по себе начала, противоречащего принципам трудовой демократии и трудовой собственности. Земельный надел, обрабатываемый собственным трудом, есть не собственность в буржуазном смысле слова, а возможность приложения земледельческого труда, условие осуществления права на труд. И если считать право на труд и всеобщую обязанность труда для трудоспособного населения основным требованием совершенного экономического строя, то крестьянское землевладение этим требованиям несколько не противоречит. Центр тяжести переносится здесь вовсе не на *право* собственности, *jus utendi et abutendi re sua*, а на экономическое содержание этого права, которое в данном случае сводится к возможности приложения труда. Никому не кажется странным, что каждая профессия для доступа к ней предполагает ряд специальных условий, заключающихся или в особенной подготовке, или каких-либо естественных данных, причем то и другое нередко представляет

собственность ничуть не менее реальную, хотя и не столь чувственно-осязательную, как обладание земельным участком. Мало того, занятие всякой профессией при всяком общественном строе, основанном на разделении труда, есть монополия и не может не быть ею: занимая вакантное место в известной отрасли труда — на фабрике или на кафедре, все равно, — данный ее представитель вытесняет из этой отрасли всех остальных из возможных претендентов на его кандидатуру. Самая возможность такой специализации основана на предположении известного равновесия между отраслями труда; следовательно, занимая одну профессию и выталкивая отсюда возможных претендентов, ее представители обрекают своих собратьев на все остальные виды труда, кроме этой профессии, какова бы она ни была. Таким образом, при разделении труда всякая специальность именно в силу того, что она специальность, одна из многих, становится монополией, имеет в себе нечто цеховое, и в этом отношении земледелие, требующее для своих представителей монопольного обладания земельными участками, есть монополия ничуть не в большей мере, чем всякая другая. В этом смысле собственность на орудия производства никоим образом не заслуживает осуждения как таковая, а лишь поскольку она приходит в противоречие с общественным интересом.

Таким образом, мыслимы две формы социально-экономической демократии: централистическая промышленная демократия, где промышленная жизнь регулируется совокупной республикой труда сверху вниз, из центрального представительства к периферии, и земледельческая демократия — с принципом федеративного устройства, вечего начала, если можно употребить в применении к сложным экономическим отношениям нового времени старый русский термин. Разные формы, но одна и та же сущность.

Невзирая на эту тождественную сущность относительно крестьянской федерации сложились совершенно неправильные представления и самые странные обвинения.

Первое и главное из них — соображение экономического характера, что из крестьянской собственности развивается кулачество, своеобразный аграрно-ростовщический капитализм. Однако в чем можно видеть главные причины этого явления: в форме ли крестьянского хозяйства как таковой или же в общих условиях экономической жизни, всего общественного организма? Без сомнения, в последней. Если в обществе не гарантировано и не может быть гарантировано право на труд большинству членов, то всякие формы при этом условии могут обратиться в орудия монополии, антиобщественной исключительности, разъединения и вражды. Примеры: средневековые цехи, поземельная община, аристократические трэд-юнионы, целые государства, замыкающиеся от вторжения чужестранного труда.

На этом основании аргумент о кулачестве, развиваемом обыкновенно при наличии определенных народно-хозяйственных условий общего характера (перенаселение, слабое развитие промышленности и т. д.) можно, — говоря юридически, — отвести в качестве специального аргумента против крестьянской собственности. Он справедлив лишь постольку, поскольку вообще справедливо то положение, что в больном организме не может правильно функционировать и здоровый орган, положение совершенно бесспорное, но для данной цели и бесплодное.

Вслед за этим единственно серьезным возражением крестьянофобствующих авторов идет уже мифология более или менее яростная, в зависимости от темперамента. Речь идет о варварстве деревенской жизни, которое считается фатальным и неустранимым ее состоянием, о фанатизме собственников и т. д. Что деревня отстает от города в смысле культурном, имея, впрочем, свои незаменимые преимущества, это бесспорно, но также бесспорно, что очередной задачей истории является смягчить и уничтожить эту разницу. Конечно, единственным средством может служить здесь только просвещение. Если этому про-

свещению ставятся рогатки, и деревня отделяется от города китайской стеной недоверия, трудно говорить о широком культурном влиянии, но в этом случае, очевидно, плохо обстоит дело и с городом. В тех же странах, где эти рогатки давно уже убраны историей, культурное воздействие города на деревню есть вопрос времени и желания представителей городского населения. Что же касается фразеологии об «Eigenthumsphanatismus», то этот вымысел не стоит и опровергать. Естественно скрипачу любить свою скрипку, а моряку свое судно; кроме похвального в этих чувствах нет ничего. И я не знаю, о чем здесь еще идет речь. Эгоизм и исключительность могут существовать и при коллективной собственности, и при индивидуальной. Нужно быть «экономическим материалистом» в совсем особенном, карикатурном смысле слова, чтобы серьезно полагать, что все частные собственники-крестьяне необходимо эгоисты и фанатики собственности, а коллективисты — образцы альтруизма; ведь, с точки зрения экономической, одним из важных аргументов в пользу коллективизма является его выгодность, соответствие его разумному эгоизму, следовательно, об устранении последнего здесь не идет речи. Вообще, никому другому, как именно последователю экономического материализма, следует всего более бояться таких его проявлений, при которых он становится смешным и фаталистическим.

Остается один аргумент. В силу своей общей темноты и некультурности, крестьянство часто является в истории оплотом политической реакции, и свет политического прогресса шел и идет из более культурных городов. Это верно и для нашего исторического момента имеет огромное практическое значение. Но ведь очевидно, что здесь мы имеем результат общей деревенской темноты, а не тех или других форм землевладения или земледелия. Следовательно, это и не может быть поставлено на минус крестьянскому хозяйству.

Гершензон и марксисты:
к вопросу об идейной свободе писателя

Вывставив своим исследовательским знаменем особое внимание к *begriffsgeschichte*, историческому языку и социально-культурному контексту творчества наших героев, твердя о критике, демифологизации и «археологии», мы менее всего хотим умалить волю героев к саморазвитию в угоду их культурно-политической памяти и обыденности. Но мы слишком хорошо знаем цену идейной свободе, чтобы забыть о неизбежной ее зависимости от политической несвободы, интеллектуальной моды, филиации идей, прочитанных книг и газет.

Реконструируя идейную жизнь своего героя, В. Ю. Проскурина в содержательной монографии о М. О. Гершензоне извлекает из его творчества метод «деконструкции всякой рационалистически построенной схемы, идеологии, системы»¹. Мы также намерены следовать принципам критического преодоления «всякой схемы».

Строго проводя мысль о преобладании внутренних, личностных интуиций и ресурсов в эволюции писателя, отстаивая высокую степень его духовной независимости от окружающей интеллигентской среды (как известно, в массе своей политически левой), В. Ю. Проскурина резюмирует: «Гершензон — в отличие от большинства своих

¹ Вера Проскурина. Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998. С. 58.

современников — избежал искуса социалистических, марксистских идей». И продолжает в примечании 66: «В этой связи вызывает недоумение попытка современного историка М. Колерова связать молодого Гершензона с «околомарксистским» окружением»² — и указывает на следующие два тезиса упомянутого историка:

1) «В 1890-е гг. [Гершензон] был близок к марксистскому издательству М. И. Водовозовой и лично к С. Н. Булгакову. Благодаря своим знакомствам сотрудничал как поэт в журнале «Новое Слово» (1897)»³;

2) «Со времени своей околомарксистской молодости 1890-х годов, времени сотрудничества в издательстве М. И. Водовозовой и журнале «Новое Слово» он [Гершензон] хорошо знал Булгакова и Струве»⁴.

Собственно, это вовсе и не «попытки связать», а констатации. И, прежде чем выяснять степень независимости Гершензона от социалистической среды, эти факты следует либо принять, либо опровергнуть. Радикальное «недоумение» оппонента, не снисходящего до выяснения фактов жизни своего героя, заставляет нас не ограничиваться констатациями.

Утверждая, что Гершензон «избежал искуса социалистических, марксистских идей», В. Ю. Проскурина, похоже, идеологически исходит не из фактов, а из странного убеждения в том, что все оные идеи есть нечто однородное и заведомо предосудительное даже для конца XIX века,

² Вера Проскурина. Течение Гольфстрема. С. 54–55.

³ Материалы к творческой биографии П. Б. Струве / Составление и публикация М. А. Колерова // Вопросы философии. 1992. №12. С. 109, примечание 3. Именно в этой публикации приводится не замеченное В. Ю. Проскуриной, но требующее особого внимания в контексте обсуждаемой темы мысль Гершензона (в письме к Струве от 26 августа 1902): «Не социализм как система, а ясный как свет солнца нравственный закон: не делай человека только своим орудием (и отсюда социалистический взгляд на труд) для меня непреложен никак не меньше, чем свобода политическая» (С. 103–104).

⁴ М. А. Колеров. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 291.

что существуют они лишь в ленинско-сталинском их образе, что социализм и марксизм синонимы и т. д. . Отшатаваясь от имени своего героя от социализма, В. Ю. Проскурина отсекает образ героя от нюансов, не позволяя Гершензону вполне естественной в его время и в его положении социалистической «политкорректности», так интимно, так точно, так явно изнутри описанной им самим в знаменитой «веховской» статье. А ведь тесные взаимоотношения Гершензона с социалистами не ограничиваются только марксистскими эпизодами 1890-х. Сколь социалистически красноречива, например, хотя бы многолетняя пропагандистская работа Гершензона (вместе с его конфиденткой Е. Н. Орловой и ярыми «общественниками»: от красных Булгакова и Н. А. Рожкова до розовых И. Х. Озерова и П. Н. Милюкова) в Лекционном бюро при Учебном отделе Московского общества распространения технических знаний и Комиссии по организации домашнего чтения⁵, известным итогом деятельности которой стал журнал «Критическое Обозрение»⁶, послуживший, в свою очередь, редакционной колыбелью для «Вех»⁷...

Но мы не торопимся анализировать все политические контакты писателя, а констатируем лишь его ранние «околомарксистские» связи, а именно:

1. его сотрудничество с марксистским издательством М. И. Водовозовой,
2. его сотрудничество в марксистском журнале «Новое Слово»,
3. его знакомство с известными марксистами 1890-х С. Н. Булгаковым, П. Б. Струве и др.

Кто оспорит, что каждая из этих связей есть однозначное «прикосновение» (нахождение, по меньшей мере, *около*)

⁵ См.: ГА РФ. Ф. 102. ДП-III. 1899. Д. 3424. Лл. 43—48 об.

⁶ О нем см.: М. А. Колеров. Философия в «Критическом Обозрении» (1907—1909) // Логос. №4. М., 1993. С. 309—310.

⁷ М. А. Колеров, Н. С. Плотников. Примечания // Вехи; Из глубины. Сборник. М., 1991. С. 501; М. А. Колеров. Не мир, но меч. С. 287; Вера Проскурина. Течение Гольфстрема. С. 113—115.

Гершензона к марксизму и социализму? Никак не аргументированное «недоумение» оппонента заставляет нас детализировать и дополнить факты невероятного, с точки зрения В. Ю. Проскуриной, пристрастия Гершензона: если не к социализму, то к социалистам, если не к марксизму, то к марксистам.

* * *

МОЖНО предположить, что марксистскими искушениями Гершензон был более всего обязан Булгакову. Первые сведения по нашей теме появляются с началом трогательной переписки Гершензона с Булгаковым. Пути их пересеклись в меблированных комнатах «Америка»⁸, где жил Булгаков. Две главные темы их общения были посвящены хорошо известным марксистским проектам: (1) издательству М. И. Водовозовой, (2) журналу П. Б. Струве «Новое Слово» и (3) дебютной книге Булгакова «О рынках при капиталистическом производстве».

(1) Примечательно, что документированное знакомство Булгакова с Гершензоном окрашено перепиской по поводу присылки первому фотопортретов марксистских вождей Маркса и Энгельса⁹ (1897, в отличие от Булгакова, Гершензон к тому времени уже пожил в Германии и предусмотрительно обзавелся редкими в России фотокарточками¹⁰). В это же время Булгаков привлек Гершензона к редактированию переводов для марксистского издательства М. И. Во-

⁸ Воздвиженка, дом 11: дом не сохранился, сегодня это место — площадь перед зданием Генштаба, на выходе из метро Арбатская на ул. Воздвиженка.

⁹ См. об этом: В ожидании Палестины: 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене. 1897—1925 / Публикация М. А. Колерова // Неизвестная Россия: XX век. Вып. 2. М., 1992. С. 115.

¹⁰ И. С. Книжник-Ветров. Русские деятели Первого Интернационала и Парижской Коммуны (Е. А. Дмитриева, А. В. Жаклар, Е. Г. Бартенева). М.-Л., 1964. С. 252: «первые фотокарточки Маркса, впервые распространенные в России кружком Классена [1893—1894],



дОВОЗОВОЙ (сестры своей будущей жены), в котором сам работал редактором. В первом же сохранившемся письме к Гершензону от 20 марта 1897 Булгаков напоминает о работе над переводом Э. Мейера: «Дорогой Михаил Осипович! Ваш перевод был, конечно, вчера не возвращен, обещан в субботу»¹¹. Детали этого проекта обнаруживаются в письмах М. И. Водовозовой к Гершензону (она их, как правило, не датировала, но рамки их эпистолярного общения, соответствующие времени общения делового, известны: весна 1897 — весна 1898). В письмах Водовозовой мы находим: «Если перевод [Мейера] еще не переписан, то будьте добры его доставить С. Н-чу [Булгакову] до субботы, он его свезет в Петербург»¹² и чуть позже: «Сергей Никол. пишет мне, что Вы хотите сделать к Мейеру предисловие. Но нужно иметь в виду, что это затянет выход книжки еще месяца на два — на три»¹³. Наконец, примерно в ноябре-декабре 1897 (на титуле — 1898, но дозволение цензуры от 16 августа 1897) книга выходит в свет с указанием имени Гершензона¹⁴ (что для переводчиков было тогда скорее исключением).

(2) Следующий эпизод также относится к 1897 году и связан с созданием петербургского марксистского журнала «Новое Слово» во главе с П. Б. Струве — при активном участии московских марксистов М. И. Водовозовой и С. Н. Булгакова. Именно Гершензон, будучи университетским учеником медиевиста П. Г. Виноградова, по просьбе Струве, Водовозовой¹⁵ и Булгакова, лично привлек его к де-

были получены» от Е. Г. Бартеневой, кстати — с конца 1860-х близкой знакомой М. А. Бакунина. Кружок Классена — петербургский, в Москве у Гершензона могло не оказаться конкурентов в деле распространения фотопортретов марксистских вождей.

¹¹ ОР РГБ. Ф. 746. К. 29. Ед. хр. 22. Л. 1.

¹² ОР РГБ. Ф. 746. К. 30. Ед. хр. 38. Л. 4.

¹³ ОР РГБ. Ф. 746. К. 30. Ед. хр. 38. Л. 14.

¹⁴ Э. Мейер. Экономическое развитие древнего мира / Перевод под ред. М. О. Гершензона. СПб: М. И. Водовозова, 1898.

¹⁵ В марте 1897 Водовозова напоминала Гершензону «Не откажитесь уведомить об ответе Виноградова».

монстративному (хотя и сугубо формальному) участию в марксистском журнале: по правилам того времени один лишь факт предоставления своего имени в объявленный список сотрудников издания свидетельствовал об общей идейной с ним солидарности и самим фактом своего обращения к Виноградову Гершензон принимал на себя значительную долю личной ответственности за позицию рекомендуемого журнала, каковой не имел еще своей литературной истории, и целиком полагался на личные сведения о *намерениях* марксистов, заявляя этим о своей солидарности с их проектом. Ответной солидарностью отвечал Гершензону и Булгаков: как написал Гершензон брату 1–2 февраля 1898, к нему «пришел Булгаков с предложением от профессора Вернадского (тамбовский земец) — взять место заведующего сиротским приютом в Тамбове»¹⁶.

Возвращаясь к журналу, следует отметить, что исследователям Гершензона, безусловно, известны его поэтические опыты, но мало оценена их издательская история. Так, например, известна публикация — по явной рекомендации Булгакова и Водовозовой — в № 8 «Нового Слова» стихотворений Гершензона под криптонимом *Мих. Г.*, вызвавшая примечательно-ироническую реакцию Булгакова 9 сентября 1897: «Позвольте Вас подразнить, марксистский поэт, написавший в марксистский журнал всего три стихотворения и почивший на лаврах!»¹⁷. Вскоре, после закрытия журнала, 21 декабря 1897 к Гершензону адресуется уже редактор журнала П. Б. Струве: «О запрещении «Нового Слова» Вы уже знаете и не удивитесь, поэтому, что я возвращаю Вам Ваше стихотворение. (...) Как встретили в Москве запрещение нашего журнала?»¹⁸

(3) Первая монография Булгакова «О рынках при капиталистическом производстве», принадлежащая к числу

¹⁶ М. О. Гершензон. Письма к брату. Избранные места. Л., 1927. С. 104.

¹⁷ Цит. по: В ожидании Палестины: 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене. 1897–1925. С. 139, прим. 36.

¹⁸ ОР РГБ. Ф. 746. Оп. 1. К. 41. Ед. хр. 67. Л. 1.

самых догматических произведений русского марксизма, готовая к выходу в свет уже в конце 1896 года, столкнулась с сопротивлением цензуры. 24 января 1898 Гершензон с удовлетворением сообщает брату о том, что «Рынки» Булгакова все-таки выпущены цензурой к распространению и что первые три экземпляра многострадальной книги автор подарил: своей жене, Гершензону и В. Г. Михайловскому¹⁹. М. И. Водовозова вновь сообщала Гершензону о судьбе книги Булгакова 24 марта 1898 и заодно рассказывала обо всех своих марксистских новостях: ««Рынки» изъяты из всех библиотек, но это повысило на них спрос очень заметно. На этой неделе ожидается выход в свет книги Туган-Барановского [«Русская фабрика»], нет вероятия, чтобы она была задержана ввиду ее величины. Струве теперь пишет статью в ответ на предисловие Милюкова к 3-му изд. его книги, где этот с ним полемизирует о кустарной промышленности и капитализме в России. Он, то есть Струве, хотел эту статью прочесть в виде реферата в Историческом Обществе, но Кареев отклонил его предложение. Струве теперь редактирует издания Поповой, но ничего особенно интересного или в больших размерах издавать они не думают. Относительно будущего проекта [издания журнала] вообще неопределенно. От сестры [Е. И. Булгаковой] и С. Н-ча я получаю довольно часто известия. Они устроились очень хорошо в Берлине, видят много интересного, но С. Н. еще не начинал серьезно заниматься и пока только срывает цветы удовольствия»²⁰.

К этим эпизодам мы можем присовокупить еще ряд красноречивых фактов, помогающих адекватно оценить марксистские связи Гершензона: (4) его включенность в издательские проекты 1899 года, (5) его участие в нелегальной переписке с Г. В. Плехановым, (6) близкое зна-

¹⁹ М. О. Гершензон. Письма к брату. Избранные места. Л., 1927. С. 102.

²⁰ ОР РГБ. Ф. 746. К. 30. Ед. хр. 38. Лл. 26 об.—27

комство с внутримарксистской полемикой и (7) контакты с социал-демократами.

(4) В письме от 12 апреля 1899 из Парижа в Берлин Булгаков обсуждает с Гершензоном, в частности марксистские журналы «Начало»²¹ и «Жизнь». Само сравнение их отсылает посвященного к склоке между этими журналами, ставшей в начале 1899 специфической новостью марксистской писательской среды («элитные» марксисты поначалу обещали «второсортным» из «Жизни» поддержку, но обманули их, потешаясь над их «второсортностью», и создали «Начало»): «Что-то ни слуху, ни духу о *Начале* и я начинаю бояться, не слопала ли его цензура. Получил сегодня новую книжку *Жизни*, которая теперь отличается от предыдущих тем, что теперь все три сброшюрованы вместе. Получили ли Вы ответ от Струве?»²². Булгаков имел в виду письмо Струве к Гершензону из Петербурга в Берлин от 13 апреля 1899 о сотрудничестве писателя в редактируемом Струве «Начале». В ответ на «добрые чувства», высказанные Гершензоном к журналу, Струве писал: «Конечно, нам в высшей степени была бы желательна статья на указанную Вами тему и вообще Ваше сотрудничество. Проявите же Ваши добрые чувства к «Началу» поскорее на деле»²³. Гершензон чувства проявил, но журнал закрылся, не успев опубликовать предложенную ему писателем статью о Герцене²⁴, а зафиксированная в переписке симпатия в отношениях со Струве получила еще одно деловое продолжение. Как следует из другого письма Струве к Гершензону (от 6 декабря 1899: «Ваше условие — издание книги без Вашего имени — крайне затруднительное дело. Если Вы не откажетесь от этого условия, то почти безнадежно»²⁵),

²¹ В котором Булгаков, в частности, публикует, безусловно, прочитанную Гершензоном (наверное, очень интересную для него) статью «К вопросу о капиталистической эволюции земледелия» (Начало. 1899. №№ 1/2, 3).

²² ОР РГБ. Ф. 746. Оп. 1. К. 29. Ед. хр. 22. Л. 34 об.

²³ ОР РГБ. Ф. 746. Оп. 1. К. 41. Ед. хр. 67. Л. 4.

²⁴ ОР РГБ. Ф. 746. Оп. 1. К. 29. Ед. хр. 22. Лл. 39 об., 41 об.

²⁵ ОР РГБ. Ф. 746. Оп. 1. К. 41. Ед. хр. 67. Л. 7.

писатель вполне сознательно готовился издать свой труд в марксистском издательстве: либо О. Н. Поповой, где Струве был редактором-составителем серии книг по общественным наукам, либо под маркой самого Струве (таким образом, издавшего, например, в 1899 году книгу В. И. Засулич о Руссо). Исследователю впору не оспаривать понапрасну «околомарксистские связи», а выяснить, что за труд хотел анонимно издать Гершензон у марксистов?

(5) 16 мая 1899, видимо, по рекомендации Булгакова, находившегося в личном знакомстве и переписке с патриархом русского марксизма Г. В. Плехановым, — Гершензон пишет Плеханову из Берлина с просьбой помочь в поиске материалов о Герцене и Бакунине²⁶ (искать архивы Бакунина помогал Гершензону и Булгаков). Казалось бы: что мешает нам видеть в этом обращении Гершензона к Плеханову рядовой исследовательский прагматизм²⁷? Но обращать особое внимание на общественное лицо адресатов писателя нас научила именно В. Ю. Проскурина. Она замечает: «Нелюбовь к «радикалам старого пошиба» была настолько сильна, что позднее Гершензон, разыскивая материалы, связанные с П. Я. Чаадаевым, принципиально не считал нужным изучить архив А. Н. Пыпина...» и далее — о большей симпатии Гершензона к «шестидесятникам», нежели к «восьмидесятникам»²⁸. Точно так же, за яркий политический темперамент, и ценили русские марксисты 1890-х годов, почти ровесники Гершензона, Булгаков и Струве, «шестидесятников», презиравая «восьмидесятников» как сторонников «малых дел». Это — общее место их риторики и публицистики 1890-х. Зафиксируем: идейная щепетильность писателя не рас-

²⁶ РНБ. Архив Дома Плеханова. Ф. 1093. Оп. 3. Ед. хр. 387.

²⁷ Впрочем, по законам тогдашнего времени прагматические контакты Гершензона с политическим эмигрантом Плеханов служили достаточным основанием для учреждения негласного полицейского надзора за писателем и признания его политически неблагонадежным, — если бы Департаменту полиции МВД стало известно об этих контактах.

²⁸ Вера Проскурина. Течение Гольфстрема. С. 23–24.

пространяется на марксистов. В связи с этим обратим внимание на еще одну красноречивую деталь.

Известно, что, пребывая в заграничной командировке, в 1898—1899 Булгаков служил нелегальным связующим звеном между марксистами в России и в эмиграции: передавал от Плеханова его сочинения Струве — для публикации, и передавал от Струве Плеханову гонорары. В. Ю. Проскуриной интересно будет узнать, что и Гершензона втянул в эту цепь Булгаков. Именно об этом Булгаков в Берлин пишет Гершензону 3 мая 1899: «У меня до Вас есть шекотливая просьба — вопрос: могли бы я Вам, в случае нужды, переслать некоторую сумму денег, с тем, чтобы Вы переслали ее по известному Вам уже адресу? Я употребляю все усилия, чтобы Вас выключить из цепи, и почти уверен, что это так и будет, но мне все-таки хотелось бы знать Ваше (я не сомневаюсь, вполне откровенное) мнение»²⁹. Можно надеяться, что Булгаков, находясь в Берлине проездом, смог-таки передать через Гершензона (далее непосредственно или через Каутского) деньги Плеханову.

(б) Предвосхищая просьбу Гершензона (неужели лицемерную?) о посылке ему оттиска только что вышедшей в немецком «Архиве Брауна» рецензии Булгакова на книгу вождя германской социал-демократии и марксизма К. Каутского «Аграрный вопрос»³⁰, Булгаков там же сообщает: «Оттисков статьи из Архива я не получал, даже книжки не видел»³¹. И еще одно свидетельство хорошего знакомства Гершензона с германской марксистской периодикой, в данном случае — с центральным органом СДПГ «Форвертс», в письме Булгакова: «Вы спрашиваете меня, пахнет ли революцией в Бельгии? Личных связей у меня нет с Бельгией (...) Я слежу за стачкой (да и вообще за внешним миром) по Vorwärts, — зеркало, сами знаете, довольно

²⁹ ОР РГБ. Ф. 746. Оп. 1. К. 29. Ед. хр. 22. Л. 37—37 об.

³⁰ Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 1899. Bd. 13. S. 710—734.

³¹ ОР РГБ. Ф. 746. Оп. 1. К. 29. Ед. хр. 22. Л. 38.

кривое»³². Да и еще 28/16 августа 1898 Булгаков подробно описывал Гершензону свои встречи с Г. Зиммелем и известным марксистом-неокантианцем Р. Штаммлером (тем самым, чья книга «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории» стала поводом к первой догматической полемике в русском марксизме — между Булгаковым и Струве, полемике столь детальной, что даже марксистские интеллигенты сочли ее «заумной»). Дабы исключить подозрения, что Гершензон интересовался только немецким марксизмом, «не увлекаясь» русским, приведем еще пример из писем Булгакова. Тот пишет Гершензону того же 28/16 августа 1898: «Последние известия у меня были в мае от Тугана (...) Странно: и Вы находите, что надо ответить, и все мне так говорят...»³³. Историку духовного развития Гершензона интересно будет узнать, что предметом полемики между Булгаковым и другим столпом марксизма 1890-х — М. И. Туган-Барановским, — к продолжению которой писатель (неужели не зная ее сути?) склонял Булгакова (и в которую вскоре ввязались Струве и В. И. Ульянов-Ленин), была марксистская «теория рынков». Воистину — столь близкое знакомство Гершензона с марксистской политической и идейной повседневностью может вызвать «недоумение»...

(7) Довершением послужат полицейские документы. Например, донесения, поступившие в Департамент полиции МВД от известного начальника московского охранного отделения С. В. Зубатова. Согласно им, полицейские филеры, проводившие 26 декабря 1899 наблюдение за социал-демократическим активистом К. И. Ногиным, зафиксировали участие в его партийных контактах «известного Департаменту Полиции окончившего курс наук в Московском Университете Мейлаха Иоселева (Михаила

³² Там же. Л. 39.

³³ Там же. Лл. 45 об., 45.

³⁴ ГА РФ. Ф. 102. ДП-ОО. 1898. Д. 5, ч. 45, т. 2. Л. 157—157 об.; Л. 169.

Иосифова) Гершензона»³⁴. О марксистских связях писателя рассказывает и донесение начальника жандармского управления г. Одессы, освещающее одесский круг общения Гершензона и его «хорошего знакомого», известного просветителя пролетарских масс и деятеля распушенного властями Комитета Грамотности Г. А. Фальборка, во время их пребывания там с 15 по 25 мая 1900³⁵.

Все это может показаться утомительным: в самом деле, не в краткой заметке же трогать обширную, как оказывается, тему отношений Гершензона с «практическим» марксизмом, не постранично же давать далеко не исчерпанные выписки из давно опубликованных³⁶ и хорошо известных В. Ю. Проскуриной³⁷ марксистских писем Булгакова к Гершензону (в коих, в частности, корреспондент детально (с чего бы?) изливает писателю классическую историю³⁸ своего растущего отпадения от марксистской догмы) — писем, обнаруживающих глубокое, хотя, может быть, и пассивное участие Гершензона в русской марксистской жизни 1890-х.

Итак, восстанавливаемый по деталям «молекулярный» уровень частной жизни Гершензона заставляет нас отказаться от *сказки о свободном от злобы дня мыслителе*. Изучение частных писем и деталей частной жизни — не это ли соответствует методу Гершензона, сформулированному В. Ю. Проскуриной, изучению «внутреннего мира личности, реконструируемого с помощью интимных дневников и частных писем»³⁹. Что же тогда заставляет нас «недоумевать»?

³⁴ ГА РФ. Ф. 102. ДП-ОО. 1900. Д. 115. Л. 26–26 об.

³⁵ В ожидании Палестины: 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене. 1897–1925. С. 115–126. См. также: Вестник РСХД. 1971. №101/102. С. 69–70.

³⁶ Вера Проскурина. Течение Гольфстрема. С. 156, прим. 14.

³⁷ Обширные выдержки из названных писем на эту тему см., например, в: Catherine Evtuhov. The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the fate of Russian religious philosophy, 1890–1920. Ithaca — London, 1997. P. 40–43.

³⁸ Вера Проскурина. Течение Гольфстрема. С. 29.

А. А. Блок. Письмо к С. Н. Булгакову
(1906)

А. А. Блок, интенсивно сотрудничавший в руководимом С. Н. Булгаковым журнале «Вопросы Жизни»¹, в новом булгаковском проекте — киевской газете «Народ» — принять участия не успел². Среди тех, кто выступил в качестве литературных сотрудников «Народа» (Вяч. Иванов, Л. Зиновьева-Аннибал, Allegro), поэта не было. Публикуемое ниже письмо демонстрирует поддержку, оказанную Блоком газете в период подготовки к печати ее первого (пасхального, с литературно-художественным приложением) номера³. Печатается по: РГАЛИ. Ф. 2833. Оп. 1. Ед. хр. 522 (копии писем Блока разным лицам). Л. 50. Оригинал — РГАЛИ. Ф. 55. Оп. 2. Ед. хр. 7. Письмо заказное, два почтовых штампа: Петербург (неразборчиво) и Киев (14.03.1906). На конверте надписано: «Киев. Его Высочородию Сергею Николаевичу Булгакову. Житомирская, 26 (от Ал. Блока — для газеты „Народ“»).

М. К.

¹ См. роспись содержания журналов «Новый Путь» и «Вопросы Жизни» в настоящем Ежегоднике.

² О газете см.: М.А. Колеров. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 202–223.

³ Роспись этого номера газеты (от 2 апреля 1902) см. также в настоящем Ежегоднике.

* * *

Многоуважаемый Сергей Николаевич.

Позвольте предложить Вам для выбора пока прилагаемые шесть стихотворений для газеты «Народ». При первой возможности, если напишется что-нибудь подходящее, пришлю Вам. Пасхального стихотворения у меня пока нет.

С искренним уважением Александр Блок

11 марта 1906

СПб., Петербургская сторона, Гренадерские Казармы.
кв. 13.

* * *

Б. Г. Столпнер о еврействе

ПРИЛОЖЕНИЯ:

- М. «Судьбы еврейской апологетики»
(Доклад Б. Г. Столпнера в «Евр. историко-этнограф. о-ве»)*
*А. Гурлянд. Проблемы философии еврейской религии
X-р. «Судьбы еврейской „тайной науки“»
(Доклад Б. Г. Столпнера в «Евр. Ист.-Этн. О-ве»)*
*Н. Даин. Еврейство в историко-психологических
характеристиках*
Н. Даин. О реформе в иудаизме
Б. С<толпнер>. Апологеты и апология

В истории русской философской мысли практически неисследованным остается вопрос о взаимодействии русской религиозно-философской среды с еврейской философской и апологетической мыслью, истоках русского марксизма в контактах с еврейской и русской апологетикой и мессианизмом. Пожалуй, одной из самых загадочных фигур этой среды представляется Б. Г. Столпнер, о котором обычно пишут «философ, переводчик, сотрудник „Еврейской энциклопедии“». На наш взгляд, этого явно мало. Ведь речь идет о человеке, повлиявшем, похоже, на розановское отношение к еврейству и иудаизму в 1900–1910-е гг. и на явно наследующие В. В. Розанову труды А. Ф. Лосева, связанные с попыткой осмысления роли еврейства (Израиля)

и Каббалы уже в конце 1920-х¹. На этом фоне представляется важным попытаться понять, кем был Б. Г. Столпнер и что могло в нем привлекать мыслителей далеко не семитофильской ориентации? И все было бы достаточно просто, если бы мы располагали книгами или статьями самого Б. Г. Столпнера на интересующую нас тему. Однако в доступной близости лишь две статьи из «Еврейской энциклопедии»: «Апологеты и апология»² и «Брацлавский цадик р. Нахман»³.

Между тем, уже после разрыва со Столпнером Розанов писал: «Еврей „с обозом“ посылает Столпнера вперед, и Столпнер, понимающий роль свою в племени, поспешает вперед и открывает курс лекций. Все восхищены умом этого аскетического Спинозы XIX века, — и в тени речей его, делая вид, что „они не знакомы“, разбирает свой обоз, открывает лавочку, ставит банк и начинает свои „золотые речи“ и „золотое посредничество“»⁴. И чуть ниже: «Столпнер произносил речи в Большом Городе и хоть жил, конечно, „аскетически“, как все революционные фарисеи, но, однако, просвещал „соотечественников“, читал им специальные лекции и красовался речами и умом перед „гоями“»⁵.

¹ Интересно, что наиболее резкие тексты Розанова о Столпнере в «Мимолетном» 1914 и 1915 гг. появились в печати в 1994 и 1997 гг. (В. В. Розанов. Мимолетное. 1914 год // В. В. Розанов. Когда начальство ушло... М., 1997. С. 193–596; В. В. Розанов. Мимолетное. 1915 год // В. В. Розанов. Мимолетное. М., 1994. С. 5–336), а материалы следственного дела А. Ф. Лосева и В. М. Лосевой — в 1996, уже по следам публикации ГПУшного реферата «Дополнений к «Диалектике мифа»» («Так истязуется и распинается истина...». А. Ф. Лосев в рецензиях ОГПУ // Источник. 1996. № 4 (23). С. 115–129; А. Ф. Лосев. Завяление в Главлит / Публ. А. А. Тахо-Годи («Я ото всех беру и всех критикую...» // Русская мысль. 1996, ноябрь. №4150. С. 11–12)).

² Б. С. Апологеты и апология // Еврейская энциклопедия. Т. 2. СПб., [1908]. Стлб. 905–912.

³ Б. С. Брацлавский цадик р. Нахман // Там же. Т. IV. СПб., 1909. Стлб. 922–927.

⁴ В. В. Розанов. Мимолетное. 1914 год. С. 251.

⁵ Там же. С. 330.

Эти лекции «для своих» не дают покоя Розанову: «Столпнерчик „живя аскетом“ на Петербургской стороне, все-таки принимает участие в религиозно-философских прениях и читает специальные лекции „своим“. Так он подкрадывался ко мне, этот Столпнер. И лишь через два года я разобрал паутину»⁶. Последняя запись датирована 27 июля 1914, то есть временем, когда Розанов уже покинул Религиозно-философское общество. Вот что вспоминала об этом Т. В. Розанова: «После дела Бейлиса и исключения папы из Религиозно-философского общества у нас почти никто не бывал, и воскресные вечера как-то сами собой прекратились. (...) Помню на этих вечерах бывал Валентин Александрович Тернавцев, Иван Павлович Щербов, (...) философ Столпнер, для которого специально ставился графин водки»⁷.

Будучи достаточно близок к дому Розанова, Столпнер далеко не сразу заслужил те оценки, которые мы привели выше. Так, выступление Столпнера о Достоевском еще 1909 года Розанов вспоминал неоднократно. Да и момент разрыва со Столпнером он описал в качестве реакции на письмо другого еврея, общавшегося с автором «Уединенного», М. О. Гершензона: «Да не воображайте, что вы „нравственнее меня“. Вы не нравственны и не безнравственны. Вы просто сделанные вещи. Магазин сделанных вещей. Вот я возьму палку и разобью эти вещи. Нравственна или безнравственна фарфоровая чашка? Можно сказать, что она чиста, что хорошо расписана, „цветочки“, и все. Но мне больше нравится „Шарик“ в конуре. И как он ни грязен, в сору, — я, однако, пойду играть с ним. А с вами — ничего. (получив письмо от Г-на, что Сто-р перестал у меня бывать за мою „имморальность“ — в идеях? в писаниях?»⁸.

⁶ Там же. С. 475.

⁷ Т. Розанова. Воспоминания об отце // В. В. Розанов. Pro et Contra. Личность и творчество В. В. Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 53.

⁸ В. В. Розанов. Опавшие листья. Короб 1 // В. В. Розанов. О себе и жизни своей. М., 1990. С. 205. Напомним, что образ еврея-собаки,

В итоге дело дошло до того, что уже Гершензон в дни бейлисиады не выдержал и разорвал отношения с Розановым.

