

*С. В. Новожилов**

**ФЕДОР СТЕПУН — ПОСРЕДНИК МЕЖДУ РОССИЕЙ
И ЕВРОПОЙ ГЛАЗАМИ НЕМЕЦКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛА
(к воспоминаниям А. Хёнча о русском мыслителе)**

Автор представляет публикуемые ниже переводы двух статей немецкого интеллектуала и поэта Альфреда Хёнча о Федоре Августовиче Степуне. Первая была написана в 1937 г., а вторая — вскоре после кончины русского мыслителя в 1965 г. Восхищаясь личностью Ф. А. Степуна, его эрудицией, всесторонней даровитостью мыслителя и литератора, которые он обратил на исполнение миссии посредника между Россией и Европой, А. Хёнч сосредоточил внимание на вкладе Степуна в общеевропейское и немецкое сознание. Таковым была проповедь Христианской истины, обретенной Ф. А. Степуном в драматическом движении его мировоззрения от немецкого идеализма и романтизма в трагедиях Первой мировой войны и революции в России.

Во вступительной статье рассматриваются социальные и культурные обстоятельства истории Германской империи конца XIX — начала XX вв., которые породили в сознании немецкого народа идеи национального превосходства, что после ее поражения в Первой мировой войне в условиях Веймарской республики подготовило благоприятную почву для демократического прихода нацистов к власти. Автор указывает, что А. Хёнч тоже симпатизировал нацистам, но во многом благодаря судьбоносной встрече с Ф. А. Степуном обратился к христианской вере и стал «хорошим немецким европейцем», по определению Гёте.

Ключевые слова: Германия, немецкая философия, протестантизм, Первая мировая война, культура, милитаризм, Веймарская республика, национал-социализм, расизм, журнал «Хохланд», русская революция, русская эмиграция, большевизм, атеизм, Ф. Степун, А. Хёнч, Т. Манн, Э. Гуссерль, Э. Ренан, Х. Чемберлен, Р. Зеебергер.

* Новожилов Сергей Васильевич, доктор естественных наук, доцент, референт по философии, Конгресс-центр и культурный форум «Дом Франциска», Трир (Германия); s.novozilov@web.de

S. V. Novozhilov
FEDOR STEPUN AS MEDIATOR BETWEEN RUSSIA AND EUROPE
THROUGH THE EYES OF A GERMAN INTELLECTUAL
(TO THE MEMOIRS OF A. HOENTZSCH ABOUT THE RUSSIAN THINKER)

The author presents the translations of the two articles published by the German intellectual and poet Alfred Hoentzsch about Fedor Avgustovich Stepun, whose friend and admirer he was. The first was written in 1937, and the second — shortly after the death of the Russian thinker in 1965. Admiring the personality of F. Stepun, his erudition, the all-round giftedness of the thinker and writer, who he turned to fulfill the mission of mediator between Russia and Europe, A. Hoentzsch focused on the contribution made by F. A. Stepun into European and German consciousness. It was the preaching of Christian truth, found F. A. Stepun in the dramatic movement of his worldview of German idealism and romanticism in the tragedies of the first world war and revolution in Russia.

The introductory article discusses the social and cultural circumstances of the history of the German Empire in the late 19 — early 20 centuries, which gave rise to the idea of national superiority in the minds of the German people, which, after its defeat in the First World War under the Weimar Republic, prepared favorable ground for the Nazis to come to power. The author points out that A. Hoentzsch was also sympathetic to the Nazis, but largely thanks to the fateful meeting with F. A. Stepun turned to the Christian faith and became a “good German European”, as Goethe defined it.

Keywords: Germany, German philosophy, Protestantism, World War I, culture, militarism, Weimar Republic, national socialism, racism, Hochland magazine, Russian revolution, Russian emigration, Bolshevism, atheism, F. Stepun, A. Hoentzsch, T. Mann, E. Husserl, E. Renan, H. Chamberlain, R. Seeberg.

Две статьи Альфреда Хёнча с оценкой творческого пути, литературных и философско-исторических произведений Федора Степуна, а также его роли в русско-немецком диалоге, опубликованные в католическом журнале «Хохланд», по своей литературно-критической и социально-политической значимости являются уникальными документами эпохи. Содержание статей раскрывает взгляд немецкого интеллектуала на русскую культуру и историю и их связь с эпохой глубокого общеевропейского кризиса с позиций жизненного опыта и духовной эволюции в ней русского философа. Автор статей о Степуне хорошо ориентировался в русской истории, ее духовном наследии и на страницах немецких журналов нередко освещал творчество русских писателей и поэтов (Достоевский, Вячеслав Иванов).

Для понимания генезиса ментальности и мировоззренческой позиции Хёнча и условий, в которых происходила культурно-просветительская активность Степуна в Германии, необходимо взглянуть в сложные и очень динамичные процессы культурно-политической эволюции немецкого общества после Первой мировой войны в Веймарской республике и после прихода к власти НСДАП — национал-социалистической партии.

Католический журнал «Хохланд», где появилась эти статьи, был основан в 1903 г. Первоначально журнал по замыслу основателя, считавшего немецкий католицизм неполноценным и не соответствующим мировому уровню немецкой национальной культуры, должен был вести в Германии к «встрече церкви и культуры» во всех областях знания, литературы и искусства и после

Первой мировой войны стать, среди прочего, и платформой немецко-русского культурного обмена.

Катастрофа поражения заставила авторов журнала — умеренно националистических католических интеллектуалов и писателей — искать выход из (узко)национального кризиса в религиозно-моральном обновлении, в новой социальной и культурной ориентации. В рамках этого поиска «Хохланд» включил в свой кругозор вопросы мировой политики, взаимовлияния мировых культур и обратился также к Русской революции, предоставляя слово авторам, освещавшим процессы в Советской России.

Появление в 1937 г. статьи о Степуне с анализом его роли в русско-немецком культурном диалоге было результатом сочетания двух «случайных» обстоятельств. Первое — несмотря на угрозы закрытия, после прихода к власти национал-социализма издатель Карл Мут (1867–1944) продолжал сохранять позицию журнала. После 1933 г. внимание к «Хохланд» как независимому журналу немецких католических философов и писателей даже возросло. Второе — это личные дружественные связи Степуна с издателем, продолжавшиеся до конца его жизни.

После личного знакомства в Мюнхене с К. Мутом Степун начал сотрудничество с журналом «Хохланд» в 1924 г. рядом обширных статей под общим заглавием «Большевистская Россия. Мысли и картины», что было адаптацией для немецкого читателя напечатанных в «Современных записках» «Мыслей о России», хорошо знакомых современному российскому читателю.