Таков контекст рассуждений Розанова о лекциях «для своих», столь раздражавших его. Теперь мы имеем возможность увидеть эту «тайну Израиля», говоря словами Розанова из «Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови», въяве. Это отчеты в журнале «Новый восход» о заседаниях Еврейского историко-научного и Еврейского историко-этнографического обществ 1910–1912 гг. Кажется, эти материалы не попадали в поле зрения специалистов, поэтому их републикация представляется вполне обоснованной. Неизвестность текстов отчетов о выступлениях Столпнера в еврейских обществах объясняется, видимо, как раз тем, что это собственно не тексты Столпнера, а подписанные другими именами рефераты. Именно в связи с этим мы сочли необходимым приложить к текстам «Нового восхода», аутентичность которых, может быть, вызовет у кого-то сомнения, авторский текст самого Столпнера из «Еврейской энциклопедии». Он посвящен проблемам апологии еврейства и иудаизма и тесно примыкает к его же лекции на эту тему, изложенной в «Новом восходе». Причем целый ряд сведений из энциклопедической статьи помогает понять, прояснить и в чем-то исторически обосновать некоторые положения лекции Столпнера. Текст этот важен еще по одной причине. Как увидит читатель, иногда стилистически различается запись самой лекции Столпнера и цитаты из нее же в дискуссиях. Разумеется, никаких принципиальных искажений позиции Столпнера не произошло, в чем легко убедиться, но лучше услышать живой голос философа. И в случае с апологетикой мы имеем такую возможность.

Если отношения Столпнера с Розановым более или менее понятны, то проблема Лосев–Столпнер отразилась

восходящий у В. Розанова к стихам Гейне «Царица Шаббас» — царица Суббота, встречается на всем протяжении творческой жизни автора «Опавших листьев».

лишь в одном очень специфическом документе. Это показания В. М. Лосевой-Соколовой на следствии и несколько строк самого Лосева в его письме в цензуру о «Дополнениях к «Диалектике мифа»». И здесь уже будет недостаточно просто дать читателю возможность прочесть «тайные» лекции для «своих»... Ведь лосевский вопрос возник уже при советской власти, а не синхронно с текстами Столпнера, предложенными читателю. Поэтому сопоставим слова Лосевой о Столпнере, позицию Лосева в то время и обратим внимание на споры вокруг позиции Столпнера в его лекции «Еврейство в историко-психологических характеристиках». Вначале приведем слова В. М. Лосевой: «Когда А. Ф. Лосев начал заниматься чтением марксистской литературы (в связи с его переходом к исследованию в области историко-социологической) и, одновременно, изучением Каббалы, он сблизился со Столпнером Борисом Григорьевичем, который оказал ему большую помощь в деле изучения вопроса о «еврейском духе», в частности, при изучении Каббалы. (...) Б. А. [так!] Столпнер много разговаривал с А. Ф. Лосевым по существу прорабатываемой А. Ф. Лосевым темы (дополнения к «диалектике мифа») — историко-социологическая концепция А. Ф. Лосева (история новейшего времени как диалектическое движение различных форм еврейского духа); трактовка этого вопроса А. Ф. Лосевым вызывала исключительный интерес у Б. А. Столпнера и его явное сочувствие. Б. А. Столпнер и А. Ф. Лосев многими часами говорили друг с другом. Знакомство завязалось по инициативе Столпнера»⁹.

Теперь, когда мы можем сопоставить позиции Столпнера (пусть и в 1910-е годы) и Лосева, возможно представить себе и разницу в их подходах к проблеме. Вот что писал или говорил Столпнер: «Марксом как раз не схвачена

⁹ В. М. Лосева-Соколова. Показания по существу дела // «Я ото всех беру и всех критикую...». С. 12.

та центральная точка еврея, из которой исходит и хорошее и дурное, что есть в еврействе. Известная характеристика еврейства и евреев, данная юношей Марксом в начале сороковых годов прошлого столетия, есть ни что иное, как полнейший импрессионизм, претендующий на научность. По существу, Маркс здесь не дал ничего своего. Он взял данную Фейербахом характеристику еврейства в области религии и применил ее к еврейству буден. У Маркса здесь нет ни одного слова, не взятого у Фейербаха. «Еврейский вопрос» Карла Маркса — это ишь переложение Фейербаха, даровитая ученическая работа юного Маркса, не бывшего еще тогда «марксистом», — отражение известного, одного момента в бытии еврейства. Упрекают Маркса в том, что он «будучи сам евреем» дал такую уничижительную оценку еврейства. Но у нас слишком злоупотребляют «припиской к еврейству». Маркс субъективно не был евреем, ничего общего с еврейством никогда не имел. Если бы Маркс был романтиком, то он из чувства пиетета к прошлому воздержался бы от такой резкой характеристики еврейства. Но Маркс рвал с прошлым, в его душе не было места для романтизма. Он был весь в будущем. И в «антисемитизме» Маркса нет того морального греха национальной измены, который признается за ним и не-евреем Бердяевым». Такого рода доводы, как видим, приводились начиная с рубежа веков и продолжая годами советской власти, пока в конце 1960-х не было сказано, что у Маркса слово «еврейство» значит «еврейство», а не «денежный мешок» и т. д. Романтический период восприятия марковского антисемитизма закончился даже на официальном уровне. А Лосеву это было понятно с самого начала, как, впрочем, и всем немарксистам, будь они евреи или антисемиты. Однако есть в высказываниях Столпнера и фразы, с виду достаточно близкие к лосевским: «Он берется доказать, что верным марксизму остается он, а не те, кто ему бросает упрек в неверности. Между марксизмом и «Schma-Isroel» существует подлинная связь». Творческий вклад Лосева в эту концепцию заключается

в том, что он оценил и «социализм» и «еврейство» как выражение духа сатаны. Но это уже другой, специфический контекст лосевского философствования, на котором мы останавливались ранее специально¹⁰. Понятно, что апологет иудаизма Столпнер ничему подобному Лосева не учил, а мнение его о Каббале можно узнать из публикуемой здесь же специальной лекции на эту тему.

Интересно отметить, что близость Лосева и Столпнера во время писания «Дополнений к «Диалектике мифа»» может объясняться участием их обоих в борьбе Сталина-Бухарина с так называемыми «механистами» на стороне так называемых «диалектиков». Лосевской роли в этом деле мы также касались ранее¹¹, а в свою очередь Столпнер был почти официальным переводчиком сочинений главного «диалектического источника» марксизма — Гегеля.

Если в Германии развитие идей ярого антииудаиста Канта продолжил в преддверии Фихте еврейский философ и последователь М. Мендельсона Соломон Маймон, то в России марксист Столпнер сыграл немалую роль в жизни и творчестве Розанова, а затем его идеи в трансформированном виде попали в труды одного из розановских наследников, Лосева. Причем в основе размышлений и Столпнера и Лосева лежала философия крещеного немецкого еврея Маркса. Более широкий контекст всех этих размышлений можно увидеть из обзорных докладов Столпнера, которые стали неожиданно актуальны и интересны в последнее время.

Характер Столпнера, сама манера его полемики и даже его внешний вид не прошли мимо внимания мемуаристов. Например, А. А. Блок писал матери 14 декабря 1908 года:

¹⁰ Л. Кацис. «Дьявол и евреи» в российском контексте // Дж. Трахтенберг. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М., 1998 — Иерусалим, 5758. С. 285—287.

¹¹ Л. Кацис. Соловьев. Лосев. Максим Горький. Взгляд из 1999 года // Логос. 1999. № 4 (14). С. 68—95.

«12-го, как ты читаешь, вероятно, в сегодняшних газетах, читал в литературном обществе... Оживление было необычайное. Всего милее были мне: речь Короленко, огненная ругань Столпнера, защита Мережковского и очаровательное отношение ко мне стариков из „Русского Богатства“»¹². Подробнее и колоритнее описала это событие Л. Д. Блок в письме от того же числа к А. А. Кублицкой-Пиотух: «Столпнер очень хорошо говорил; вот-вот немного и он понял бы, о чем Саша, и защищал бы его также горячо, как нападал. А нападал на декадентов вообще за то, что во всех их исканиях и поступках, ему кажется, одно оригинальничанье от скуки, от оторванности от жизни. Сначала хотели уединенности, непонимания, искусства для искусства, а когда за ними это право признали, они увидели, что очутились вдвоем с буржуазией, как её забавники, а это им не нравится; теперь обращаются к народу и все это декадентская фраза, а не религия. Но все таким серьезным, глубоко задетым и взволнованным тоном, что становилось хорошо»¹³. А вот несколько ярких штрихов, характеризующих личность полемиста, из «Книги жизни» великого еврейского историка С. Дубнова помогут увидеть роль и поведение Столпнера с другой, еврейской, стороны: «В начале декабря [1908] я открыл серию докладов в Историко-этнографическом обществе. Я прочел реферат на тему «О процессах гуманизации и национализации в новейшей истории евреев», где проводил мысль о нормальности взаимодействия обоих процессов и ненормальности их одностороннего действия, иллюстрируя это примерами из истории XIX века. Я пришел к выводу, что установление гармонии между национализмом и гуманизмом есть важнейшая задача, завешанная XIX веком XX. Доклад вызвал страстные прения,

¹² А. А. Блок. Собрание сочинений в 8 томах. Т. 8. М.; Л., 1963. С. 268–269.

¹³ Литературное наследство: Александр Блок. Новые материалы и исследования. Кн. 3. М., 1982. С. 341–342.

которые заняли два вечера. Тут я, кажется, впервые столкнулся с типичным «присяжным оппонентом» во всех еврейских дискуссионных собраниях Б. Столпнером. Это был старнный тип. Выходец из раввинских ешив, он долго скинулся по еврейским студенческим колониям Швейцарии и Германии, усвоил доктрину марксизма и проглотил массу немецких книг. Все это в связи с его прежним талмудическим образованием сделало из него отчаянного диалектика и спорщика по всевозможным вопросам. Он спорил из любви к искусству, ради самого процесса спора, часто весьма остроумно, но всегда почти бесплодно, ибо свои собственные положительные идеалы он развивал крайне туманно. В них была какая-то странная смесь исторического материализма и мистического спиритуализма, тенденций ассимиляционных и религиозных. Сама внешность Столпнера, неряшливого и неловкого, подслеповатого и совершенно лысого, придавала ему вид какого-то фанатического аскета, но к его словам внимательно прислушивались любители умственного спорта. Я, как противник такого спорта, относился отрицательно к выступлениям Столпнера¹⁴. И в другом месте: «Помню свой реферат о еврейской реформации в Германии (февраль [1913]), вызвавший через неделю кореферат моего обычного оппонента Столпнера. Странная помесь казуиста и мистика, с болезненно развитой склонностью к формуле «а может быть наоборот?» («ипха миставра»), Столпнер часто в своих возражениях искажал мысль докладчика и полемизировал неприлично. Иногда он выдвигал яркий парадокс и страстно защищал его. Так он однажды в докладе о еврейской мистике выдвинул тезис, что хасидизм по существу есть ассимиляционный фактор и только внешние обстоятельства помешали проявлению его с этой стороны; я неопровержимыми доводами разбил в дискуссии этот

¹⁴ С. Дубнов. Книга жизни. Воспоминания и размышления. Материалы для истории моего времени. СПб., 1998. С. 300.

парадокс и был уверен, что в душе сам референт соглашался со мною, но публично не признал себя побежденным. Можно было считать Столпнера неисправимым мозгляком, софистом, но я был свидетелем двух сцен, когда в нем проявилась скрытая религиозная эмоция. Когда оппоненты однажды упрекали его в сочетании таких несовместимых элементов, как марксизм и мистицизм, он не оправдывался и кончил свои возражения истерическим выкриком: «Шма Исраэль!». Однажды я встретился с ним на пасхальном сейдере в доме Винавера. Читали Гагаду [сказание об Исходе из Египта — Л. К.] вполголоса, без увлечения. Кто-то предложил Столпнеру в шутку быть запевалой в хоре чтецов, и вдруг он оживился и стал читать громко, с сильным волнением, раскачиваясь, как ешиботник при изучении Талмуда»¹⁵. Таким запомнился Дубнову Столпнер, хотя стоит отметить, что, судя по републикуемому отчету, Столпнер обещал в дальнейшем своим оппонентам доказать, что «Шма Исраэль!» (основная еврейская молитва «Слушай Израиль! Господь Бог наш. Господь — один!») вполне совместима с марксизмом.

Однако все сказанное о Столпнере Блоком и Дубновым происходило еще до революции. А вот что писал о Столпнере Льву Шестову М. О. Гершензон 15 февраля 1924 года: «Бывает у меня Столпнер; ты его видал в Петербурге. Иногда говорим с ним о тебе. Он все такой же маленький Сократ, живет в общежитии, переводит Гегеля, Историю философии, работает несколько червонцев, потом выронит их в уборной и не найдет, но переносит потерю стоически; и читает всеядно, и рассуждает, рассуждает, так что порою доводит меня до одурения»¹⁶. Похоже, что именно такой Столпнер пришел беседовать к Лосеву тогда, когда тот сочинял

¹⁵ Там же. С. 325—326.

¹⁶ М. О. Гершензон. Письма к Льву Шестову (1920—1925) / Публ. А. д'Амелиа и В. Аллоя // Минувшее. Исторический альманах. 6. Париж, 1988. С. 296.

свое «восьмикнижие». Хотелось бы узнать, да видно невозможно — насколько был откровенен Лосев со Столпнером относительно своих идей или «последний философ Серебряного века» лишь внимал безостановочным талмудическо-марксистским диалектическим парадоксам неостановимого Столпнера? Не инверсией ли столпнеровского «умственно-го спорта» являются дикие рассуждения Лосева об иудаизме, каббале и т. д., не Столпнер ли с его явным мистическим настроением вызвал ответную мистическую же реакцию у Лосева? Тем самым Лосев продолжил традицию розановских собеседований с евреями, выводы из которых мало зависели от реально сказанного гостями русских философов. И здесь нас не оставляет чувство, что, как брак Розанова с бывшей женой Достоевского воспринимался автором «Уединенного» менее всего с физиологической стороны, так и личный контакт Лосева со Столпнером, похоже, был освящен местом последнего в жизни Розанова.

Тексты печатаются по первым публикациям: М. «Судьбы еврейской апологетики» (Доклад Б. Г. Столпнера в «Евр. историко-этнограф. о-ве») // Новый восход. 1910. № 8; А. Гурлянд. Проблемы философии еврейской религии // Новый восход. 1910. №№9, 12¹⁷; X-р. «Судьбы еврейской „тайной науки“» (Доклад Б. Г. Столпнера в «Евр. Ист.-Этн. О-ве») // Новый восход. 1911. № 4; Н. Даин. Еврейство в историко-психологических характеристиках // Новый восход. 1911. № 49/50; Н. Даин. О реформе в иудаизме // Новый восход. 1912. № 8;¹⁸ Б. С<толпнер>. Апологеты и апология // Еврейская энциклопедия. Т. 2. Алмогады — Арабский язык. СПб., Т. 2. СПб., [1908]. Стлб. 905—912.

¹⁷ Мы помещаем здесь I и III части статьи А. Гурлянда. Этому философу и публицисту мы посвятили специальную работу, которая выйдет в «Исследованиях по истории русской мысли».

¹⁸ Реакцию Л. Штейнберга на эту дискуссию см.: Л. Штейнберг. Беседы с читателями // Новый восход. СПб. 1913. № 8. Стб. 13—16.

Приложения:

м.

«Судьбы еврейской апологетики».

Доклад Б. Г. Столпнера

в «Евр. историко-этнограф. о-ве»

Доклад свой, прочитанный на заседании 13 февраля, Б. Г. Столпнер начал с выяснения смысла самой апологетики как таковой. В наше время к апологетике привыкли относиться пренебрежительно: ее в общем считают чуть ли не софистической защитой, путем всевозможных ухищрений, положений той или иной религии. Но такое отношение к апологетике совершенно несправедливо: преследуя цели защиты позиций известной религии, она попутно раскрывает ее внутренний смысл и сущность. Докладчик поэтому и выбрал историю апологетики как руководящую нить, как метод для раскрытия сущности заложенных в иудаизме начал: это и есть основная задача его доклада. Затем докладчик приступил к критическому обзору исторических позиций еврейской религии в процессе ее борьбы за свое существование.

Европейская апологетика зародилась в I или II в. до Р. Хр. при соприкосновении еврейства с эллино-римской языческой культурой в Александрии. Считавшие себя выше всех других народов, народом-избранником и Божиим союзником, евреи встретились с греческой философией и открыли, что некоторые выводы ее несогласны с еврейским религиозным мировоззрением. Отрицать эти выводы голословно, так сказать, с закрытыми глазами евреи не могли. Они были слишком искренни и слишком любили объективную истину, чтобы не прислушаться к ее голосу. Но если еще можно было кое как согласовать эти выводы

с внутренней стороны иудаизма, то они все же подрывали в корне еврейский культ. Вся обрядовая сторона еврейской религии (употребление кошерной пищи, обрезание и др.) представлялась дикой и нелепой на фоне окружающей греческой обстановки. Это вынуждало евреев к самозащите, к оборонительной апологетике. Обряды приходилось объяснять как символы, истолковывать в аллегорическом смысле. Однако натянутость и искусственность объяснения не ускользали даже в то время от пытливого внимания. Если обряды только аллегория, спрашивали многие, то для чего их держатся? Почему они обязательны для тех, кто в аллегории больше не нуждается? И еврейские апологеты были бессильны дать удовлетворительный ответ на эти вопросы. Среди греко-римского мира обряды еврейской религии, действительно, теряли свою силу для верхних слоев еврейства и выходили из употребления.

Однако по существу своему еврейская религия тогда не особенно нуждалась в обороне. Исходя из универсальности еврейской религии, апологеты Александрийской эпохи, с Филоном во главе, больше стремились выявить перед языческим миром этические и социальные максимы иудаизма. И тут они имели возможность занять благодарную наступательную позицию. Не отрицая, что греческая философия подвигается в своем развитии по направлению к деизму, они рядом с этим выяснили моральное превосходство еврейской религии над язычеством. Филон, например, проводил параллель между гуманизмом еврейства, щалящего даже кровь животных, и варварством язычества, допускавшего убийство собственных детей. Это нападение было лучшей формой защиты. Доводы еврейской апологетики проникали в греко-римскую мысль и подкапывали устои языческого мировоззрения. Многие язычники стали соблюдать субботу как благотворительный социальный институт и посещали синагоги с целью более близкого изучения еврейской религии. В результате еврейство опрокинуло язычество и одержало над ним полную победу.

Но эта полная победа была для него и полным поражением: плодами еврейской апологетики воспользовалось христианство.

С появлением христианства начинается новый период еврейской апологетики. Язычество пало; но его сменил новый соперник, новый враг, и еврейство объявляет ему войну, в которой оно также занимает очень выгодную позицию. Оба противника исходили из общего пункта — из ветхого завета, который служил для них обоим непреложной истиной, незыблемым словом откровения. Но евреи могли совершенно свободно критиковать и вскрывать противоречия нового завета. Христиане же вынуждены были воздерживаться от критики ветхого завета, который содержал в себе не меньше противоречий, чем новый, но должен был служить для него неприкосновенной основой. При столь неравных условиях борьбы евреям не трудно было снова одержать победу. Но эта победа была мнимая, призрачная, так как обе спорящие стороны стояли на шаткой почве буквенного толкования ветхого завета.

В средние века спор был еще кроме того, перенесен и на почву схоластической философии. Здесь евреи опять очутились в очень невыгодном положении. Еврейство легче было согласовать с господствовавшей тогда аристотелевой философией. Но такие догматы христианства, как триединство и преоусуществление, находились в коренном противоречии с нею. Христианским апологетам легче было спастись за изречением Тертулиана: *credo quia absurdum*, чем объяснять догмы христианства под углом схоластической философии.

В процессе многовековой борьбы между христианством и еврейством все более углубляется бездна взаимного отчуждения и непонимания. В этом состоянии застает их Спиноза, который своим «теолого-политическим трактатом» открывает третий период в споре между двумя антагонистами. Спор переносится на почву выявления внутренней сущности обеих религий. В иудаизме Спиноза

усматривает слепок подчинение «закону», он видит в нем религию, приспособленную к задачам и целям еврейского государства; еврейство укрепляло свою государственность религиозным законодательством. Но с гибелью еврейского государства упраздняется, по Спинозе, и смысл, и сущность иудаизма. Наоборот, христианство стоит вне государства, оно кладет основы высшей несокрушимой и непреходящей морали автономной личности. Судьба личности связана с судьбой всего человечества, и христианство вечно постольку, поскольку вечно человечество. Симпатии Спинозы были, таким образом, всецело на стороне христианства.

Спиноза нанес чувствительный удар еврейству. После него в течение целого века иудаизм лежал как бы побежденный христианством, и только Мендельсон снова поднял знамя еврейской апологетики. В «Иерусалиме» Мендельсон устанавливает противоположность между христианством и еврейством на новых началах. Христианство — религия веры, еврейство — религия дела. Христианство пытается спасти личность через веру, почему и придает такое исключительное, такое абсолютное значение догмату. Еврейство же есть религия естественная, религия актуальной жизни, действия. Закон, обряд в еврействе являются лишь символами действия, говорит Мендельсон, возвращаясь отчасти к Филону.

Апологетика Мендельсона оказала влияние и на современную протестантскую теологию. Она уже не отрицает этической близости, родства обеих религий, — она только находит, что в еврействе обряд заслонил собою смысл религии.

Из современных еврейских апологетов выделяются Ахад-Гаам и Герман Коген. Ахад-Гаам видит контраст обеих религий в том, что христианство ставит во главу угла личное спасение, между тем как цель еврейства — социальное устройство. Еврейский идеал — международная общечеловеческая справедливость, мессианство и социализм. Оба учения истинны в своих пределах, оба несовместимы и взаим-

но-непроницаемы. Докладчик, однако, считает воззрение Ахад-Гаама противоречащим духу иудаизма, который признает только единую истину, единое учение, единого Бога.

В заключение, изложив знакомую читателям «Н. Восхода» апологетику Германа Когена (см. «Н. Восх» за прошл. г. №№ 32 и 33, ст. С. М-на: «Евр. религия и ее смысл»), референт выражает убеждение, что спор между христианством и еврейством не может ограничиться одним лишь взаимным отрицанием. Теория о несовместимости и непроницаемости должна быть оставлена. В борьбе двух религий каждая из них, оставаясь верной своей сущности, должна будет воспринимать все ценное в другой религии. И лишь та религия, которой это восприятие и претворение удастся лучше и полнее, выйдет победительницей из этой борьбы.

Конец доклада, скомканный, за поздним временем, на заседании 13 февраля, так же как и прения, были перенесены на заседание 20 февраля. На этом заседании докладчик развил подробнее заключительную часть своего доклада. Даже когеновская концепция иудаизма, наиболее глубокая из существующих, докладчика не удовлетворяет: иудаизму необходимо вобрать и впитать в себя кое-какие слабо в нем представленные или совершенно отсутствующие элементы по преимуществу мистические. Мистика в иудаизме хотя и существует (кабала, хасидизм), но она, полагает докладчик, в отличие от христианской мистики, не оригинальна, не имеет самостоятельной, т. е. связанной со всем иудаизмом основы. Необходимость такого расширения иудаизма вызывается уже тем фактом, что носитель иудаизма — еврейский народ, достигнув известной, средней нравственной высоты, в религиозном своем творчестве как бы застыл: в еврействе мы не находим даже тех попыток к осуществлению заложенных в иудаизме высоко ценных начал, какие были сделаны по отношению к тем же заимствованным из еврейства началам целым рядом христианских сект и отдельных личностей (например, в последнее время Л. Н. Толстым). Существованию еврейства

такое расширение и углубление нисколько не грозит: характерные черты его типа, — единый Бог, — а следовательно, единая истина и единая мораль, и прямо противоположная христианству вера в разум и силы человека — останутся, должны остаться неизблемы во веки.

В прениях приняли участие Л. Я. Штернберг и С. О. Марголин.

Первый оппонент Л. Я. Штернберг, воздав должное блестящему докладчику, назвал доклад *anregend*, будящим мысль. Но он прежде всего указал на то, что докладчик не ответил на ту задачу, которую он сам себе поставил с точки зрения своего собственного определения апологетики. По этому определению можно было ожидать, что докладчик изобразит, с одной стороны, эволюцию иудаизма, с другой — историко-психологическую картину апологетизма. Благодаря уклонениям докладчика от своего задания, аудитория могла вынести совершенно неверное представление о важнейших моментах и деятелях иудаизма. В доказательство оппонент указал на Филона, колоссальная фигура которого была представлена в совершенно неправильном свете. Общепризнанный основатель чисто спиритуалистического иудаизма, первый установивший в философии идею абсолютного монотеизма, истинный творец спиритуалистического учения о «логосе», стоявший бесконечно выше в своих спиритуалистических концепциях философов греческих, проникнутых переживаниями грубого анимизма, этот мыслитель был изображен иронически как наивный апологет еврейских обрядностей и суеверий. Между тем Филон далеко не был шаблонным апологетом и казуистом. Наоборот, даже в апологетике он проявил глубокую психологию мыслителя. Для него Св. Писание было божественной криптограммой, в которой божественный трансцендентализм был облечен в доступные человеческие формы. И вообще вся обрядность еврейская, даже талмудическая, никогда не носила языческого характера магизма.

Далее оппонент указал на некоторую тенденциозность докладчика, подчеркивавшего в каждом периоде внутренние поражения еврейской апологетики. Оппонент остановился подробно на моменте поражения перед лицом христианства. Докладчик забыл, что христианство не единая концепция, а тройственное гетерогенное соединение элементов иудаизма, неоплатонизма и мифологии, а последний момент для победы христианства в языческом мире играл решающую роль, что нисколько не может быть поставлено в минус еврейству.

Далее оппонент разобрал с сравнительно-религиозной точки зрения подкладку «мистических» элементов христианства и подчеркнул, что эти именно моменты в силу своего генезиса абсолютно неприемлемы для иудаизма. В заключение оппонент указал на большую заслугу докладчика в смысле привлечения широкого интереса к великим ценностям иудаизма. «Мы, евреи, — закончил оппонент, кажемся очень бедными. У нас нет ни территории, ни государства, ни общего языка, ни даже благожелательства окружающих народов. Но среди нашего исторического наследия запрятались незаметные на вид драгоценности. И вот, в лице докладчика, является благородный ювелир и говорит: «ведь это несметное богатство, которое ценнее всех благ мира!» За это ему великое спасибо.

С. О. Марголин хочет остановиться на основных моментах доклада, не касаясь отдельных подробностей. Конечно, много можно возразить докладчику и в подробностях: так, напр., относительно символического истолкования Филона, взгляда на еврейство Спинозы, и пр. Но основная ошибка докладчика состоит в том, что он хочет по еврейской апологетике судить о вопросах еврейской религии. Следует сказать, что докладчик в последней части своего доклада отказался не только апологии иудаизма, но и от апологии евр. апологетики. В евр. религии апологетика не играла той роли, какую она играла у других религий, направленных на вербование, и поэтому она вообще носит

случайный характер и не идет в уровень с развитием еврейской религиозной жизни. Сам докладчик показал, что уже в продолжении двух тысячелетий пафос еврейской религии не направлен на идеалы социальной свободы, на которую указывают в первую очередь евр. апологеты. Но ведь докладчик не станет же утверждать, что в продолжении всего этого времени прекратилась еврейская религиозная жизнь. Очевидно, для того, чтобы судить о евр. религиозности, надо исходить не из евр. апологетики, а из конкретных творений евр. религиозности (Галахи, Агады, Каббалы). Покуда все эти элементы не растворены в философской мысли, невозможно вообще говорить о задачах евр. религии. И если б докладчик исходил бы из этих конкретных образований евр. религиозности, то он не пришел бы ко многим выводам. Во-первых, он не стал бы отрицать творчества евр. религиозности, ибо этот народ был и он проявлялся так как же широко, как и в других религиях; но докладчик искал его не там, где его можно было найти. Ибо евр. религ. творчество было направлено не на идеалы еврейской национальной свободы и самостоятельности. Оппонент не входит в рассмотрение сравнительной ценности этих обоих идеалов, но ведь раньше всего надо считаться с фактическим положением вещей. Только поверхностному взгляду эта религия мер и весов, религия Талмуда, может показаться религией умеренности и ограничения, ибо вся эта система мер и весов есть не приспособление к требованиям естества, а результат самоопределения еврейской национальной идеи. Поэтому вся эта религия в целом есть непрерывный акт подвижничества и героизма, и вся она направлена на борьбу с погруженностью в косное бытие, с подчиненностью требованиям естества.

Точно так же докладчик не стал бы отрицать элементов мистики и мифотворчества в конкретной евр. религиозности, если бы он из этой конкретной религиозности исходил. Если Галаха представляет собой только мистику *ap sich*, мистику невыявленную, то значение Агада и Кабалы

состояло в том, что они непрерывно выясняли смысл Галахи, выявляя эту евр. мистику. Но соответственно всему смыслу евр. религии героем мифотворчества, носителем этой мистики не может быть отдельная личность, а коллектив, весь еврейский народ как целое. Только через чаяния и надежды евр. нации еврей может приобщиться к Богу. Поэтому оппонент ни в коем случае не может согласиться с докладчиком, будто евр. мистицизм, евр. мифотворчество должны будут и в дальнейшем заимствовать элементы мистики у христианства. Оппонент полагает, что евр. религия не только не нуждается в этих элементах, но что между этими элементами и элементами еврейской религии существует коренное метафизическое противоречие. Весь оптимизм евр. религии, вся напряженность социальных и национальных идеалов еврейства обусловливается именно тем, что евр. религия допускает возможность общения с Богом лишь через посредство социальной среды, лишь на почве социального коллектива. Это, с одной стороны, напрягает все нравственные и социальные силы, а с другой стороны — представляет каждому отдельному индивиду свободу как социального, так и религиозного творчества. Если же допустить непосредственное общение человека с Богом, помимо социальной среды, то это должно привести к парализованию всех человеческих сил, к религии аскетизма. Еврейская религия не только универсальна, но и конкретна, она включает в себе и момент единства; но эта конкретность, это единство не есть конкретность и единство отдельной личности, а конкретность и единство национального коллектива.

Председательствовавшие на собраниях 13 и 20 февраля — М. М. Винавер и С. М. Дубнов — в теплых выражениях и при дружеской поддержке многочисленной аудитории выразили благодарность докладчику за его интересный, по богатству и важности затронутых в нем вопросов, доклад, выслушанный всеми собравшимися с неослабным вниманием.

А. Гурлянд

Проблемы философии еврейской религии

1. СУЩНОСТЬ — ЗАДАЧИ НАУЧНОЙ АПОЛОГЕТИКИ ЕВРЕЙСТВА

Вопрос о методе. Понимание «эсхатологии» в еврействе и христианстве. Антиномия между универсализмом и партикуляризмом в еврействе. Апологетика самоопределения.

В своем докладе «Судьбы еврейской апологетики» (см. «Новый Восход», № 8) г. Столпнер попытался дать не одно только голое изложение фактов из истории развития еврейской апологетики в прошлом, также и не чисто теоретическое обоснование религиозно-философских задач еврейской апологетики вообще, а прежде всего — историко-систематическую ориентировку, посредством которой можно было бы установить, что есть наиболее ценного, положительного и непреходящего в области еврейской религиозной мысли и что может явиться ферментом для нашего дальнейшего религиозного творчества. В заключении своем докладчик в самых общих штрихах намекнул на то, что еврейская религия должна будет, по его мнению, раздвинуть свои рамки и впитать в себя также некоторые элементы до сих пор оставшейся ей совершенно чуждой христианской религии. Какие именно элементы имеет в виду г. Столпнер, этого он не определил с достаточной ясностью: он только в общих чертах указал, что эти элементы придется черпать из мистики христианства, потому что как раз в еврействе мистика слаба и лишена оригинальности. Докладчик также не потрудился показать нам, как может быть произведено действительно синтетическое, как он выразился, а не только внешне эклектическое соединение еврейства с христианством, которое бы не противоречило основному тону еврейской религиозности.

Мы поэтому лишены возможности касаться здесь этой стороны затронутого г. Стоппнером весьма важного вопроса. Но поскольку мы могли себе выяснить основные тенденции, руководившие референтом при сделанных им выводах, эти его тенденции могут послужить нам отправным пунктом для проверки и освещения следующих вопросов: во-первых, насколько г. Стоппнер остался верен принципам им же самим выбранного метода? во-вторых, двигался ли он всегда по путям, предписанным всей сущностью и объективным ходом развития еврейства, — путям, которые для него, по-видимому, далеко не безразличны???

Соглашаясь в существе с г. Стоппнером в понимании задач апологетики вообще и еврейской в частности, исходя, подобно ему, из той мысли, что раскрыть внутренний мир какого-нибудь идейного организма можно лучше всего, изучив основы апологетики данного религиозного мировоззрения, мы, однако, должны отметить, что г. Стоппнером упущен один методологически весьма важный пункт, а именно: он забыл предварительно выяснить отношение между религиозной философией и историей религии (*Religionsphilosophie* и *Religionsgeschichte*). Хотя он в общем исходит из положения, что апологетика не должна противоречить фактам истории, а историк, в свою очередь, не должен грешить против объективности апологетики, он не только не указал нам ясного, определенного пути, как следует пользоваться данными апологетики для систематических целей, но и сам на протяжении всего своего доклада то и дело грешил против исторической объективности и сущности еврейства.

Благодаря этому общие выводы г. Стоппнера получили характер субъективной религиозно-философской конструкции и, с другой стороны, из его исторического обзора выпала целая немаловажная полоса апологетической мысли в еврействе. Этого бы не могло произойти, если бы г. Стоппнер яснее определил то взаимоотношение, в котором находятся религиозная философия и религиозная

история: первая — как система оценок и критериев, с помощью которых получается возможность творчески открывать или воссоздавать внутренний смысл каждой из исторически сложившихся религий, а вторая — как та почва, на которой должна критически проверяться их интуитивно схватываемая сущность. Поэтому первой и главной задачей всякой научной апологетики является тщательное взвешивание религиозно-философских положений и сверка их с объективными данными истории. Только при этом условии апологетика сможет освободиться от всякого рода произвольностей, будь это в смысле религиозно-философской субъективности или же чрезмерной теологической конструктивности и схематизма. Только тогда апологетика поднимется до уровня истинной научности и поможет вскрыть сущность и внутренний нерв интересующей нас религии.

Всего этого мы у г. Столпнера не находим. Он не только не проверяет своей концепции незыблемого и вечно-ценного в иудаизме (как, например, нормировка и освящение жизни посредством закона, вера в разум и в собственные силы человека и т. д.) при помощи фактов, почерпнутых из области нашего религиозного прошлого, но и в таком, казалось бы, пункте первостепенной важности, как сопоставление национально-исторического еврейства с универсальным христианством, он, идя по стопам западного еврейства, упустил из виду ту единственно подлинную историческую почву, на которой ведется их вековый спор. Спор же этот ведется, как не трудно убедиться в этом всякому, кто углубится в истинную основу обеих этих религий, — не на почве вопроса о превосходстве морали в той или другой религии (это — выдумка современного протестантизма, которой поддались и наши западно-европейские апологеты!), но прежде всего — на почве различия в «эсхатологии» (в учении о конечной судьбе мира и человека) и в соответственных этому переживаниях. Выражаясь конкретнее — принципиальный антагонизм

между обеими религиями сводится к следующему: в то время как по религиозному воззрению еврейства спасение не могло еще наступить в виду отсутствия тех объективных предпосылок, которым должно ознаменоваться наступление мессианского времени, — христианство возникло на почве уверенности, что «конец времен» уже настал, что стоит только всем уверовать в божественную природу принесшего это спасение миру, чтобы заветы религиозного универсализма были осуществлены, чтобы царство Божие водворилось на земле. В этом различии взглядов и настроений кроется внутренний религиозный пафос, характерный для каждой из этих религий.

В зависимости от этого коренного различия каждая из этих религий имеет свое особое представление о сущности и задачах спасения человечества, или, иначе говоря, религиозного универсализма. И только исходя из ясного понимания эсхатологического горизонта в еврействе, универсалистическая проблема — это альфа и омега еврейской апологетики — получает надлежащее освещение и принципиальную формулировку. Уяснение сущности универсалистической проблемы в еврействе, как она вытекает из специфически еврейского понимания вопроса о «конце времен» (эсхатологии), является первым условием не только для правильного понимания еврейского прошлого, но и также к определению той роли, которую еврейству суждено еще сыграть в религиозном будущем человечества.

Что г. Стоппнер исходит из универсалистического понимания еврейской религии, — причем он, однако, не отдает себе отчета в характерных чертах универсализма у религиозной нации *par excellence*, какой является еврейство, — это не подлежит никакому сомнению. Мы могли это заключить из его реферата об апологетике. Но это еще более выяснилось после его ответной речи на возражения, сделанные против его другого реферата о национализме (см. «Н. Восход», № 6), особенно из того места, в котором референт подчеркнул, что он абсолютно не изменил своим

космополитическим идеалам, которые его вдохновляли в марксистский период его развития; если же в нем, сказал он, произошел переворот, то лишь в том смысле, что он почувствовал потребность углубить эти настроения и религиозно, и это руководило им при его решении — вернуться к заветам еврейской религии.

Но если это так, если универсализм еврейства, по крайней мере в потенции, для него вполне решенное дело, то мы были вправе ожидать, что он своему реферату об апологетике непременно предположит выяснение своего взгляда на отношение между партикуляризмом и универсализмом в еврейской религии. Ведь именно ввиду всеобщего стремления со стороны христиан деградировать еврейство, как религию узкую и партикуляристическую, первой и основной задачей всякой универсалистической апологетики в еврействе должно явиться выяснение вопроса, в каком смысле, при общности еврейской религии, последняя все-таки может претендовать на признание ее универсалистичной. И это тем более необходимо, что всякое научно-объективное определение сущности универсализма в еврействе должно прежде всего освободиться от специфического освещения, которое это религиозное понятие получило в христианстве. Этого мы в докладе г. Столпнера не находим. И произошло это первым делом оттого, что он игнорировал целую полосу еврейской апологетической мысли — той именно, которую, в противоположность рационалистической линии, на которой он преимущественно останавливал свое внимание, мы обозначим как «апологетику самоопределения».

III. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ ЕВРЕЙСКОГО ИРРАЦИОНАЛИЗМА

ИРРАЦИОНАЛИЗМ Мендельсона. — Слабая сторона его воззрения. — Иррационализм как постоянная реакция против нивелирующей тенденции рационализма. — Философский иррационализм выявляет элементы традиционного рационализма. — Универсалистическое содержание запове-

дей. — Своеобразие партикуляризма по учению еврейства. — Заключение.

Итак, Мендельсон правильно формулировал взгляд на еврейство как на религию, приспособленную к национально-религиозному строю Израиля, но заключающую в себе, однако же, универсалистические элементы, на которых в будущем объединится все человечество. Это тем более должно поражать нас в Мендельсоне, что в своих общефилософских взглядах он являлся верным сыном «века просвещения» с его резко рационалистическим образом мыслей, да к тому же он, как известно, испытал не малое воздействие со стороны философии Маймонида. Глубокое знание исторического иудаизма — вот что помогло ему устоять против рационалистических влияний как собственного религиозного прошлого, так и современной ему философии.

В данном случае Мендельсон (на которого, с легкой руки Смоленскина, несправедливо обрушиваются как на духовного отца и вдохновителя «ассимиляции») является верным продолжателем исконных традиций иудаизма, а вовсе не тем «реформатором» и даже «разрушителем», каким его обыкновенно изображают. Неустрашимо плывя против течения религиозно-философского рационализма, под влиянием которого сложилась так называемая протестантская «либеральная» теология, с одной стороны, и новейшая апологетика еврейства — с другой, Мендельсон представил внутреннее взаимоотношение между элементами универсализма и партикуляризма в еврейской религии так, как оно, действительно, всегда понималось историческим иудаизмом, и в этом отношении Мендельсона можно смело причислить к иррационалистической линии еврейской религиозной мысли.

Но в одном отношении Мендельсон все-таки остался верен духу своей эпохи. В одном важном пункте Мендельсон действительно знаменует собой начало новой эпохи в нашей истории — той именно, в которой еврейство, продолжая оставаться в старых рамках своей религии, в сущности

утратило внутренний смысл и основу последней — эсхатологию: свое воззрение на конечную судьбу мира и человека. У Мендельсона совершенно отсутствуют эсхатологические перспективы — тот верховный религиозный регулятив, на почве которого должны решаться основные вопросы всякой истинной религии, и особенно такой, как исторический иудаизм — этой религии мессианизма — *par excellence*.

И действительно, отсутствие эсхатологических перспектив пагубно отразилось на всех наиболее важных составных частях мендельсоновской концепции. В изложении Мендельсона, правда, отведено место универсалистическому элементу (то, что он обозначает словом «*ewige Wahrheiten*»); довольно ярко подчеркивается им также партикуляристическая основа еврейства — «Закон» («*historische Wahrheiten*»); но именно благодаря отсутствию в его концепции того нерва, который один мог бы придать смысл всем этим разрозненным понятиям, его универсализм вышел бледной и слишком общей формулой¹⁷, а партикуляристический Закон, изображенный вне отношения к конечному идеалу религии, получил у него характер произвольной — не только иррациональной, но уже явно анти-рациональной величины, которая целиком базируется на непостижимой воле Божества, по своему усмотрению дарующего Закон и также могущего отменить его¹⁸.

¹⁷ Ср. «Jerusalem» (Moses Meudelssohn's sammtliche Werke, Wien 1838), p. 259: «Nach dem Begriffen des wahren Judentums sind alle Bewohner der Erde zur Glückseligkeit berufen».

¹⁸ Ср. «Jerusalem», с. 257, 287. Это место вызвало, как известно, едкую критику со стороны Канта, благодаря которой создалось ложное представление о характере еврейства как о вере в статут (религии государственного Закона). Представление это и до сих пор является преобладающим почти у всех протестантских теологов, несмотря на то, что лучшими представителями «библейской критики» была вскрыта истинная пророческая сущность еврейства. Ср. H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 5 Auflage, p. 26. Подобно тому, как игнорирование Мендельсоном эсхатологического момента лишило его возможности углубить идею религиозного универсализма в еврействе

Мы потому так подробно изложили Мендельсоновские взгляды, что автор их в известном смысле является «representative man» в истории современного еврейства — мыслителем, стоящим на рубеже двух резко отграниченных друг от друга эпох: с одной стороны Мендельсон как будто всецело обращен лицом к прошлому и верно передает взгляды и настроения традиционного еврейства, а с другой — мы имеем в его лице предтечу нового типа еврея, для которого ничто так не характерно, как полнейшее отсутствие эсхатологических переживаний и эсхатологического осмысления еврейской религии. Как религиозный мыслитель, которому были доступны лишь «деистические истины» религии, Мендельсон (если оставить в стороне Спинозу, совершенно покинувшего почву исторического иудаизма) первый пробил брешь в цельном теократическом воззрении еврейства — в том воззрении, к которому он в прошлом относился вполне положительно, но для отстаивания которого в современной культуре у него не хватает достаточно сильных религиозных переживаний. Это его раздвоение, брешь между духовным и светским элементами, особенно выпукло выступает в следующих знаменательных словах, с которыми он обращается к своим соплеменникам: «Носите, насколько можете, на себе бремя обеих обязанностей — таков суровый приговор истории, служите двум господам терпеливо, и в полном смирении; воздайте кесарю кесарево и Богу божеское! Каждому да будет воздано свое, после того, как единство интересов нарушено безвозвратно!»¹⁹

и логически связать ее с партикуляристической основой его, — он также не мог обрести правильного исходного пункта, чтобы объективно, вне деистических шаблонов, оценить христианскую религию, сущность которой также целиком коренится в ее эсхатологических предпосылках. Гораздо большую прозорливость проявил в данном пункте современник Мендельсона, раввин Яков Эмден.

¹⁹ «Jerusalem», p. 286.

При всей его цепкой привязанности к старым основам еврейства, Мендельсон оказался, однако, настолько разъеденным сознанием социально необходимой зависимости, в которую современная культура повергла религиозную жизнь еврейского народа, что он не мог преподнести своим братьям в утешение ничего кроме компромиссной мудрости, диктующей примирение с обстоятельствами, как бы они плачевны ни были. В Мендельсоне нет и намека на тот истинно-религиозный трепет, на ту постоянную эсхатологическую напряженность еврейской души, которая в самые тяжелые моменты истории помогала еврейству возвышаться над железными законами необходимости, разворачивая перед угнетаемым народом лучезарные перспективы, глубоко заложенные в корнях еврейской религиозности. В философии иррационализма, неразрывно связанного с историческим сознанием еврейского народа, все вопросы, затронутые Мендельсоном, образуют одно органическое целое, вытекающее из верховных религиозных принципов еврейства. И ни в чем так рельефно не проявилась непрерывность еврейского религиозного творчества, как в том удивительном факте, что иррационализм с особенной силой и яркостью выступал на арену еврейской истории всякий раз, когда рационалистическое мышление, временно овладевавшее еврейским сознанием, угрожало самому существованию еврейства, и последнее рисковало быть сдвинутым с пути религиозной интуиции и откровения на путь холодного размышления над вопросами религии. В такие моменты иррационализм, вдохновляясь идеями, которыми проникнута вся самобытная еврейская письменность (галаха, агада, мистика), творчески углубляет и развивает дальше взгляды и настроения, кроющиеся в традиционном еврействе. Иррационализм покидает тогда узкие рамки традиции, в недрах которой он первоначально зародился, и овладевает широким полем еврейской религиозно-философской мысли, выступая как сознательная реакция против нивелирующих тенденций противоположного течения.

В отличие от философов-рационалистов, которые, столкнувшись с каким-нибудь чужим мировоззрением, путем самых причудливых ухищрений устанавливали тождество между «философией» и самой сущностью еврейской религии, чтобы таким образом укрепить позицию последней, в виду угрожающей ей опасности со стороны более сильной культуры, — мыслители-иррационалисты (как, например, Иегуда Галеви, Бахья ибн-Пакуда, Крескас, Абарбанель и др.), наоборот, проявляли неуклонную тенденцию все больше выявлять отличительные черты еврейского мировоззрения. Противодействуя произвольным перетолкованиям еврейства, предпринимавшимся всякий раз в угоду чужим взглядам и настроениям, иррационалисты охраняли коренные основы иудаизма, как, например: открытие, богоизбранности, национально-религиозное значение заповедей, своеобразные взгляды еврейства на спасение мира, — не давая им превратиться в некоторый остов абстрактных идей или этических правил поведения.

При этом философы-иррационалисты строили на фундаменте, подготовленном Талмудом — этой первоосновой всего исторического иудаизма. Ошибочно думать, что Талмуд — сплошная система крючкотворства и бездушной софистики, превратившая иудаизм в бесплодный формализм и уничтожившая все ценное и этически возвышенное в библейском еврействе. Забывают, что именно своим особым пониманием заповедей Талмуд положил основание еврейскому иррационализму, и что он таким образом подготовил или, по крайней мере, сделал возможным всю позднейшую мистику. Вся интенсивность экзальтации наших средневековых мыслителей (каббалистов) не находила лучшей опоры в своей критике религиозно-философских построений рационалистов, чем здание талмудического традиционализма (отсюда термин «Каббала», т. е. традиция). Вдохновляясь идеями этого неиссякаемого источника еврейской религиозной мысли, они сознают и выявляют то, что уже интуитивно было схвачено самим

гением Талмуда, образуя ту самобытную линию еврейской религиозной мысли, которую можно обозначить как философию самоопределения.

С того момента, как благодаря «устному учению» (Талмуду) были преодолены некоторые элементы рационализма, нашедшие место в самой Торе (Второзаконии)²⁰, еврейская религиозная мысль, поскольку она не отвлекалась посторонними влияниями, неуклонно двигалась по пути иррационализма. Здесь гений Талмуда руководствовался правильным религиозным инстинктом, раз навсегда создав оплот против всех тех попыток рационализировать еврейство, которые впоследствии от времени до времени делались. Это было выражением все более овладевавшей еврейской душой эсхатологической мысли, которая все религиозные действия связывала с конечной целью религии — создать из народа, строящего свою жизнь на основе божественного Закона, носителя идеи общечеловеческой теократии.

Поэтому Талмуд, следуя своему религиозному чутью, запрещает слишком задумываться над заповедями и искать для них разумного обоснования²¹. Талмуд понимал, что желание открывать в каждой заповеди в отдельности разумную основу идет в разрез с истинными религиозными интуициями еврейства и может только затмить общую религиозную цель Торы. Но с тем большей силой Талмуд подчеркивает общий и для всех наглядный национально-религиозный смысл и значение Торы — как «основы и источника жизни» народа-богоносца.

²⁰ Sanhedrin, 21 b; Pessachim, 119 a.

²¹ Cp. Ioma, 67 b. Sanhedrin 21 b; Bamidbar rabbah, 19. Как против рационального обоснования, точно так же Талмуд восстает против утилитарного понимания заповедей. Cp. Eribun, 31 a: «заповеди не даны для того, чтоб извлекать из них пользу» и Nasir, 23 b: «гораздо большую ценность нужно признать за прегрешением, совершенным ради него самого, нежели за заповедью, исполненной во имя посторонней цели».

Не надо однако думать, что по Талмуду система заповедей дана с одной только целью охранять жизнь нации, что благополучное существование ее является верховным идеалом Торы, как это постоянно утверждалось жрецами и лже-пророками. Наоборот, в писаниях пророков и в ряде талмудических агад явно порывается природная связь между нацией и дарованной Богом Торой. Подобно великим пророкам, и талмудическая агада вся проникнута идеей, что главная задача еврейства — дать миру истинную идею о Боге как основу религиозной жизни всего человечества. Согласно одной очень характерной агаде, Бог первоначально хотел заключить союз со всем человечеством. Он обращался ко всем народам с предложением принять его Тору, и только тогда, когда те оказались невосприимчивыми к свету, заключенному в божественном учении, Бог, наконец, обратился к еврейскому народу, и он, единственный среди народов земли, согласился связать свою судьбу с Торой и устроить свою жизнь сообразно ее предписаниям²².

Таким образом, необходимость выделить одну нацию, которая являлась бы постоянной носительницей вечных божественных истин, по учению еврейства, вытекает из самых основ религиозного универсализма. Это — другое выражение той основной мысли еврейства, что только потому, что человечество от природы склонно к идолопоклонству, нужен специальный «сосуд откровения», постоянный глашатай возвышенной идеи о Боге. В этом смысле следует понимать еврейскую идею «богоизбранности», т. е. того интуитивного ощущения себя как религиозной группы, которая способна была возвыситься над человеческой порчей и слепой зависимостью от врожденных человеку инстинктов. В религиозном понятии общечеловеческой миссии в еврейской нации кроется весь пафос еврейской религии, особенно ее эсхатологии. Весь смысл еврейской религии не

²² Cp. Aboda Zarah, 2 b.

в том заключается (как это обыкновенно думают), чтобы создать узко-национальную теократию, шовинистически отмежевывающую себя от всего остального человечества. Главная цель ее — создать образцовую теократию в рамках национальности — во имя вселенской теократии будущего. Закон, правда, обеспечивает также и национальное существование Израиля, защищает его от пагубного воздействия окружающих культур; но смысл этого существования не лежит в нем самом, а в тех великих идеях, которые он принес миру и которые он, единственный, в состоянии сохранить в их первоначальной чистоте.

Таким образом, еврейский партикуляризм — это партикуляризм во имя универсализма. Еврейство должно являться «человечеством в малом», прототипом религиозно преобразованного в будущем человечества. И как это уже было выражено Исаяем II, Израиль должен стать «примером и светочем народов». Мысль эта развита и в талмудической агаде, которая гласит: «подобно тому, как миру немислимо существовать без ветров, так мир не может обойтись без Израиля»²³.

Далеко не случайно поэтому, что тот же самый Талмуд, который обосновал и упрочил еврейский партикуляризм (идею религиозной нации), наметил также и черты религиозного универсализма (т. е. идеи всечеловеческого спасения). В полном соответствии со своим позитивно-законническим духом Талмуд (в своей галахической части) не только обозначает общие контуры конечного идеала универсализма для далекого мессианского будущего, но он также попытался провести эту идею в насущных вопросах религиозной практики. Как раз талмудическое еврейство выставило принцип приобщаемости язычников к вечной жизни, если они только живут благочестиво в духе общечеловеческой нравственности²⁴. Согласно еврейскому учению — в отличие от всех церквей и вероисповеданий — нет

²³ Taanith, 3b.

²⁴ Tossefta Sanhedrin, XIII.

никакой необходимости в том, чтобы неевреи (язычники) для спасения своего признавали какие-нибудь специально еврейские догмы или должны были совершать какие-нибудь особые символические акты. Для их спасения вполне достаточно, если они не будут преступать так называемых «семи постановлений для сынов Ноевых», — максимы, которые по исторической фикции Талмуда были с самого начала вменены в обязанность человеческому роду, как законы разумные и общеобязательные, долженствующие нормировать жизнь людей, но от которых человечество отпало благодаря своей врожденной склонности ко злу. Эти «семь постановлений», как оказывается, совпадают с теми пятью заповедями (запрет идолопоклонства, кровопролития, прелюбодеяния и т. д.), которые сам Талмуд выделяет из общей совокупности Торы как разумные и имеющие общечеловеческое значение, противопоставляя их всем остальным заповедям как обязательные для одних только евреев²⁵.

Чтобы подчеркнуть разумность и общеобязательность Ноахидовых постановлений, Талмуд подчеркивает, что они были даны еще до Синайского откровения (сыновьям Ноя, а не одним только потомкам Авраама), и что в будущем законы эти явятся той почвой, на которой объединится все человечество в один всемирный, примиренный с Богом, союз.

Из этой талмудической концепции вытекает оригинальный, одному только еврейству свойственный, взгляд на вопрос о прозелитизме. По учению еврейства, нет никакой необходимости, чтобы все народы приняли иудаизм, т. е. стали бы евреями через признание всей совокупности заповедей Торы. Наоборот, они вполне поступают в духе еврейства, если будут исполнять общечеловеческие постановления, в которых заключается весь внутренний смысл Торы и на которых зиждется специфически-еврейское понимание универсализма.

²⁵ Ср. Sanhedrin 56 a; tossefta Aboda Zarah, IX, № 4.

Мы думаем, что из предыдущего читатель получил более или менее ясное представление, в каком смысле историческое еврейство, основывавшееся на подлинном учении Талмуда, разрешило антиномию между универсализмом и партикуляризмом — ту антиномию, которая осталась вне поля зрения спекулятивного рационализма средних веков и с которой не мог даже справиться этический рационализм современного западного еврейства.

Г. Столпнер, в общем, по-видимому, разделяющий взгляды западно-европейской апологетики и с этой точки зрения предпринявший историко-систематическую экскурсию в область еврейской апологетической мысли, совершенно не коснулся этого, по нашему мнению, самого кардинального вопроса еврейской религиозной мысли. Он в известном смысле очутился в позиции средневековых рационалистов, для которых вопрос об отношении между универсализмом и партикуляризмом как бы вовсе не существовал.

Если бы Г. Столпнер своей отправной точкой избрал не этику иудаизма, а его эсхатологию, это существенное упущение не могло бы иметь места, и вместе с тем доклад его получил бы характер большей, чем это было на деле, исторической объективности.

Х-р.

«Судьбы еврейской „тайной науки“»
Доклад Б. Г. Столпнера
в «Евр. Ист.-Этн. О-ве»

22 января под председательством С. М. Дубнова состоялось общее собрание членов «Евр. Ист.-Этногр. О-ва». Открывая собрание, С. М. Дубнов посвятил несколько теплых слов характеристике известного писателя М. Я. Рабиновича (Бен-Ами), 30-летие литературной деятельности которого

истекает приблизительно в начале этого года, и предложил уполномочить комитет О-ва приветствовать по этому случаю юбиляра телеграфно от имени собрания. Предложение дружными аплодисментами принято. Вслед за тем слово предоставлено было Б. Г. Столпнеру для доклада на тему «Судьбы еврейской „тайной науки“».

В докладе «Судьбы еврейской апологетики», прочитанном Б. Г. Столпнером в «Евр. Ист.-Этн. О-ве» в феврале прошлого года (см. «Нов. Восх.» 1911 г., № 8), им был поставлен вопрос: существует ли еврейская мистика — и если существует, то каковы ее отличительные особенности? Ответом на этот именно вопрос и является настоящий доклад.

Во введении докладчик прежде всего выясняет, что такое мистика. Мистика теперь в большом фаворе, но представление о ней, о ее сущности, весьма туманное. Мистика — это, по мнению докладчика, стремление, путем экстаза, к Боже-ству, как первооснове мира, завершающееся слиянием с Божеством — обожением человека. Характерные ее особенности: независимость от знания, радостное расширение человеческой индивидуальности. В еврейской религии зародыши мистицизма имеются («Люби Господа Бога Твоего всем сердцем, всей душой и всеми силами твоими» и т. д.); но развиться она все же не могла — по той причине, что тут между человеком и Богом — непроходимая черта: нельзя видеть лика Господня и остаться в живых... Талмуд всякий мистический элемент истолковывает в смысле этическом. Библейское «прилепиться к Господу» Талмуд — и это вполне в духе Библии — считает неосуществимым: можно лишь идти путями Господа, относиться к Божьим созданиям так, как Он Сам относится к ним, но никак не слиться с Ним. Пророки — тоже не мистики, ибо пророк не идет к Господу, он идет от Господа к людям, он несет им заключающийся в нем божественный огонь — слово Иагве («слово Иагве было в сердце моем, как пылающий огонь, заключенный в костях моих» — Иеремия), уча правдивой жизни. Наиболее мистичен Филон, но и в нем чувствуется раздвоенность —

он стремится к Божеству, но не находит Его — чувствуется неудовлетворенность: в его экстазе нет радости последнего достижения. Затем, Филон наполовину еврей, наполовину грек, и характерно, что на развитие еврейской мысли он не оказал никакого почти влияния, влияние же его на эллино-христианскую мистику — огромное. Таким образом, еврейской мистики, в очерченном выше смысле этого понятия, в иудаизме нет. Нет ее и в том, что носит это название с незапамятных времен — в Каббале.

Вопрос о древности Каббаллы составляет предмет давних споров. В общем можно сказать, что хотя памятники каббалистической письменности относятся к эпохе IX—XIII в., но вошли в них несомненно элементы очень древних тайных учений, заимствованных в значительной своей части и даже почти целиком из соседних культур. Что касается содержания Каббалы с точки зрения, интересующей докладчика, то он ни в теоретической, спекулятивной, ни в практической Каббале подлинной мистики не находит. Вследствие необычайного разнообразия и пестроты вошедших сюда элементов, так же как неясности и запутанности терминологии, в Каббале находили зачатки самых различных позднейших мировоззрений, вплоть до гегелианства. На самом же деле мы в спекулятивной Каббале находим в смысле метафизическом общее место; ничего тут характерно-еврейского и вообще ничего особенного. Связь с Божеством, хотя и существует, но лишь через посредство целой системы сефирот — которые являются чем-то вроде эманаций Божества. Во всей Каббале докладчик ни любви к Богу, ни экстаза слияния с ним не усматривает. В основе Каббалы лежит совсем другой принцип — принцип магии. И на этой основе возводится учение о спасении при помощи познания природы высших эманаций Божества. Еврейская «тайная наука» — не мистика, а гнозис, учение о сокрытых божественных путях спасения, которое дает нам знание. В противоположность мистическому одиночеству экстаза, «восторги» Каббалы носят т. ск. кол-

лективистический характер, и «восторги» эти — блаженство от света «знания» — не мешают каббалистам вести обстоятельные беседы о божественных предметах.

Необходимо отметить, что спекулятивная Каббала является лишь эпизодом в истории Каббалы. Центральным же пунктом ее является Каббала практическая. С течением времени разнородные ее элементы постепенно иудаизировались, и тут пробивается наружу основная национальная черта еврейской религии: стремление к спасению и исправлению не души отдельного человека, а коллектива, народа, человечества, мира, даже божества (докладчик иллюстрирует это своеобразной формой, какую приняла в Каббале теория переселения душ), — и богоизбранничества, мессианство: именно еврейство призвано спасти мир.

Вековое влияние этого учения должно было, наконец, привести и к действию в этом направлении: именно оно породило мессианское движение Саббатай Цви. Но как только Каббала перешла к делу, она, несмотря на все величие своей концепции, завершилась, должна была завершиться катастрофой. На этом история Каббалы обрывается. Вслед за тем возникает хасидизм, являющийся приемником Каббалы.

Последнюю, наиболее интересную часть, касающуюся хасидизма, так же как и выводы из доклада, докладчик за поздним временем закончить, к сожалению, не мог и изложил все это только в виде тезисов.

Вот эти тезисы. В хасидизме имеются подлинные, обогащающие индивидуальность мистические элементы, но зато он лишен характерной национально-еврейской коллективистической и мессианской черты, поскольку в нем не сохранились — хотя в очень разжиженном виде — элементы Каббалы. В нем и вообще нет ничего оригинального: это та же мистика индивидуального спасения, что и христианская, но, так сказать, низшего разбора: менее последовательная и менее глубокая. Хасидизм поэтому приводит к опаснейшей из ассимиляций — ассимиляции души. Это однако не решает вопроса о его объективной

ценности, ибо столь распространенная теперь оценка этико-религиозных направлений с точки зрения их соответствия национальным особенностям является изменой не только истине, но и основе иудаизма. Эта националистическая идеология грозит вернуть еврейскую духовную историю вспять к генотеизму библейского Ифтахы, для которого Иагве и Кемош равноправные боги.

Единственный еврейский путь — это путь монотеизма: единый Бог, единая истина, единая, обращенная в сторону нашего мира этика, имеющая конечной своей целью спасение всего мира в целом. (Докладчик предполагает в скором времени вернуться к этой теме о двух путях спасения в особом реферате).

В заключение Б. Г. Столпнер выразил сожаление о том, что наше поколение очень мало знакомо с основами иудаизма, с еврейскими источниками, с еврейской философией: в христианской среде больше знания в этой области, чем у евреев. Невольно, — сказал он, — вспоминается библейское «они покинули Меня, и Моего учения не сохранили», истолковываемое Талмудом так: пусть бы они Меня покинули — только бы сохранили Мое учение, ибо заключенный в нем свет направил бы их на путь истины.

Многочисленное собрание выслушало доклад с неослабным вниманием и выразило докладчику благодарность долго не смолкавшими аплодисментами.

Н. Данин

Еврейство в историко-психологических характеристиках

В «Еврейском Литературно-научном О-ве» редко приходится видеть столько народа, сколько собралось в воскресенье 18-го февраля послушать доклад Б. Г. Столпнера:

«Еврейство в историко-психологических характеристиках». Зал еврейских училищ был буквально переполнен.

Прежде всего докладчик устраняет некоторые возражения против того, что нация действительно обладает характером, ей одной свойственным. Говорят: всякая нация обладает всем разнообразием человеческих существований и человеческих характеров. Но на это можно ответить, что нация, помимо того, что она является суммой отдельных индивидуумов, является сама индивидуальностью, проявляющейся в определенном характере творимых ею культурных ценностей — в религии, литературе, искусстве, философии и т. д. Говорят еще: признание существования национального характера является отрицанием влияния изменчивых исторических условий. Но это возражение устраняется шопенгауэровским различием между характером и проявлением характера: исторические условия способствуют или препятствуют осуществлению тех или других проявлений характера и имеют поэтому существенное значение.

Затем докладчик приступает к изложению характеристик еврейства, данных друзьями и врагами еврейства. Докладчик указывает на то, что все излагаемые им характеристики еврейства субъективны, продиктованы либо любовью, либо ненавистью. Но это вовсе не недостаток: напротив — симпатия или антипатия являются единственными средствами познать человеческую душу.

Ренан исходит в своей характеристике из того исторического факта, что евреи (он говорит о семитах, но имеет в виду главным образом евреев) внесли в сокровищницу человеческой культуры религию и социальную этику. Монотеизм — проявление еврейского национального характера. Пусть монотеизм был знаком и вавилонским, и египетским жрецам, но без евреев он остался бы уделом отдельных индивидуумов, мира не завоевал бы. Какие особенности семитического характера привели к монотеизму? Ренан отвечает: скорее слабые стороны семитического

характера, чем сильные, способствовали установлению среди них монотеизма. Семит мыслит упрощенно. У него отсутствует фантазия. Он субъективен и по натуре своей эгоистичен. В центре всего он сам. Не зная оттенков, он и Бога не индивидуализирует. Особый склад мышления и эгоцентризм семита обуславливают и еврейский монотеизм, и отсутствие у евреев эпоса, и преобладание лирики, а также то, что Библия не знает драмы. Из субъективизма семита вытекает также и характер общения божества с человеком у семитов: у арийцев божество воплощалось в человеке: у евреев же Бог говорит с человеком, сообщает ему свою волю. — Пророчество с пламенной проповедью социальной справедливости — чисто еврейское явление. Идея социальной справедливости была у пророков главенствующим, верховным принципом. Правда и справедливость должны в мире воцариться — во что бы то ни стало. Иначе пусть погибнет мир. Ибо без справедливости мир лишен смысла.

Еврейский народ дал миру единого Бога, истинный тон религиозности: умиление, благоговение, упование (псалмы). Он дал также идеалы социальной справедливости. Но вместе с тем в еврейской религии отсутствуют метафизика, мифология. Она поэтому враждебна науке, искусству. Израильские пророки, кроме того, не государственны. Их политико-социальные идеалы роковым образом приводят к разрушению государства.

Ренан проводит затем резкую грань между древним Израилем и современными евреями. Не только по тенденциям своим, но и по крови, по расе современные евреи ничего общего не имеют с древним Израилем. Последнее утверждение Ренана побудило евреев искать — из чувства родственности — то объединяющее, что делает из евреев прошлого и настоящего «*shtetn achen bo'olam*».

Еллинек в своем сочинении «*Der jüdische Stamm*» проводит ту мысль, что евреи по расе — не семиты. Они объединяют в себе все основные расы. Представляя собой

межрасовый, физический синтез, евреи в то же время синтезированы также психологически. В них объединены различные противоположности и противоречия. Поэтому еврейский народ и призван быть культурным посредником между народами. В еврействе — слияние Востока и Запада. Поэтому, придя с Востока, евреи разносили факел культуры по всему Западу и, быть может, им предстоит еще сообщить Востоку культуру Запада. В еврействе гармонически сочетаются интеллект и чувство. Эти общие руководящие идеи не мешают, однако, характеристике Еллинека быть лишь подтверждением и дальнейшим развитием характеристики Ренана. Еврей не спекулятивен, практичен, искания его направлены к тому, чтобы найти и применить то, что нужно для жизни. Телеологизм стоит в центре еврейского мировоззрения и мирочувствования, «Тахлус» — это самое понятное и близкое для еврея слово — слово, в жизнь претворяемое. Еврей, иначе говоря, субъективен, но субъективизм совмещается в нем, прибавляет Еллинек, с объективизмом: об этом свидетельствует его любовь к семье, его сострадательность, его склонность к подражанию. Еллинек, очевидно, забывает свое собственное определение субъективизма еврея: этому субъективизму те черты, которые он считает объективными, нисколько не противоречат.

Констатируя еврейские национальные черты, Еллинек делает крайне поверхностный практический вывод: надо перевоспитать еврея. Притом это перевоспитание должно быть направлено на отлучение еврея от некрасивой его жестикуляции, от его скороговорки, отрывочности слов и незаконченности фраз. Еллинек при этом забывает, что эстетика есть идеализация примитивных форм обычности, что формы эти в различных коллективах различные и что поэтому совершенно неправильно требовать у итальянца, чтобы он учился манерам у англичанина, находил эстетичным обязательно то, что считает таковым русский или немец.

Хвольсон в своем исследовании «Die semitische Vöker» также констатирует равномерное распределение в еврее рассудка и чувства: еврейский субъективизм; отсутствие в еврейской религии мистицизма; еврей не сливается с Богом; Бог не воплотился в мир; не внутри его, и вне и над ним стоит мир — волевое создание Бога.

Останавливаясь на безгосударственности семита, Хвольсон объясняет ее тем, что еврей по своим интеллектуально-психическим особенностям в состоянии служить идее, но не личности. Государство же требует абсолютного служения его для него самого, а не для воплощения тех или иных великих идей и высоких стремлений. Поэтому идея государства еврею чужда.

Суммируя характеристики еврейства, данные евреями, Б. Г. Стоппнер указывает на то, что авторы — евреи извещной эпохи — слишком заключены в «пещере своей личности» и этим обстоятельством объясняется все поверхностное в данных ими характеристиках еврейства. Хвольсон, например, с большим чувством удовлетворения отмечает отсутствие мистицизма в еврействе. Ему даже и в голову не приходит, что тут есть и обратная сторона медали.

В Чемберлэне, в противоположность Еллинеку и Хвольсону, говорит антипатия. Но он, в сущности, подтверждает их характеристики. Его душа «арийца», «германца» лишь говорит «нет» тому, что «семиты» Ел. и Хв. говорят «да». А конечный вывод все же тот, что без еврейства европейская культура была бы неполна. Чемберлэн, в конечном счете, несмотря на свою враждебность евреям и часто злобные фальсификации, менее заключен в «пещере своей личности и национальности», чем Еллинек и Хвольсон.

Чемберлэн дает расовое объяснение еврейского характера.

Евреи — помесь трех рас. Сущность еврейской истории заключается в победе семитического элемента над прочными элементами расы. Установление чистоты расы Эзрой

и его сподвижниками было героическим актом. Но при этом была искажена природа нации. Теория Чембрлэна о расовом происхождении евреев считается теперь неправильной, а его утверждение об огромном расовом перевороте, будто бы навязанном еврейскому народу Эзрой и его сподвижниками, прозревшими интуитивно теорию Чембрлэна о гибельности смешанной расы, совершенно нелепа. Но эта расовая теория, привлеченная *post hoc* для объяснения еврейского характера, не отражается на самой характеристике еврейства. Какова же эта характеристика? В еврейском народе возобладал семитический характер. Основной же особенностью семитического характера является господство воли над интеллектом. Интеллект у семита — прислужник воли. Еврей поэтому иррелигиозен. Основы религии зиждятся на ощущении глубокой таинственности мира, на неисчерпаемости природы. В еврействе отсутствует метафизический элемент. Бог для еврея не последний этап созерцания. Еврейский Бог дает блага здесь, на земле. Он — не Бог природы, а — Бог истории. Это и есть иррелигиозность. Но еврейство дало миру веру, пламенную любовь к Богу, твердое на него упование, вообще моральное отношение человека к Богу. Иисус, по мнению Чембрлэна, не был евреем по расе. Но у Иисуса есть еврейство. Это сыновнее отношение к Богу, оптимистический и волевой элементы.

Еврейский идеализм — так можно формулировать основную мысль Чембрлэна — не созерцательный, а действительный, активный. Он носит этический, а не метафизический характер и выразился в этике — в идее социальной справедливости. Имеем ли мы основание не согласиться с Чембрлэном!.. Чембрлэн, несомненно, также прав, говоря, что очень заблуждаются те, которые выводят Христа из пророков. У Иисуса вовсе нет социального идеала: «Царство мое не от мира сего». А попробуйте у пророков отнять социальный идеал! Иисус взял у пророков один элемент их религиозного идеала — возвышенное богоотношение — и превратил его в единственный.

Но Чемберлен обнаружил полное непонимание еврейского мессианского идеала. По воззрению Чемберлена, Эзра, а после него раввины и создали совершенно противостественный уклад жизни — иудаизм. Вся жизнь мелочно регулирована, все предусмотрено раввинами. Чем же прельстили они евреев подчиниться этому невыносимому игу? Мессианической идеей — отвечает Чемберлен. Евреям обещано господство над всем миром в награду за соблюдение Закона. Не будем отрицать, что мессианизм так понимался многими евреями. Но это вырождение, искажение пророческого мессианизма. Для пророков евреи — богоизбранный народ. Но избранничество это, однако, не возвеличение над человечеством, а великое служение ему. Докладчик, в пояснение своей мысли, проводит аналогию между идеей богоизбранничества еврейского народа и идеей об исторической миссии пролетариата. Подобно тому, как рабочий класс, осуществляя свои задачи, водворит мир и счастье на земле — точно так же наши мессианистические чаяния и стремления совпадают с благом всего человечества.

Закончить свой доклад Б. Г. Столпнеру, за поздним временем, не удалось. Окончанию доклада и дебатам о нем посвящено было ближайшее собрание «Еврейского Литературно-научного Общества».

Во Вторник 27 ноября Б. Г. Столпнер в Еврейском Научно-литературном Обществе окончил свой доклад «Еврейство в историко-психологических характеристиках».

Кратко остановившись на Дюринге, главным образом подчеркивавшем еврейскую неоригинальность, — то, что евреи больше восприимчивы и переимчивы, чем творцы, — докладчик отмечает, что Дюринг не принадлежит к числу тех авторов, характеристика еврейства которых имеет для нас ценность, ибо Дюринг ненавидит не свойства еврея, а самую личность еврея.

Затем докладчик несколько дополняет изложенных им в первой части доклада авторов: Еллинек и Хвольсон так же,

как и нееврейские авторы, констатируют немощ евреев в творчестве: евреи более аналитики, чем синтетики. Все изложенные им четыре автора: Ренан, Еллинек, Хвольсон и Чемберлэн видят еврейство больше в прошлом, чем в настоящем.

То же отрицание еврейства в настоящем мы видим у Вейнингера. Еврейство — хаос. Только в будущем этот хаос может быть преодолен, как он, по Вейнингеру, преодолен Христом, и еврейский народ вновь даст миру основателя новой религии. Таким образом Вейнингер, при всем своем отрицательном отношении к евреям, в то же время дает величайший апофеоз еврейства. Ибо раз еврейский народ дает миру основателей религии, то он представляет собой центр и ось мира. Это обстоятельство не мешало Вейнингеру ставить еврея рядом с женщиной, объединив их в одном качестве — полном ничтожестве.

Но даже не только Чемберлэн, — еврея ничтожеством далеко не считающий, — но и Вейнингер устанавливает центральный пункт еврейства. А вот Марксом как раз не схвачена та центральная точка еврея, из которой исходит и хорошее, и дурное, что есть в еврействе. Известная характеристика еврейства и евреев, данная юношей Марксом в начале сороковых годов прошлого столетия, есть ни что иное, как полнейший импрессионизм, претендующий на научность. По существу, Маркс здесь не дает ничего своего. Он взял данную Фейербахом характеристику еврейства в области религии и применил ее к еврейству (неразб.) день. У Маркса нет ни одного слова, не взятого у Фейербаха. «Еврейский вопрос» Карла Маркса — это лишь переложение Фейербаха, даровитая ученическая работа юного Маркса, не бывшего еще тогда «марксистом», — отражение известного, одного момента в бытии еврейства.

Упрекают Маркса в том, что он, «будучи сам евреем», дал такую уничтожающую оценку еврейства. Но у нас слишком злоупотребляют «припиской к еврейству». Маркс субъективно не был евреем, ничего общего с еврейством никогда

не имел. Если бы Маркс был романтиком, он, из чувства пиетета к прошлому, воздержался бы от такой резкой характеристики еврейства. Но Маркс рвал со всем прошлым, в душе его не было места для романтизма. Он был весь в будущем. И в «антисемитизме» Маркса нет того греха национальной измены, который признается за ним не-евреем Бердяевым.