Не следует преувеличивать культурно-политическое значение этих публикаций в немецком обществе: они появлялись спорадически и в восприятии немецкой интеллектуальной элиты освещали историю Русской революции безотносительно к процессам в Западной Европе, отражая специфическую духовную эволюцию эмигрантской среды. Публикации эмигрантов о России были для немцев не предметом дискуссионного диалога, а политически неактуальной информацией. Леволлиберальная элита относилась к русским в эмиграции как к политически несостоятельной (проигравшей) стороне, не понимающей современного политического положения дел и полагала, что в качестве сторонних наблюдателей она способна лучше оценить историческую перспективу процессов в современной России. К тому же в широком культурном спектре (не только левом, но и правом!) Веймарской республики были очень распространены советофильские настроения. Поэтому положение Степуна, несмотря на дружеские контакты с редактором и издателем журнала «Хохланд», было весьма зыбким; другие же издания его просто игнорировали.

Попытка Степуна опубликовать в «Хохланде» статью «Письмо из Германии (формы немецкого советофильства)», критиковавшую его, привела фактически к полному бойкоту его социологически-просветительских работ (статья так и не была опубликована). Только после прихода к власти в Германии национал-социалистов пришло понимание правоты русских изгнанников, считавших феномены Русской революции проявлением общеевропейского культурно-исторического кризиса, и научный авторитет Степуна у редакторов «Хохланда» упрочился. После 1933 г. «Хохланд», отстаивая общехристианский этос в межконфессиональном, межкультурном диалоге, оказывал прямое

сопротивление идеологии национал-социализма и оставался единственной свободной платформой в Германии.

Появившаяся в июне 1937 г. в «Хохланде» большая статья А. Хёнча «Федор Степун — посредник между Россией и Европой» — это первая попытка проанализировать творчество и культурную значимость Степуна для Европы, и прежде всего для Германии, показывая его религиозно-философский мир и признавая его особую роль провидца истории. Так как Степун входил в круг известных авторов журнала, само появление статьи о нем не было чем-то экстраординарным. Экстраординарным можно и нужно считать первое признание правоты его исторического видения и, по существу, его правоты в полемике с немецкими теологами, оказавшимися политически несостоятельными.

Отзвуки этой полемики были слышны и в предыдущем выпуске журнала «Хохланд» (1937, Т. 1), который весь был посвящен 70-летнему юбилею Карла Мута. В своем приветственном адресе юбиляру Ф. А. Степун пишет: «Только христианин видит себя братски связанным с каждым человеком как подобием Бога и притом конкретно абсолютно: прощаемый каждым людским трибуналом, неприменимый ни для какой человеческой воли как материал и стоящий над любой абстрактно-утопической идеей» [9, S. 46]. Напоминание Степуна, что (в трудное время) единственной подлинной опорой человека в мире должна являться известная всем христианам истина Богоподобия человека, как будто отдает излишним пафосом, однако автор соединяет ее со своим религиозно-политическим кредо. Степун считал, что человек не может быть использован как материал социальных преобразований и что попытка этого есть нехристианская утопическая идея. С этой позиции он резко полемизировал с немецкими теологами обеих конфессий, критикуя их образ человека как культурного идеала, когда поиски его «национальной стихии» привели к историческому краху.

Вся эпоха Веймарской республики была периодом интенсивного поиска немецким обществом выхода из социально-политического кризиса, порожденного поражением в войне. Но основные тенденции эволюции такого поиска были не столько обусловлены этим кризисом, сколько явились прямым продолжением культурно-политических процессов, сформировавших мировоззренческие взгляды немецких интеллектуальных элит уже в довоенной вильгельмовской Германии. В 1935 г. Т. Манн так объясняет более глубокие причины всеевропейского кризиса: «Повторяю, не война была причиной упадка общеевропейской культуры, в результате войны этот процесс только ускорился и обострился. Не война подняла эту волну эксцентричного варварства и примитивной массово-демократической ярмарочной дикости, которая катится по миру. Она только усилила ее жестокую мощь, как и не была причиной отмирания таких способствующих нравственности, строгих в укреплении добра понятий, как культура, дух, искусство, идея, — она только ускорила этот процесс» [1, с. 58]. Контакты Степуна с интеллектуалами в немецком обществе и в свою очередь его восприятие немцами могут быть объяснены только в рамках понимания такого характера культурологических процессов.

Анализ культурно-идеологических течений и социально-политических движений в Веймарской Германии требует изучения многих аспектов. Его

сложность обусловлена не только многополярностью культурно-политических движений в Германии после Ноябрьской революции 1918 г. и провозглашения Веймарской республики, но и большой динамикой социально-политических процессов, быстрой сменой актеров на политической сцене. По аналогии с Русской революцией Веймарскую республику можно назвать властью переходного «Временного правительства»: Веймарская демократия в ходе жесткой и жестокой конкуренции националистических политических движений, консолидировавшихся в Германии после Первой мировой войны, была ликвидирована партией радикального национал-социализма

Идейным ядром превращения националистических идей немецкого общества в крайне радикальную расистско-националистическую, антисемитскую идеологию партии стал иррациональный национал-социалистический миф о немецком народе, мистическая общность которого держится на «крови, почве и арийской расе», «философски» обоснованный выходцем из России А. Розенбергом в книге «Миф XX века» (1930) и объясняющий империалистические цели, изложенные Гитлером в «Майн Кампф» (1925).

Однако все составляющие национал-социалистической идеологии — расовый антисемитизм, национал-патриотизм всех оттенков и революционный консерватизм правого толка — были уже широко представлены как в научных кругах, партийных идеологиях, так и в бурном культуртрегерском активизме бесчисленных обществ и союзов вильгельмовской эпохи немецкой истории. И даже германские военные планы, и политическая программа, и цели войны 1914 г. предвосхищали планы завоевания и освоения Восточных пространств, к практической реализации которых Третий рейх приступил через четверть века во Второй мировой войне.

Перед Первой мировой войной сотрудничество ученых и философов всех стран, их постоянные встречи на конгрессах проходили как дружественный обмен идеями в едином информационном пространстве. Такие интеллектуалы, как Генрих Манн, граф Гарри Кесслер, представляли тип общеевропейского мыслителя, а в Париже, Лондоне, Берлине и Вене рождался общий дух модернизма: Европа без границ казалась духовной общностью, а возможность войны в ней в просвещенных кругах воспринималась как нонсенс. Это общеевропейское настроение было духовным наследием эпохи Просвещения, негласным культурным консенсусом разнополярных философских, культурных и социально-политических течений.

Разделяя общее настроение, культурно-политическая элита Германии, вдохновленная гигантским взлетом идей, открытий и начинаний немецких интеллектуалов, вместе с тем была убеждена в абсолютном превосходстве немецкого духа и силы над остальным миром и в том, что им предстоит сыграть большую роль в прогрессивном переустройстве и освобождении мира. Милитаризм Вильгельмовской эпохи считал войну за передел мира неизбежной и полагал своим справедливым правом осуществление немецкой программы переустройстве мира, а интеллектуальная элита поддерживала «освобождение» мира силой немецкого духа.