Вернер Зомбарт, следуя Марксу, оставил в стороне «еврей субботы» и еврейство рассматривается им под углом зрения буден. Больше того, даже еврей Субботы у Зомбарта крайне будничен. В еврейской религии отсутствует всякая мистерия, всякое опьянение. Она исходит из рас-судочных предпосылок. Она вечно мерит и весит. Еврей-ская религия — это союзный договор, контракт с Богом. В евреях полнейшее отсутствие органического сознания греха. Еврей ведет лишь счет греху, его внимание сосре-доточено на количестве грехов. Еврейская «святость» — это не аскетизм не отречение от жизни, не отвращение от земли. Еврейская «святость» — это регулятор жизни. Ев-рейство стремится всю жизнь регулировать, в том числе и самую интимную жизнь — сексуальную. Большой за-пас энергии в области последней, который еврейство стремилось сберечь от непроизводительного расходова-ния, оно направило на область торговли и торговой предприимчивости. Во главу угла еврейство поставило интеллектуализм, в ущерб эмоциональности, фантазии, жизни инстинкта. У евреев нет непосредственного вос-приятия действительности. Еврей не проникает непосред-ственно в глубь вещей, а размышляет о них. Макс Либер-ман, этот величайший художник последнего времени, пишет, словно он философскую задачу решает. (Тут до-кладчик отмечает также начинающуюся в русском худо-жественном мире переоценку Антокольского, в произве-дениях которого нет воплощения действительности в том виде, как она непосредственно воспринимается ге-нием художника, а есть воплощение идей). Оттого, что

еврей лишен непосредственного восприятия, он и человека не видит. Все, что есть в человеке интимного, что составляет аромат человека, того еврей не увидит. Он лишь схватывает, умен ли человек, или глуп. Ум у еврея есть мера всех вещей. Рядом с еврейским интеллектуализмом стоит еврейский теологизм в области воли. У еврея сильная воля. Зомбарт подчеркивает еврейский волюнтаризм, энергичное и стремительное проявление евреем своей воли, направленной к осуществлению своих целей. Зомбарт указывает также на еврейский мобилизм, — на чрезвычайную еврейскую подвижность и на еврейскую неутомимость, переходящую в неугомонность.

Еврейский интеллектуализм Зомбарт рассматривает как следствие того, что еврейство нигде не пустило глубоких корней. Не сживаясь глубоко с окружающим, не проникаясь непосредственно действительностью, еврей витает над всем, что встречается ему на пути; умственными спекуляциями и рассудочностью заменяет он непосредственность и естественность. Еврей Дизраэли, по всему своему существу ничего общего не имеющий с английскими ториями, может, в силу своего еврейского интеллекта, смог так приспособиться к ним, так полно выразить их желания и намерения, что становится вождем ториев. Это Бисмарк должен родиться дворянином и крупным помещиком, чтобы быть вождем немецких консерваторов. Дизраэли может стать вождем аристократической Англии вопреки своему происхождению и социальному положению. Лассаль стал вождем рабочей партии. В одинаковой мере он мог бы стать главой противоположной партии. Не органически стал он тем, чем он стал, а лишь по воле своего интеллекта, который мог диктовать ему и иную политику и тактику.

Только интеллектуалисты, замечает попутно г. Стоппнер, могут, будучи евреями, искренно вообразить себе, что они русские, немцы, французы, поляки и т. д. Интеллектуально все можно себе представить. В ассимиляции

и сказываются все черты характера еврея. Интеллектуализм, приспособляемость, подвижность, энергетизм — такова основная гамма еврейских национальных черт. Однако и очень важного Зомбарт не заметил. Еврей, полагает он, — по всей своей психологии и по призванию бакалейный торговец — хорошо. Но откуда же у этого бакалейного торговца такая поразительная на продолжении всех веков готовность к самопожертвованию? Откуда черпал этот мировой лавочник и посредник героизм и мученическое подвижничество? Ведь еврей-лавочники только выиграли бы в своем лавочничестве, отказавшись от своего еврейства. Однако эти пропитанные расчетом и корыстными побуждениями лавочники, вопреки всей выгоде этой «операции», сберегли свое не дающее благ жизни, а отнимающее их, еврейство. Зомбарт не только не дает ответ на такой сам собой напрашивающийся вопрос. Он, по-видимому, даже не задумывается над ним. Как видно, когда берут еврея-субботы, то еще посредством него можно понять еврея буден. Но когда берут еврея буден, тогда еврей субботы остается совершенно неразгаданным.

Еще на одном не-еврейском мыслителе останавливается г. Б. Г. Стоппнер — на Владимире Соловьеве. Соловьев заключал в себе много элементов еврейства — лучших элементов еврейства. В идее Бого-Израильского союза Соловьев видит не проявление еврейского торгашества, а сознание евреем своей высокой личности. Еврейский народ чувствовал свою нравственную однородность с Богом, глубоко сознавал свою личность, не поглощающуюся Божеством, а имеющую право на союз с Богом. Единственную ошибку, допущенную еврейским народом, Вл. Соловьев усматривает в том, что еврейство не поняло, что для того, чтобы «победить мир», надо несколько отойти от него. Еврейство, не отходя от мира и мирского, хотело установить царство Божье на земле. В установлении последнего еврейский народ усматривал призвание божественного мессии. А когда Иисус сказал, что его царство не от

мира сего, еврейство отвергло его. Ибо еврейство не может себе представить идеал осуществленным, если он не материализован.

В противоположность русскому Вл. Соловьеву, имевшему в себе лучшие еврейские черты, еврей Мартын Бубер по всему своему душевному облику истый ариец. Мартын Бубер глубоко страдает о еврействе, но сам, по своей сущности, перестал быть евреем. Бубер считает основной еврейской чертой, что еврей больше чувствует время, чем пространство. Он сходится с Вейнингером в том, что и он, как последний, верит, что еврейство даст миру синтез синтезов. Именно оттого, что еврейство — хаос, оно так стремится к единству.

Дальнейшее изложение характеристики еврейства, данной М. Бубером, докладчик, за поздним временем, должен был прервать. Из-за недостатка времени г. Стоппнер не мог также в достаточной степени обосновать и развить собственные свои воззрения на характерные черты еврейства и на вытекающие из них практические для нас возможности.

Г. Стоппнер убежден в том, что существуют неизменные специфически-еврейские характерные черты. Они проявились в исключительно-еврейском великом явлении — в профетизме, а также в талмуде. В каббале есть специфические черты, выявляющие еврейское восприятие мистики. Еврейское творчество, наличие которого отрицается всеми изложенными авторами, в действительности имеет место во всех областях жизни и знания. Некоторые авторы не видят еврейского творчества, ослепленные антипатией к еврейству, обычно совпадающей, как, например, у Чемберлена или Зомбарта, с антипатией к усиленной социальности. Они хотят «покоя и забвения», а еврейство им мешает в этом. Еврейство с «неумолимостью, переходящей в неутомимость», кричит и вопит о социальности. Мы, евреи, творим во всех областях культуры. Но европейской культуры. В своей собственной культуре мы в настоящее

время не проявляем никакого творчества. Однако это творчество в своей собственной культуре в будущем не исключается, оно возможно. Оттого, что евреи на протяжении многих веков подвергались влиянию всех культур, оттого их собственное творчество кажется затухающим. Но отсюда не следует, как это желают приведенные авторы, заключать, что его нет. Есть «нечто», в чем еврейство проявляется во всех областях культуры, свое, еврейское творчество. Это «нечто» надо разгадать, изучить и установить. Одни отрицают наше творчество, другие отвергают наше мессианство. Как ошибаются первые, так заблуждаются и вторые. Еврейское избранничество — идея не произвольная, не фантастическая. Еврейский народ действительно народ избранный. Этой идеи мы ни у кого не заимствовали. Она наша. Напротив, пришли другие и заимствовали ее у нас. Славянский мессианизм и избранничество пролетариата у нас заимствованы, питаются библейским прообразом. Что еврейский народ может осуществить свое высокое призвание отдельно от других народов, вне тесного общения с всечеловеческой культурой — это вредная иллюзия. Если хотите, мы авангардом будем, но в единой армии всемирной культуры. Творить мы будем в своей исконной области, в области идеи. Религия отнюдь не исключается из поля нашей деятельности. Ошибаются те марксисты, которые противопоставят религию марксизму. Вовсе нет — религия не находится в противоречии с марксизмом. Напротив, она из него вытекает. Религия завершает марксизм.

Каковы наши ближайшие задачи? Мы должны отдать себе ясный отчет в нашем положении. Мы должны понять, что все равно, хотим ли мы это или нет, но нам надо работать среди других народов и с другими народами. Так будем ли мы свое культурное питание получать путем набегов на культурное достояние народов? Так ограничимся ли мы ролью гостей и случайных прохожих? Нет, не набегам, а трудом, добровольным и радостным, мы будем

наравне с «хозяевами» bona fide, творить дело культуры. Но для того, чтобы выявить для себя и для других, необходимо прежде всего выявить себя для самих себя. Осознав себя, мы смело поднимем брошенную нам перчатку и будем входить в другие культуры не так, как мы входим теперь, притаившись, крадучись, скрывая свое еврейство и свои еврейские особенности, контрабандой — а гордо, в полном осознании своего еврейства и того, что оно нам дает и к чему оно нас обязывает.

В Новом Завете есть грозное «memento mori» еврейству. Иисус говорит евреям: Вы кичитесь тем, что вы сыны Божии, но когда Бог захочет, Он из этих камней создаст сынов Божиих. Но в Старом Завете есть радостный обет: «Nezach Israel loi jeschacoir!» — вечная мощь Израиля непреходяща!». В настоящее время, — заканчивает Б. Г. Столпнер, — я колеблюсь между грозным предостережением Иисуса и радостным обетованием Исайи. Всей душой хочу верить второму. «Nezach Israel loi jeschacoir!».

Под гром аплодисментов докладчик сходит с трибуны.

Прения были очень ограничены временем и лишь трое успели высказаться.

Первым получает слово С. Л. Цинберг. Докладчиком отмечена еврейская черта в отношении к Богу, — сыновность. Но эту черту надо искать не в еврействе, а в языческой мифологии. Докладчик, излагая основное содержание «еврейского вопроса» Маркса, забыл упомянуть, что эта брошюра была направлена не против еврейства, а против врагов еврейства. Тогда, в 40-х годах прошлого столетия, шла борьба западно-европейских евреев за эмансипацию. Враги еврейского равноправия говорили евреям: вы добиваетесь отмены ограничений, так освободитесь же раньше от вашей собственной ограниченности; на это им Маркс и отвечает: вы требуете, чтобы евреи освободились от своей ограниченности, но ведь вы сами — «евреи». Вы прониклись тем же духом еврейства — капитализмом, и поклоняетесь тому же еврейскому Богу: «иллюзорному

векселью». Перестаньте сами быть «евреями», т. е. уничтожьте капитализм, этим самым вы упраздните тот «дух еврейства», ту еврейскую ограниченность, которыми вы, христиане, ложно оправдываете свое несправедливое отношение к евреям. Непонятен выбор авторов докладчиком. Отчего есть Еллинек и нет Нахмана Крохмаля? Отчего есть Мартын Бубер и нет Ахад-Гаама? И совершенно ни к чему было нас так долго убеждать в стальной воле еврейства. Мы сами, факт нашего сохранения громко свидетельствует о могучей воле еврейского народа. А по указанному нам докладчиком пути мы не пойдем. В чужие культуры мы не станем проникать. Свою культуру, на своем языке мы хранить и беречь, растить и лелеять будем.

Б. Д. Бруцкус совершенно не разделяет точки зрения докладчика на неизменность характера. Не только проявления характера изменяются, изменчив и сам характер. О характере можно говорить лишь статически. Динамически же он совершенно неуловим. Это относится в одинаковой степени как к индивидууму, так и к коллективу. Не верит оппонент и в наше избранничество. «Прав был наш брат Иисус: когда Бог захочет, он из камней пустыни создаст сынов Божиих». Наша задача — это, не оглядываясь назад, на прошлое, держать наш путь все дальше, все вперед по общему тракту человеческого прогресса.

Последним оппонентом выступил г. Закс, в распоряжении которого было всего пять минут времени. Г. Закс от своего имени и имени своих товарищей, «бывших товарищей г. Столпнера», выражает свое и их крайнее недоумение, каким образом докладчик, продолжая называть себя марксистом, утверждает вечность и неизменность тех или иных национальных черт характера. Марксизм не знает неизменности. Все в мире есть процесс, текучий, изменяющийся, все находится в движении. Странной представляется также совершенно не выясненная связь между религией и марксизмом, на которую г. Столпнер указывал в этом своем докладе и в прошлогоднем докладе.

В своем заключительном слове докладчик успел ответить лишь на часть возражений. Признав замечание г. Цинберга по поводу «Еврейского вопроса» Маркса совершенно правильным, докладчик указывает, что приводить характеристику еврейства по Нахману Крохмалю он не мог по той простой причине, что у Нахмана Крохмалю вовсе нет характеристики еврейства. Отвечая г. Бруцкусу, Б. Г. Столпнер подчеркивает ту основную мысль, что от прошлого мы оторваться не можем. Мы можем его лишь изживать. Лишь на основе прошлого мы можем творить новые ценности. Без прошлого нет и будущего. Не к неподвижности и застою зовет он, а к дальнейшему строительству, не прерывая, однако, тех золотых нитей, какие славное прошлое вплело в нашу многовековую историю.

Обращаясь «налево», г. Столпнер указывает, что марксизм знает и неизменность. Сам закон об изменчивости неизменен. Марксизм — это метод. Он берется доказать, что верным марксизму остается он, а не те, которые ему бросают упрек в неверности. Между марксизмом и «Schma-Isroel» существует подлинная связь. Он надеется, что в своих последующих докладах ему удастся ее установить.

Становится поздно, гаснет электричество, и председатель, поблагодарив г. Столпнера за доклад, закрывает собрание.

Н. Даин

О реформе в иудаизме

В воскресенье 3 февраля состоялось собрание членов Еврейского историко-этнографического общества, на котором С. М. Дубнов прочел доклад на тему «Еврейская реформация в Германии в первой половине XIX века».

Реформистское движение в еврействе возникло в первой половине XIX века. Выдающаяся роль в движении принадлежит Израиллю Якобсону. Исходя из того взгляда, что иудаизм выролдился в формализм, он решил, что единственный путь удержать евреев в религии — это путь реформ. Он был убежден, что синагогальная служба непонятна массе из-за древнееврейского языка, а отсутствие внешнего благолепия мешает проявлению религиозного чувства. Якобсон основывает в Вестфалии молитвенные дома, в которых по субботам служба отправлялась частью на еврейском, частью на немецком языке. Кроме того, произносились проповеди и пелись гимны на немецком языке. Затем Якобсон устраивает собственный молитвенный дом в Берлине с органом, хором и с гимнами и проповедью на немецком языке. Дело Якобсона продолжал Эдуард Клей, один из проповедников частных реформированных молитвенных домов в Берлине, откуда он в 1817 г. переехал в Гамбург, откуда ему удалось образовать в 1818 г. небольшую реформированную общину. В 1820 г. в Лейпциге была сооружена молельня, отделение Гамбургской, где по годовым праздникам богослужение совершалось на немецком языке. Купцы, съезжавшиеся на ярмарку в Лейпциг, увозили с собой и идеи, проповедуемые с авнона реформистского «темпля».

Таков первый период реформации, когда она пыталась чисто механическими средствами видоизменить еврейскую религию.

Второй период реформации начинается с тридцатых годов XIX столетия и имеет характер идеологический. Одним из главарей движения второй стадии развития реформации был Авраам Гейгер. Гейгер находил необходимым исключить из еврейской религии все молитвы, в которых выражается надежда на национальное возрождение, равно как уничтожить в еврействе все, что носит национальный характер, потому что евреи больше не нация, а религиозная группа. Что касается, например, языка богослужения, то вовсе не следует молиться на древнееврейском языке,

который является только национальной связью евреев, а на языке, наиболее интимном для молящегося, каким для подавляющего большинства является немецкий.

Гейгер считал желательной радикальную реформу не только талмудического иудаизма, но и библейской его основы. Ортодоксальных евреев, противившихся реформе в иудаизме, Гейгер называет «караимами от талмуда».

В первых рядах реформистов стоял также Самуил Гольдгейм, развивший в своей книге «Ueber die Autonomie der Rabbiner» требование радикального преобразования иудаизма путем отказа от исторического прошлого и удаления из еврейской религии всех национальных элементов. При этом Гольдгейм распространял известное изречение Самуила «Dyna a' malchuta-duna» (государственный закон — обязателен) и на религиозную область.

После периода теоретического обоснования реформации наступает третий ее период: реформисты берутся за ее осуществление.

В 1842 г. «Союз реформ» публикует манифест, в котором заявляет: 1) мы признаем за религией Моисея возможность бесконечного дальнейшего развития, 2) Талмуд не имеет для нас никакого авторитета ни с догматической, ни с практической точки зрения и 3) Мессии, который бы вернул евреев в Палестину, не ждем и не желаем — мы не признаем никакого другого отечества кроме того, к которому мы принадлежим по рождению и по гражданству.

Раввинский съезд в Брауншвейге (1844) принял суверенность государственного закона, отменил молитву «Kol nuroi» и принял молитвенник Гольдгейма. Франкфуртский съезд (1845) выдвинул вопрос о языке богослужения. Против отрицательного взгляда А. Гейгера на съезде выступил дрезденский раввин Захарий Франкель, заявивший «Ради эмансипации мы ничем не пожертвуем из нашего духового достояния». Его поддержали Иост и некоторые другие. Не желая принимать на себя часть ответственности за непредвиденные им ранее решения съезда, Франкель

покидает съезд и публикует письмо-протест против радикальных реформаторов. Съезд 1845 г. упразднил идею мессианства, заменив ее идеей миссионизма: евреям не нужен Мессия, а у еврейства есть миссия распространить идеи иудаизма среди других народов. Уход З. Франкеля со съезда знаменует собой раскол среди приверженцев реформы. К Франкелю присоединяется Иост Иехиил. Михаил Закс порицает излишний рационализм крайних реформаторов и их непонимание исторического иудаизма; Закс рассматривает иудаизм как историческое явление, находящееся в непрерывном развитии. Он высоко ценит иудаизм как один из важнейших и могущественнейших факторов общечеловеческой культуры.

Как реакция против крайностей реформизма находят себе все большее сочувствие взгляды раввина Гирша, уже ранее им высказанные. Самсон-Рафаил Гирш скорбит о том, что в борьбе за эмансипацию многие из его современников избрали путь самоотречения, стараясь придать традиционному иудаизму национально-немецкие черты. Для получения гражданских прав нельзя жертвовать ни одним религиозным постановлением, так как гражданские права не самоцель, а лишь средство для осуществления великой миссии еврейского народа: быть самоотверженным носителем божественного начала одухотворенной жизни и выразителем конечной цели, высшего начала нравственности — идеи добра и всечеловечности. Выступая защитником старины и сохранения традиционного иудаизма в неприкосновенном виде, Гирш видел в реформации стремление низвести иудаизм до чисто внешней, бездушной религии. Гирш выдвигает против отрицателей еврейства как нации ту мысль, что еврейство представляет собой своеобразную «группу исполнителей Торы», как вечной конституции еврейства.

Появление книги Гирша «*Neunzehn Briefe über Judenthum*» значительно способствовало в свое время образованию так как называемого «нео-ортодоксального» течения в немецком еврействе.

В 1846 г. происходил третий раввинский съезд, но прежнего подъема на нем уже не замечалось. Реформизм был ослаблен расколом, а политические события 1848 г. отвлекли внимание германских евреев от религиозной реформы, отодвинули ее на задний план. Только в 1868 г. реформизм начинает проявлять некоторые признаки оживления. Созывается в 1868 г. раввинская конференция в Касселе, а в 1869 и 1871 гг. — синоды в Лейпциге и Аугсбурге. К тому времени значительно ослабел и радикализм реформистов. А. Гейгер уже в 1860 г. высказывается против устранения древнееврейского языка из богослужения, опасаясь, что устранение его будет способствовать разрыву между прошедшим и настоящим. Из этих же соображений Гейгер настаивает на сохранении субботы.

Однако идея реформы иудаизма не сумела тогда заинтересовать широкие круги еврейства, и она замирает до конца 1912 г., до «Richtlinien» немецких раввинов.

Идея реформы принесла, по мнению докладчика, «известный плюс» еврейскому духовному развитию, дав толчок к свободному развитию иудаизма на всем пути его исторического развития. Последовавший расцвет еврейской науки обязан этим реформационному движению. Реформация не удалась, захватила лишь частицу еврейства не потому, что реформация противоречила религиозным традициям. Реформа пала оттого, что она противоречила национальным интересам еврейства. Если бы реформа шла под знаком национальным, она могла бы иметь успех.

Перед нами, еврейскими интеллигентами в России, стоит проблема секуляризации национальной идеи, установление тех пределов, до которых эта секуляризация может и должна идти. Залог жизненности нации лежит в стремлении к решению этой проблемы.

И то, что не удалось германскому еврейству, быть может, удастся еврейской интеллигенции в России.

В ответ на изложенный выше доклад С. М. Дубнова, в воскресенье 10 февраля, Б. Г. Стоппнер выступил в Ев-

рейском Историко-Этнографическом Обществе с докладом «Удача и неудача попыток реформы иудаизма в первой половине XIX века.

Б. Г. Столпнер указывает, что докладчик о религиозной реформе должен иметь определенную точку зрения на религию — положительную или отрицательную. В докладе же С. М. Дубнова такой определенной точки зрения не видно. Далее, по Дубнову, еврейская религия как создание еврейского народа подчинена суверенной воле еврейской нации. Г. Дубнов полагает также, что еврейской интеллигенции в России удастся определить пределы секуляризации религии. Если это действительно так, то надо признать, что евреи самый иррелигиозный народ в мире. Г. Дубнов не указал, каковы же были религиозные потребности реформистов. А ведь они, несомненно, у них были. Реформистское движение имело глубокий религиозный смысл. Его цель, его узловой пункт в стремлении выявить скрытую сущность иудаизма и примирить иудаизм с идеалами XVIII века. Именно потому, что некоторые иудейские законы не вяжутся с идеалами братства, реформисты приходят к отрицанию еврейской обрядности.

С. М. Дубнов делит реформацию на три периода: сначала требовали реформы богослужения, а затем в последовательном порядке требования становятся все радикальнее. Между тем в каждом из трех периодов существовали среди реформаторов различные воззрения на сущность реформы и на ее границы. С. М. Дубнов полагает, что реформация не удалась оттого, что она шла не под знаком национализма. Б. Г. Столпнер неудачу реформистского движения видит в том, что слова реформаторов не соответствовали делам их. Реформаторы в поисках за чистым иудаизмом искали опоры в профетизме, в его великих идеях.

Но слова реформаторов о предстоящей еврейству миссии осуществления пророческих идеалов шли в разрез с их собственной жизнедеятельностью. Единственное, в чем дела их соответствовали их словам, это в отрицании обрядовой

стороны религии. Положительные же идеи их покрывались одними фразами. С. М. Дубнов выразил надежду, что русским евреям удастся совершить реформу иудаизма, не удавшуюся германскому еврейству. Б. Г. Столлнер на это не надеется. Ибо «у нас нет ни теории, ни практики реформы, ни религии».

Мы живем крохами, падающими со стола западно-европейского еврейства. Теорию реформации нам дал Запад. Практика же лишь постольку могла бы иметь иной результат, чем в германском еврействе XIX столетия, поскольку она слилась бы с социальной деятельностью. При этом условии реформация действительно могла бы совершить чудеса. И тогда мы вновь обрели бы нашу затерявшуюся дворянскую грамоту. На путь поисков затерявшейся грамоты и зовет нас горячо г. Столлнер.

Ему возражает Б. Д. Бруцкус. Призыв г. Столлнера — это призыв на заранее обреченный на неудачу путь. Религия в настоящее время вообще имеет мало значения в жизни человечества. Наша задача состоит в том, чтобы выделить из-под религиозной оболочки наши культурные ценности, дабы к тому моменту, когда и широкие еврейские массы уйдут от религии, эти ценности сохранились.

С. М. Дубнов в своем, за поздним временем, кратком заключительном слове отвечает на некоторые возражения Столлнера. Задача историка нации определить роль движения в истории нации, а не давать догматику движения. Единственным мерилom для историка должен быть вопрос: принесло ли то или иное движение пользу или вред нации, и что именно нации, как таковой, дало? Г. Столлнер впадает в противоречия. С одной стороны, он возражает против предположения о том, что еврейская интеллигенция в России, быть может, проведет реформу иудаизма, неудавшуюся на Западе; а с другой стороны, в конце своего доклада, сам зовет к ней в расчете на сильно развитый среди русских евреев общественный идеализм. Если, как г. Столлнер нас уверяет, у нас «нет религии», то к какой религиозной

реформе он нас зовет? Г. Дубнов подчеркивает, что реформация не удалась на Западе оттого, что громкие лозунги реформации на практике вылились только в форму изменения порядка богослужения, реформа не была доведена до конца. Вторая причина неудачи реформации в том, что она не смогла предотвратить уход от еврейства; это предотвращение входило в цели реформации.

Возражая г. Бруцкису, С. М. Дубнов утверждает, что религиозный момент очень значителен даже и в настоящее время в жизни народа и интеллигенции, и поэтому реформация возможна и теперь. Вопрос о примирении иудаизма с религиозным сознанием современности есть вопрос вполне современный и своевременный, хотя и крайне сложный и трудный.

Председательствовавший Л. Я. Штернберг, выражая благодарность как докладчику С. М. Дубнову, так и его оппоненту — Б. Г. Столпнеру, за интересное освещение затронутых в докладе важных вопросов, констатирует неудовлетворительные результаты второго собрания. Оно ничего не дало для выяснения вопроса; между прочим, Б. Г. Столпнер также не выявил той религиозной концепции, которой он так настоятельно требовал от С. М. Дубнова.

В ответ на это Б. Г. Столпнер заявляет, что концепцию свою он в общих чертах наметил и в этом, и в предыдущих своих докладах; кроме того, он предполагает посвятить этому в ближайшем будущем особый доклад.

Б. С<толпнер>

Апологеты и апология

Апология — защитительная речь или защитительное сочинение, апологет — автор такой речи или подобного сочинения.

Древнее время. Еврейские апологеты считают своей целью возвеличение иудаизма и его защиту против всяких возражений и обвинений его противников и врагов. Несмотря на то, что большинство еврейских апологий ставят себе чисто оборонительную цель, они все же носят полемический характер, так как для того, чтобы вести успешную защиту, следовало доказать слабость позиций противников. В тех апологиях, которые не ограничиваются одной только защитой иудаизма, а стремятся еще показать его превосходство над всеми другими религиями, тем более в тех апологиях, в которых вторая задача стоит на первом плане, полемика иногда достигает необычайной резкости. В противоположность извращенным изображениям иудаизма, даваемым его противниками, апологеты стремятся выставить его сущность в истинном свете. Слишком часто, однако, сами апологеты находились под влиянием идей, чуждых историческому иудаизму, а иногда — и прямо несовместимых с ним. Желая выставить иудаизм в лучшем свете, эти апологеты стремились доказать, что идеи, казавшиеся им значительными и неопровержимо истинными, уже содержатся в иудаизме. Таким образом, извращенному изображению иудаизма, порожденному непониманием или злобою его противников, эти апологеты противопоставляют другое изображение, также далеко не соответствующее действительному иудаизму. Несмотря на это, лучшие апологии представляют громадное значение для понимания иудаизма. Во многих отношениях эти сочинения глубоко проникают в дух и сущность иудаизма и проливают яркий свет на те его стороны, которые служили камнем преткновения для его противников. Иудаизм не есть раз навсегда застывшее учение, и его изображение, даваемое апологетом, хотя и не соответствует исторической действительности в прошлом, может, однако, стать исходным пунктом новой фазы развития иудаизма. — Апологии встречаются уже у Иеремии (гл. 10, 1—16) и Исаяи II (гл. 44), ибо нельзя не видеть апо-

логической цели в язвительных насмешках этих пророков над идолопоклонством, направленных не против евреев, а против язычников. В обращении Исаяи II к Киру: «Я Господь и нет иного; нет Бога кроме меня; Я препоясал тебя, хотя ты не знал Меня... Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» (гл. 45, 5, 7) нельзя не видеть явной полемики с религиозными воззрениями персов, исповедывавших религию Заратустры. Подобные зачатки апологии, однако, не получили, по-видимому, дальнейшего развития. Евреи под властью персов, за исключением первых лет после основания персидской империи, жили в замкнутом мире и мало приходили в соприкосновение с культурой соседних народов. — Положение резко изменилось после того, как евреи образовали большую колонию в Александрии и столкнулись, таким образом, лицом к лицу с эллинистическим миром. Первое впечатление, произведенное евреями на греков, было для них неблагоприятно. Их религиозные обычаи, особенно обрезание, вызывали насмешки. Отказ евреев от смешанных браков, их законы о пище, не позволявшие им разделять трапезу с язычниками, их замкнутость казались человеконенавистничеством. Своеобразный уклад их жизни казался грекам странным и нелепым. Евреи, в свою очередь, смотрели с отвращением на политеизм греков и римлян. Мифология героев, в которой богам приписываются неблагоприятные нравственные поступки, вызывала у них презрительную насмешку, а воздвигавшиеся императорам божеские почести и разврат, господствовавший среди греков и римлян того времени, наполняли их души негодованием. Не все, однако, в евреях отталкивало греков и римлян. Духовный культ Бога, не допускавший никаких чувственных изображений, и возвышенная монотеистическая этика производила на них глубокое впечатление и неотразимо привлекали к себе многих из тех, которых не удовлетворял наивный, лишенный нравственной глубины и чистоты политеизм

предков. С другой стороны, и евреи не могли не поддаться обаянию эллинской культуры и, в особенности, греческой философии. — В Александрии появились первые еврейские апологии. Первые еврейские апологеты скрывали свои имена и приписывали свои произведения жившим в древности еврейским и языческим поэтам и пророкам. Это не было подлогом с их стороны; они лишь следовали издавна установившемуся среди греков обычаю. Этот обычай был перенесен в Александрию, и там часто выпускались в свет произведения, якобы написанные знаменитыми мужами древности. Самыми значительными из этих апологий являются написанные частью в середине второго, частью в первом веке до Р. Х. «Сивиллины книги» и «Книга премудрости Соломона», автор которой, вероятно, жил в эпоху царствования Калигулы (37—41). Обе книги противопоставляют согласный с разумом монотеизм нелепости и безумству политеизма, изобличая крайнюю испорченность, разврат и противоестественные пороки язычников, и противопоставляя им возвышенную этику, строгую жизнь и чистоту нравов поклонников единого Бога. Многие из еврейских апологетов, находившихся под влиянием греческой культуры и вместе с тем видевшие в Библии откровение Божие, естественно пришли к той мысли, что Библия служит источником всякой мудрости человеческой. Отсюда выводилось заключение, что греческие поэты и философы черпали из книг Моисея, дошедших до них в каком-то древнем переводе. Но не в этом одном сказалось влияние греческой культуры. Обрядовые предписания Моисеева закона, которые, как обрезание и законы о пище, вызывали насмешки греков, стали смущать александрийских апологетов, и они старались давать им рациональные объяснения. Межу этими объяснениями особенно видную роль играет аллегоризм. Так, например, запрещение употреблять в пищу хищных птиц объясняется тем, что Бог хотел научить людей, что хищные и насилие оскверняют душу. Мясо жвачных животных

с раздвоенными копытами признано чистым потому, что жвачка является символом воспоминания о Боге, а раздвоение копыт — символом различия между добром и злом. Метод аллегорического толкования применялся alexandрийскими апологетами также ко всем библейским антропоморфизмам и антропатизмам, казавшимся им несовместимыми с философским учением о Божестве. Александрийский метод толкования получил особенно широкое применение у современника Калигулы Филона, одного из самых крупных философских мыслителей еврейства, который применял его не только для объяснения антропоморфизмов и антропатизмов и обрядового ритуала (вышеприведенные объяснения заимствованы у него же), но и почти всех библейских рассказов. Апологетическая цель Филона — доказать, что иудаизм и лучшие эллинские идеи, содержащиеся в произведениях греческих философов, совпадают между собою, что еврейские пророки и греческие спекулятивные философы имеют в виду одну и ту же истину, и различия между ними — лишь мнимые и зависят только от различного способа выражения. Аллегорический метод толкования служит Филону орудием к достижению этой цели. Все вышеупомянутые апологеты ставят своей главной целью прославление иудаизма и пропаганду его идей среди эллинского мира и лишь косвенным образом служат делу защиты евреев и иудаизма. Они выступают прямо и непосредственно против тех, кто нападал на еврейство. В этом, по-видимому, не было особенной потребности. Но уже во время Филона положение сильно изменилось. Еврейская колония в Александрии, насчитывавшая в своей среде много выдающихся в умственном и нравственном отношении людей, пользовалась очень значительным политическим и социальным влиянием. Естественно, что соперничество между греками и евреями приняло там обостренный характер и, при резкой противоположности всего уклада жизни и нравственных идеалов обоих народов, это соперничество

неизбежно привело к непримиримой вражде. Египтяне, число которых в Александрии возрастало все более и более, также смотрели с завистью на успехи евреев. Они считали себя, в качестве аборигенов, природными господами страны и с неудовольствием констатировали возрастающее политическое и социальное значение чужой народности. Национальное самолюбие египтян было также глубоко уязвлено библейским рассказом о той жалкой роли, которую играли их предки в ранней истории еврейского народа, роли, о которой, с переводом Библии на греческий язык, узнали как они, так и греки. Национальное самолюбие обоих народов страдало, наконец, от того, что евреи сохранили еще некоторую политическую самостоятельность, в то время как Греция и Египет были окончательно присоединены к Риму. В Александрии, поэтому, впервые появилась антиеврейская литература и вызванная этой литературой первая апология евреев и иудаизма, послужившая непосредственным ответом на обвинения, выставленные этой литературой. Апология эта, написанная Филоном, не дошла до нас. Египтянин Манефон, писец фивского храма, первый напал на евреев, выдумав про них всякого рода басни (некоторые ученые, впрочем, считают место в сочинении М., относящееся к евреям, позднейшей вставкой). Первый, кто пустил в ход, как удобное средство борьбы, распространение выдумок про евреев, был сирийский царь Антиох Епифан. Его рассказы о виденном им в иерусалимском храме были подхвачены и разработаны враждебными евреям александрийскими писателями. Недобросовестные авторы могли быть уверены, что их клеветнические выдумки относительно еврейского народа найдут хороший сбыт на александрийском рынке. Самым значительным по своим литературным достоинствам и широте захвата апологетическим произведением этого, и не только этого, периода, было написанное в Риме Иосифом Флавием (род. ок. 37 г.). Он озаглавил его: «О древности иудейского государства (против Апиопа)».

Оно состоит из двух книг. В первой книге Флавий опровергает утверждение, будто евреи не имеют истории и являются нацией новой. Для того, чтобы понять всю тяжесть этого обвинения, нужно вспомнить, что по господствовавшему в то время взгляду значение и достоинство народа прямо пропорциональны его древности. Значительная часть второй книги посвящена защите иудаизма. Она выдвигает в нем на первый план духовный характер монотеистического культа, нравственную строгость и вместе с тем гуманность Моисеева законодательства. На обвинение евреев в ненависти к иноплеменникам Флавий отвечает указанием на готовность евреев признать своим всякого иноплеменника, который захочет принять их религию, ибо евреи понимают, что «близость является не только результатом общности происхождения, но и создается известным строем жизни во всей его целости». Подобно Филону, он стремится дать рациональное объяснение многим предписаниям еврейского ритуала и, как у Филона, это объяснение оказывается часто крайне искусственным. Хотя книга написана со специальной целью ответить на обвинения Аниона и других врагов евреев, ее значение этим не исчерпывается. Сочинение Флавия — самопознание той части еврейства, которая была знакома с греко-римской культурой и чувствовала потребность выяснить свое отношение иудаизму. Все произведение дышит горячим преклонением перед Моисеем и его гражданским и религиозным законодательством, но вместе с тем оно умеет ценить все, что было великого и годного у древних народов. Труд Иосифа Флавия служил образцом для всех апологий, написанных отцами церкви в защиту христианства. — Между прочим, в Талмуде и Мидраше сохранилось также много религиозных бесед, в которых знаменитые читатели, вроде Иоханна б. Заккаи, Иошуи бен Ханании, р. Акибы и др., защищают иудаизм и его учение. Подобные диалоги, имевшие место между культурными представителями иудаизма и язычества, были

совершенно свободны от фанатизма. Это были дружественные состязания в уме и остроумии без всякого следа раздражения или злобы.

Средние века и новое время. От II до XVIII веков апологеты должны были защищать евреев против обвинений в непонимании Ветхого Завета. Христианство, получив от еврейства его учение чистой нравственности и любви к ближнему, утверждало в оправдание своего отделения от еврейства, что оно явилось для того, чтобы, сменив еврейство, выполнить его миссию, и подтверждало верность своей точки зрения доказательствами, почерпнутыми из Ветхого Завета, на которых опирались также евреи. Poleмика была неизбежна, и тот факт, что обе стороны ссылались на один и тот же источник, должен был придать ей большую резкость. Poleмика происходила при крайне неблагоприятных для евреев условиях. Победа часто была так же страшна для них, как и поражение. Последним аргументом католических полемистов, против которого евреи обыкновенно оказывались совершенно беспомощными, — был меч светской власти. Евреи, поэтому, крайне неохотно вступали в спор. Лучшие из еврейских апологетов, как Профиат Дуран и Симон бен-Цемах Дуран, расширили предмет спора и перешли от обороны к нападению на некоторые догматы. Выводы современной библейской критики, представителями которой являются не евреи, а христиане, вполне согласуются с утверждениями некоторых еврейских апологетов, которые (напр., те же Дураны) тогда перенесли спор на почву философии и, опираясь на тот же принцип, что внутреннее противоречие не может обладать реальностью, доказывали внутреннюю противоречивость и, следовательно, несостоятельность ряда догматов своих противников.