Реакция абсолютно подавляющего большинства немецкой элиты при известии о разразившейся войне была соответствующей. «То, что мы ощу-

щали — это было очищение, освобождение и — огромная надежда», — так приветствовал Томас Манн войну, которая должна была стать «коллективным национальным пробуждением и победой немецкой культуры над декадентствующей французской цивилизацией» [7, S. 9]. Герхадт Гауптманн, Август Макке, многие художники ощущали войну как эстетическое переживание, возможность опьянения в сражениях; такие, как Эрнст Юнгер, искали на фронте реализацию свободы воли сильной личности. Разразающаяся война только вынесла на поверхность внутренние установки и мотивацию, составляющие основу немецкого национального характера (может быть, даже на уровне подсознательного), господствующие у большинства. Эта внутренняя убежденность немецкой элиты в своем духовном превосходстве реализовалась в «обязанность» остального мира не сомневаться и не требовать доказательств оправданности (любых) действий Германии.

Обращение немецких интеллектуалов «К культурному миру» от 4 октября 1914 г., т. н. «Манифест 93-х» — по числу подписавших его всемирно известных и действительно выдающихся представителей немецкой науки и искусства, является самым поразительным документом защиты действий Германии во вспыхнувшей Первой мировой войне. Поражает не оправдание противоправного немецкого нападения на Бельгию и отрицание совершенных там военных преступлений, а следующее утверждение: «Неправда, что война против нашего так называемого милитаризма не есть также война против нашей культуры... Без немецкого милитаризма немецкая культура была бы давным-давно уничтожена в самом зачатке» [4, S. 367] — т. е. в понимании немецкой элиты милитаризм и немецкая культура — тождественны. Насколько это убеждение было всеобщим? Ответ на этот вопрос последовал незамедлительно, в том же 1914 г. Через две недели после публикации «Манифеста 93-х», 16-го октября 1914 г., появляется заявление от имени преподавателей высших учебных заведений Германской империи, в котором выражалась абсолютная поддержка идей «Манифеста».

На этот раз под заявлением стояли 4400 подписей представителей 53 университетов и высших технических школ всей Германии — практически полный профессорско-преподавательский состав империи. Легче перечислить отсутствующих, чем подписавшихся. Среди подписавшихся были физики, химики, медики — Нобелевские лауреаты и философы, в частности, Эдмунд Гуссерль и Карл Ясперс.

Прозвучал ли в Германии пацифистско-гуманистический голос как реакция против этого милитаристского угара? Да! И этот голос — также уникальный документ эпохи, намного опередивший свое время. Через несколько дней после «Призыва к культурному миру» Берлинский профессор медицины, врач-консультант императрицы Георг Фридрих Николаи (1874–1964) написал «Призыв к Европейцам», в котором он отверг отождествление культуры и милитаризма и, указав на смертельную опасность этого, призвал образованных людей всех стран объединиться, чтобы попытаться создать из Европы органическое единство, могущее предотвратить возможные будущие войны. Частным образом Николаи разослал свое контробращение по всей Германии, и что же? «Призыв к Европейцам» подписали: сам Г. Ф. Николаи, Альберт Эйнштейн

(был с Николаи в дружеских отношениях и переписке), философ, математик, химик и писатель Отто Бюк (1873–1966), а также астроном Вильгельм Фёрстер (1832–1921) — итого четыре подписи!

Таким образом, соотношение числа «милитаристов» и «пацифистов» в Германии было 1100: 1, и следует признать самым верным диагноз немецкой элите, поставленный в начале Великой войны русским философом Владимиром Эрном в статье «От Канта к Круппу»: «Под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружились хищные кровожадные когти» [3, с. 308].

Отрезвление в окопах войны стало уделом очень и очень немногих. Как изменилась позиция интеллектуальной элиты и духовная атмосфера Германии после военного поражения? Хотя прекращение войны сначала было с облегчением воспринято в Германии, но в атмосфере революционной смуты и политического хаоса это настроение быстро перешло в чувство унижения от разорения, голода, бессилия и ненависти не только к победителям, но и к самим себе, в ярую ненависть ко всем внутренним «врагам». Лишившееся четких рамок властной структуры Вильгельмовской эры Германской империи, растерянное общество приступило к поискам причин и виновников национальной катастрофы. Военное поражение не столько генерировало в нем новые политические идеи и течения, сколько привело к радикализации политических идей, уже существовавших в Вильгельмовской Германии и лишь удерживавшихся от их консолидации в политические движения бисмарковской уздой.

Для подавляющего большинства интеллектуальной элиты национальная катастрофа не стала основанием религиозно-философского осмысления опыта истории: оно не только даже частично не хотело признать фатальную роль Германии в европейской катастрофе, но и продолжило духовное противостояние с миром, ненавидело и страдало за «позор» Версаля. Один из авторов «Заявления преподавателей высших учебных заведений Германской империи» — евангелистский теолог, ректор Берлинского университета Райнгольд Зееберг — стал инициатором памятника павшим университетам. В Германии нет ни одного значимого населенного пункта, где нет памятника павшим, но этот нес программную эпитафию *Invictis victi victuri* (Непобежденным — побежденные, которые победят), став одним из первых призывов к реваншу и прологом к рождению легенды о непобежденной немецкой армии и ударе в спину (*Dolchstoßlegende*). Зееберг также стал первым в академической теологии, кто провозгласил тезис об арийском происхождении Иисуса и одним из основателей и теоретиков расового антисемитизма.

Характерна судьба Николаи после окончания войны. Он возвратился из Швейцарии в Германию и пытался продолжить свои медицинские лекции, но это оказалось невозможно из-за мощного, с применением насилия, сопротивления националистически настроенных студентов, которые видели в нем предателя Германии. Академический сенат и ректор Берлинского университета Зееберг лишили Николаи права преподавания, и в 1922 г. он отправился в пожизненное добровольное изгнание и умер в Сантьяго-де-Чили.

Поясняя формирование прочного националистического фундамента в Германии Вильгельма II, нужно иметь в виду, что идеи немецких националистов были подготовлены деятельностью нескольких поколений философов

и историков и что консолидация националистических идей в теоретически обоснованные политические течения была общеевропейским явлением.

Хотя духовная эволюция национализма в Германии не была прямым следствием развития магистральных философских идей и учений, но именно они подготовили ему место. Несмотря на все различия философских идей, немецкие мыслители осознанно или неосознанно действовали в одном направлении — разрушения традиционных религиозных — христианских — оснований европейской цивилизации. Именно немецкая философия определила национальную специфику эволюции немецкой духовной культуры. Ее главная особенность в том, что немецкая философия, несмотря на универсальность философских систем ее представителей, несла на себе печать особой национальной направленности, которую можно определить как философский антидеизм и антиклерикализм. Антиклерикализм как общеевропейское явление в целом — это если не красная нить, то тенденция всей западной Европы начиная с эпохи Возрождения. Однако именно в Германии он проявился как сущностное направление фундаментальной немецкой философской мысли. Наиболее точно национально-немецкое отношение немецкой философии к религии подметил Семен Франк: «Вся немецкая философия после Гегеля, Шеллинга... страдает настоящим антирелигиозным комплексом: Шопенгауэр, Фейербах, Штирнер, Ницше, вплоть до Гартмана и Хайдеггера... Этот комплекс связан с религиозным дилетантизмом, незнанием и высокомерием, совершенно невероятным, учитывая немецкую основательность...» [2, с. 340]

В немецких землях истоком формирования новой (псевдохристианской) религии стало лютеранство: новый человек в протестантизме становится равнозначен творцу (с маленькой буквы), а затем и ставится на место Творца (с большой буквы). По мере развития философии — исходно протестантской учености — последняя трансформировалась в откровенное богоборчество. Это — особый немецкий путь в Европе — богоборчества, атеизма и неоязычества. Исторически он определил культурно-политическую эволюцию Германии, которая привела в конечном итоге к политической катастрофе.

На историко-философское обоснование особого немецкого духовного пути оказали влияние также общеевропейские политические течения, в частности идеи «научного» европейского расизма. Теорией расового превосходства они «обосновывали» взрывной культурный, философский и научный взлет Германии к концу XIX в., проложивший путь ее политическому курсу на доминирование в мировом масштабе. Автором «арийской» расовой теории, взятой позднее на вооружение национал-социалистами, был французский писатель и социолог де Гобино. Признание расово обусловленного превосходства Германии имело во Франции давние традиции. Показательны в этом отношении взгляды Э. Ренана, крайне негативно относившегося к России и славянству в целом как элементу, чуждому западноевропейской цивилизации. В письме к аббату Жозефу Конья от 24 августа 1845 г. он так излагает свою духовную исповедь: «Я был христианином и поклялся, что буду им всегда. Но совместимо ли правоверие с критическим духом [l'orthodoxie est-elle critique]? Ах, если б я родился протестантом в Германии!.. Вот где мне было бы место... Господь, чтоб поддержать меня, уготовал для меня

подлинное умственное и нравственное событие. Я стал изучать Германию, и я словно попал во храм. Все, что я в этом храме обнаружил, отличается чистотой, возвышенностью, нравственностью, красотой и глубоко трогает душу... Их нравственность приводит меня в восторг. Ах! сколь нежны они и сколь сильны! Я думаю, что Христос придет к нам оттуда. Я рассматриваю это появление *нового духа* (выделено мной. — С. Н.) как событие, аналогичное рождению христианства, если отбросить разницу в форме» [8, р. 620]. Ренан желал видеть во Франции не только немецкий тип христианства, но и немецкий тип культуры в целом. В письме к сестре от 22 сентября 1845 г. Ренан пишет о результатах своего погружения в немецкую культуру: «Что меня еще в них [немцах] чарует, так это удавшееся им счастливое сочетание поэзии, учености и философии; именно такое сочетание, по-моему, и образует истинного мыслителя. Наиболее высокое осуществление этого смешения я нахожу в Гердере и в Гёте» [8, р. 620].

Очень большую роль в политическом соединении немецкого национализма с расизмом в Германии еще до Первой мировой войны сыграл труд фанатичного поклонника всего немецкого англичанина Хьюстона Чемберлена «Основы XIX в.». Им зачитывались все слои населения, в частности, он стал необычайно популярен благодаря высокой оценке кайзером Вильгельмом II. Германия же «окончательно» уверовала в немецкую исключительность и непререкаемое превосходство немецкого духа, который признан миром и был призван спасти его.

В победе Германии в Первой мировой войне были уверены все ее интеллектуалы (за исключением полдюжины европейцев-«космополитов»). Выдающийся немецкий философ Эдмунд Гуссерль (еврейского происхождения, родившийся в Моравии) с большим пафосом пишет из Гёттингена своему брату в Вене о начале войны: «Мобилизация совершалась достойным восхищения образом, с возвышенным сердцем видели, как уходили вдаль эти вновь и вновь формируемые молодежавшие великолепные полки. Что здесь только ни делается — эта готовность к жертвам во всех народных кругах, эта уверенность, эта твердая воля победить или умереть <...> все это бесподобно. Эта Германия непобедима!» [6, S. 289]

Поэтому ее «неожиданное» поражение вызвало в обществе шок и полную растерянность, которые пытались «переварить» интеллектуалы. Философское же осмысление послевоенного духовного состояния немецкого общества как краха глубоко осознано тем же Э. Гуссерлем: «Дело теперь не в спасении политического будущего Германии... С этим все кончено, и никто не надеется здесь даже на самое малое — спасение немецкой нации от полного физического и вместе с тем морального обнищания... Леденящее развитие болезни немецкой души... порождает все новые приступы отчаяния... Эта война, наиболее всеохватывающее и глубочайшее грехопадение человечества во всей его обозримой истории, обнажила все господствующие идеи в их неясности и неподлинности, несказанную не только моральную и религиозную, но и философскую нищету человечества» [5, S. 8].

Через год Гуссерль стал первым, кто сформулировал и главный практический вопрос — вопрос о послевоенном национальном бытии. «Кто спасет не-

мецкий народ в его подлинном бытии?.. Кто сохранит непрерывность немецкого духовного развития?» [5, S. 5], — пишет он в письме Беллу от 11 августа 1920 г.

Война разрушила Вильгельмовскую эпоху с ее «старым» сословным немецким консерватизмом и породила в окопном братстве человека нового революционного типа — молодое поколение «консервативных революционеров», которое не просто отвергало ценности «буржуазного» гуманизма, но и хотело их уничтожить.

Представители нового поколения «консервативных революционеров» и их идеология присутствовали во всех идейно-политических течениях и партиях Веймарской республики, вследствие чего традиционная схема деления партийной сцены на «правых» и «левых» неприменима в Германии Веймарской эпохи. Даже социалистические лозунги правых и левых партий долгое время совпадали, а коммунисты были готовы к поиску совместной политической линии. Так, в 1923 г. между Карлом Радеком и Мёллером ван ден Бруком состоялась полемика. Первый призывает националистов объединиться с рабочим движением, полагая, что классово они ближе пролетариату, чем капиталистам. По мнению же Мёллера, объединение должно происходить не на классовой, а на национальной почве.

В конечном итоге победу националистической идеологии НСДАП в политической конкуренции двух «социализмов» предопределила интеграция рабочего класса в нацию в годы войны, способствовавшая синтезу национализма и социализма, который в период Веймарской республики создал гремучую идеологическую смесь в форме концепции «немецкого социализма». «Молодые» немецкие консерваторы считали, что возрождение германского рейха возможно только на пути мобилизации жизненного инстинкта и воли к власти немецкого народа. Национальное движение молодого поколения консервативных революционеров Германии конституировало себя как духовное братство участников Первой мировой войны, не желавшее превращения националистического движения в очередную партию и встраивания его в чуждую им веймарскую демократию.