В хронологическом порядке сочинения еврейских писателей, целиком или частью посвященные полемике, располагаются так: первое место занимает книга «Emunoth we-Deoth» Саади Гаона, X века, написанная по-арабски

и переведенная на древнееврейский язык (Иегудой ибн-Тиббоном), частью посвящена опровержению притязаний христианства сменить иудейство. Р. Саадия доказывает, что еврейская религия, позволяющая каждому достигнуть нравственного совершенства, насколько это вообще возможно человеку, будет существовать вечно и не будет заменена никакой другой религией, во всяком же случае не таким учением, которое превратило чистые абстракции в божественные ипостаси. В мишнаитских произведениях и богослужебных стихотворениях эпохи р. Саадия Гаона встречаются выпады, но в них чувствуется сдержанность и даже робость. Только тогда, когда после первых крестовых походов католическое духовенство, пользуясь услугами крещеных евреев, задумало обратить всех евреев в христианство, духовные вожди еврейства решились отбросить в сторону всякую осторожность, и с XII столетия начали появляться чаще и в большем количестве полемические произведения. Р. Самуил бен-Меир (Рамбам) и Иосиф Бехор Шор подвергли разбору доказательства, черпаемые христианами из Ветхого завета. Иосиф бен-Исаак Кимхи в софем «Sefer Habrith» подверг догматы противников философскому разбору. Моисей ибн-Тиббон из Монпелье (1240) и Меир бен-Сммон составили полемические сочинения; последний, кроме того, написал апологию под названием «Milchamoth mizwah». В Испании, где к услугам церкви были многие еврейские ученые, принявшие христианство и писавшие полемические сочинения против еврейства, оказались и еврейские апологеты; они выпускали свои возражения либо отдельными книгами, либо в форме писем, обращенных к вероотступникам. Шем-Теб ибн-Шапрут написал памфлет против Абнера Бургосского под названием «Eben Bochan». Соломон бен-Реубен Бонфед написал Франческо Дио Карне послание, полное остроумных нападок. Философ Хасдай Крескал возражал Соломону Галеви, принявшему после перехода в христианство имя Паоло де Санта-Мария.

Самыми выдающимися апологетами были упомянутые уже выше Дураны. В Германии Липпман из Мюльгауэна написал в начале XV века апологетическое произведение «Nizzachon» (победа). Под этим заглавием появилось в Германии еще несколько сочинений апологетического содержания. — Изобретение книгопечатания дало возможность наводнить книжный рынок антиеврейской литературой. Во второй части «Bibliotheca hebraea», изданной в 1721 году, одно только перечисление заглавий сочинений, направленных против евреев и иудаизма, занимает 50 страниц in quarto. Среди обвинений, одинаково направленных как против евреев, так и против иудаизма, наибольшую роль играло обвинение в употреблении евреями христианской крови для религиозных целей. Еврейские авторы написали много сочинений в опровержение этого нелепого обвинения (см. Ритуальные убийства). — Из апологетов XVI и XVII веков достойны упоминания: Караим Исаак из Трок (подробности см. ниже, столб. 914), Соломон Цеви Уффенгаузен (авор Zori ha-Jehudim, 1615), прозелит Авраам Перегрино — (прозелит), написавший «Fortalezze», Иуда Карми, автор сочинения «De charitate» (1643), Манассе бен-Израиль (Vindicia judaeorum, 1656), Исаак Кантарини (Vindex sanguinis, 1680), Иммануил Абоаб, автор апологетического сочинения на испанском языке «Nomologia», Бальтасар Оробио де Кастро, живший в Амстердаме и написавший там несколько апологетических сочинений, Кардозо, написавший «Excellencias de los hebreos» (1679), Саул-Леви Мортейра, Исаак Абоаб, Иуда Бриль (1702), Давид Нето, автор книги «Matteh Dan» (1714), Исаак Пирто (род. в Бордо, 1715) и Родригес Тексейра (ум. в 1780 г.). В течение этого, как и следующего за ним периода, еврейским апологетам приходилось защищать иудаизм не только против нападков иноверцев, но и против обвинений неверующих евреев. — Третий период апологетики начинается в эпоху «Просвещения» соответствующими произведениями Моисея Мендельсона

и продолжается до наших дней. Вопрос о содержащихся якобы в Ветхом завете пророчествах об Иисусе Христе, стоявший в центре спора в течение всего второго периода, мало-помалу начинает терять всякое значение и уже не кажется таким важным, как прежде. Центр тяжести спора лежит теперь в вопросе о сравнительной религиозной и этической ценности иудаизма, в его «сущности». Выдвигается на первый план вопрос, игравший значительную роль также и в первый период еврейской апологетики, но почти совершенно исчезнувший в течение второго периода, — вопрос о том, какая из этих религий лучше удовлетворяет потребностям целостной человеческой души, какая из этих религий более пригодна для того, чтобы лечь в основание строительства царства Божия внутри нас и вообще на земле. Иудаизму приходится защищаться против обвинения в том, что он упорно остается на низшей ступени религиозности, давно уже отвергнутой историей. Спор еще не окончен, но уже теперь можно наметить некоторые его основные пункты. Одним из них является вопрос об отношении истинной религиозности к обрядности. Обрядность убивает в иудаизме дух живой веры, утверждают противники евреев. На это еврейские апологеты отвечают указанием на символический характер обряда, делающий его не тормозом, а одной из форм проявления живой веры. Обряд — это одежда веры, а одежда не всегда скрывает формы тела: она иногда их обнаруживает очень рельефно. Кроме этого, они указывают на воспитательное значение обрядового закона не только в прошлом — этого не отрицают и христианские апологеты, — но и в настоящее время. От обороны еврейские апологеты переходят затем к нападению, указывая на то обстоятельство, что религия, основным началом которой является вера в догматы недоказуемые, необходимо должна находиться в антагонизме с началом свободного исследования. Напротив, иудаизм, в котором вера не занимает господствующего положения, — если и нельзя согласиться

с Мендельсоном, будто вера в иудаизм не имеет никакого значения, — без труда может быть примирен с требованиями и выводами свободного исследования. Другой не менее важный пункт спора — антитеза между началом любви и началом справедливости. Выяснение правильного отношения между национальным и мировым моментом в иудаизме играет также немаловажную роль в апологетических произведениях, так как нееврейские богословы и историки утверждают, что иудаизм есть по существу своему национальная религия. — Следует упомянуть в заключение о недавно появившейся еврейской апологетике Гюдеманны («Judische Apologetik»). Книга в общем держится проторенных путей, проложенных Мендельсоном, но, в частности, содержит в себе много новых превосходных замечаний. Против обвинения в ритуальном убийстве выступали между прочими Я. Тугендгольд, *Der alte Wahn* (1831), И. Б. Левинсон, *Efess Damin* (1837), Цунц, *Ein Wort zur Abwehr* (1840). Но самый полный и исчерпывающий разбор этого вопроса дал проф. Д. А. Хвольсон в своем сочинении «О некоторых средневековых обвинениях против евреев», 2-е изд., 1880. — Ср.: De Rossi. *Bibliotheca judaica antichristiana*, Parma, 1800; Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur*, 1877; Winter und Wunsche, *Judische Literatur*, III, 655–670; Hamburger, *Relencyclop.*, III, с. 16–27; Kausserling, *Biblioth. esp.-port.-jud.*, с. 114 b сл.; J. E. II, 8–11.

Европейская трибуна русской философии: Der russische Gedanke (1929–1938)

Одной из сложнейших проблем философии русского зарубежья в послереволюционный период была проблема ее институционализации. Она с самого начала стояла перед дилеммой: либо интегрирование отдельных персон в сложившуюся систему европейских и американских университетов, с угрозой утраты собственной идентичности, либо создание новых институциональных центров, ориентированных на тогда еще широкие круги эмиграции, чреватое, однако, процессом постепенной маргинализации. Оба пути были испробованы перед второй мировой войной с различным успехом и различными результатами. Но само наличие этой (вполне естественной) дилеммы и ее растущее углубление вело к неизбежной изоляции «эмигрантской философии» в целом от ее европейской соседки. Отдельные исключения из этой тенденции, подобно Н. А. Бердяеву или Л. Шестову, вовсе не противостоят факту институционального отчуждения, а являются скорее свидетельствами несвязанности указанных персон рамками учреждений.

Одним из примеров реакции на это состояние, т. е. попыток соединения обоих философских сообществ путем создания организованных форм совместной дискуссии, стал на короткое время журнал «Der russische Gedanke»,

основанный Б. В. Яковенко (1889–1949)¹. Яковенко с самого начала выступил в философии в роли посредника, знакомя русского читателя до и после революции с развитием немецкой, американской, итальянской, чехословацкой философии, а западную публику с современными тенденциями философии в России². Его сотрудничество в «Логосе», к руководителям которого он принадлежал с 1911 года³, внесло в программу журнала расширение спектра философских интересов, первоначально замкнутых рамками немецкого неокантианства. Даже у его оппонентов из религиозно-философского «Пути» его работа встречала одобрение⁴.

В послереволюционный период Яковенко продолжил свою деятельность на границе русской и европейской философии, не оставляя попыток ее институционально-

¹ О нем см.: Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 622–624 (А. Вашестов).

² См. напр. его работы: О современном состоянии немецкой философии // Логос. 1910. Кн. 1; Итальянская философия последнего времени // Логос. 1910. Кн. 2; Современная американская философия // Логос. 1913. Кн. 3–4; *Filosofi russi. Roma-Firenze*, 1927. Библиографию трудов см.: Б. В. Яковенко. Мошь философии / *The power of philosophy*. Melbourne, 1988. P. 25–41.

³ См.: М. В. Безродный. Из истории русского неокантианства (журнал «Логос» и его редакторы) // Лица. Биографический альманах. М., 1992. С. 372–407.

⁴ Ср. письмо С. Н. Булгакова к В. Ф. Эрну от 19 марта 1912: «Я ни разу, кажется, не писал Вам о своих впечатлениях за этот год от встреч со Степнуном и особенно с Яковенко, с которым мы не раз вели философские споры. Впечатление это становится все более положительным, в том смысле, что они, особенно Яковенко, которого я считаю философским талантом, идут своим путем, который, хотя и уводит их от нас, но есть путь философских исканий и искренности...» (Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В. И. Кейдана. М., 1997. С. 450–451). См. также сходное суждение М. К. Морозовой в письме к Е. Н. Трубецкому (Там же. С. 347).

издательского оформления. В Италии, где он обосновался с 1914 г., он сотрудничал в «Istituto russo», в журнале «La Russia» (1917–1918), позднее сам издавал журнал «La Russia nuova» (1918–1920)⁵, а затем, после переезда в середине 1920-х в Прагу, содействовал попытке возобновления русского издания «Логоса» (1925–1927), прекратившегося в 1914 году.

Однако, крупный проект самостоятельного философского журнала ему удалось реализовать лишь в конце 1920-х. Осенью 1928 г. Яковенко начал переговоры в Германии о создании журнала «Русская мысль» (*Der russische Gedanke*, далее RG): «Во время моего пребывания в Германии (в Кельне, Бонне, Гейдельберге) мне удалось договориться об основании нового журнала, который будет специально посвящен русской мысли и будет называться «*Der russische Gedanke. Internationale Zeitschrift für russische Philosophie, Literaturgeschichte und Kultur*». Он будет выходить (начиная со следующего января) тремя выпусками в год, объемом не меньше 112 страниц *in octavo* и публиковать статьи не только на немецком (каковой является основным языком), но также на французском, английском и итальянском языках. Он будет служить европейской трибуной для русских мыслителей, а вместе с тем и для исследования русской мысли в прошлом и настоящем, и будет публиковать богатые библиографические материалы»⁶.

Переговоры Яковенко в самом деле нужно признать удачными: он получил согласие одного небольшого, но хорошо известного философского издательства: Фридриха Когена в Бонне (*Verlag von Friedrich Cohen in Bonn*).

⁵ См.: D. Rizzi. Lettere di Boris Jakovenko a Odoardo Campa (1921–1941) // *Archivio italo-russo* / A cura die Daniela Rizzi e Andrej Shishkin. Trento, 1997. P. 385–415.

⁶ Boris Jakovenko a Odoardo Campa (8. X. 1928) // *Ibid.* P. 461. (За помощь в переводе я благодарю г-жу д-ра Габриелу Баптист (Рим)).

Основанное в 1828 г. в качестве университетского издательства Боннского университета, оно укрепилось благодаря своей специализации на естественнонаучной литературе, публикациях по медицине и классической филологии. После первой мировой войны оно расширило свою издательскую программу, включив публикации по гуманитарным наукам. Тогда же, в начале 1920-х оно снискало известность философскими новинками: книги М. Шелера «Сущность и формы симпатии» и «Философское мировоззрение», М. Хайдеггера «Кант и проблема метафизики» и «Что такое метафизика?», К. Мангейма «Идеология и утопия» и основанная им серия «Труды по философии и социологии» вышли под грифом издательства Фридриха Когена, а с 1924 г. Г. Плеснер издавал в нем журнал «*Philosophischer Literaturanzeiger*»⁷. Из других крупных публикаций издательства следует упомянуть работы филолога Э. Р. Курциуса⁸.

Первый выпуск журнала, появившийся, как и было запланировано, в начале 1929 г., открывался программным заявлением Яковенко, излагавшим цели и задачи нового печатного органа русской философии⁹. То, что за этим заявлением последовали дополнительные программные разъяснения, полемизировавшие с невидимыми противниками, свидетельствует о серьезных сомнениях, которыми сопровождалось восприятие журнала.

RG замышлялся как «русский философский журнал, который будет выходить не на русском языке в центре

⁷ В этом же издательстве Яковенко опубликовал уже в 1928 г. свою книгу «*Vom Wesen des Pluralismus*» (Bonn: Cohen, 1928). Видимо из контактов по поводу издания книги выросло сотрудничество в деле основания журнала.

⁸ См.: *Hundert Jahre Friedrich Cohen Bonn. Den Freunden der Firma Friedrich Cohen überreicht im Jahre ihres Hundertjährigen Bestehens. Bonn am Rhein, 1929.*

⁹ Geleitwort // RG. I (1929/1930). Heft I. S. 1–3.

Европы»¹⁰. Его основная задача должна была состоять в том, чтобы «служить местом сбора и европейской трибуной русской мысли всех направлений без различия, стимулирование и развивать исследование истории русской мысли и русской культуры вообще, объективно и внепартийно регистрировать новые выдающиеся проявления русской мысли вообще и сообщать о них»¹¹. Таким образом, структура журнала предполагала три раздела: оригинальные публикации русских мыслителей («европейская трибуна»), освещение вопросов истории русской мысли и русской культуры («преимущественно для нерусских читателей»¹²) и библиографическо-рецензионный отдел, сообщающий о всех новых публикациях в области русской мысли как на русском, так и на европейских языках. Нетрудно увидеть, что и в самой структуре RG заключалась попытка соединения специального философского журнала, как например Kant-Studien, с русским «толстым журналом», содержащим материалы общекультурного просветительского характера.

Однако уже эта общая программа была чревата неясностями относительно того, от имени какого сообщества выступает журнал и кто является его адресатом. Из заявлений Яковенко видно, что одним из главных возражений против журнала было то, что RG является «органом русской философской эмиграции»¹³, а не форумом всей русской мысли. Ведь ни о каком участии философов, оставшихся в советской России, не могло быть и речи. А официальная советская философия не принималась во внимание в силу ее полной теоретической бесплодности (отдельные статьи

¹⁰ Geleitwort // Ibid. S. 1.

¹¹ Einleitende Bemerkungen des Herausgebers // RG. 2 (1930/1931). Heft 1. S. 2.

¹² Geleitwort // RG. 1 (1929/1930). Heft 1. S. 3.

¹³ Einleitende Bemerkungen des Herausgebers // RG. 2 (1930/1931). Heft 1. S. 2.

и рецензии, посвященные большевистской философии, имели характер разоблачения ничтожества марксизма, а вовсе не внепартийного сообщения о новых проявлениях советской мысли). Яковенко и сам признает, отдавая должное гуманности большевиков, что все значительные представители философии, пишущие по-русски, оказались выдворенными за пределы России¹⁴. Между тем, европейское культурное сообщество, перешедшее от неприятия и игнорирования СССР к признанию и сотрудничеству, начало интересоваться в первую очередь событиями, происходящими в самой России, в том числе и в интересах идеологической полемики (каким бы ничтожным ни было состояние советской философии), и его в значительно меньшей степени интересовала маленькая группа живущих бок о бок с ним русских мыслителей, «число которых превышает полсотни, (...) и которые полностью отрезаны от своей родины и своего народа», как замечает мимоходом и Яковенко¹⁵. Выступать же от имени полусотни философов, рассеянных по всему миру и институционально никак не объединенных, было бы слишком неубедительным начинанием, учитывая весьма внушительный для немецкого научного сообщества размах журнала.

Наконец, вопрос о круге читателей журнала казался вообще неразрешимым. По-видимому, кроме общих соображений о том, что в результате грандиозных событий мировой истории европейские народы «начали испытывать

¹⁴ Erklärung des Herausgebers // RG. 1 (1929/1930). Heft 2. S. 114.

¹⁵ Geleitwort // RG. 1 (1929/1930). Heft 1. S. 2. В этой общей установке культурного интереса, ориентированной на страну, а не на идеи, заключается, на мой взгляд, и причина того, что вплоть до 1980-х гг. исследование русской эмигрантской философии на Западе практически отсутствовало, если не считать отдельных работ, инспирированных, как правило, знакомством с немногими оставшимися в живых после второй мировой войны представителями русской мысли (Степуном, Чижевским, Лосским, Г. Струве и др.).

интерес друг к другу», и что в случае России это «стремление к усиленному взаимодействию и сближению» у европейских культурных народов проявляется особенно отчетливо¹⁶, Яковенко и сам смутно представлял себе того «постоянного и серьезного читателя»¹⁷, к которому он обращался. Для европейского философского сообщества мог быть интересен журнал, действительно связанный с Россией, и сообщающий о реальных тенденциях развития философии внутри страны. Именно такой международный интерес присутствовал у отцов немецкого неокантианства, которые поддерживали инициативу своих русских учеников в создании «Логоса». Но в 20-е годы этот интерес мог быть удовлетворен только лишь общением с примитивными доктринерами-ленинцами как представителями автохтонной философии, а такого рода общение еще не входило в круг вынужденных забот западных философов, лишь в период «холодной войны» принявших за усиленную полемику с постепенно цивилизовавшимся марксизмом. Напротив, для специалистов по истории русской культуры RG не мог быть интересен в силу его, с одной стороны, популярно-научного характера в том, что касалось вопросов презентации русской культуры, а, с другой, его сконцентрированности на философии. Это проявилось, в частности, в характере сотрудничества западных ученых в RG: помимо знакомых самого Яковенко, которых он настойчиво просил писать для журнала¹⁸, или знакомых других русских авторов (например Г. Глокнера — близкого друга Ф. Степуна и Н. Бубнова), к сотрудничеству в журнале ни историки культуры, ни философы не проявляли никакого интереса¹⁹.

¹⁶ Geleitwort. // RG. I (1929/1930). Heft I. S. 1–2.

¹⁷ Ibid. S. 3.

¹⁸ См.: Lettere di Boris Jakovenko a Odoardo Campa. P. 461–467.

¹⁹ Справедливости ради стоит заметить, что университетская славица тех лет находилась в младенческом состоянии, получив импульс к развитию от интеграции русских эмигрантов в универси-

Но самое интересное, что и для русских эмигрантских философов RG вовсе не являлся тем объединяющим дискуссионным форумом, о котором мечтал Яковенко. Ведь практически все публикации русских авторов, за исключением коротеньких рецензий и статей самого Яковенко, были вторичными, т. е. представляли собой перепечатки и переводы на немецкий и французский языки работ, уже опубликованных в этаблированных эмигрантских журналах, вроде «Пути» и «Современных Записок», или в сборниках, вышедших прежде на русском языке. Таким образом, материалы RG были лишь отголоском дискуссий, которые велись внутри эмиграции, и никакого продолжения самих дискуссий, не говоря уже о самостоятельных дискуссиях, дать не могли.

Вместе с тем, существование такого журнала, как RG, создавало условия для интеграции русских философов в западную университетскую систему в виде предоставления им органа для научных публикаций на европейских языках, необходимых для устройства на работу или улучшения условий работы. То, что в планы журнала прямо входила задача трудоустройства, не скрывал и Яковенко, прямо обращаясь со страниц журнала к университетским властям: «Живущие в изгнании русские философы должны быть распределены по государствам Старого и Нового света и задействованы в качестве специалистов в соответствующих учебных заведениях. (...) Говоря практически, нужно во всем мире учредить двенадцать или четырнадцать кафедр, и предоставить их в распоряжение живущих в изгнании русских философов (приблизительно в таком распределении: две в Германии, три в Соединенных Штатах Северной Америки, и по одной в следующих девяти государствах: Франции, Англии, Италии, Японии, Чехо-

ветскую систему, а интерес к Толстому, Достоевскому, к которому апеллировал Яковенко, был лишь фактом умонастроения образованной публики, а не научного исследования.

словакии, Бельгии, Швейцарии, Швеции и Австрии)»²⁰. Но вряд ли охваченные мировым экономическим кризисом государства вняли предложениям редактора русского философского журнала.

Причину того, что RG прекратил свое существование в 1931 г. после пяти выпусков, вопреки расчетам Яковенко «не на несколько выпусков, и не на один том, а на многолетнюю деятельность, в ходе которой лишь постепенно будет раскрываться красочная панорама прошлой и современной русской философии»²¹, следует искать, по-видимому, в комплексе обрисованных проблем. К тому же ситуация самого издательства Фридриха Когена была в начале тридцатых годов далеко не самой благоприятной. В 1930 г. управляющий делами издательства Витторио Клостерман покинул его, основав собственное дело, и перетянул в свое новое издательство многих именитых авторов, например, Хайдеггера. А в 1933 г., в силу нацистского бойкота еврейских предпринимателей, издательство попало в серьезные финансовые затруднения. Вдова владельца издательства Фрица Когена Хедвига Бувье была вынуждена продать издательство, включая все имущество и издательские права. Архив издательства погиб во время войны, так что в документах его преемника — издательства Бувье, основанного после 1945 г., ни осталось ни одного упоминания о смелом проекте международного русского философского журнала²².

Параллельно с журналом Яковенко пытался организовать издание серии книг в качестве *Приложения к RG*, в котором еще в период существования журнала вышли два тома «Юбилейного сборника к 80-летию Т. Г. Масарика» (1930), и «Юбилейный сборник к 60-летию Н. О. Лос-

²⁰ Erklärung des Herausgebers // RG. 1 (1929/1930). Heft 2. S. 115.

²¹ Ibid. S. 113.

²² Сообщение сотрудника архива издательства Бувье (Бонн) Петера Паруселя.

ского» — уже после закрытия журнала (1934). Позднее, в Праге — месте постоянного проживания Яковенко с середины 1920-х — ему удалось выпустить еще три тома Приложения (1934, 1935, 1938), но теперь уже в «издании автора» (Selbstverlag). Тематически к этому проекту примыкает и серия «Международная библиотека по философии. Периодический сборник», которую Яковенко выпускал до 1944 г., публикуя в ней большей частью свои собственные произведения. После его смерти серия была продолжена его сыном Д. Б. Яковенко в качестве специального приложения к «Международной библиотеке по философии» (1967—1990), и содержала большей частью также перепечатки трудов Яковенко-старшего.

Но как бы ни трудна и печальна была судьба журнала и сопровождавших его начинаний, сама отчаянная попытка проломить бетонные институциональные структуры взаимного непонимания заслуживает воспоминания и изучения.

Der russische Gedanke

**Internationale Zeitschrift für russische Philosophie,
Literaturwissenschaft und Kultur. Herausgegeben
von Boris Jakowenko**

I. JAHRGANG (1929/1930)

I. Heft

Geleitwort. 1

Nikolaj Losskij. Die intellektuelle Anschauung als Methode der Philosophie. 4

Nikolaj Berdiaeff. Le problème métaphysique de la liberté. 18

Boris Jakowenko. Die Grundvorurteile des menschlichen Denkens. 29

Simon Frank. «Ich» und «Wir» (Zur Analyse der Gemeinschaft). 49

Sergius Hessen. Die Tragödie des Guten in «Bruder Karamasoff». (Versuch einer Darstellung der Ethik Dostojewskis). 63

Eugen Liatzky. Die «Auferstehung» L. N. Tolstoj's als künstlerisches Denkmal. Gedanken über die Methoden der künstlerischen Darstellung und des künstlerischen Stils. 81

Hermann Glockner. Bemerkungen über Nikolaj Leskow. Anlässlich der deutschen Ausgabe seiner Gesammelten Werke. 90

Dmitrij Tschipewskij. Neue Literatur über Skoworoda. 98

Dmitrij Swiatopolk-Mirskij. Notizen über die proletarische Literatur in Sowjet-Rußland. 100

Ettore Lo Gatto. Russische Literatur in Italien. 102

Besprechungen:

E. Radl (Prag): Simon Frank. Die russische Weltanschauung. Charlottenburg, 1926. 105

S. Hessen (Prag): D. Tschizewskij. *Filosofia na Ukraine*. Prag, 1926. 105

F. Pelikán (Prag): *Současná ruská filosofie. Sborník stati*. Praha, 1929. 106

- B. Jakowenko* (Marienbad): Ettore Lo Gatto. Storia della letteratura russa. Roma, 1928–29. 107
- B. Jakowenko* (Marienbad): F. M. Dostojewski. Die Urgestalt der Bruder Karamasoff. Dostojewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente. Erläutert von W. Kamarowitsch. Mit einer einleitenden Studie von Prof. Dr. Sigm. Freud. München, 1928. 107
- Th. Olbert* (Marienbad): Wera Figner. Nacht über Rußland. Berlin, 1928. 107
- V. Jankelevitch* (Prague-Paris): N. Losski. L'intuition, la matière et la vie. Paris, 1928. 108
- B. Jakowenko* (Marienbad): N. O. Lossky. The World as an Organic Whole. London, 1928. 109
- N. v. Bubnoff* (Heidelberg): Nikolaj Berdiaew. Der Sinn des Schaffens. Tübingen, 1927. 110
- N. Losskij* (Prag): N. Berdiajew. Filosofia swobodnogo Ducha. Paris, 1928. 111
- W. Zenkowskij* (Paris): Kurze Übersicht der russischen religiös-philosophischen Sammelbände (1922–1928). 112

II. Heft

- Erklärung des Herausgebers. 113
- Nikolaj Berdiajew*. Vom geistigen Bourgeoisium. 116
- Fedor Stepun*. Bolschewismus, Marxismus und Christentum. 126
- Boris Jakowenko*. Zur Kritik der Dialektik. 130
- Leo Karsawin*. Das Problem der Lehre von den Engeln (Angelologie). 138
- Odoardo Campa*. Sulla lingua russa. 146
- Nikolaj Alexeiew*. Das russische Westlertum. 149
- Dmitrij Tschizewskij*. Skoworoda, ein ukrainischer Philosoph (1722–1794). (Zur Geschichte der «dialektischen Methode»). 163
- Elias Rosenkranz*. Lermontow und Goethe. 177
- Iwan Lapschin*. Dostojewskij und Pascal. 180
- Nikolaj Ossipow*. Tolstoj und die Medizin. Tolstoj über die Medizin. 186
- Hans Prager*. Flucht in die Wirklichkeit. 194
- Victor Walter*. La sincerité dans les créations d'artistes. 197

Wladimir Szyrkarski. Die russische und die polnische Philosophie in Ueberwegs Grundriß. 205

Vasil Skrach. E. Radlow und Th. Masaryk. 208

Boris Jakowenko. Ed. Husserl und die russische Philosophie. 210

Mark Slonim. Notizen über die russische Emigrantenliteratur. 212

Besprechungen

D. Tschizewskij (Prag): N. v. Bubnoff. Kultur und Geschichte im russischen Denken der Gegenwart. Berlin 1927. 216

N. v. Bubnoff (Heidelberg): Nicolas von Arseniew. Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart. Mainz, 1929. 216

B. Jakowenko (Marienbad): W. I. Lenin. Sämtliche Werke. 1927ff. 217

B. Jakowenko (Marienbad): Kurze Uebersicht der Schriften über die russische Revolution. 218

N. Losskij (Prag): Puti realizma. Moskau, 1926. 220

W. Zenkowskij (Paris): F. Stepun. Schisn i twortschestwo. Berlin, 1925. 220

G. V. Florowskij (Paris): L. Karsawin. Filosofia istorii. Berlin, 1923. 221

N. Duddington (London): Boris B. Bogoslovsky. The Technique of Controversy: Principles of Dynamic Logic.

London, 1928. 222

B. Jakowenko (Marienbad): A. K. Toporkow. Elementy dialektitscheskoj logiki. Moskau, 1928. 222

S. Hessen (Prag): N. Losskij. Swoboda woli. Paris, 1927. 223

N. N. Alexeiew (Prag): V. Tschernow. Konstruktivnyj sozialism. Praha, 1925. 223

H. Weidhaas (Bautzen): Ausstellung «Hingabe» des Kunstdienstes, Arbeitsgemeinschaft für evangelische Gestaltung in Dresden. 224

III. Heft

Nikolaj Losskij. Das Prinzip der reichsten Seinsfülle. 225

Georg Gurwitsch. Kritische Bemerkungen über die Philosophie M. Heideggers. 234

Boris Jakowenko. Zur Kritik des Psychologismus. 238

- Georg Florowskij*. Evolution und Epigenesis. (Zur Problematik der Geschichte). 240
- Henry Lanz*. Force and Acceleration. A Dialogue. 253
- Emanuel Radl*. Die philosophische Revolution. 261
- Lew Karsawin*. Erwägungen über die russische Revolution. 265
- I. Der Sinn der russischen Revolution. 265
- Elias Rosenkranz*. I. S. Turgenjews Beziehungen zu M. Bakunins Schwester Tatiana. 269
- Alfred Bem*. Dostojewskij in der künstlerischen Polemik gegen Tolstoj. 285
- Nicolai v. Bubnoff*. Das Problem des Bösen in der russischen Religionsphilosophie. 295
- Alexander Koschewnikoff*. Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. 305
- Boris Jakowenko*. Dreißig Jahre russischer Philosophie (1900–1929). 325
- Xenia Atanassievitch*. Die philosophischen Strömungen der Gegenwart in Jugoslawien. 349

Besprechungen

- O. Campa* (Firenze): Boris Jakowenko. Filosofi Russi. Roma-Firenze, 1927. 353
- N. v. Bubnoff* (Heidelberg): E. von Radloff. Russische Philosophie. Breslau, 1925. 353
- B. Jakowenko* (Marienbad): Orient und Occident. Blätter für Theologie, Ethik und Soziologie. Leipzig, 1929–1930; Russische Blätter. Zum Verständnis des geistigen und religiösen Rußland. Wernigerode im Harz, 1929. 355
- D. Tschizewskij* (Prag): M. Alexeiew. Etjudy o Marlinskom. Irkutsk, 1928. 356
- E. Rosenkranz* (Berlin): Sergej Orłowskij. Lirika mladogo Turgenjewa. Prag, 1926. 356
- E. Harms* (Alsfeld): Boris Jakowenko. Vom Wesen des Pluralismus. Bonn, 1928. 357
- N. Losskij* (Prag): Oberpriester Sergius Bulgakow. Von den Engeln. Paris, 1929. 357
- Neues Preisausschreiben über die Philosophie Afrikan Spirs. 358

II. JAHRGANG (1930/1931)

I. Heft

Einleitende Bemerkungen des Herausgebers. 1

Iwan Lapschin. Von der Ueberwindung des Solipsismus. 3

Alexander Weidemann. Das Denken und sein Schaffen. 16

Boris Jakowenko. Kritische Bemerkungen über die Phänomenologie. 25

Wassilij Zenkowskij. Die Philosophie der religiösen Erfahrung. 33

Lew Karsawin. Erwägungen über die russische Revolution. 51

II. Geschichtliche Parallelen. 53

Hans Prager. Abstrakte und wirkliche Revolution. 57

Nicolai v. Bubnoff. Das Problem des Bösen in der russischen Religionsphilosophie. 64

Hermann Glockner. Die Liebe des Nikolaj Pereslegin.

Bemerkungen zu einem neuen russischen Roman. 81

Iwan Lapschin. Ueber die Philosophie Larej Vorovkas. 88

Vladimir Jankelevitch. La culture russe en France

(1922–1929). 92

Benjamin Tetz. Dekadenz und Symbolismus in der russischen Dichtung. 95

Boris Jakowenko. Fünf Jubiläen (P. Miljukow, P. Struwe,

Th. G. Masaryk, D. Rjasanow, I. Lapschin). 96

Emanuel Radl. Ueber den letzten VII. Internationalen Philosophischen Kongreß in Oxford und den zukünftigen VIII.

in Prag. 102

Margarete Driesch. 7. Internationaler Philosophen-Kongreß

in Oxford (1.–5. Sept. 1930). 108

Boris Jakowenko. Ueber den VII. Internationalen Philosophischen Kongreß in Oxford (Nebst einigen Erwägungen über den zukünftigen VIII. Kongreß in Prag). 109

Buchbesprechungen

Hans von Eckardt. Rußland. Leipzig, 1930. 113

Boris Jakowenko (Marienbad): *George Vernadsky*, A history of Russia. New Haven — London, 1930. 113

- Wladimir Jankelevitsch* (Prague-Paris): Alexandre Koyré. La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX-e siècle. Paris, 1929. 114
- Georgij W. Florowskij* (Paris): W. W. Zenkowskij. Russkije mysliteli i Ewropa. Kritika jewropejskoj kul'tury u russkich myslitelej. Paris, 1926. 115
- Ernst Harms* (Alsfeld): Paul Bakowneff. Das Wesen des Russentums. Eine völkerpsychologische Studie. Langensalza, 1930; Wiatcheslaw Iwanow. Die russische Idee. Tübingen, 1930. 115
- Elias Rosenkranz* (Berlin): P. E. Stschegolew. Das Buch über Lermontow. Verlag Priboj, 1929. Bd. I.–II. 116
- Martin Winkler*. Peter Jakovlevič Čaadaev. Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Berlin-Königsberg, 1927; Georg Sacke.
- W. S. Solowjows Geschichtsphilosophie. Ein Beitrag zur Charakteristik der russischen Weltanschauung. Berlin-Königsberg, 1929. 117
- Boris Jakowenko* (Marienbad): W. I. Lenin. Sämtliche Werke. Wien-Berlin, 1929-1930. 117
- Ernst Harms* (Alsfeld): N. Losskij. Handbuch der Logik. Leipzig-Berlin, 1927. 118
- Red.: Frantisek Krejži. Filosofie poslednich let pred valkou. V Praze, 1930;
- Ročenka Slovanskeho Ustavu. V Praze, 1930. 119

II. Heft

- Nikolaj Losskij*. Das «mythische» und das gegenwärtige wissenschaftliche Denken. 121
- Nikolaj Debolskij*. Kritische Bemerkungen über den mystischen Realismus. 136
- Alexander Weidemann*. Der Begriff des Absoluten. 145
- Boris Jakowenko*. Rückkehr zum Dogmatismus. 149
- Georges Gurvitch*. La philosophie sociale de Chr. Fr. Krause. 151
- Nikolaj Ossipow*. Tolstoj und die Medizin. Die Medizin über Leo Tolstoj. 161

- Ernst Harms.* Nikolaj Losskijs intuitionistische Koordination vom energo- und strukturspsychologischen Standpunkte betrachtet. 170
- Wassilij Sesemann.* Die bolschewistische Philosophie in Sowjet-Rußland. 176
- Eugen Liatzky.* Zwei Schatten, zwei Flügel. Studie zu Dostojewskijs Roman «Der Idiot». 184
- Herbert Leisegang.* Fiodor Michalowitsch Dostojewskij zum 50. Todestag. 199
- Ernst Keuchel.* Leo Tolstoj und die Gegenwart. 202
- Josef Szuran.* Erkenntnistheoretische und physikalische Lösung des Relativitätsproblems. Die Ursache der Gravitation. 204
- Boris Jakowenko.* Das 60jährige Jubiläum N. O. Losskijs. 206
- Andrej Pawlow.* Nikolaj Iwanowitsch Karejew. Ein Nachruf. 209

Buchbesprechungen

- Karl Stahlin.* Geschichte Rußlands. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin, 1923–1930. 212
- B. Jakowenko* (Marienbad): N. A. Stankoff. Im Dienste des Kapitalismus. Erinnerungen eines russischen Ingenieurs. München, 1928. 212
- E. Rosenkranz* (Berlin): V. N. Gorbatscheva. Molodost' Turgenewa. Kasan 1926. 212
- N. Losskij* (Prag): O Dostojewskom. Sbornik statej. Praha, 1929. 213
- G. W. Florowskij* (Paris): Lew Schestow. Vlast' klutschej. Berlin, 1923; Lew Schestow. Na wiessach Jowa. Paris, 1929. 213
- Ernst Harms* (Alsfeld): N. Berdjajew. Das neue Mittelalter. Darmstadt, 1927. 214
- Zeitschriftenschau. 215

I. Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»

Festschrift Th. G. Masaryk zum 80.

Geburtstage. Erster Teil.

Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, 1930

Antonio Aliotta (Napoli). Dell'esperimento scientifico e di quel-
lometafisico. 1

Leon Brunschbicg (Paris). Politique et philosophie. 17

Sergius Bulgakow (Paris). Was ist das Wort? 25

Benedetto Croce (Napoli). La grazia e il libero arbitrio. 71

Hugo Fischer (Leipzig). Der Realismus und das Europaertum. 75

Sergius Hessen (Prag). Der Zusammenbruch des Utopismus. 107

Sidney E. Hopper (London). Man and Philosophy. 121

Boris Jakowenko (Marienbad). Die Philosophie in ihrem
Verhältnisse zu den anderen Hauptgebieten der Kultur. 125

W. M. Kozlowski (Prague). L'idée de l'homogenité de la science
et les types des sciences. 151

Oskar Kraus (Prag). Zur Frage nach dem «Sinne
der Geschichte». 173

Iwan Lapschin (Prag). Die Metaphysik Leo Tolstojs. 179

Nikolaj Losskij (Prag). Die Lehre Wl. Solowjows von der
Evolution. 203

Piero Martinetti (Milano). L'intelletto e la conoscenza noumenica
in E. Kant. 209

Dimiter Michaltschew (Sofia). Der Zufall als Bestandteil
der Wirklichkeit. 217

Paul Miliukov (Paris). Eurasianism and Europeanism in Russian
History. 225

Branislav Petronievics (Beograd). Ueber das Wesen der mathema-
tischen Induktion. 237

Emanuel Radl (Prag). Natur und Geschichte. 241

Dmitrij Tschizewskij (Kiew-Prag). «Uebermensch», «übermen-
schlich» (Zur Geschichte dieser Worte und Begriffe). 265

II. Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»

Festschrift Th. G. Masaryk zum 80.
Geburtstage. Zweiter Teil.
Th. G. Masaryk als Denker.
Verlag von Friedrich Cohen in Bonn 1930

B. Jakowenko. Vorwort. I

I

- Emanuel Radl* (Prague). Masaryk et la philosophie occidentale. 1
Vasil Skrach (Prague). Masaryk et le positivisme français. 7
Franz Fajfr (Prag). Masaryk und die tschechische Philosophie. 37
W. M. Kozłowski (Prag). Der tschechische
Humanismus und der polnische Messianismus. 49
Boris Jakowenko (Marienbad). Masaryk und die russische
Philosophie. 105
Ivan Mirchuk (Prague). Slavonic foundations of Masaryk's
philosophy. 121
Rudolf J. Vonka (Prag). Comenius und Masaryk. 133
Emanuel Radl (Prag). Masaryk und Kant. 153
Josef L. Hromadka (Prag). Masaryk und Dostojewskij. 163

II

- Iwan Lapschin* (Prag). Th. G. Masaryk als Denker. 175
Daniel Essertier (Poitiers). La philosophie de Masaryk n'est-elle
qu'un réalisme critique? 187
J. B. Kozak (Prag). Masaryks Stellung zur Metaphysik. 191
Boris Jakowenko (Marienbad). Masaryks Begriff
von der Philosophie. 211
Boris Jakowenko (Marienbad). La dottrina della conoscenza
e la logica di Masaryk. 215
Iwan Lapschin (Prag). Th. G. Masaryk als Aesthetiker. 225
Nikolaj Losskij (Prag). Die ethische und religiöse
Lehre Th. G. Masaryks. 241
J. L. Fischer (Olmutz). Masaryks Persönlichkeit
und Bedeutung. 251

- Kamil Krofta* (Prag). Masaryk und sein wissenschaftliches Werk. 257
- Andrej Pawlow* (Prag). Masaryk als Philosoph des Demokratismus. 273
- Hans Driesch* (Leipzig). Ethische Politik. 287
- Fr. Modráček* (Prag). Masaryk und der Sozialismus. 291
- Jaroslav Vozka* (Prag). Masaryk, die Arbeiterschaft und der Sozialismus. 299
- Josef L. Hromadka* (Prag). Masaryk als Europäer. 313
- Mykyta J. Schapowal* (Prag). Masaryk als Soziologe. 337
- Otto Lehmann-Russbuldt* (Berlin). Masaryk und der Pazifismus. 365
- Madeleine Vokoun-David* (Prague). La France contemporaine vue a travers la littérature française dans la «Revolution Mondiale». 373
- Ad. Ferriere* (Genève). Un chef Thomas Masaryk. 377
- R. N. Coudenhove-Kalergi* (Wien): Präsident Masaryk. 379

III

Bibliographie. 383

III. Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»

Festschrift N. O. Losskij zum 60.

Geburtstage.

Verlag von Friedrich Cohen in Bonn 1934

B. Jakowenko. Vorwort. Nikolaj Onufriewitsch Losskij
und seine Lehre. VII

I

Antonio Aliotta (Napoli). La razionalita come processo e
la liberta del volere. I

Hans Driesch (Leipzig). Einheit in der Mannigfaltigkeit. 5

Georges Gurvitch (Paris). La philosophie sociale
de Chr. Fr. Krause. 9

G. Dawes Hicks (Cambridge). The «Modes» of Spinoza
and the «Monads» of Leibniz. 29

Wincenty Lutosławski (Paris). Theorie der Persönlichkeit. 47

Branislav Petronievics (Beograd). Die zwei Wahrheitskriterien
des Empiriorationalismus. 51

Joseph Tvrđy (Bratislava). La verité personnelle et ses relations
avec la verité impersonnelle. 55

II

Simon Frank (Berlin). Die russische Philosophie, ihre Eigenart
und ihre Aufgabe. 63

Paul Bokowneff (Goldingen). Die Erkenntnistheorie
Solowjows. 69

A. S. Steinberg (Berlin). Dostojewskijs Ideenlehre. 77

Iwan Lapschin (Prag). Die Metaphysik Dostojewskijs. 91

Eugen Spektorski (Ljubljana). Die Staatsphilosophie

B. N. Tschitscherins. 125

Rostislaw Pletniow (Prag). Grundlinien der philosophischen
Lehre N. Fiodorows. 133

Nikolaj Ossipow (Prag). Tolstoj und die Medizin. Die Medizin
über Leo Tolstoj. 141

Boris Jakowenko (Marienbad). Die russischen Hegelianer (P. Bakunin, B. Tschitscherin, N. Debolskij). 151

Ernst Harms (Alsfeld). Nikolaj Losskijs intuitionistische Koordination vom energo- und strukurpsychologischen Standpunkte aus betrachtet. 157

Wassilij Sesemann (Kaunas). Die bolschewistische Philosophie in Sowjet-Rußland. 163

III

Bibliographie. 175

Ive Supplément de la revue «Der russische Gedanke»

Boris Jakowenko (ed.):
La philosophie tchecoslovaque contemporaine.
Prague, 1934
(Nouvelle édition, corrigée et complétée.
Prague 1935).

Préface. VII

Nikolaj Losskij. Die zeitgenössische Philosophie
in der Tschechoslowakei (1918–1930). I

Ferdinand Pelikan. La Philosophie nationale tchecoslovaque. 9

J. B. Kozak. Masaryk as Philosopher. 19

Iwan Lapschin. Th. G. Masaryk als Denker. 37

J. L. Hromadka. Emanuel Radl und die Philosophie. 51

Josef Král. L'importance de l'œuvre de Krejčí pour l'histoire
de la philosophie tchecoslovaque. 71

Ferdinando Pelikan. Karel Vorovka. L'uomo e l'opera. 79

Nicolai Losski. L'importance theoretique et pratique

de la doctrine de Hoppe sur le Moi. 97

Boris Jakowenko. Eduard Beneš als Denker. 105

Andrei Pawlow und Boris Jakowenko. Bibliographische Angaben
zur neuesten tschechoslowakischen Philosophie. 121

Appendice

Edouard Beneš. L'avenir de la Societé des Nations. 145

Vladimir Hoppe. The Attempt to renovate the World by founding
the Academy of spiritual Life and the League of spiritual
Peace. 157

Index. 163

V. Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»

Boris Jakowenko.

Ein Beitrag zur Geschichte

des Hegelianismus in Russland:

[dem 8. Internationalen Kongresse fuer
Philosophie in Prag, 2.—7. Sept. 1934].

Prag, 1934

VI. Ergänzungsband zur Zeitschrift «Der russische Gedanke»

Boris Jakowenko.

Geschichte des Hegelianismus in Russland.

Bd. 1. Prag, 1938

(Neue, vervollst. Aufl. Prag 1940)

Internationale Bibliothek für Philosophie

International philosophical library / Bibliothèque internationale de philosophie / Biblioteca internazionale di filosofia.
Periodische Sammelnschrift. Prag (Prague/Praga)²³

1,1

Vladimir Hoppe. Spiritual Regeneration as the Basis of the World's Renovation. 1935, VII, 27 S.

1,2

Boris Jakowenko. Eduard Beneš als Denker. 1935, VII, 51 S.

1,3

Andrej Pawlow / Boris Jakowenko. Kurze Bibliographie der neuen tschechoslowakischen Philosophie. 1935, V, 58 S.

1,4

Edvard Beneš. L'avenir de la Societe des Nations. 1935, VII, 56 S.; 1 Portr.

1,5–7

Boris Jakowenko. Zweiter Beitrag zur Geschichte des Hegelianismus in Russland: Hegel und die Anfänge des Slawophilentums (1839–1849). 1935, VII, 92 S.

[1,8]

1,9/10

Boris Jakowenko. La Bibliographie de Th. G. Masaryk. 1935, VII, 92 S.

1,11/12

W. M. Kozłowski. Rapports présentés aux Congrès Internationaux de Philosophie. 1935, VIII, 95 S.

2,1

J. L. Hromadka. Masaryk as European. 1936, VII, 38 S.

²³ Состав библиотеки удалось реконструировать полностью, за исключением двух выпусков: 1,8 и 4,8 и нескольких дат выхода отдельных выпусков.

2,2

Edvard Beneš. Deux conférences sur T. G. Masaryk. 1936, VII, 24 S.

2,3/4

Boris Jakovenko. Zur Kritik der Logistik der Dialektik und der Phänomenologie. Lfg. 1. 1936, 60 S.

2,5/6

Ferdinand Pelikan. Karel Vorovka: L'uomo et l'opera. 1936, VII, 72 S.

2,7/8

Boris Jakovenko. La bibliographie d'Edouard Beneš. 1936, VIII, 123, XII S.; III.

2,9

Nicholas O. Lossky. Three Chapters from the History of Polish Messianism. 1936, 29 S.

2,10

Boris Jakovenko. Alcuni capitoli di storia della filosofia nordamericana. 1936, 41 S.

2,11/12

Michail A. Bakunin. Zwei Schriften aus den 40er Jahren des XIX. Jahrhunderts. 1936, 53 S.

3,1

Leopold Silberstein. Kämpfende Vernunft: Das Beispiel von Masaryk und Beneš. 1937, X, 49 S.

3,2

Boris Jakovenko. L'idealismo costruttivo ed assoluto di Josiah Royce. 1937, VII, 52 S.

3,3/9

Josef Lukl Hromadka. La Pensée de Th. G. Masaryk. 1937, 146 S.

3,10

Boris Jakovenko. Untersuchungen zur Geschichte des Hegelianismus in Russland. Lfg. 1. 1937, VII, 32 S.

3,11

N. O. Lossky. Three Polish Messianists. 1937, VII, 31 S.

3,12

Boris Jakowenko. Untersuchungen zur Geschichte des Hegelianismus in Russland. Lfg. 2. 1938, VII, 32 S.

4,1/2

Emmanuel Radl. La philosophie de Th. G. Masaryk. 1938, 52 S.

4,3/4

Boris Jakowenko. Untersuchungen zur Geschichte des Hegelianismus in Russland. Lfg. 3. 1938, VII, 48 S.

4,5/6

Branislav Petronijevic. Metaphysisch-mathematische Abhandlungen. 1939, XI, 72 S., graph. Darst.

4,7

Boris Jakowenko. Untersuchungen zur Geschichte des Hegelianismus in Russland. Lfg. 4. 1939, VII, 32 S.

[4,8]

4,9/10

Boris Jakowenko. Beiträge zur Geschichte der tschechischen Philosophie. Erstes Heft. 1939 [или 1940], VII, 78 S.

4,11/12

Vaclav Chytil. Vom Begriff der Wirtschaft: Eine kritische Betrachtung. 1939, VII, 48 S.

5,1

Boris Jakowenko. Wilhelm Windelband. Ein Nachruf. 1941, 33 S.

5,2

Vaclav Chytil. Vom Begriff des Ganzen: Eine wirtschaftsphilosophische Betrachtung, Teil 1. 1941, VII, 35 S.

5,3

Boris Jakowenko. Beiträge zur Geschichte der tschechischen Philosophie. Zweites Heft.

5,4

Sergius Bulgakow. Was ist die Wirtschaft? Drei Kapitel aus einer Wirtschaftsphilosophie. 1942, IX, 33 S.

5,5

Boris Jakowenko. Über die Hegelsche Philosophie. 1. (1942). VII, 35 S.; III.

5,6

Emil Čapek. Comenius als Erzieher. 1942, 25 S.

5,7

Boris Jakowenko. Über die Hegelsche Philosophie. 2. (1943). VIII, 46 S.

5,8

Otomar Pankraz. Vom wirtschaftlichen Werte. 1943, VII, 27 S.

5,9/10

Boris Jakowenko. Über die Hegelsche Philosophie. 3. (1943). VII, 67 S.

5,11/12

Ferdinand Pelikan. Fiktionalismus bei Kant und Vaihinger.

6,1/2

Boris Jakowenko. Die Grundidee der theoretischen Philosophie J. G. Fichtes. Mit bibliographischem Anhang. 1944, VII, 50 S.; III.

6,3

Otto Liebmann / Wilhelm Windelband. Immanuel Kant. 1944, VII 30 S.

6,4

Leo M. Lopatin. Kants Lehre. 1944, VII, 36 S.

М. К.

«Идеалистическое направление»
и «христианский социализм»
в повременной печати¹:

Новый Путь (1904) \ Вопросы Жизни (1905)
Народ (1906)
*Полярная Звезда (1905–1906) *
Свобода и Культура (1906)
Живая Жизнь (1907–1908)

Ежемесячный журнал
*НОВЫЙ ПУТЬ*²
Санкт-Петербург, 1904

№ 10. Октябрь

Д. С. Мережковский. Петр и Алексей. Роман. Кн. VI.
Царевич в бегах. 1–31
Сергей Булгаков. Чехов как мыслитель. Публичная лекция.
32–54
Вилье де Лиль Адан. Убийца лебедей. Рассказ. Перевод З. Г-с.
55–58

¹ Об истории этих направлений и изданий см.: Д. Е. Максимов. «Новый Путь» // В. Евгеньев-Максимов и Д. Максимов. Из прошлого русской журналистики. Статьи и материалы. Л., 1930; И. В. Корецкая. «Новый Путь», «Вопросы Жизни» // Литературный процесс

- П. И. Новгородцев.* О философском движении наших дней. 59–67
- З. Гиппиус.* Возьми меня. Стихотворение. 68
- Волжский [А. С. Глинка].* Проблема смерти у проф. Мечникова. 69–87
- З. Гиппиус.* Босьяк. Повесть. Ч. 1. Тося. 88–119
- К. Бальмонт.* Стихотворения. Из книги «Литургия красоты»:
1. Самоутверждения. 2. Призыв. 3. Зеленый и черный.
 4. Ночной цветок. 5. Ты создал мыслию своей... 6. Змея.
 7. Когда я думаю, как много есть Вселенных...
 8. Железный шар. 9. Отзвуки благовеста. 120–132
- Н. Лосский.* О познании конечных целей. 133–156
- Г. Чулков.* На мельнице. Рассказ. 157–163
- В. Брюсов.* Кинжал. Стихотворение. 164
- Вяч. Иванов.* Лицо или маска? Мережковскому. Стихотворение. 165
- М. Туган-Барановский.* Крушение капиталистического строя как научная проблема. 166–206
- Л. Н. Яснопольский.* Крестьянский вопрос в России. 207–232
- В. Водовозов.* Организация всеобщего избирательного права на Западе. I–VI. 233–259
- С. Булгаков.* Без плана: «Идеализм» и общественные программы. 260–277

и русская журналистика конца XIX – начала XX века. М., 1982; Е. В. Иванова. Флоренский и Христианское Братство Борьбы // Вопросы философии. 1993. № 6; С. Н. Булгаков. Из записной книжки. 11 апреля [1906] / Публикация О. К. Локтевой и М. А. Колерова // Вопросы философии. 1994. № 6; А. А. Носов. К цензурной истории религиозно-общественной печати (1905–1906 гг.) // Вопросы философии. 1996. № 3; М. А. Колеров. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996; Журналы «Новый Путь» и «Вопросы Жизни» 1903–1905. Указатель содержания / Составитель Е. Б. Летенкова. СПб., 1996; Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Составитель В. И. Кейдан. М., 1997.

¹ Новой редакции, см.: «Вопросы Жизни».

Н. Бердяев. Философия и жизнь. Дневник публициста:
Н. Михайловский и Б. Чичерин. О личности,
рационализме, демократизме и проч. 278–295

Библиография:

С. К<отляревск>ий: Fr. Hertz. Moderne Rassentheorien.
Wien, 1904. 296–298

С. Б<улгаков>: Нужды деревни по работам комитетов
о нуждах сельскохозяйственной промышленности. Т. 1.
Издания Н. Н. Львова и А. А. Стаховича при участии
редакции газеты «Право». С-Петербург. 1904. 298–300

С. Б<улгаков>: Очерки по крестьянскому вопросу.
Собрание статей под редакцией А. А. Мануилова. Вып. 1.
М., 1904. 300–302

Список книг, поступивших в редакцию. 302–303

В. Водовозов. Иностранное обозрение. 304–317

[*Г. Н. Штильман.* Внутренняя хроника]

Д. Мережковский. О свободе слова. 319–324

№ 11. Ноябрь

Д. Мережковский. Петр и Алексей. Кн. VI. 1–38

Федор Сологуб. Стихотворения. 1. Не стоит ли кто за углом?

2. Ты не бойся, что темно. 3. Пламенем наполненные жилы...

4. Я любви к тебе не знаю... 5. Моя усталость выше гор...

6. Обольщенья и печали... 7. Околдовал я всю природу...

8. Равно для сердца мило... 9. Радость на век для тебя
недоступна... 10. Тщетно томление, — в моей жизни... 39–48

Александр Блок. Стихотворения. 1. Песня Офелии.

2. Зимний ветер играет с терновником... 49–50

М Гершензон. Н. В. Станкевич (1813–1840). 51–82

Бор. Зайцев. Тихие зори. Рассказ. 83–94

Волжский. Об уединении (О «Горных вершинах»

г. Бальмонта и о «Весях»). 95–127

С. Сергеев-Ценский. Маска. Эскиз. 128–137

Сергей Булгаков. Чехов как мыслитель. [Окончание] 138–152

3. Гинпиус. Suor Maria. Intermezzo. 153–204
Ф. Кокошкин. Бюджетный вопрос в конституционном государстве. 205–236
Вацлав Берент. Pr?chno. Гниение. Современная повесть. Пер. В. Высоцкого. 237–272
Валерий Брюсов. Стихотворения. 1. Орфей и аргонавты. 2. Гребцы триремы. 273–275
И Давыдов. Мораль долга и идея автономной личности. I–IV. 276–307
С. Франк. Государство и личность (По поводу 40-летия судебных уставов Александра II). 308–317

Литературные заметки:

- С. Б<улгаков>. Н. Г. Чернышевский. 318–320
Д. Филосовов. Завтрашнее мещанство. 321–332

Библиография:

- С. Б<улгаков>: Ф. Зелинский. Из жизни идей. Научно-популярные статьи. СПб., 1905. 333–334
С. Б<улгаков>: К. К. Арсеньев. Свобода совести и веротерпимости. Сб. ст. СПб., 334–335
Р. Стр<ельц>ов: F. Hertz. Antisemitismus und Wissenschaft. Wien, 1904; L. Erera. Die russischen juden. Vernichtung oder Befreiung? Leipzig, 1903. 335–339
Г. Ч<улк>ов: С. Шибышевский. Полное собрание сочинений. Т. II. М., 1905. 339–340

Список книг, поступивших в редакцию. 340–341

- Сергей Булгаков. Без плана: «Идеализм» и общественные программы. [Продолжение] 342–360
Николай Бердяев. Философия и жизнь (Дневник публициста): О полемике — Ответ критикам — «Идеализм» и наука — «Идеализм и свобода» — Отношение «идеализма» к переживаемому нами моменту — Группировка общественных направлений. 361–375
В. В. Водовозов. Иностранное обозрение. Ревизионистские стремления в социализме — Шестой международный

социалистический конгресс в Амстердаме — Бременский
партейтаг. 376—395

Г. Н. Штильман. Внутреннее обозрение. Сорокалетие
судебных учреждений. 396—413

№ 12. Декабрь

Марк Криницкий [М. В. Самыгин]. Проклятье. Рассказ. 1—9
К. Бальмонт. Стихотворения. 1. Человечки. 2. Их двое.
3. Пляска атомов. 4. Волны Мореи. 5. Пена. 6. Не обвиняй.
7. Город золотых ворот. 10—19

Бор. Зайцев. Деревня. Рассказ. 20—27

Волжский. Мистический пантеизм В. В. Розанова.

[Предисловие. Гл. 1] 28—67

Август Стриндберг. Уединение. Рассказ. Пер. Гиберман.
68—85

[*Н. Н. Алексеев.* Разложение марксизма. 86—115

3. *Гиппиус.* Стихотворения. 1. Они. 2. Не здесь ли?

3. Свобода. 116—119

В. Водовозов. Организация всеобщего избирательного права
на Западе. VII—VIII. 120—135

И. Давыдов. Мораль долга и идея автономной личности.
V—IX. 136—186

Д. Мережковский. Петр и Алексей. Кн. VII. Петр Великий.
187—226

С. Булгаков. Карлейль и Толстой. 1. 227—260

Юрий Черета [С. П. Дягилев]. По Юго-Восточной. Рассказ.
261—270

Литературные заметки:

Х [3. *Н. Гиппиус*]. Стихи о Прекрасной Даме. 273—280

Х. Над кем смеются? 280—284

Библиография:

Мирзэ [А. И. *Моисеева*]: Кнут Гамсун. Полное собрание
сочинений. Тт. I—II. М., 1905. 285—289

А. Смирнов: Ф. Сологуб. Книга сказок. М., 1904. 289—290

Мирзэ: Адам Эленшлегер. Ярл Гакон. Пер. Анны Ганзен. Трагедия. М., 1904. 290–292
Р. Стрельцов: Н. Onken. Lassalle. Stuttgart, 1904; Ed. Bernstein. Ferdinand Lassalle und Seine Bedeutung für Arbeiterklasse, zu seinem vierzigsten Todestage. Berlin, 1904. 292–295
М. Фридман: П. П. Мигулин. Выкупные платежи. К вопросу об их понижении. Харьков, 1904. 295–300

Список книг, поступивших в редакцию. 300–301

Сергей Булгаков. Без плана: «Идеализм» и общественные программы. [Окончание] 302–321

Н. Бердяев. Философия и жизнь (Дневник публициста): Судьба русского консерватизма. В защиту свободы мысли и свободы искания. 322–333

В. Водовозов. Иностранное обозрение. Борьба из-за подоходного налога во Франции — Краткая декабрьская сессия венгерского парламента — Министерский кризис в Испании и Сербии — Выборы президента в Соединенных Штатах — Парламентские выборы в Италии — Гульский инцидент и международная следственная комиссия. 334–356

Г. Штильман. Внутреннее обозрение. Итоги. 1904 г. 357–379
Из текущей жизни. 380–400

Н. Лосский. О народовласти. 401–422

Ежемесячный журнал

ВОПРОСЫ ЖИЗНИ

Санкт-Петербург, 1905

№ 1. Январь

Марк Криницкий [М. В. Самыгин]. Наследственность. Рассказ. 1–15

С. Булгаков. Карлейль и Толстой. II. 16–38

Гергарт Гауптман. Эльга. Драма. Пер. Вл. Саблина. 39–84

Allegro [П. С. Соловьева]. Стихотворения: Летом. Полдневная тайна. Весной. 85—87

Федор Сологуб. Стихотворения. 1. Наивно верю временам...

2. Я спал от печали... 3. Все были сказаны давно.

4. Сел Иван-Царевич... 5. Насытив очи наготовю... 88—92

Е. Булгакова. Нравственный облик японцев. 93—115

Б. А. Кистяковский. Права человека и гражданина. I—II. 116—142

Д. С. Мережковский. Петр и Алексей. Роман. Кн. VIII.

Оборотень. 143—186

Эдгар По. Ворон. Поэма. Пер. В. Брюсова. 187—190

Волжский. Мистический пантеизм В. В. Розанова. [Гл. 2].

191—216

Л. Яснопольский. Всеподданнейший доклад министра финансов и роспись на 1905 г. 217—246

В. Тотомианц. Потребительные общества в Италии. I—III.

247—271

Литературные заметки:

Волжский. О рассказах гг. Б. Зайцева, Л. Андреева и М. Арцыбашева. 272—291

Библиография:

С. Б<улгаков>: А. С. Пругавин. Монастырские тюрьмы в борьбе с сектантством (к вопросу о веротерпимости). С критическими замечаниями духовного цензора. М., 1905. 292—293

М. Фридман: Промышленность. Статьи из «Handwörterbuch der Staatswissenschaften». Перевод с немецкого

Е. Н. Каменецкой под ред. О. Е. Бужанского. Издание второе. М., 1905. 293—294

Волжский: Марк Криницкий. Чающие движения воды. Рассказы. М., 1904. 295—297

Мирэ: Генрих Ибсен. Собр. соч. «Комедия любви», «Бранд», «Борьба за престол». Перевод с датско-норвежского А. П. Ганзен. М., 1905. 297—299

Мирэ: Морис Метерлинка. Пьесы. («Вторжение», «Слепые», «Внутри»). Пер. В. Саблина. М., 1904 [разн. изд.]

- А. Ван Беве́р. Морис Метерлинк. Критико-биографический очерк и рассказ Метерлинка «Избиение младенцев». М., 1904. 300—303
- Г. Чулков: Третий сборник товарищества «Знание» за 1904 г. СПб., 1905. 303—305

Список книг, поступивших в редакцию. 306—308

- С. Булгаков. Без плана: С новым годом! — Полуторавековой юбилей Московского университета.- Нет на свете мук сильнее муки слова. 309—317
- Г. Штильман. Годовщина русско-японской войны. 318—328
- Г. Ш<тильман>. 9-е января 1905 г. [и его последствия]. 329—337
- [Г. Н. Штильман. Внутреннее обозрение].
- [Г. Ч<улк>ов. Хроника внутренней жизни].

Цитаты и заметки:

- W [В. В. Хижняков]. Отголоски последних событий. 339—341
- Г. Шатров [Штильман]. Из нововременского «парламента». 342—346
- В. Водовозов. Иностранное обозрение. Год войны. 347—375

№ 2. Февраль

- Борис Зайцев. Океан. Рассказ. 1—8
- Вяч. Иванов. Стихи. Из лабиринта: 1. То пело ль младенцу мечтанье? 2. С отцом родная сидела. 3. И видел, младенцем, я море... 4. Мой луг замыкали своды... 5. И где те плиты порога? 6. И Ночь прядет волокна; Три стихотворения.
- С. А. Полякову: 1. Северные музы. 2. Озимь. 3. Созвездие орла. 9—19
- С. Аскольдов. О романтизме. 20—51
- Евгений Лундберг. Идиот. Рассказ. 52—60
- А. Баулер [Гольштейн]. Стефан Малларме. 61—100
- Д. С. Мережковский. Петр и Алексей. Кн. IX. Красная смерть. 101—150

Гуго фон Гофмансталь. Безумец и Смерть. Пьеса.

Пер. Сергея Орловского. 151–170

Волжский. Мистический пантеизм В. В. Розанова. [Гл. 3].

171–192

С. Сергеев-Ценский. Убийство. Эскиз. 193–204

С. Булгаков. «Трагедия человечества» Эмериха Мадача.

205–222

И. Давыдов. Аморализм Ницше и идея долга. 223–246

З. Пиесмыцкий. Японская гравюра. Пер. А. Р. и Н. Ф.

247–280

М. Метерлинк. Всеобщее избирательное право. Пер. П. Цв-ой.

281–286

Литературные заметки:

А. Смирнов. «Дочь Иорио» Д'Аннунцио. 287–299

С. Булгаков. «Вопросы философии и психологии»

в 1904 году. 299–304

Библиография:

В. [В. Успенский]; А. С. Пругавин. Раскол и сектантство в русской народной жизни. С критическими замечаниями духовного цензора. М., 1905. 304–307

П. Щеголев; А. Никитенко. Моя повесть о самом себе и том, «чему свидетеле в жизни был». Записки и дневник (1804–1877). Изд. 2–е. СПб., 1905. 306–307

Николай Бердяев; Г. Еллинек. Декларация прав человека и гражданина. [б. м.], 1905. 307–309

Б. К<ремнев> [Г. Чулков]; О. Уайльд. Баллада Рэдингской тюрьмы. Пер. К. Д. Бальмонта. М., 1904. 309–311

Мирэ; Анатоль Франс. Сад Эпикура.

Пер. Максима Белинского. СПб., 1905. 311–312

Г. Чулков; Эллис. Иммортели. Переводы Бодлера, Верлена,

Метерлинка и друг. поэтов. М., 1904. 312–315

Г. Чулков; Альманах книгоиздательства «Гриф». М., 1905. 315–319

Г. Ч<улков>; Кнут Гамсун. Полное собрание сочинений. Тт. I–III. М., 1905. 319–321

Список книг, поступивших в редакцию. 322–323

П. Гензель. Развитие русского государственного кредита за последние полвека. 324–346

С. Булгаков. Без плана: I. «Вопросы Жизни» и вопросы жизни. II. По поводу выхода в свет шестого тома собрания сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. 347–368

Николай Бердяев. Дневник публициста: Катехизис марксизма. 369–379

Религиозно-общественная хроника:

В. [В. Успенский]. О голосах церкви. 380–385

Из частной переписки:

Евг. Трубецкой. Памяти В. С. Соловьева. Открытое письмо С. Н. Булгакову. 386–390

W [В. В. Хижняков]. Цитаты и заметки. 391–393

В. Водовозов. Иностранное обозрение. 394–417

Г. Штильман. Внутреннее обозрение. Земский собор. 418–441

Г. Ш<тильман>. Из текущей жизни. Рабочий вопрос и комиссия Шидловского — Бакинская резня — Волнение учащейся молодежи. Курское избиение — Устранение «излишних» стеснений печатного слова. Комиссия Кобеко. 442–479

№ 3. Март

Д. С. Мережковский. Петр и Алексей. Кн. X. Сын и отец. [Окончание] 1–96

Андрей Белый. Стихотворения. 1. Кроткий отдых.

2. Гроза в горах. 3. Воздушный путь. 4. Старинному врагу. 97–100

Л. Шестов. Творчество из ничего (А. П. Чехов). 101–141

Валерий Брюсов. Ахиллес у алтаря. Стихотворение. 142–143

Ал. Кондратьев. Волны хаоса. Стихотворение. 144–145

Волжский. Мистический пантеизм В. В. Розанова. [Гл. 4] 146–168

Ян Каспрович. Святый Боже, святой Крепкий... Поэма.

Пер. В. Высоцкого. 169—182

Андре Жид. Филоктет, или трактат о трех добродетелях.

Пер. А. М. Ремизова. 183—204

С. Франк. Проблема власти (Социально-психологический этюд). 205—250

Г. Х. Андерсен. Свиньи в лесу. Сказка. Пер. С. Р^емизовой>. 251—254

Николай Бердяев. Трагедия и обыденность (Л. Шестов.

«Достоевский и Ницше» и «Апофеоз беспочвенности»). 255—288

Литературные заметки:

Георгий Чулков. Четвертый сборник «Знания». 289—294

[Библиография:]

Г. Чулков: E. Verhaeren. Les Heurs d'Apr(s)-Midi. Bruxelles, 1905. 294—295

Александр Блок: Сборник товарищества «Знание» за 1904 г. Кн. 5. СПб., 1905. 295—300

В<олжск>ий: Нижегородский сборник. СПб., 1905. 300—301

Волжский: С. Юшкевич. Рассказы. Т. 2. СПб., 1905. 302—303

Ал. Бл<ок>: К. Д. Бальмонт. Собрание стихов. Т. I—II. [б. м.], 1904—1905. 303—309

Ал. Бл.: Рашильд. Подпочвенные воды (Le Dessous). Роман.

Пер. Н. Надеждин. [М., 1905] 309—311

Н. П. [Ге]: «Искусство». Журнал. № 1—№ 2. 311—314

Ал. Бл.: Виктор Гофман. Книга вступлений. Лирика.

1902—1904. М., [б. г.]. 314—315

С. Б<улгаков>: Куно Фишер. История новой философии.

Т III. Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение.

Пер. с немецкого Н. Н. Полилова; Т. VII. Шеллинг, его

жизнь, сочинения и учение. Пер. Н. О. Лосского. СПб.,

1905. 315—316

Идеалист: Г. Г?фдинг. Философские проблемы.

Пер. с немецкого Рафаила Соловьева. М., 1905. 316—320

С. Б<улгаков>: Л. Сулержицкий. В Америку с духоборами.

М., 1905. 320

А. Г<орнфельд>: А. Н. Пыпин. Н. А. Некрасов. СПб., 1905. 320–321

Е. Булгакова: Т. Богданович. Очерки из прошлого и настоящего Японии. СПб., 1905. 322–325

Список книг, поступивших в редакцию. 325–326

С. Прокопович. Формы крестьянского землепользования по трудам сельскохозяйственных комитетов. 327–344

Л. Яснопольский. Русско-Германский торговый договор. 345–353

Вас. Голубев. Роль земства в общественном движении (К итогам последней сессии губернских земских собраний). 354–387

С. Булгаков. Без плана: О пути Соловьева.

Ответ кн. Е. Н. Трубецкому. 388–414

Г. Штильман. Внутреннее обозрение. В ожидании реформы. 415–430

Уральский [А. В. Карташев]. Религиозно-общественная хроника. 431–460

Г. Ш<тильман>. Из текущей жизни. Новый законопроект министерства финансов и его симптоматическое значение — Аграрные беспорядки — Покушения на жизнь должностных лиц. 461–477

[Приложение: Оттиск из «Нового Пути». 1904. № 12]

Сергей Булгаков. Карлейль и Толстой. 1–30

Волжский. Мистический пантеизм В. В. Розанова.

[Предисловие. Гл. 1] 31–66

[№ 4/5]. Апрель — Май

С. Сергеев-Ценский. Молчалиники. Рассказ. 1–11

Кн. Евгений Трубецкой. Метафизические предположения Идеи Добра. 12–34

Мирз. В маленьком домике. Рассказ. 35–39

Федор Сологуб. Стихотворения. 1. Я воскресенья не хочу...

2. Медленный обычай... 3. Не могу собрать... 4. Ночь

настанет, и опять... 5. Затаился в траве и лежу...

6. Высока луна Господня... 7. Я лесом шел. Дремали ели...

8. Привиденья нас боятся... 9. Жизнь приходит в легких
грезах... 40–49

Василь Стефаник. Смерть. Дорога. Мое слово. Рассказы.

Пер. С. Р<емизовой>. 50–58

Александр Блок. Повесть. Стихотворение. 59–60

Алексей Ремизов. Пруд. Роман. Ч. I. Гл. I–VII. 61–100

Георгий Чулков. Поэзия Владимира Соловьева. 101–117

Марк Криницкий [М. В. Самыгин]. Пошлость. Рассказ.
118–133

Вяч. Иванов. «При заревах, в годину гнева...» Стихотворение.
134

Вилье де Лиль Адан. Хочу быть человеком! Рассказ.

Пер. Н. С. 135–145

Ш. Бодлер. Стихи. 1. Силин. 2. Маяки. 3. Человек и море.

4. Цыгане. 5. Предсуществование. 6. Красота.

Пер. Вяч. Иванова. 146–152

Бор. Зайцев. Хлеб, люди и земля. Рассказ. 153–158

И. Вернер. Профессор Гарнак о сущности христианства.
159–186

Хроника искусства и литературы:

Н. Николаев. Выставка русских портретов в Таврическом
дворце. 187–194

Ал. Блок. Творчество Вячеслава Иванова. 194–206

В. Перемилловский. Выставка фотогравюр с произведений

Э. Бёрн-Джонса. 206–209

Г. Чулков: Петер Альтенберг. Эскизы. Пер. А. и Е. Герцык.

М., 1904. 209–211

Мирэ: Oscar Wilde. Intentions. Paris, 1905; О. Уайльд. Портрет

Дориана Грея. Пер. С. З. . Полное собр. соч. Т. II. М., 1905.

211–216

Ал. Блок: П. Соловьева (Allegro). Иней. Рисунки и стихи.