К 1932 г. оно, исчерпав себя в теоретических рассуждениях о построении «гармонического» общества, сошло с политической арены: на базе его революционного национализма идеологи НСДАП выстроили свой исторический миф, сделав «германский дух» почвой для национального объединения. Новая консолидация немецкого общества в сравнении со «старым» национализмом, говоря словами Эрнста Юнгера, заключалась в превращении национализма из политического средства во «врезанную в сердце» каждого немца цель революционного движения, трансформировавшуюся в крайне радикальную расистско-националистическую, антисемитскую идеологию партии, и эта подмена не была осознана абсолютным большинством народа.

Пробой идеологической силы национал-социализма можно считать их противостояние с последней внутренней оппозицией — католической церковью. Римский Папа Пий XI скрытно подготовил энциклику «Со жгучей заботой», резко осуждавшую церковную и расовую политику национал-социалистов. 21 марта 1937 г. она была провозглашена с церковных кафедр тысячами священников миллионам католиков Германии. Она вызвала шок и ярость нацистских вождей; Геббельс уже 28 мая объявил о начале жесткой борьбы с католической церковью. В итоге это противостояние усилило уверенность

идеологов национал-социализма в своих силах, т. к. никаких существенных акций поддержки в массе населения энциклика не вызвала. Затем последовала и волна устранения неблагонадежных профессоров в немецких университетах. Среди прочих 21 июня 1937 г. Степун был официально уведомлен об освобождении с кафедры социологии Высшей технической школы Дрездена и отправлен на пенсию; 3 июля 1937 г. удален со всех постов Гейдельбергского университета философ Карл Ясперс.

На этом фоне факт появления статьи о Степуне в журнале «Хохланд» в разгар кампании радикального подавления всякого инакомыслия в Германии в сентябре 1937 г. можно расценить как прямое сопротивление официальной идеологической линии государства, проявление смелости издателя К. Мута, ставшего с 1935 г. вновь главным редактором журнала. (Окончательное запрещение журнала «Хохланд» последовало первого июня 1941 г.)

Помимо акта личной оппозиции автора статьи о Степуне нацистскому режиму, ее публикация в 1937 г. — это также публичное свидетельство верности ученика учителю, которое было для Степуна очень серьезной моральной и даже научной поддержкой. Статью о себе Степун считал важной и прилагал ее в качестве своей характеристики в Швейцарских университетах, пытаясь найти место после увольнения из Дрезденской Высшей технической школы.

Альфред (Фред) Хёич (1905–1993), коренной дрезденец, принадлежит поколению интеллектуалов, сформировавшемуся в основном уже после Первой мировой войны в социально-политической и духовной атмосфере Веймарской Германии, описанной выше. Ее особенность в том, что подавляющее большинство интеллектуальной элиты не хотело даже частично признать фатальную роль Германии в Европейской катастрофе, страдало за «позор» Версаля и продолжило духовное противостояние с Западными демократиями. Молодое поколение интеллектуалов, опоздавшее родиться, чтобы занять свое место в окопах, страдало от национального «унижения» не меньше окопного и искало приложения своих сил и духовных запросов в многочисленных националистических группировках, студенческих организациях, литературных объединениях. Характерная черта молодого окопного и не успевшего пройти окопное братство поколения — это потеря чувства божественного, религиозных ощущений и потребности в их исканиях, а для многих — еще и радикальное отрицание христианства, Бога (Бог умер).

Фред Хёич входил в типичную группу молодых писателей и поэтов Дрездена с национал-патриотическим романтическим настроением — объединение друзей книги «Дрезден», которое опубликовало в 1930 г. солидный (итоговый) том своих поэтических произведений. Как и другие участники объединения друзей книги «Дрезден», с началом войны Третьего рейха против СССР Хёич был направлен на восточный фронт в танковые войска и (по свидетельству его сына) попал в плен. Но в мировоззрении своем он избежал судьбы участников объединения друзей книги «Дрезден» по другой причине. Он стал «хорошим немецким европейцем» в гётевском смысле, обратившись к христианской вере и вернувшись к корням европейской культуры. И произошло это во многом благодаря судьбоносной встрече с Федором Степуном в конце 1920-х гг. в Дрездене. Конечно, в духовном становлении Хёича большую роль сыграл не только

Степун: усилиями Степуна, Кронера и Тиллиха в Дрезденской Высшей технической школе осуществлялась уникальная программа преподавания, в которой образование складывалось в рамках единства естественных и социально-гуманитарных наук — истории социальной этики и христианской традиции.

Свое первое впечатление от встречи со Степуном Хёнч описал в отклике на его смерть — статье «Памяти Федора Степуна» так: «Одним из июльских вечеров лета 1926 года я увидел Федора Степуна в первый раз. Это был дискуссионный вечер в Дрезденском студенческом доме. Я больше не знаю, что говорилось на том вечере. Но я все еще вижу перед собой импозантное явление мощного мужчины, окруженного студентами, опершегося на маленький столик, с которого он дирижировал разговором. Он не выглядел как профессор социологии, в качестве какового он как раз прибыл в Дрезден, а скорее как артист». И даже через много лет в своей речи по случаю открытия в 1981 г. в Кемптене (Бавария) выставки «Искусство из Дрездена», тематически совсем не связанной со Степуном, — Хёнч, представляя творчество художника Эрнста Хассебраука, все же вновь вспоминает эту далекую эпоху: «...с которыми я в конце двадцатых годов сидел в Дрездене на лекциях Пауля Тиллиха и Федора Степуна». Влияние Степуна, который до конца своей жизни сопровождал литературно-философские изыскания Хёнча, участвовал в написании его работ, переросло в дружбу и постоянные личные контакты (Хёнч часто посещал его не только в Дрездене, но и в Мюнхене после войны). Хёнч интересовался идеями русских философов, занимался конкретными исследованиями творчества русских поэтов и писателей — Ф. Достоевского, В. Соловьева, В. Иванова, И. Бунина, писал о русской иконе. Может быть, эта разносторонность и была причиной разбросанности его научных интересов, не позволившей сконцентрироваться на главном труде жизни: он собирался писать о Степуне книгу и можно только сожалеть, что занятый постоянно текущей журналистской работой (после войны он занимался в основном анализом и исследованием творчества художников), он не сумел или не успел реализовать этот замысел.