СПб., 1905. 217–219

Ал. Бл<ок>: Виктор Стражев. Opuscula («Стихотворения»
и «Эскизы»). М., [б. г.]. 219–221

- Мирэ*: Р. Ширард. Белые рабы в Англии.
Пер. А. Н. Коншина. М., 1904. 221–222
- Ал. Бл.*: Академик А. Н. Веселовский. В. А. Жуковский.
Поэзия чувства и «сердечного воображения». СПб., 1904.
222–228
- Ал. Бл.*: Н. К. Козмин. О переводной и оригинальной
литературе конца XVIII и начала XIX в. в связи с поэзией
В. А. Жуковского. СПб., 1905. 229
- И. Е.*: Назарены в Венгрии и Сербии (к истории сектантов).
Составил В. Ольховский. М., 1905. 230–231
- Н. П. [Ге]*: Дж. Рескин. Сочинения. Серия II. Книга I. Fors
Clavigera. Письма к рабочим и земледельцам
Великобритании. Пер. Л. П. Никифорова. 231–233
- Н. П. [Ге]*: Байрон. Издание Брокгауза и Ефрона.
(Библиотека великих писателей под ред. г. Венгерова).
5 томов. 233–235
- Идеалист*: Анри Пуанкаре. Наука и гипотеза.
Пер. А. И. Бачинского, Н. М. Соловьева и Р. М. Соловьева.
Предисл. Н. А. Умова. М., 1904; Ганс Корнелиус. Введение
в философию. Пер. Г. А. Котляра, под ред. и с предисловием
Н. Н. Ланге. М., 1905; Генрих Риккерт. Введение
в трансцендентальную философию. Предмет познания.
Пер. Густава Шпета. Киев, 1905. 235–242
- А. Лазарев*: Генрих Риккерт. Границы естественнонаучного
образования понятий. Логическое введение в исторические
науки. Пер. А. Водена. СПб., 1904. 242–254
- Л. Яснопольский*: Нужды деревни по работам комитетов
о нуждах сельскохозяйственной промышленности. Т. 2.
СПб., 1904. 255–259

Список книг, поступивших в редакцию. 259–261

Из частной переписки:

- Бартенев [В. В. Успенский]*. Из письма
к Д. С. Мережковскому. 262–264
- Евг. Иванов*. Университет. 264–267
- Вал. Свенцицкий*. К вопросу о церковной реформе. 267–274

Литературные отклики:

- Волжский.* Христианские переживания в русской литературе (По поводу «Опыта философии русской литературы» г. Андреевича). 275—294
- Д. Мережковский.* Теперь или никогда (О церковном соборе). 295—319
- Н. Бердяев.* Дневник публициста. Культура и политика. (К философии новой русской истории). 320—334
- В. Водовозов.* Пропорциональные выборы или представительство меньшинства. 335—370
- С. Прокопович.* Договор найма по русскому законодательству. 371—405
- М. Фридман.* Государственный бюджет и контроль в России. 406—439
- П. Гензель.* Развитие русского государственного кредита за последние полвека. 440—464
- Р. Бланк.* Из иностранной жизни. Взаимные отношения рабочей партии и буржуазной демократии в Германии. 465—490
- С. Булгаков.* Религиозно-общественная хроника. Политическое освобождение и церковная реформа. 491—522
- Г Штильман.* Внутреннее обозрение. Программа земского меньшинства. 523—545
- Вас. Голубев.* Нечто о будущем земстве и его задачах. 546—558

№ 6. Июнь

- А. Ремизов.* Пруд. Гл. VIII—XIV. 1—42
- И. Вернер.* Профессор Гарнак о сущности христианства. 43—68
- Евг. Лундберг.* Около смерти. Рассказ. 69—81
- Серг. Соловьев.* Ифигения в Авлиде. Стихотворение. 82—83
- Л. Вилькина.* Страдания. Стихотворение. 84
- В. Зор.* Вечерняя песня. Стихотворение. 85
- Вл. Пяст.* 1. Одета солнцем опушка... 2. Воздух влажный полон истомой... Стихотворения. 86—87
- А. Рославлев.* В пещере. Стихотворение. 88

- С. Рафалович.* «Всю ночь ко мне стучался кто-то...»
 Стихотворение. 89—90
Аксель Штеенбух. Любовь. Пьеса в 4-х актах.
 Пер. А. Ремизова. 91—105
Федор Сологуб. Мелкий бес. Роман. Гл. I—IV. 106—151
Александр Блок. Нечаянная радость. Стихи. 152—161
Д. Фридберг. Стихи: 1. Тонут медленные годы... 2. Возникли
 вдруг и, словно льдины... 3. Мы долго томились в разлуке...
 4. Усни, мой друг, далекий друг и турдный... 162—166
Вяч. Иванов. Цусима. Стихи. 167
Николай Бердяев. Кризис рационализма в современной
 философии. (Виндельбанд. Прелюдии). 168—184
Вяч. Иванов. Религия Диониса. Ее происхождение
 и влияние. I—III. 185—220
Мирэ. Сказки черных ночей. Рассказ. 221—223

Хроника культурной жизни:

- Вячеслав. Иванов.* О Шиллере. 224—236
Волжский. По поводу нового издания романа
 Н. Чернышевского «Что делать?». 236—240
Ал. Бл<ок>. Апулей. Амур и Психея. Пер. В. А. Е. СПб.,
 1905; Публий Овидий Назон. Наука любви.
 Пер. А. И. Манна. СПб., 1905. 240—242
Борис Кремнев [Г. Чулков]: Александр Добролюбов. Из книги
 невидимой. М., 1905. Александр Добролюбов. Собрание
 стихов. (1895—1898). М., 1900. 242—248
Г. Чулков: «Северные цветы» — Ассирийские. Альманах IV
 книгоиздательства «Скорпион». М., 1905. «Северные цветы»
 за 1901, 1902 и 1903 г. Альманах книгоиздательства
 «Скорпион». М., 1903. 248—258
Г<еоргий> Ч<улков>: Л. Зиновьева-Аннибал. Кольца. Драма
 в 3-х действиях. М., 1904. 258—259
Г. Ч.: А. К. Стихотворения. СПб., 1905. 259—260
Г. Ч.: Осип Дымов. Солнцеворот. Проза. СПб., 1905. 260—262
Г. Ч.: С. Н. Ан-ский. Рассказы. Т. I. СПб., 1905. 262
Д. Ф<ри>д<берг>: Подъячев. Среди рабочих. СПб., 1905.
 262—263

- Н. П. [Ге]: О. Моргильтер. Великие художники. Альбрехт Дюрер. Критическая биография. [СПб, б. г.] 264–265
- С. Ф<ранк>: М. Kronenberg. Ethische Präludien. München, 1905. 265–267
- С. Ф<ранк>: Schiller als Philosoph und seine Beziehungen zu Kant, Festgabe der «Kantstudien». Herausgegeben von Hans Vaihinger und Bruno Bauch. Berlin, 1905. 268–273
- Н. П.: Карл Маркс. Нищета философии. Ответ на «Нищету философии» Прудона. [б. м., б. г.] 273–275
- С. Аскольдов: Т. Липпс. Основные вопросы этики. Пер. М. А. Лихарева под ред. П. Б. Струве и Н. О. Лосского. СПб., 1905. 275–279
- В. В<одовоз>ов: Ф. Мускатблит. Народное представительство. С пред. А. С. Изгоева. Одесса, 1905. 279–280

Список книг, поступивших в редакцию. 281–283

Из частной переписки:

- И. Переверзев. Чего ждать? 284–292
- С. Булгаков. Без плана: Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева. — Совместимо ли христианство с любовью к жизни? — Связь аскетизма и трагизма. — Позитивная и трагическая теория прогресса. — Снова об аскетизме. — Афродита Простонародная и Афродита Небесная. 293–317
- Пав. Гензель. Развитие русского государственного кредита за последние полвека. 318–353
- П. Новгородцев. Современные отзвуки славянофильства. 354–382
- Г. Штильман. Внутреннее обозрение: «Потеря способности управляться». 383–397

№ 7. Июль

- А. Ремизов. Пруд. Гл. XVI–XXIV. 1–38
- В. Брюсов. Озимя. Стихи. 39–46
- Андрей Белый. Стихи: 1. Калека. 2. Пир. 47–49

Алексей Ремизов. Наташе (Засни, моя деточка милая!...)

Стихотворение. 50–51

Ф. Сологуб. Мелкий бес. Гл. V–VII. 52–83

Ф. Ницше. Дионисовы Дифирамбы. Пер. Н. Полилова. 84–99

Анатолий Франс. Вальтасар. Рассказ. Пер. Н. С. 100–115

Вяч. Иванов. Астролог. Стихотворение. 116

Г. Чулков. Стихи: 1. Бреду опять — безногий зверь...

2. Заворожить меня не в силах... 3. Последний день угаснул

и пони... 4. Я на качелях высоко летаю... 117–120

Ф. Сологуб. «Свободный ветер давно прошумел...»

Стихотворение. 121

Вяч. Иванов. Религия Диониса. IV–V. 122–148

С. Сергеев-Ценский. Батенька. Эскиз. 149–164

Н. Бердяев. К. Леонтьев — философ реакционной романтики. 165–198

Из частной переписки:

Г. Чулков. О мистическом анархизме. 199–204

А. Ремизов. По поводу книги Л. Шестова «Апофеоз
Беспочвенности». 204

Хроника культурной жизни:

Н. П. Несколько слов о Фурье (По поводу сочинения

г. Туган-Барановского «Очерки из новейшей истории
политической экономики и социализма»). 205–212

Ал. Бл.: К. Бальмонт. Литургия Красоты. Стихийные гимны.
М., 1905. 212–215

Ал. Бл.: Зеленый сборник. Стихи и проза. СПб., 1905.
215–216

Ал. Бл.: Мирэ. Жизнь. Нижний Новгород, 1904. 216–217

Ал. Бл.: Арвид Эрнефельт. Три судьбы. Повесть. М., 1904. 217

В. Перемилловский. Jan Kasprowiez. Uczta Herodyady.

Ян Каспрович. Пиршество Иродиады. Драматическая
повесть. Lwow, 1905. 218–223

В. Перемилловский. Wl. St. Reymont. Chłopi. (Т. I. Iesen, Т II.

Zima). Вл. Ст. Реймонт. Мужики. (Т. I. Осень. Т. 2. Зима).

Современная повесть. [б. м., б. г.] 223–228

- А. Г<орнфельд>*: Сборник товарищества «Знание» за 1905 год. Кн. 6. [СПб., 1905] 228—229
- Волжский*: М. Арцыбашев. Рассказы. Т. I. [СПб.] 1905. 229—232
- Д. Ф<ри>д<берг>*: А. Серафимович. Рассказы. Т. I. [СПб., б. г.] 232—235
- Е. Булгакова*: К. Каутский. Национальность нашего времени. Пер. Г. Ф. Львовича СПб., 1903. 235—237
- Е. Булгакова*: К. Каутский. Противоречия классовых интересов в 1789 г. Пер. под ред. В. В. Водовозова. Ростов-на Дону, [1905]. 237
- И. Давыдов*: А. фон Леклер. К монистической гносеологии. Пер. А. Ремизова. СПб., 1904. 237—239
- Л. Н. [Яснопольский]*: С. Н. Прокопович. К рабочему вопросу в России. СПб., 1905. 239—242
- М. Фридман*: П. П. Мигулин. Война и наши финансы. Харьков, 1905. 243—255
- Ф. Сологуб*: П. Е. Щеголев. Грибоедов и декабристы (По архивным материалам). СПб., 1905. 255—257
- В. Перемисловский*: Fr. Nietzsches Gesammelte Briefe. Bd. III. Фр. Ницше. Собрание писем. Т. III. Часть I. 257—260
- С. Котляревский*. Система двух палат. 261—285
- В. Э. Ден*. Поземельная реформа в Ирландии (1881—1903). 286—311
- И. Давыдов*. Об идеализме, марксизме и народничестве. 312—323
- Волжский*. Полемика. Pro domo sua. Обыденность трагедии (О Шестове в ответ на статью о нем Бердяева «Трагедия и обыденность»). 324—350
- Вас. Голубев*. Нечто о будущем земстве и его задачах. 351—367
- Г. Штильман*. Внутреннее обозрение. Славянофильские мечты и реальная действительность — «Событие» 6 июня и его значение — Монархические организации. 368—383

№ 8. Август

- Бор. Зайцев.* Священник Кронид. Рассказ. 1–11
Вячеслав Иванов. Стихотворения: 1. Знамена.
2. Бессонница. 3. В лепоту облечеся. 4. Рассвет. 5. Утро.
6. Весенняя оттепель. 7. Ливень. 8. Осень.
9. Мэон. 12–19
Г. Чулков. Маленький Раух. Рассказ. 20–26
Вл. Соловьев. Панмонголизм. Стихотворение. 27–28
Волжский. Станислав Пишибышевский. 29–42
Ф. Сологуб. Мелкий бес. Гл. VIII–XI. 43–84
Вяч. Иванов. Аттика и Галилея. Стихотворение. 85–86
А. Ремизов. Пруд. Часть вторая. Гл. I–IV. 87–124
Иванов-Разумник. А. И. Герцен и Н. К. Михайловский
(Сравнительная характеристика их мировоззрений).
125–149
И. А. Морачевский. Критика эволюционной системы
Г. Спенсера. 150–164

Хроника культурной жизни:

- Н. Бердяев:* В защиту слова. 165–168
Г. Штильман: О. П. Герасимов. К вопросу о всеобщей,
прямой, равной и тайной подаче голосов. М., 1905. 168–172
И. Давыдов: В. Зомбарт. О значении политической экономии
для каждого. Пер. Д. Марголина. Киев, 1905. 172–173
В. В<ойтин>ский: Письма Фердинанда Лассалья к К. Марксу
и Ф. Энгельсу с примечаниями и предисловием Меринга.
Пер. В. А. Шанина под ред. А. Финна-Енотаевского.
174–178
Р. Стрельцов: П. Лафарг. Американские тресты.
Их экономическая, социальная и политическая роль.
Пер. И. М. Биллика под ред. В. Я. Железнова. СПб., 1905.
Liefmann. Kartelle und trusts. Stuttgart, 1905. 178–180
С. Ф<ранк>: Harald Häffding. Moderne Philosophen. Leipzig,
1905. 180–182
Д. Ф<ри>д<берг>: И. Табурно. Правда о войне. СПб., 1905.
182–185

В. Дениш: Hermann Bang. Michael. Roman. [s. l.], 1905.
185–190

Идеалист: А. Фуллье. Ницше и имморализм. СПб., 1905.
190–193

Александр Блок: Леонид Семенов. Собрание стихотворений.
СПб., 1905. 194–197

Н. П. [Ге]: Vers et Prose. T. I. Mars-Avril-Mai. 1905. 197–200

Н. П. [Ге]: E. Verhaeren. Les Grands Artistes. Rembrandt.
[s. l., s. a.] 200–204

Список книг, поступивших в редакцию. 204–206

Г. Чулков. Критические заметки («Русское Богатство», июнь.
«Мир Божий», июнь. «Русский Вестник», июль. «Весы»,
июнь). 207–217

А. Вергежский [А. В. Тыркова]. Из иностранной жизни.
Парижские впечатления. 218–229

Из частной переписки:

С. Соловьев. Ответ Г. Чулкову по поводу его статьи «Поэзия
Вл. Соловьева». 230–237

Священник Н. С. Открытое письмо С. Н. Булгакову.
237–238

С. Котляревский. Система двух палат. [Окончание]
239–245

В. Эрн. Христианское отношение к собственности.
Гл. I–II. 246–272

В. Э<рн>. Религиозно-общественная хроника: О движении
среди грузинского духовенства. 273–291

С. Б<улгаков>. Postscriptum. 291–295

В. Водовозов. Иностранное обозрение. Третий период войны.
Четвертый период войны. 296–326

Р. М. Бланк. Карл Маркс в 1848 году
(К вопросу о политических отношениях между буржуазией
и пролетариатом). 327–358

[Г. Н. Штильман. Внутреннее обозрение]

А. А. Корнилов. Государственная Дума. 360–378

№ 9. Сентябрь

- Ф. Сологуб. Швея. Стихотворение. 1–2
А. Ремизов. Пруд. Гл. V–X. 3–46
Вячеслав Иванов. Кризис индивидуализма. К трехвековой годовщине «Дон-Кихота». 47–60
Ф. Сологуб. Мелкий бес. Гл. XII–XVII. 61–125
Волжский. Станислав Пшибышевский. [Окончание]
Николай Бердяев. О новом религиозном сознании. 147–188
Осип Дымов. Счастливец. Рассказ. 189–200
В. Брюсов. Из современности. Стихи. 201–206
Г. Чулков. Предутренние часы. Стихотворения. 207–213
Ф. Сологуб. Сказки: Белые, серые, черные и красные. Карачки и обормот. 214–217
Конст. Сюннерберг. Красота и свобода. 218–244
- Хроника культурной жизни:**
Георгий Чулков. Театр-студия. 245–250
И. Ветров [И. С. Бланк]. Два вида права. 250–253
Вяч. Иванов. К вопросу об орфографической реформе: Архимандрит Мефодий (Великанов). К вопросу о реформе русского правописания. СПб., 1905. 254–256
Михаил Могиланский: Н. П. Огарев. Стихотворения. Под ред. М. О. Гершензона. Т. 1–2. М., 1904. 256–264
В. Перемилловский: K. Przerwa Tetmajer. Poezye. Erotyki. Na skalnem Podhalu. Казимир Тетмайер. Стихотворения (Серия V). 1905; Эротика. 1905; На горных уступах. Т. 1–2. 1904. 264–269
В. Перемилловский: K. Przerwa Tetmajer. Zatracenie. Казимир Пжержва Тетмайер. Разрушение. Роман. 1905. 269–273
С. Ф<ранк>: Fritz Medicus. I. G. Fichte. Dreizehn Vorlesungen. Berlin, 1905. 273–276
С. Ф<ранк>: Karl Jo(l. Nietzsche und die Romantik. Leipzig und Jena, 1905. 277–279
И. Давыдов: М. Туган-Барановский. Теоретические основы марксизма. СПб., 1905. 279–288
Г. Штильман: Я. Демченко. По поводу нашей смуты и Высочайшего указа 12-го декабря 1904 г. . Киев, 1905. 288–290

Мирэ: Ecrits pour l'art littéraires et philosophiques. 1905. Mars-Mai-Juin-Juillet. 290–292

Вяч. Иванов: Мирра Александровна Лохвицкая † 27 августа 1905. 292–293

Список книг, поступивших в редакцию. 294–295

Г. Штильман. Теневые стороны Судебных Уставов 20-го ноября 1864 года (По поводу книги И. В. Гессена «Судебная реформа»). 296–308

Вл. Войтинский. Этическое начало в хозяйственной жизни. 309–331

С. Булгаков. Неотложная задача. 332–360

В. Эрн. Христианское отношение к собственности.

[Окончание. Гл. III] 361–382

Вас. Голубев. Неурожай и предстоящий голод. 383–394

В. Водовозов. Иностранное обозрение. Мир. 395–407

[*Г. Н. Штильман*. Внутреннее обозрение]

Г. Ч<улк>ов. Публицистические заметки. Накануне. 409–413

[Приложение:]

Фихте. Назначение человека. Пер. Л. М<ееровича>.

Под редакцией Н. О. Лосского. СПб., 1905. 1–48

[№ 10/11]. Октябрь — Ноябрь

А. Ремизов. Пруд. Гл. XI–XIV. [Не окончено] 1–50

Волжский. Ст. Пшибышевский и Вл. Соловьев о смысле любви. 51–70

Эмиль Верхарн. Лики жизни. Стихотворение.

Пер. В. Брюсова. 71–83

Ф. Салогуб. Мелкий бес. Гл. XVIII–XXIII. [Не окончено] 84–144

С. Сергеев-Ценский. Сад. Повесть. 145–211

А. Баулер [*Гольштейн*]. Анатолий Франс. I–II.

С. Булгаков. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. I–VI.

Сергей Булгаков. † Кн. С. Н. Трубецкой. 280–289

М. Гершензон. П. Я. Чаадаев и его «Философические письма». 290–317

Стихи о свободе:

Ф. Сологуб. Восход Солнца. 318–319

Вяч. Иванов. Populus-Rex. Тихая Воля. Стихотворения. 320–321

Вал. Брюсов. Лик Медузы. Мятаж. Знакомая Песнь. Стихотворения. 322–325

Г. Чулков. Пробуждение. Стихотворение. 326

Вл. Войтинский. Этическое начало в хозяйственной жизни. [5–6. Окончание] 327–357

Д. Мережковский. О новом религиозном действии. (Открытое письмо Н. А. Бердяеву). 358–376

В. Розанов. Из старых писем. Письма В. С. Соловьева. 377–390

Г. Н. Штильман. 17-ое октября. 391–394
От редакции. 395

[**Приложение:** Фихте. Назначение человека. Окончание] 49–133

№ 12. Декабрь

Блаженная Схоластика. (Из книги: Anatole France.

Vie Littéraire. III, p. 228–232). Пер. С. Ольденбурга. 1–4

А. Смирнов. Иванушка-дурачок. 5–73

С. Булгаков. Религия человекобожества у Л. Фейербаха. VII–IX. [Окончание] 74–102

А. Баулер. Анатолий Франс. III–IV. (Окончание). 103–118

Валерий Брюсов. Жалоба пастушке. Стихотворения. 119–120

М. 3-ая. Стихотворения: 1. Сонет. 2. Похороненное сердце (из Мейера). 3. Принуждение. 121–123

Ф. Зелинский. Соперница христианства: Елена Прекрасная. 124–155

Allegro (П. Соловьева). Тень утренняя. 156–157

Л. Зиновьева-Аннибал. Тень вечерняя. 158–159

Вячеслав Иванов. Солнце-сердце. Стихи. 160–162

Е. Герцык. О «Тантале» Вячеслава Иванова. 163–175

Ежедневная газета

НАРОД

Киев, 1906

№ 1. Воскресенье, 2 апреля 1906

I

Пасхальные думы: I. С. Булгаков. II. Волжский.

II

[С. Булгаков?] Кто победил?

Архимандрит Михаил. У подножия распятия.

Вал. Свенцицкий. Воистину воскрес!

В. В. Зеньковский. Предчувствия марксизма.

В. В. Зеньковский. Либерализм и социализм.

С. Булгаков. Воскресение Христа и современное сознание.

III

Павел Флоренский. Слово на Святую Неделю (сказано в храме Московской духовной академии в 1906 г. за литургией второго дня Святой Недели).

IV

Проезжий. Письмо в редакцию.

Вал. Свенцицкий и В. Эрн. Церковная реформа.

Л. Зиновьева-Аннибал. Журя.

Христианская общественность:

С. Булгаков. Моим корреспондентам.

V

В. Лашнюков. Вера и дело.

По России: О. М. Москва; Созерцатель. Екатеринослав.

Приложение к № 1:

I

О. Белевская. Воскресная песнь.

М. Врубель. Воскресение Христово. Акварель.

II

Вячеслав Иванов. Пасхальные стихотворения: I—III.

О. Белевская. Вербное воскресенье.

Allegro (П. С. Соловьева). Рассвет. Стихотворение

III

Евг. Лундберг. Молитва о воскресении.

Наталья Кульженко. М. А. Врубель.

М. Врубель. Ангел. Акварель.

М. В. Нестеров. Воскресение Христово. Эскиз.

V

М. В. Нестеров. Под благовест.

VI

В. Мирвич. Кровавой зарей Голгофы... На Голгофу
возведенный... Стихотворения

Allegro. Воскресенье. Стихотворение.

К<ульженко>. Первая кустарная выставка в Киеве.

VII

К<ульженко>. Художественные известия.

№ 2. Среда, 5 апреля 1906

I

С. Булгаков. О задачах народного представительства
в России: (Из речи, сказанной перед избирателями в Киеве).

II

В. Лашнюков. О всеобщей амнистии.

Свящ. Н. Л. Три письма сельского священника:
(Современная эпопея).

III

Из рабочего мира:

С. Т. Профессиональное движение в Киеве.

По России: Студент [В. Ф. Эрн]. Москва,
Троицко-Сергиевская лавра; Созерцатель. Екатеринослав.

№ 3. Четверг, 6 апреля 1906

I

С. Булгаков. О задачах народного представительства в России.

II

М. Плебейский. Близится время... (Письмо в редакцию).

В. Лашнюков. I. Что делать? II. Pro domo sua.

Ивер. Духовенство в России и на Западе.

IV

Христианская общественность:

Москвич [В. П. Свенцицкий]. «Христианское Братство Борьбы».

По России: 3. Бессмертный. Баку.

№ 4. Пятница, 7 апреля 1906

I

[*С. Булгаков?*] Народные представители и государственная дума.

Анна Иноземцева. Христианство и еврейский вопрос.

II

Вал. Свенцицкий. Из дневника.

В. Лашнюков. Чем хуже — тем лучше.

Василий Успенский. О смертной казни. Панихида по лейтенанте Шмидте.

III

За рубежом: *М. В.* Парижские письма.

В. Зеньковский. Соловьев и 1—е марта.

IV

Христианская общественность:

И. Ветров [И. С. Бланк]. К вопросу о «Союзе христианской политики» [Письмо к С. Н. Булгакову].

*№ 5. Суббота, 8 апреля 1906**I*

[С. Булгаков?] На грозном распутьи.

С. Б<улгак>ов. Кто убил Абрамова?

В. Лашнюков. Не лгите...

С. Булгаков. Социальные обязанности церкви.

1. [Не окончено]

II

Вал. Свенцицкий. Ответ г. Ветрову на письмо его к С. Н. Булгакову.

А. Е. Пресняков. Наш церковный вопрос. 1. Христианство и церковь. [Не окончено]

III

В. В. З<еньковский>. О религиозной психологии.

IV

С. <Булгаков>ъ. К выборам по Киевскому уезду.

Картинки с натуры.

*№ 6. Воскресенье, 9 апреля 1906**I*

[С. Булгаков?] Рабочие и государственная дума.

II

В. Лашнюков. О присяге конституции.

Ч. Весов. Русские органы в Париже.

С. И. Из копилки канцелярских курьезов.

III

В. Лашнюков. Все-таки высылают!

[П. Ф<лоренский>] In pace (Посвящается похороненной 23 февраля 1905 года на деревенском кладбище).

Христианская общественность:

С. Булгаков. Индивидуализм или соборность?

[Ответ И. Ветрову]

IV

Письмо в редакцию [Открытое обращение студентов Московской духовной академии к архипастырям русской церкви].

№ 7. Понедельник, 10 апреля 1906

I

[Ред.] На Олимпе не все благополучно.

С. Б<улгак>ов. Из записной книжки: 10 апреля.

II

Еще о присяге:

Подписчик № 4. «Присяга»

(Открытое письмо В. Лашнюкову).

В. Лашнюков. Ответ подписчику № 4.

В. В. З<еньковский>. Об одном сомнении.

Христианская общественность:

М Л. Письмо интеллигента. С. Булгаков. Post scriptum.

Е. Б<улгакова>. Французская революция в народной литературе.

III

Библиография:

В. З.: Как священник стал социал-демократом.

Е. Б.: Взятие Бастилии. 1906; К. Каутский. Противоречия классовых интересов в 1789 г.

Е. Б.: Б. В. Великая французская революция.

Ростов-на-Дону, 1905.

Е. Б.: По Блоссу. Очерки по истории Франции 1789 г. СПб., 1905.

Е. Б.: Мирович. Очерки из истории великой французской революции.

Е. Б.: Великая французская революция. СПб., 1905.

В. З.: Волжский. Из мира литературных исканий. Сб. ст. СПб., 1906.

*Двухнедельный журнал**ПОЛЯРНАЯ ЗВЕЗДА**Санкт-Петербург, 1905–1906**№ 1. 15 декабря 1905**От редакции. 3–4**Петр Струве. Революция. 5–17**С. Франк. Политика и идеи (О программе «Полярной Звезды»). 18–31**Д. Мережковский. Мещанство и русская интеллигенция. 32–42**А. Пресняков. Декабристы. 43–57**Ив. Петрункевич. Министерство графа Витте. 58–72**С. Котляревский. Классовые интересы и государственные цели. 73–80**Ф. Родичев. 14 декабря 1825 — 14 декабря 1905. 81–85**Петр Струве. В последнюю минуту. 86–89**Заметки:**Д. Овсянко-Куликовский. Два слова о Радищеве. 90–92**А. Васильев. О национальном характере революции. 92–94**№ 2. 26 декабря 1905**С. Котляревский. Избирательный закон. 99–103**П. Струве и С. Франк. Очерки философии культуры.**1. Что такое культура? 104–117**Э. Гримм. Смена монархии республикой в истории Англии и Франции. 118–127**С. Франк. Одностороннее самопознание. (По поводу статьи А. А. Кауфмана). 128–135**Александр Кауфман. Познай самого себя!**(О конституционно-демократической партии). 136–145**Николай Бердяев. Революция и культура. 146–155*

Заметки:

Кн. Григорий Трубецкой. Московские декабрьские дни. 156–160

№ 3. 30 декабря 1905

Ф. Родичев. В чем же выход? 163–169

П. Струве и С. Франк. Очерки философии культуры.

2. Культура и личность. 170–184

Д. Мережковский. Грядущий Хам. 185–192

Ив. М. Гревс. Сергею Николаевичу Трубецкому
(Памяти погибшего защитника идейности). 193–209

П. Новгородцев. Два этюда: 1. Перед завесой. 2. Право на
достойное человеческое существование. 210–222

Петр Струве. Два забастовочных комитета. 223–228

Заметки:

Д. Овсянко-Куликовский. Еще о «мещанстве» и русской
интеллигенции. 229–234

Д. В. Философов. Художественная сатира. 234–236

Ал. Кауфман. Письмо в редакцию. 237–238

№ 4. 5 января 1906

С. Франк. Проект декларации прав. 243–254

И. Покровский. Этические основы политики. 255–267

А. Пресняков. Исход Великой Революции: А. Вандель.

Возвышение Бонапарта. Т. I. СПб., 1905. 268–277

Петр Струве. Заметки публициста. I. О московских
событиях. II. Об одном избирательном лозунге. 278–287

В. Нечаев. Манифест 17 октября и форма правления.

Установлена ли учреждением Государственной Думы
и Манифестом 17-го октября 1905 г. ограниченная форма
правления в России? I. 288–299

С. Котляревский. Международное положение России
к 1906 г. 300–302

Заметки: *М. Чеченин.* Стихия смерти. 303–306

И. Левин. О трудностях выборов в Государственную Думу. 306–309

№ 5. 12 января 1906

Влад. Набоков. Кровавый год. 315—323

И. Покровский. Во имя культуры! Призыв к обществу. 324—329

А. Каминка. 9-е Января. 330—341

Г. Н. Штильман. Революция и вооруженное восстание. 342—352

С. Котляревский. Партии и наука. 353—359

В. Нечаев. Манифест 17 октября и форма правления. Установлена ли учреждением Государственной Думы и Манифестом 17-го октября 1905 г. ограниченная форма правления в России? II. 360—371

Заметки: Е. К-р. Кровавая юстиция. 372—374

Книги, поступившие в редакцию с 1 по 11 января. 375

№ 6. 19 января 1906

Петр Струве. Две России. 379—382

С. Котляревский. Национально-областной вопрос в программе конституционно-демократической партии. 383—387

Ал. Кизеветтер. Памяти Грановского † 4 октября 1855 г. 386—396

Александр Кауфман. Еще о самопознании. 397—407

Н. Лосский. Освобождение науки от опеки государства. 408—412

С. Франк. О свободной совести. 413—419

Г. Н. Штильман. 9-е Января в Германии. 420—423

А. Пресняков. В поисках народности. 424—432

Заметки:

Священник К. Аггеев. Церковь и государство. 433—437

Книги, поступившие в редакцию с 12 по 18 января. 437—438

№ 7. 27 января 1906

Петр Струве. Заметки публициста. I. Русская идейная интеллигенция на распутье. II. О нравственной гильотине вчерашнего дня и о физических палачах дня сегодняшнего. 443–449

М. Острогорский. Нравственная гильотина. 450–457

Кн. Григорий Трубецкой. Россия в Азии (К вопросу о нашей внешней политике). 458–465

Н. Котляревский. Кондратий Федорович Рылеев. 466–480

Лев Шестов. Пророческий дар (К 25-летию смерти

Ф. М. Достоевского). 481–493

Р. Два письма М. И. Драгомирова. 494–498

Г. Н. Штильман. Накануне предвыборной кампании.

Размышления и призыв. 499–504

Заметки: П. Муратов. Искусство и революция. 505–509

№ 8. 3 февраля 1906

Влад. Набоков. Внутренняя война. 515–523

В. Розанов. Русская церковь. 524–540

А. Кауфман. Право и принудительное отчуждение. 541–552

Кн. Григорий Трубецкой. Россия в Европе. (К вопросу о нашей внешней политике). 553–560

Вал. Свенцицкий. Открытое обращение верующего к Православной Церкви. 561–564

О. Бужанский. Стачки в России. 565–573

Ив. Петрункевич. Конституционно-демократическая партия и кн. Е. Н. Трубецкой. 574–584

Петр Струве. О «роковом недостатке» русской интеллигенции (По поводу выхода кн. Е. Н. Трубецкого из конституционно-демократической партии). 585–590

№ 9. 10 февраля 1906

П. Новгородцев. Всеобщее избирательное право пред судом русской бюрократии. 595–604

- Э. *Гримм*. Роль социалистической идеи в нашем революционном движении. 605–622
Влад. Гессен. Самодержавие и манифест 17 октября. 623–634
А. А. Чупров. Земельная реформа и крестьяне-арендаторы. 635–642
С. Франк. Интеллигенция и освободительное движение. 643–655

Заметки:

- Е. Колтоновская*. Пристрастный суд («Дети солнца» М. Горького). 656–662
Крестьянин Петр Шершов. Письмо в редакцию. 662–663

№ 10. 18 февраля 1906

- С. Котляревский*. Россия, Франция и Англия. 667–677
Николай Бердяев. К истории и психологии русского марксизма. 678–686
А. Кауфман. Где взять земли? 687–705
Сигнал. О нестроениях в нашем флоте. 706–714
А. С. Изгоев. «Диктатура пролетариата». 715–724
От редакции. 724–725
Г. Н. Штильман. К годовщине рескрипта 18 февраля. 726–732
Петр Струве. Заметки публициста. Съезд союза 17-го октября и созыв Государственной Думы. 733–737

- Заметки:** *С. Франк*. Новый исторический журнал. 738–741
Поправки [к № № 8–9]. 741
Отчет общества помощи политическим ссыльным и заключенным (Красный Крест) за 1905. Год XXVI. 741–742

№ 11. 26 февраля 1906

- Б. Кистяковский*. Конституция дарованная и конституция завоеванная. 747–754
Петр Струве. Индивидуализм и социализм. (Размышления и отрывки). 755–765

А. А. Чупров. «Народу власть и земля!» (К вопросу о социализации земли в программе «молодых народников»). 766–778

В. Нечаев. Еще несколько слов о самодержавии и манифесте 17 октября. Ответ В. М. Гессену. 779–786

Ив. Гревс. Идейная борьба и созидательная работа в революции. (К истолкованию души конституционно-демократической партии). I–II. 787–804

Марк Эль. К вопросу о декларации прав. 805–812

Книги, поступившие в редакцию с 15 по 22 февраля. 813–814

Указатель содержания первого тома «Полярной Звезды» (№№ 1–11). 816–820

Алфавитный указатель авторов. 820–823

№ 12. 5 марта 1906

М. И. Фридман. О «финансовом бойкоте». 3–11

М. Туган-Барановский. Что такое социализм? 12–27

В. Ельшиевич. Антон Менгер † (7 февраля 1906 г.). 28–45

С. Франк. Религия и культура. (По поводу новой книги

Д. С. Мережковского.) 46–54

Ив. Гревс. Идейная борьба и созидательная работа в революции (К истолкованию души конституционно-демократической партии). III–IV. 55–75

Петр Струве. Заметки публициста. I. Coup d'etat 20-го февраля. II. О бойкоте. III. Смертная казнь. 76–83
От Шлиссельбургского комитета. 84–86

Книги, поступившие в редакцию с 22 по 28 февраля. 87

№ 13. 12 марта 1906

С. Котляревский. Проблема демократизации государства. 91–99

Сергей Живаго. В последнюю годину власти тьмы.