ЛИТЕРАТУРА

1. Манн Т. Внимание, Европа! // Манн Т. Художник и общество. Статьи и письма. Сборник. — М., 1986.
2. Франк С. Л. Письма С. Л. Франка Л. Бинсвангеру // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. — М., 2001.
3. Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Эрн В. Ф. Соч. — М., 1991.
4. Das Manifest der 93 // Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung (Kaiserreich und Erster Weltkrieg 1871–1918. Bd. 8) / hrsg. von R. Bruch, B. Hofmeister. 2. Aufl. — Stuttgart 2002. — S. 366–369.
5. Husserl E. Briefwechsel. — 1994. — Bd. III.
6. Husserl E. Briefwechsel. — 1994. — Bd. IX.
7. Mann T. Gedanken im Kriege // Mann T. Politische Reden und Schriften. — Frankfurt am Main, 1986.
8. Renan E. Correspondance. — T. I. — P. 620–625.
9. Stepun F. Grußadresse an Carl Muth // Hochland. — 1936–1937. — Jg. 34, Bd. 1.

А. Хёни

ФЕДОР СТЕПУН — ПОСРЕДНИК МЕЖДУ РОССИЕЙ И ЕВРОПОЙ

Это было зимой 1931/1932 г. Ночь духовной немощи все темнее нависала над Германией. В этой тьме все назойливее мерцали партийные эмблемы с обещаниями, лживость которых была прикрыта глянцем потухшей истины. С роковой неизбежностью, опустошая все вокруг себя, разрастались партийные идеологии и расчленили народ — политическую плоть Германии на анархический хаос групповых мнений, ничем, кроме ненависти, не связанных; — тот народ, который в исповедании единой веры, был сердцем единого государства. Все выше и выше поднималась кривая температур к той границе, за которой процесс распада должен обратиться в смертельную болезнь. Немецкому историческому существованию угрожало уничтожение не столько от демонов извне, сколько от восстания демонов в собственной душе. И ясновидящие все озабоченнее и беспокойнее высматривали истину, которую Бог предписал немецкому народу как залог его исторического бытия в вечности, ибо главное не то, что человек думает о себе во времени, а то, что Бог думает о нем в вечности. В это время, когда надвигался один из опаснейших периодов немецкой истории, богатой опасностями, Федор Степун читал в высшей технической школе в Дрездене лекции на тему «Россия и Европа». В живой заботе о будущем они были обращены к прошлому — своего рода пророчества, обращенные вспять и из знания нашего прошлого прозревающие закон будущего.

Как писатель Федор Степун имеет в Германии заслуженно громкое имя. Он автор философского романа в письмах «Любовь Николая Переслегина» и книги о войне «Как это было возможно?», аналитик проблем «Театра и кино», автор философско-исторического и религиозно-философского толкования большевизма «Лик России и лицо революции». Эти книги значительны как своей литературной формой, так и глубиной выраженного в них познания; они совершенно уникальны повсеместным присутствием в них субстанции его личности — всякий раз варьируемой соответственно теме, и, наконец, редким единством высшего сознания ее философской природы и художественно-созерцательного простодушия. Поэтому книги Степуна лишь отражают полноту того,

чем является он сам, — закреплением, «осадком» творческого движения духа относительно образов в живом, высказанном слове. Слово доводит до совершенного раскрытия достоинство духа Степуна и его художественную природу. Здесь подразумевается не противоречие между первоначальной концепцией и окончательным образом, а противоречие между Степуном-писателем и Степуном-оратором в смысле двух возможностей его творческой деятельности. Без сомнения, до конца Степун раскрывается только как оратор, творец живого непосредственно сказанного слова. Выступления Степуна — это всегда творения непосредственной интуиции, импровизации творческого момента. Они — «разговоры» даже тогда, когда ответ слушателя состоит в немом, но тем самым и более выразительном, стремлении к встрече. Тайна этих своеобразных, возможно даже единственных в своем роде выступлений светится в их начале — когда первые фразы будоражат в слушателе движения, которые, откатившись назад, вызывают творческую интуицию Степуна. Затем «разговор» поднимается на все более крутые высоты, вспыхивают все более неожиданные связи и ощущается нечто от «веяния» духа вплоть до впечатления его физического присутствия, усиленного характерными жестами Степуна, которые, придавая ему форму, иногда то скользят в воздухе, как будто бы здесь стоит пластично-предметный образ невидимой истины, то иногда — его выражение — берут истину «хваткой понятия» и держат перед слушателем духовный объект сжатыми вместе пальцами. Лекции Степуна, если сказать о них словами Гёте — это образы из жизни. И, во всяком случае, это всегда «событие», тайна которого, — это диалог, производящий познание: просто первичная форма философствования, как это уже было в платоновской философии.

С тех пор как в 1922 г. Степун по решению советских властей был вынужден покинуть Россию, он сделал приблизительно в 80 городах Германии, Австрии и Швейцарии свыше 300 докладов о России и проблеме большевизма и посеял духовные семена, которых прорастают скрытно и в свое время дадут плоды. Постоянно гонимый живой озабоченностью за судьбу России и Европы, Степун как оратор достиг выдающихся успехов. Но самыми незабываемыми были те вечера по пятницам в по-зимнему освещенном, переполненном лекционном зале Высшей Технической школы в Дрездене. Вся полнота переживаний и познаний Федора Степуна, его глубокое знание не только русской, а также европейской, и особенно немецкой духовной истории, единственная в своем роде способность его изначально артистической природы свободно выразить самую трудную в проблемном отношении материю, соединялись по необходимости момента в то единство, которое однозначно свидетельствовало о харизме его посредничества между Россией и Европой. В стиле фресок здесь возрождалась история драматического противостояния религиозно определившейся, но еще не проснувшейся к собственной религиозной культуре России с культурой Европы, избавленной от религиозного сознания. Помимо этого его лекции, прочитанные в свете славянофильской философии истории, стали лекциями по истории Западной Европы вообще — истории измены христианству, трагедии распада единой церкви на большое число конфессий, единой империи на множество национальных государств, единой истины на нелепость «истин», т. е. трагедии, которую Гёррес назвал вторыми, мирскими страстями

Богочеловека — мистическим распятием Христа в истории, которая с появлением большевизма отныне вступила в стадию кризиса, ведущего к жизни или смерти. Научно-теоретическое содержание этих лекций, схему истории, равно как и толкование большевизма Степуном, пересказывать невозможно, как и ненужно. Невозможно, потому что такой пересказ вышел бы за рамки этой попытки. Не нужно, потому что это содержание вошло в сочинения Степуна, в его эссе «Немецкий романтизм и философия истории славянофилов» и «Религиозный смысл русской революции», а также и в обобщающую их книгу «Лик России и лицо революции». Незабываемое в этих лекциях было как раз не в непосредственно сообщаемом, что было бы лишь промежуточным звеном к уже написанному, а в «происходящем». Дух от духа «Бесов» Достоевского и «Антихриста» Соловьева делал тут исторические события свободными от таинственности, подводя к неизбежности решения, перед которым большевизм ставит Европу XX столетия. Большевизм является не политикой и экономикой, как хотела бы верить Европа, которая сама руководится приматом политики и экономики. Большевизм — этот тезис Степун защищал во всех докладах и публикациях уже в течение десятилетия — как хозяйство и политика есть духовно-религиозный феномен. Он есть религия под знаком демонизма, т. е. отрицание Истины во имя частичной истины (а именно — социальной доктрины). В своей последней глубине он есть жертвоприношение русского народа Европе, жертвоприношение, которое своим осуществлением опровергает несуществование Бога, чем столетиями играло европейское философское высокомерие, и которое на пути реализации неправды неопровержимо доказывает реальность обогнанной истины. Перед лицом невероятных страданий, одержимая сомнением, но враждебная истине, либерально-демократическая Европа не может не застыть в нерешительности. Что будет делать Европа? Преодолеет ли Европа угрожающий хаос во имя истины, которая делает все живым, или останется во власти идеи, которая создаст порядок, но убьет живую жизнь? Ответит ли Европа на демонизм большевиков новым демонизмом или признанием истины, изгоняющей демонов, и охранит от демонов не только Европу, а и избавит от них также и Россию?

Это решение Степун считает кайросом исторического настоящего. И Степун не сомневается: если Европа послушна этому кайросу, то она должна отказаться от любого демонизма и, в союзе с христианской истиной, во имя ее преодолеть безумную действительность большевизма, рожденную из ничто атеистической утопии и идеологической мечтательности. Большевизм был сооружением креста, на котором политический messiанизм хотел еще раз распять Христа. Воздвижение такого креста Европа может и должна встретить только восстановлением веры в распятого. Но восстановление веры в распятого предполагает не охристианивание и оцерковление жизни, не «христианскую» политику, «христианскую» культуру, не свеже-набожно-радостную контрреволюцию «с Богом» против «Антихриста» Ленина, а прежде всего нечто более скромное: борьбу против бесов в собственной душе, *accusatio sui* (латинское юридическое понятие: обвинение самого себя. — Прим. перев.), т. е. предполагает понимание вины России и Европы перед Божьим ликом, суд которого происходит над нами всеми. Это жестоко, безжалостно трезво, но правда.

И там, в вечерне освещенном зале, среди сотен людей, которые здесь сидели или стояли в стеснении, что-то «происходило». Подтверждалось осознание Теодериха Кампманна, что миссионерская деятельность эмиграции вовне России является первой миссионерской деятельностью православной церкви для всего христианства (Theoderich Kampmann: Die Welt Dostojewskijs und Sowjetrußland. "Hochland", 29. Jahrg., H. 12).

Появление большевизма в плане всемирной истории переворачивает ситуацию встречи между Россией и Европой. В начале XIX столетия Европа поставила России вопрос о существовании (1812) и начала диалог Востока и Запада, который сегодня, после того как большевистская Россия поставила Европе вопрос о существовании, продолжается в обратном направлении. Голос Степуна в соответствии с избытком предпосылок, соединенных в его личности, имеет значительный вес в этом диалоге. Русский и немец согласно своему происхождению (он родился в 1884 г. в Москве), Степун уже по природе своей является наследником восточной и западной культур, осознанное усвоение которых вырабатывает ту редкую духовность, которая наводит мосты между нациями и связывает их, у которого исходное знание русского человека соединяется с умственной дисциплиной немца, а неисчерпаемость его русской витальности и стихийности — с немецко-нордической волей к преодолению хаоса, к ясности и форме. Это богатство унаследованных и приобретенных предпосылок превратилось во время войны и революции, наконец, в знание, в котором Европа нуждается прежде всего: что обновление западноевропейской культуры может прийти только из истины, которая обосновала Западную Европу, — из живого, активного, социально направленного христианства.

Это знание является таким образом конечной станцией богатого событиями пути познания, который заканчивается отходом от мистики и романтики. Самый беглый взгляд на раннее христианство Степуна подтверждает связь его философских начал с мистикой и романтикой, которую подчеркивает его выбор Гейдельберга местом обучения (место религиозной романтики: Гёррес и другие!). Как «вклад в философию жизни» характеризует подзаголовок одного из его наиболее ранних сочинений о Фридрихе Шлегеле («Люсинду» которого он перевел на русский язык). В эссе «Трагедия мистического сознания» на примерах Эккарта, Плотина и Рильке Степун исследует мистическое сознание, а заключительный тезис его диссертации о Вл. Соловьёве является типично романтическим. Религиозная культура невозможна, возможна религиозная жизнь, которая отказывается от культурного оформления, и возможна культура, построенная на принципе автономии, которая за свое величие платит трагическим дистанцированием от христианства и церкви. Романтическим является основной дуализм «жизни и творчества», как озаглавлено одно из сочинений (имеющееся в наличии только по-русски) Степуна, который дуализм «жизни» (непосредственное пребывание в Боге) и «творчества» (отпадение от Бога и безбожное самоутверждение) обосновывает с помощью тезиса: «соединенная целостность человеческой души, ее религиозные корни не может найти свое выражение в области объективной культуры». Дух мистики и романтизма, которому Бог дан только в тоске и предчувствии в качестве безликой вечности, у которого все индивидуальное означает отпадение от Всеединого,

а каждое творческое единство означает предательство неисчерпаемой множественности, — этот дух решающим образом повлиял на Степуна. Мистикоромантической является степенуновская философия театра как территории, где души, которых жизнь обманула в осуществлении и которые лихорадочно ждут осуществления, как лунатические духи ведут свою игру со смертью, живущей в них, и с жизнью, которая в них мертва; его метафизика танца, праздника, флирта, карнавала и странствия в качестве «встроенных посреди жизни любительских сцен» для «игры воскресения убитых во мне возможностей»; его дуализм мира осуществленных возможностей и «второго, нереального мира убитых возможностей»; его стремление сбросить изношенный лик конкретного Я как предательство безликости вечности; его теория «воспоминания» как «дали», которая не сталкивается со смертью и в которой он празднует «освобождение бессмертной души от объятий преходящей реальности». Но мистико-романтической является прежде всего степенуновская философия любви, с тезисом, согласно которому видение мира в каком-либо одном лике есть не только истина большой любви, но также и ее грех. «Любить весь мир только в тебе — значит восставать против многого и от многого отрекаться как в мире, так и в себе. Во всякой любви неизбежен потому час, в который ею отверженный мир начнет восставать на нее... жаждою другой женщины», — пишет Переслегин. Он в высочайшей степени воплощает основную романтическую линию, согласно которой его обаяние становится оборотной стороной его демонизма. Переслегин — это вполне демонический образ. Жадно требуя вечности, он хочет, чтобы вечное в полном объеме без изъятий присутствовало во времени и поскольку это невозможно, Переслегин отворачивается от вечности к временному, от любимой в Боге к другой женщине, он предает святую вечность своей большой любви ради плохой бесконечности своего эротического либертанства. Лишь через тяжкую вину и грех Переслегин приходит к христианскому в своей основе знанию, что высочайшее счастье может состояться только в форме трагедии, мистерия любви должна осуществиться «на пути живой религиозной веры в бессмертие единственно любимой».