[И. Г. Фихте. «Истребование свободы от государей Европы» (1793)]. 100–117

- С. Булгаков. Религия и политика (К вопросу об образовании политических партий). 118—127
Петр Струве. Несколько слов по поводу статьи
С. Н. Булгакова. 128—130
Вевич. Постоянная армия или милиция? 131—138
Г. Н. Штильман. «Самодержавие» и «Божья милость»
(Историческая параллель). 139—146
Ю. П. Среди общественных валов (Письмо в редакцию). 147—153
Петр Струве. Это их рок. 154—155
Книги, поступившие в редакцию с 1 по 8 марта. 156

№ 14. 19 марта 1906

- В. И. Вернадский. Три решения. Мысли из жизни. 163—173
М. Туган-Барановский. Цели социализма. 174—186
А. Кауфман. Земля или культура? 187—202
Леонид Галич. Религия, политика и культура. 203—210
А. Пресс. На чей счет должно производиться страхование
рабочих? 211—217
П. Струве. Заметки публициста. I. Выборы и что же дальше?
II. Шутовской круговорот. 218—222

Заметки:

Петр Струве. Наше «бездарное» время [В. Брюсов. STE-FANOS]. 223—228

Книги, поступившие в редакцию с 9 по 15 марта. 228—229

Двухнедельный журнал

СВОБОДА И КУЛЬТУРА

Санкт-Петербург, 1906

№ 1. 1 апреля 1906

- А. Кизеветтер. Консерватизм и наши «правые» партии. 3—16
С. Булгаков. Венец терновый (памяти Ф. М. Достоевского).
17—36

- В. Бажаяев.* К вопросу о предстоящей аграрной реформе (По поводу статей А. А. Кауфмана). 37—45
С. Котляревский. Смертная казнь и государственные интересы. 46—50
Г. Штильман. Бойкот и его проповедники. 51—57
Петр Струве. Заметки публициста. 58—61

№ 2. 10 апреля 1906

- С. Франк.* Молодая демократия. 67—82
А. С. Изгоев. Две стороны аграрного вопроса (К философии аграрной программы к. д. партии). 83—94
Б. Кистяковский. Кабинет Министров (По поводу Высочайшего повеления «принять меры к объединению деятельности министров»). I. 95—105
Николай Бердяев. О путях политики. 106—121

Заметки:

- Д. Мережковский.* О благородстве пролетариата (Ответ г. Минскому). 122—127
Иван Хмелевский. Революционный невроз. 127—132

№ 3. 16 апреля 1906

- Б. А. Кистяковский.* Кабинет Министров. (По поводу Высочайшего повеления «принять меры к объединению деятельности министров») II. 139—158
Леонид Галич. Два пути русского социализма. 159—168
А. Миклашевский. Земельная реформа и социал-утописты. 169—182
В. Э. Ден. Рай капиталистов (Две книги о Бельгии): La Belgique. 1830—1905. Institutions, industrie, commerce. Bruxelles, 1905. С. Huysmans, L. de Brouck(r), L. Bertrand. 75 ann(es de domination bourgeoise. 1830—1905. Gand. 1905. 183—197
В. Шмидт. Партия и секта. 198—210

Заметки:

Лев Картужанский. Народ и власть в Софокловой «Антигоне». 211–214

Книги, поступившие в редакцию с 8 по 13 апреля. 214

№ 4. 23 апреля 1906

Г. Штильман. Гр. Витте. 219–222

О. Н. У. [А. М. Ону] Великая революция и 48 год. 223–244

И. Покровский. Право на существование. 245–265

А. Лотоцкий. Крестьянское землевладение и Крестьянский банк. 266–280

Н. Кульман. Политические идеи Герцена (Посвящается Н. И. Лихаревой). 281–288

Заметки:

В. Розанов. Последнее похождение Кречинского. 289–291

№ 5. 1 мая 1906

Сергей Ольденбург. Надо понять! 299–303

А. Н. Миклашевский. Хватит ли на всех земли? 304–320

С. Котляревский. Обязательный мандат. 321–328

В. И. Вернадский. О Государственном Совете. 329–339

А. Каминка. III съезд партии Народной Свободы. 340–349

Леонид Галич. О способах борьбы с властью (Заметки по философии тактики). 350–364

Книги, поступившие в редакцию с 20 по 26 апреля. 365–366

№ 6. 7 мая 1906

С. Франк. Дума и общество. 371–377

Н. Саввин. 8-ми часовой рабочий день в России. Опыт исследования экономической возможности введения его в текстильной и металлургической промышленности. 378–414

Б. Кистяковский. Наше политическое образование (По поводу «Политической экономии». Вып. I). 415–422

К. И. Вентцель. Цепи невидимого рабства (посвящается М...е). 423—432
Алексей Смирнов. Деревня о многостепенных выборах и Государственном Совете. 433—437
Ал. Кизеветтер. По поводу двух председательских речей. 438—441

Заметки:

В. Гейдинг. Аграрная реформа в Новой Зеландии. 442—449

Книги, поступившие в редакцию с 27 апреля по 3 мая. 450—451

№ 7. 18 мая 1906³

Петр Струве. Снова полоса безумия? 455—458
В. Э. Ден. Хватит ли земли по нормам 1861 г. ? 459—475
Н. Ропшин [*Э. Н. Гиппиус*]. Тоска по смерти. 476—482
Алексей Смирнов. Деревня прислушивается. 483—489
Ив. Гревс. Из политических настроений четверть века назад. 490—513
Петр Струве. Безумие и глупость. 514—517

Заметки:

Мих. Могиланский. К психологии партийности. 518—520

Книги, поступившие в редакцию с 4 по 11 мая. 521—522

№ 8. 31 мая 1906

А. С. Изгоев. Русская революция. 531—543
А. Лотоцкий. Земельные перспективы дворянского сословия. 544—559
Э. Гримм. Что такое якобинизм? 560—575
С. Котляревский. Психология земельной реформы. 576—587
Борис Нольде. Два политических идеала. П. И. Пестель.
Русская Правда. Наказ Временному Верховному
Правлению. СПб., 1906. В. Е. Якушкин. Государственная

³ На обложке: 15 мая 1906.

власть и проект государственной реформы в России.
С приложением проекта конституции Никиты Муравьева.
СПб., 1906. 588—600

Петр Струве. Заметки публициста: I. Черносотенный
социализм. II. Сказка про белого бычка. 601—608

Заметки: Л. Галич. Э. фон Гартман. 609—611

Книги, поступившие в редакцию с 20 по 31 мая. 612

Двухнедельный журнал

*ЖИВАЯ ЖИЗНЬ**

Москва, 1907—1908

№ 1. 27 ноября 1907

[От редакции] 1—2

Д. Мережковский. О воскресении. 3—8

А. Ельчанинов. Каноны и церковная организация. 9—14

В. Эрн. Христианство и мир (Ответ Д. С. Мережковскому).
15—46

В. П. Свенцицкий. Религия «здорового смысла»

(Из лекций о Льве Толстом и Вл. Соловьеве). 47—56

С. В. [Свенцицкий]. Религиозно-философское общество
в Петербурге. 57—61

Библиография:

Г. В<екилов>: Н. М. Соловьев. Религиозный элемент мысли.
М., 1907. 61—62

Г. В.: Огнев. На пороге реформ русской Церкви
и духовенства. СПб., 1907. 62

А. Е<льчанинов>: Г. Буасье. Катакомбы. Пер. Е. Векиловой
с пред. В. Эрн. М., 1907. 62

* Продолжение журнала см. в виде сборника «Религия и культура»
(1908).

№ 2. 20 декабря 1907

[Объявление от конторы журнала] 2

В. В. Зеньковский. О христианском общении. 3–10

Вал. Свенцицкий. В защиту «максимализма» Бранда. 11–19

Волжский. «Иуда» Леонида Андреева. 20–39

В. Эрн. Социализм и проблема свободы. Гл. I–II. 40–87

В. А. Никольский. Из истории наших религиозных движений: Стригольники. Жидовствующие. 88–107

Николай Бердяев. О «сущности христианства» Гарнака. 108–111

[А. Ельчанинов \ Г. Векилов] **Библиография:**

А. И. Смирнов. Цель жизни. М., 1907. 112

А. Земин. Церковь и государство. СПб., 1907. 112

Н. Морозов. Откровение в грозе и буре. Изд. 1–е. СПб.,

[6. г.]. Изд. 2–е. М. [6. г.]; В. Эрн. «Откровение в грозе и буре»: Разбор книги Н. Морозова. [М., 1907]. 112–113

П. И. Ковалевский. Библия и нравственность. СПб., 1907. 113

№ 1. 15 января 1908

Н. Векилов. Вечная бодрость. 3–4

В. Розанов. О «русских богоискателях». 5–8

В. Эрн. Старообрядцы и современные религиозные запросы. 9–16

А. Ельчанинов. Трагический зверинец. 17–25

С. Кудрявцев. Идея диаконского служения в ее историческом освещении. 26–36

В. Адлер [Эрн]. Из диалогов о современности: О смирении и своеволии. 37–41

Иона Брихничев. К победе путем гибели (Из переписки с друзьями). 42–47

Религиозно-общественная хроника:

Два предварительных слова. Синод и Собор. Дух времени.

Бессилие и насилие. Новый курс. Мистическая флора.

48–53

Среди газет и журналов. 53–56

Новые книги:

[А. Ельчанинов \ Г. Векилов] П. И. Ковалевский. Иисус Галилеянин. СПб., 1907. 56

В. Э<рн>: Из истории раннего христианства. Сборник статей Гарнака, Вельгаузена и Юлихера. М., 1907. 56–57

[А. Ельчанинов \ Г. Векилов] Ив Гюйо. Социальные учения христианства. СПб., 1907. 57–58

№ 2. 30 января 1908

Вал. Свенцицкий. Положительное значение Льва Толстого (К восьмидесятилетнему юбилею). 3–11

С. Аскольдов. Святые, как выразители христианства. 12–30

Свящ. М<е>ч<ев>в. О таинствах. 31–42

В. Эрн. Геккель о христианстве. 43–49

Вал. Свенцицкий. Письмо в редакцию. 50–51

Религиозно-общественная хроника:

Борьба с иоаннитами. Кто против кого? Любопытный факт.

Планы Гр. Петрова. Религиозно-философское Общество памяти Вл. Соловьева в Москве. 52–54

Среди газет и журналов. 54–57**Новые книги:**

В. Э<рн>: В. Вреде. Павел. Пер. с немецкого под ред. Н. М. Никольского. М., 1907. 57–59

Е<льчанинов А. В.>: П. Казьмин-Югов. О религиозном воспитании детей. СПб., 1908. 59

[А. Ельчанинов \ Г. Векилов] Н. Никольский. Спор исторической науки с астрономией: По поводу книги Морозова «Откровение в грозе и буре». М., 1908. 59–60

М. К.

**«ПРОБЛЕМЫ ВЕЛИКОЙ РОССИИ»
(МОСКВА, 1916)**

Роспись содержания

№ 1. 13 (31) марта

От Редакции. 1

А. Л. Байков. Кризис европейского мира (эпоха 1911—14 гг.). 2

С. Котляревский. Основные задачи внешней политики. 6

А. Савин. Английское общественное мнение о войне и мире. 9

И. Бороздин. Памяти М.М.Ковалевского. 13

А. М. Ладыженский. Международное обозрение. 14

Хроника иностранной жизни. 15

Обзор печати. 16

№ 2. 21 апреля (4 мая)

Г. С. Фельдштейн. Новейшая идеология германского национализма. 1

Ал. П-о. Речь германского канцлера. 3

А. Елистратов. Вильгельм II и русская цензура. 6

М. Сиринов. Финансово-экономическое совещание и наша внешняя политика. 10

В. Зив. К вопросу о привлечении американских капиталов в Россию. 12

Е. А. Коровин. Международное обозрение. 13

Хроника иностранной жизни. 15

Обзор печати. 16

Е. Коровин. Критика и библиография. 17

№ 3. 1 (14) мая

Москва, 27-го апреля 1916 года. 1

Е. Коровин. Государственная Дума и внешняя политика (1906—1916). 2

А. С. Яценко. Русские интересы в Малой Азии. 4

З. Каценеленбаум. Предстоит ли России девальвация? 9

Н. Н. Голубев. Международное обозрение. 11

Материалы и документы (Американская нота Германии 7 (20) апреля 1916). Перевод А. А. Пиленко. 13

Хроника иностранной жизни. 15

Обзор печати. 16

№ 4. 8 (21) мая

А. Яценко. Русские интересы в Малой Азии. 1

А. Погодин. Политические стремления славянских народов во время войны. 6

Яков Никитинский. Кризис экспорта и кризис внутреннего рынка. 9

А. Ладыженский. Международное обозрение. 12

Хроника иностранной жизни. 14

И. М. Гальдштейн. Критика и библиография: Вопросы внешне-торговой политики в русской повременной печати. М., 1916. 15

Е. К<оровин>. Новые книги. 16

№ 5. 18 (31) мая

В. Маклаков. Война и 25-летие франко-русского союза (V. Maklakoff. La Guerre et la XXV-me anniversaire de l'alliance franco-russe). 1

А. Савин. Ирландская загадка. 4

А. Яценко. Русские интересы в Малой Азии. 7

М. Сиринов. Рационализация международного рынка. 11

Е. Коровин. Международное обозрение. 12
Хроника иностранной жизни. 15
Обзор печати. 16

№ 6. 29 мая (11 июня)

М. Новиков. Сближение с союзниками и реформа профессионального образования. 1
И. О. Левин. Державы согласия и германские планы. 2
Н. Н. Голубев. Японо-Американские отношения и русские интересы на Дальнем Востоке. 8
Манифест Ирландских националистов. 10
А. Ладыженски. Международное обозрение. 12
Хроника иностранной жизни. 14
Обзор печати. 16

№ 7. 15 (25) июня

А. Погодин. Польша и проблемы Великой России. 1
М. Соболев. Торговая политика России и Германия. 3
Е. Коровин. Греция и державы согласия. 6
К. Лейтес. Война и проблемы торговой политики в Скандинавии (письмо из Копенгагена). 9
Адрес Американцев державам согласия. 10
А. Ладыженский. Международное обозрение. 12
Хроника иностранной жизни. 14
Обзор печати. 16
К. Лейтес. Критика и библиография:
В. С. Зив. Иностранные капиталы в русской нефтяной промышленности. Пг., 1916. 16

№ 8. 1 (14) июля

И. М. Гольдштейн. Первый шаг. 1
Н. Н. Кравченко. Общественная теория войны в построении германского генерального штаба. 3
Ив. Можухин. Землеустройство и русский экспорт. 6

- А. Пиленко.* Материалы и документы. 10
Е. Коровин. Международное обозрение. 12
Хроника иностранной жизни. 14
В. Н<азимов>. Критика и библиография. 16

№ 9. 15 (28) июля

- От Редакции. Два года войны и ближайшее будущее. 1
В. Бутенко. Германская социал-демократия и война. 2
З. Каценеленбаум. Еще о девальвации. 6
В. Назимов. Политика нейтралитета Румынии. 8
Ю. Ключников. Международное обозрение. 12
Хроника иностранной жизни. 16

№ 10. 1 (14) августа

- К уходу С.Д.Сазонова. 1
Ю. Ключников. Франко-Русский союз. 2
А. Крымский. Аравийское восстание и его перспективы. 4
М. Соболев. Торговая политика союзников и нейтральные государства. 10
Ю. В. Фридман. Одна из неразрешенных проблем. 11
В. Голубев. Судьба задержанных в портах нейтральных судов. 13
В. Назимов. Международное обозрение. 14
Хроника иностранной жизни. 16

№ 11. 15 (28) августа

- С. Котляревский.* К вопросу об экономической связи России с Финляндией. 1
Н. Езерский. Задачи России в Малой Азии. 2
Эдмунд Фрейвальд. Голос латыша о великой России. 8
В. Дурденевский. Германское двуподданство. 11
А. Погодин. По поводу процесса Крамаржа. 13
В. Голубев. Казнь капитана Фрайета и аргументы германских юристов. 14
Хроника иностранной жизни. 15

№ 12. 1 (14) сентября

- От Редакции. К выступлению Румынии. 1
М. Довнар-Запольский. Внешняя политика и народное образование. 2
Е. Коровин. Франко-русский союз и германская дипломатия. 6
Ив. Мозжухин. Землеустройство и русский экспорт (окончание). 8
А. Деренталь. Письмо из Франции. 11
В. Назимов. Международное обозрение. 13
Е. Коровин. Библиография. 15
А. Погодин. Из современной политической литературы. 16

№ 13. 15 (28) сентября

- А. Л. Погодин*. Украинский вопрос, как проблема внешней политики России. 1
И. М. Гольдштейн. Конкуренция Соед. Штатов и экспорт России. 3
И. О. Левин. Гельголандский вопрос. 4
К. Лейтес. Война и торгово-политические проблемы в Скандинавии (письмо из Копенгагена). 7
Н. Н. Голубев. Развитие института народных следственных комиссий в практике С.-А. Соед. Штатов. 8
В. Дурденевский. Германское двуподданство. 11
Е. Коровин. Международное обозрение. 14
Хроника иностранной жизни. 15
Обзор печати. 16

№ 14. 1 (14) октября

- От Редакции. К продовольственному вопросу. 1
А. Байков. Два пути внешней политики России. 2
Н. Д. Силин. Война и государственный долг. 6

- С. Познышев.* Война и спекуляция (К вопросу об уголовной наказуемости спекуляции). 9
З. Л. Фельдман. Профессиональное образование. 11
Письмо А. Бальфура. 13
А. Ладыженский. Международное образование. 13
Хроника иностранной жизни. 16
Обзор печати. 16

№ 15. 15 (28) октября

- Н. Устрялов.* К вопросу о русском империализме. 1
В. Ф. Тотомианц. Европа после войны в экономическом и социальном отношениях. 5
В. Дурденевский. Германское двуподданство. 9
В. Назимов. Международное обозрение. 10
Хроника иностранной жизни. 12
Обзор печати. 13
Е. К. Критика и библиография. 14

№ 16. 1 (14) ноября

- От Редакции. Польская государственность и австро-германское выступление. 1
А. Ладыженский. Идея Великой России и агрессивный империализм (ответ Н. В. Устрялову). 2
Н. Каблуков. Проблемы Великой России в области промышленного развития. 3
А. Погодин. Проекты раздела Австрии. 5
М. А. Штромберг. Что такое развитие производительных сил? 7
Н. Н. Кравченко. О германском толковании принципа гуманности на войне. 9
В. Голубев. Изоляция Германии союзниками. 10
Е. Коровин. Международное обозрение. 14
От Редакции [о статье А.Ладыженского против Н. Устрялова]. 16

№ 17. 15 (28) ноября

- От Редакции. Смена министра иностранных дел. 1
И. О. Левин. Внешняя политика и парламентский контроль. 2
В. Л. Нужен ли России империализм? 3
[цензурное изъятие 6-8]
Б. Тураев. К Абиссинскому вопросу. 9
М. Сиринов. Загадки металлического рынка. 10
И. Бороздин. Из истории англо-русских связей при императрице Елизавете Петровне. 12
А. Ладыженский. Международное обозрение. 13
Хроника иностранной жизни. 15

№ 18. 10 (23) декабря

- От Редакции. Германский мир. 1
А. Савин. Министерство Ллойда Джорджа. 2
М. Сиринов. Международная валюта. 3
В. Тотомианц. К вопросу о современной дороговизне. 4
А. М. Ладыженский. Мировая война и будущее международного права. 6
Н. Устрялов. К вопросу о сущности «национализма». 9
В. Назимов. Международное обозрение. 12
Хроника иностранной жизни. 14
Е. Коровин. Критика и библиография: L. Arnold. Le Duel Franco-Allemand en Espagne. Paris, 1915. 15

О. В.

«СМЕНА ВЕХ» (ПАРИЖ, 1921–1922)

№ 1. 29 октября 1921

Передовая. 1

С. С. Лукьянов. Голод и эмиграция. 3

Н. В. Устрялов. Фрагменты. 6

Ю. В. Ключников. Международное значение России. 8

Мих. Григорьев [И. Г. Лежнев]. Русская экономическая проблема. 11

А. А. Носков. Красная армия. 14

О критике «Смены Вех». 17

Из России:

В. Дорошевич. Красные и белые. 20

Александр Блок. Владимир Соловьев и наши дни. 22

№ 2. 5 ноября 1921

Передовая. 1

Ю. Ключников. Вашингтон и Москва. 3

С. Лукьянов. Революционное творчество культуры. 7

Вл. Львов. Русская революция и религиозная свобода. 9

А. А. Носков. Командный состав красной армии. 11

Ю. Потехин. Фатальный тупик. 15

А. Бобрищев-Пушкин. Драматический театр в России. 17

Из России:

М. Кузмин, Сергей Городецкий. Стихотворения (Петербург 1921 г.). 22

№ 3. 12 ноября 1921

Передовая. 1

Мих. Григорьев [И. Г. Лежнев]. Денационализация промышленности. 4

А. Бобрищев-Пушкин. Мистика на службе. 7

А. А. Носков. Интервенция. 10

Н. Устрялов. Национал-большевизм. 13

Новая экономическая политика (обзор по сообщениям советских газет). 16

Из русской заграничной печати (обзор). 19

Из России:

В. Муйжель. Жабы. Фельетон. 22

№ 4. 19 ноября 1921

Ю. Ключников. Наш ответ. 1

*** [*Ф. Кудрявцев*]. К годовщине Крыма. 6

Н. Устрялов. Две реакции. 8

Н. Насветевич. Швеция и Советская Россия. 12

Вл. Львов. Вероисповедные организации и новая русская государственность. 15

А. В. Бобрищев-Пушкин. Свобода, равенство и братство. 18

Студент. Русское студенчество в Праге. 20

Из России:

С. Членов. Новая интеллигенция. 21

№ 5. 26 ноября 1921

Ю. Ключников. Из переписки. 1

С. Лукьянов. Эволюция. 11

Ю. Потехин. Перед катастрофой. Письмо из Вены. 15

Х. Советская власть в борьбе за русскую Государственность (лекция *Вл. Н. Львова*). 19

Письмо в редакцию. 20

Из России:

- М. Кузмин.* Двойник. Стихотворение. 21
Э. Голлербах. Михаил Кузмин (портрет). Стихотворение. 21
Я. Светляков. Она ожила (Беседа с ректором академии художеств А.Е.Белогрудом). 22
Э. Голлербах. Выставка О-ва Куинджи в Петрограде. 23

№ 6. 3 декабря 1921

***. О «красном империализме». 1

- Мих. Григорьев.* Пути русской внешней торговли. 7
Ю. Потехин. Две правды (Достоевский и революция). 7
С другого берега: Ю.Стеклов, Н.Мещеряков, С.Борисов, Д.Варварин, Л.Троцкий, Н.Гредескул. 12

№ 7. 10 декабря 1921

Передовая. 1

***. Россия и Франция. 4

- А. Бобрищев-Пушкин.* Об амнистии. 7
Ю. Ключников. Сила и Право. 10
Н. Насветевич. Оландский вопрос. 13
С. Л<укьянов>. Восточная политика Советской России. 16

Из России:

- П. С. Коган.* Поэзия эпохи Октябрьской Революции. 21

№ 8. 17 декабря 1921

***. «Оздоровление от окраин». 1

- Мих. Григорьев.* Кредит России и старые государственные долги. 4
Н. Насветевич. Оландский вопрос (Окончание). 7
А. Бобрищев-Пушкин. Кошунство. 11
Скиф. «Неслыханное чудо» (Маленький фельетон). 14
С. Л<укьянов>. Прибалтийская Экономическая Конференция. 16
Студент. Из дневника студента. 19

Из России:

Н. С. Московские впечатления. 20

Э. Голлербах. В Эрмитаже. 23

№ 9. 24 декабря 1921

Ю. Ключников. Признание Советского Правительства. 1

***. После Термидора. 5

С. Лукьянов. Из Фукидида. 8

Роман Гуль. Дом в Вечности. 13

Н. Устрялов. Духовные предпосылки революции. 14

Из России:

В. Муйжель. Атавизм. 18

С. Членов. Интеллигенция на распутьи. 19

Т. [В. Г. Богораз]. Из Москвы. 22

Из русской провинции. 23

№ 10. 31 декабря 1921

Передовая. 1

***. От окружения к соглашению. 4

Ю. Потехин. Борьба за личность. 8

Н. Рыгалов. О русском Добровольном Флоте (Письмо в редакцию). 12

Из России:

И. Л<ежнев>. Диспут (В Петроградском «Доме Литераторов»). Речи проф. Адрианова, В.Тана, С.Любоша, проф. Н.Гредескула, Губера, А.Шебунина, Гамза. 16

№ 11. 7 января 1922

***. «Гарантии». 1

Мих. Григорьев. О денационализации банков. 6

Н. Устрялов. Проблема «возвращения». 10

П. Яковлев. Научная медицина в Советской России. 13

А. В. Бобринцев-Пушкин. Кошмар Ивана Ивановича. 14

Скиф. Plusquamperfectum. 17
П. Садыкер. «Вехи Смен» (Лекция проф. А. М. Горовцева). 18
С. Л<укьянов>. Борьба с голодом в России. 21

№ 12. 14 января 1922

***. Историческая неделя. I. 1
Ю. Ключников. Историческая неделя. II. 6
П. Садыкер. Войны будущего. 11
Н. Доклад Луизы Вейс. 14
Скиф. «Свет с Дальнего Востока». 15
Вадим Белов. Эволюция местной эмиграции (Письмо из Эстонии). 16
Студент. Русское студенчество в эмиграции (Письмо из Праги). 18

Из России:

Тан [В. Г. Богораз]. Вера в Россию. 19
С. Членов. Революционная законность. 21
А. Горовцев. Письмо в редакцию. 24
Из хроники. 24

№ 13. 21 января 1922

Ю. Ключников. Генуэзская Конференция. 1
Мих. Григорьев. Об оздоровлении русского денежного обращения. 9
А. В. Бобрищев-Пушкин. Бывшие торговопромышленники. 15
Н. Устрялов. Эволюция и тактика. 17

Из России:

Э. Голлербах. Охрана предметов искусства в Детском Селе. 20
Из резолюций и постановлений IX Всероссийского Съезда Советов. 21
Ред. [Ю. В. Ключников]. В Петрограде (Из письма). 24

№ 14. 28 января 1922

***. После Канн. 1
Ю. Потехин. Россия и Австрия. 4
С. Лукьянов. Русско-Английские торговые переговоры. 8

Из России:

В. Муйжель. Вечером. 17

Ник. Ашешов. В свете истории. 20

Э. Голлербах. Заметки о художественной жизни. 23

Ю. Ключников. Из блок-нота. 24

№ 15. 4 февраля 1922

Ф. Кудрявцев. За неделю. 1

А. Бобрищев-Пушкин. Юридическое положение эмиграции. 5

С. Чахотин. Психология примирения. 9

А. А. Попов. В Пражском «Земгоре» (Письмо в редакцию). 11

Н. С. После Съезда Советов — перед Генуэй. 15

Г. Лукомский. Охрана памятников искусства и старины в России. 18

Из России:

А. А. Блок. Пушкинскому Дому. 21

Н. Ашешов. Цена варягов (Письмо из Петрограда). 22

№ 16. 11 февраля 1922

С. Лукьянов. Голод и политика. 1

Лекция д-ра Фр. Нансена. 4

Мих. Григорьев. Государственные тресты. 5

Н. Устрялов. Три борьбы. 10

Скиф. В «Архив Русской Революции». 14

Ред. [Ю. В. Ключников]. Добровольный флот и Союз Моряков (Письмо в редакцию). 16

Из России:

Е. Северская. Венец из терний и роз. 18

Вл. Лаврецкий. Петроградские письма (Новые и старые «Вехи»). 21

№ 17. 18 февраля 1922

Ф. Кудрявцев. За неделю. 1

Сергей Чахотин. «Чумазый» или «хам»? 9

- А. Бобрищев-Пушкин.* Перед Генуэзской конференцией. 12
К. Треплев. «Девятый вал». 15
С. Л<укьянов>. Беседа с проф. Ипатьевым. 18

Из России:

- М. С-а.* Письма из Москвы. 1. 20
Н. С. Из писем петербуржцев и москвичей. 23
С. Членов. «Печать и революция». 23
С. Багоцкий. Письмо в редакцию Делегата
Росс. Общ. Кр. Кр. при Междунар. Кр. Кресте. 24

№ 18. 25 февраля 1922

- Ф. Кудрявцев.* Пойдем за ним! 1
Доклад д-ра Нансена о голоде в России. 4
Ред. [Ю. В. Ключников] Упразднение В.Ч.К. 9
Н. Устрялов. Пророческий бред (Герцен в свете русской революции). 10
Георгий Лукомский. Почему и кем разорена русская усадьба? 16
Скиф. Центральная сила. 19
Ю. Потехин. Мировой кризис. 20
М. Гр. Библиография. 23

№ 19. 4 марта 1922

- А. Султанов.* Выступление кавказцев. 1
А. Львович. Фритьоф Нансен. 4
А. Кислицын, П. Стрегулин. Стихотворения. 6
Ю. Потехин. Мировой кризис. 7
А. Бобрищев-Пушкин. Китайские тени. 10

Из России:

- Ред. *В. М. Дорошевич* (Некролог). 14
С-а. Письмо из Москвы. 14
В. Муйжель. Вниз и вверх. 17
Письма в редакцию: *А. Бобрищев-Пушкин, Н. Рыгалов.* 19

А. П. КОЗЫРЕВ. БИБЛИОГРАФИЯ
(1992–1999)

1992

К. Н. Леонтьев. Письма к кн. Д. Н. Цертелеву / Публикация и примечания // Начала. М. № 2. С. 74–78.

Парадоксы незавершенного трактата: к публикации перевода французской рукописи В. Соловьева «София» // Логос. М. № 2. С. 152–170.

В. С. Соловьев. София. Начала вселенского учения / Подготовка текста, перевод с французского и примечания // Логос. М. № 2. С. 171–198.

Владимир Соловьев и Константин Леонтьев: диалог в поисках «русской звезды» // Начала. М. № 2. С. 63–73.

Pour l'histoire du concept «unitotalité» chez Vladimir Soloviev // Istina. № 3. P. 243–252.

1993

К предистории русского сознания // Вестник Московского Университета. Сер. 12. М. № 6. С. 63–68. Также: *Essai de préhistoire de la conscience russe. La réception de l'hésychasme en Russie* // Istina. № 14 (1999). P. 5–12.

Гастон Башляр. Психоанализ огня / Перевод с французского. М. 1993. 148 с.

1994

«И в душе моей ликование...» [Предисловие к публикации воспоминаний О. В. Татариновой об о. Василии Зеньковском] // Континент. 1994. № 79. С. 243–250.

В. С. Соловьев. *София. Первая триада. Первые начала.* (Каир, Февраль 1876) / Подготовка текста, перевод с французского и примечания // Логос. № 4. С. 274–296.

1995

Смысл любви в философии Владимира Соловьева и гностические параллели // Вопросы философии. М. № 7. С. 59–78.

Богочеловечество, Бухарев А. М., Данзас Ю. Н., Игнатий Брянчанинов, Иваск Ю. П., Ильин В. Н., Куклярский Ф. Ф., Кушитство и иранство, «Москва – третий Рим», Мочульский К. В., «О необходимости и возможности новых начал для философии», Оптина пустынь, Панмонголизм, Русское Студенческое Христианское Движение, Скрябин А. Н., Софиология, Филиокве, Филофей, Цезарепапизм, Целостная личность // Русская философия. Словарь. Под общей редакцией М. А. Маслина. М.

Константин Леонтьев в «зеркала» наследников // К. Н. Леонтьев. Pro et contra. Антология в 2-х книгах. СПб. Кн. 1. С. 417–435.

К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология в 2-х книгах / Составление (совместно с А. А. Корольковым), примечания, послесловие к 1-ой книге. СПб. 474 с. + 699 с.

1996

Философ в политике [Рец. на: Е. Н. Трубецкой. Миросозерцание Вл. Соловьева] // Новый мир. № 3. С. 228–232.

[Рец. на:] I. К. Мочульский. Гоголь, Соловьев, Достоевский. II. Л. М. Лопатин. Аксиомы философии. III. Сочинения Василия Васильевича Розанова. Иная земля, иное небо... Полное собрание путевых очерков 1899–1913; О понимании. Опыт исследования природы, границ, внутреннего строения науки как цельного знания // Новый мир. № 8. С. 241–246.

[Рец. на:] Maryse Dennes. Philosophie d' une différence. Metha, 1994 // Логос. М. № 7.

Новый альманах о Достоевском [Рец. на: Достоевский и мировая культура. Альманах. Вып. 1–6] // Новый мир. № 12. С. 219–227.

Перипатетик русского Парижа [К публикации книги В. Н. Ильина «Статика и динамика чистой формы»] // Вопросы философии. М. № 11. С. 75–90.

Владимир Соловьев и Анна Шмидт в чаянии «третьего завета» // Россия и гнозис. Материалы конференции. М. С. 23–41.

В. С. Соловьев. София. Второй диалог. Космический и исторический процесс / Подготовка текста, перевод с французского и примечания // Логос. № 7. С. 145–167.

В. Н. Ильин. Статика и динамика чистой формы, или Очерк общей морфологии / Публикация (совместно с В. Н. Ильиной), подготовка текста, вступительная статья, комментарии // Вопросы философии. № 11. С. 91–136.

1997

В тени Парнаса и Афона // Владимир Ильин. Эссе о русской культуре. СПб. 1997. С. 3–34. (библиография трудов В. Ильина: С. 449–460).

Философ из зазеркалья [Рец. на: Яков Друскин. Видение невидения // Альманах «Зазеркалье». II. СПб., 1995] // Новый мир. № 4. С. 243–247.

«Должны быть и разномыслия» [Рец. на: Воронежская беседа. Альманах. Воронеж, 1995] // Новая Европа. М. № 11. С. 119–124.

Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла. Приложение: Владимир Соловьев [Об истинной науке etc.] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997. СПб. С. 5–68.

Оправдан ли Пелагий? [Рец. на: Игорь Ефимов Не мир, но меч. Хроника времен заката // Звезда. 1996. № 9–10] // Новый мир. № 11. С. 227–232.

1998

Частная жизнь «взыскующих» [Рец. на: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов. М., 1997] // Новый мир. № 9. С. 216–223.

L'idée de l'expiation et de l'image Divine dans l'oeuvre de A. Boukharev // Colloque international de Vezelay. Rencontre oecuménique Est-Ouest. La Christologie. Juillet 1997. Paris. P. 102–107.

1999

Русская православная церковь в эмиграции. Русская религиозная философия // Энциклопедия для детей. Т. 6. Религии мира. Часть вторая. М. 5-е издание. С. 248–269.

Пражский дневник отца Сергия Булгакова // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М. С. 105–111.

Прот. Сергей Булгаков. Из памяти сердца. Прага. [Дневник 1923–1924] / Публикация и комментарий (совместно с Н. Голубковой при участии М. Колерова) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 год. М. С. 112–256.

**Исправление опечаток в издании:
П. Б. Струве. Избранные сочинения. М., 1999**

Редактор и составитель сборника П. Б. Струве «Избранные сочинения» (М., 1999) просит читателей исправить опечатки, допущенные при публикации текста

ОПЕЧАТКИ

	напечатано	читать
с.423, 2 стр. снизу	На пути	На путях
с.356, 10 стр. сверху	отношкемя	отношения
с.356, 10 стр. сверху	демократизирующей	деморализирующей
с.359, 5 стр. сверху		
с.359, 5 стр. снизу	Пошехонов	Пешехонов
с.360, 11 стр. сверху		

Серия «Исследования по истории русской мысли»

вышли из печати:

М. А. Колеров. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996 (Том 1).

Исследования по истории русской мысли.
Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997.

Вера Проскурина. Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998 (Том 2).

Исследования по истории русской мысли.
Ежегодник за 1998 год. М., 1999.

готовятся к печати:

Е. А. Голлербах. Религиозно-философское издательство «Путь» (1910–1919).

Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosoфов. Царь и революция (1907). Русское издание.

Проблемы идеализма (1902). Научное издание.

Исследования по истории русской мысли.
Ежегодник за 1999 год.

Леонид Кацис. Русская эсхатология и русская литература.

Николай Плотников. Русская философия в европейском контексте: Франк, Новгородцев, Лосев, Шпет.

Содержание предыдущих ежегодников «Исследования по истории русской мысли»

1997

А. Козырев. Наукоучение Владимира Соловьева.
К истории неудавшегося замысла

Приложение: **Владимир Соловьев.** [Об истинной науке etc.]

Н. Плотников. К вопросу об «актуализации» веховской философии: сборник Russlands politische Seele. Приложение: **Илья Гурвич.** Вступление [к Russlands politische Seele]

Братство Святой Софии: документы (1918–1927)

[**А. В. Карташев.**] Проект Временного устава братства св. Софии — Премудрости Божией. Основные положения Устава братства Св. Софии — Премудрости Божией

[**С.Н.Булгаков.**] Молитвенное правило для членов братства имени Св. Божественных Софии

Послание Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 18 (31) марта 1927 года

А. В. Карташев. Объяснение [митр. Евлогию по поводу Послания Архиерейского Синода]

Л. Кацис, Д. Шушарин. «Потом начинается ужас»: ОБЭРИУ как религиозное явление

В. М. Лопатин. Из Воспоминаний: 1. Лев Михайлович Лопатин. 2. [О Владимире Соловьеве] Приложение:
В. В. Лопатин, Н. В. Лопатин. Семья Лопатиных

Киевское Религиозно-Философское Общество. Приветствие Поместному Собору Православной Всероссийской Церкви (1917)

О. Локтева. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года. Приложение: [С. Н.] Б[улгаков?] Свобода и церковь

М. Колеров. С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года: **Vegetus.** Неделя о Булгакове

А. Галушкин. После Бердяева: Вольная Академия Духовной Культуры в 1922–1923

М. Колеров. Утраченная диссертация Флоровского. Приложение: [Г. В. Флоровский. Историческая философия Герцена. Заключение (1923)]

М. К. Петр Струве. [Набросок рецензии на сборник «На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая» (1922)]

П. Шалимов. **Н. О. Лосский.** Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925, 1945–1950)

С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): письмо к Е. Ю. Рапп

«Народоправство» (1917–1918). Роспись содержания

«Русская Мысль» (1921–1927). Роспись содержания

1998

К. Бурмистров. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы

А. Козырев, Н. Голубкова. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924]

Б. Межуев. К проблеме поздней «Эстетики» Вл. Соловьева (Опыт чтения газетных некрологов)

М. Колеров. Неизвестные рецензии Булгакова и Бердяева в журнале «Книга» (1906–1907):

Николай Бердяев. Проф. Булгаков. Краткий очерк политической экономики.

Николай Бердяев. В. Розанов. Легенда о Великом Инквизиторе.

С. Булгаков. Л. Н. Толстой. О значении русской революции.

Николай Бердяев. Оскар Уайльд. Душа человека при социализме.

С. Булгаков. Николай Бердяев. Sub specie aeternitatis

М. К. О еженедельнике «Накануне» (1918): Приложение:

С. Булгаков. Накануне (отрывок из непроизнесенной речи).

Петр Струве. Государственность и культура

М. Колеров. К истории «пореволюционных» идей:

Н. Бердяев редактирует «Из глубины» (1918)

Н. Самовер. Галлиполийская мистика **А. В. Карташева.**

Приложение: **А. В. Карташев.** Впечатления о поездке в Галлиполи (1921) etc.

О. Локтева. Политический семинар **П. Б. Струве**

(Прага, 1924). Приложение: 1. Заседание 10 марта [1924.

О национализме]. 2. Заседание 5 мая [1924. О демократии]

Curriculum vitae: **И. А. Ильин** (1922) и **А. С. Изгоев** (1923).

О. Л. В. В. Зеньковский (1922)

«Вопросы Философии и Психологии» (1889–1918).

Роспись содержания

«Начало» (1899). Роспись содержания

«Накануне» (1918). Роспись содержания

Налоговая льгота — общероссийский классификатор
продукции ОК-005-93, том 2, код 953000

Объединенное гуманитарное издательство:
Москва, ул. Спиридоновка, 20, стр. 1.
Тел.: (095)203—5119; факс: (095)203—5060;
e-mail: perm@zhurnal.ru

Художник *С. В. Митурич*
Изготовление оригинал-макета *Т. А. Донскова*
Производство *А. В. Булгаков*

ЛР № 020219 от 25.09.96

Подписано в печать 8.09.99.
Формат 70×100/32. Гарнитура Ньютон.
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Объем 20,38 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.
Зак. 3478

Отпечатано с готовых диапозитивов
в Академической типографии «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12