И вот война и революция стали теми испытаниями и потрясениями, которые призывают Федора Степуна к преодолению демоники скрытой в основе этой мистически-романтической духовности. Военные письма Федора Степуна «Как это было возможно?» с большой сдержанностью, но выразительно говорят об этом радикальном разочаровании в конечном бытии. «Фронтовое переживание», которое учредило наднациональную общность судьбы фронтового поколения, было ведь не чем иным, как разрушением всех человеческих мнений и идей, с помощью которых мы интерпретировали тайну мира и существования. Степун говорит о «разрушении всех конечно-земных смысловых содержаний», «радикальном повороте нашей жизненной оси из горизонтальной в вертикальную, выходе нашей жизни из перспективы прошлое-будущее в перспективу время-вечность» (Fedor Stepun: Der methaphysische Sinn der Revolution und die Sowjetliteratur. "Hochland", 24. Jahrg., N. 7/8). Какие бы «смысловые содержания» при этом ни разрушались, для Степуна это означало ставить под вопрос его мистико-романтическое видение мира. Во время войны замолкает риторика умных рассуждений о жизни, действительность сама заводит речь о правде

жизни. Но истиной же является то, что дисгармония бесконечно-вечного и индивидуального есть не лежащая по ту сторону личной ответственности и к тому же еще и эстетически смакуемая романтиком, трагика, а моя личная вина и вина каждого отдельного индивидуума; что даже самая безудержная преданность творческой реализации «бесконечных возможностей» также не исчерпывает изобилие того, чем человек является как творение Бога, не только потому, что сумма всех реализованных возможностей никогда не достигает полноты бытия, а потому, что этой реализации смертью поставлена одна цель. Для поставленного перед собственной, личной конечностью человека это становится смертельно-серьезным. Тут не помогает никакое бегство в «воспоминание как единственную даль, которая не встречается со смертью». Многие высказывания Федора Степуна указывают на то, что тотальное разочарование в мире и бытии из-за мистико-романтического заблуждения относительно них и необходимость нового, диктуемого переживанием вины, взгляда на мир, или, говоря языком религии — греха и смерти, имели своим истоком неумолимость, с которой он был поставлен перед своей собственной, своей личной смертью. Из этого — значит в книге Степуна о войне — «собирается исходное знание об истинном ядре жизни. Здесь, в постоянной близости смерти, я понял до последнего мучительное несовершенство всякой философии, всякой романтики и прекратил борьбу».

Переживание войны как разрушения всех конечно-земных смыслов есть первый решительный перелом в духовной судьбе Федора Степуна. Там, где этот опыт не был завершен откровением вечного смысла, возникла та форма фронтового поколения, у которого переживание войны исчерпалось в религиозном нигилизме, предсказанным Ницше, и который оно несет с трагически-пессимистическим героизмом (Эрнст Юнгер). Федор Степун не принадлежит к этому типу фронтового поколения. Для Степуна война значит не только разрушение содержаний всех смыслов и откровение бессмысленности мира и бытия вообще, но также и откровение его вечного смысла. Война для него — это диалог наказующей вечности с грешной Европой, открытое слово о лживости нашего бытия.

Наконец условиями, которые предохранили Степуна от нигилизма, прикрытого трагически-пессимистическим героизмом, были, прежде всего, его русскость, которая стоит ближе к метафизически-религиозной данности нашего бытия, чем рационалистически отчужденный от религиозного европейский человек. Далее, это была его встреча с «православным» народом, благодаря витальным и религиозным силам которого Степун переносил войну со спокойствием и невозмутимостью. И, наконец, — это страшный катарсис большевистской революции. Встреча с православным народом, которая для русской интеллигенции постоянно была причиной решающих духовных поворотов (Достоевский, Толстой), впервые открывает Степуну власть христианской веры через смирение и покорность, с которой народ выносит войну как испытание и кару, спокойствие и готовность встретить смертельную опасность. Данный народом пример жизни заставил Степуна признать несокрушимую реальность бытия, связанного с вечностью. Однако признание не есть еще обладание. Оно пришло к Степуну только через катарсис революции, начало которой он

приветствовал как уничтожение всех изолгавшихся идеологий войны — «за Святую Софию», «за культуру и свободу», «за освобождение угнетенных народностей», — как избавление от наводнения лжи, в которой все идеологии войны старались утопить «истину» войны: «Утверждают, в Петрограде разразилась революция... О, если б это было правдой!»

Недействительность и фальшивость предвоенного и военного времени погрузилась в небытие. Новое поколение, созревшее под знаком пережитого на полях сражений, под знаком откровения власти вечного над бессилием временного даст новую форму будущему России и Европы — этой верой, надеждой приветствовал Федор Степун взрыв революции. Но революция разрушила эти надежды. Не взрывом всех смыслов начала революция оформление будущего, а придала ему свой собственный смысл — во имя марксистской теории классовой борьбы.

Со всей силой обвиняющей страсти, на которую только способен человек, который не себя видит обманутым в своих ожиданиях, а все человечество — в ожиданиях плодов его непомерных страданий, разоблачил Фёдор Степун это предательство революции в эссе «Религиозный смысл русской революции», т. е. гнусность переноса военной трагедии из метафизически-религиозного плана в социологический, превращение всех религиозных пропастей в чисто исторические беспорядки, но прежде всего демонический поворот в антирелигиозное, которое не только подменяет гневный призыв Бога человеческим словом, но и отрицает Бога. Федор Степун скоро распознал, что отрицание Бога — это единственная «твердокаменная реальность», неподвижная ось, вокруг которой вращается безумная действительность большевистской фантазии. Отрицанием Единственно Сущего большевизм низвел мир до хаоса и ада, и именно это сведение реального мира к фантазму и иллюзии стало для Степуна откровением подлинной действительности Бога. Это — основной опыт, что Бог есть не только бескрайняя бездна Абсолюта, не только метафизическо-богословская роскошь, но и повседневный хлеб жизни (да, конечно, люди и без него не прекратят оспаривать друг у друга свой хлеб), а также отказ от романтического витания в «ирреальном царстве возможностей» (потому что, как показала революция, он включает в себя и возможность радикального зла). Через эти переживания революционных лет совершается духовный поворот Степуна от безликой вечности его мистико-романтической религиозности к вере в вечный лик Христа. «В этих переживаниях нам стало видно христианство, которое просто и само собой разумеется коренится в церковном и культовом, но при этом остается чуждо всякой туманной романтике и мистике, — христианство, которое питают мистические источники аскетических переживаний и которое, все же радуясь миру, обращается к конкретным историческим задачам нашего настоящего, христианство, которое мыслит более социально, чем все мыслимые формы социализма, но все же никогда не сливается с посюсторонним социал-христианством. На этой ставшей нам в революции видимой вечности должно будет построено наше будущее»¹. Таково религиозное решение Федора Степуна, в котором его мистико-романтическая духовность «снимается» так, что, с одной стороны, сохраняются ее положительные ценности, но, с другой, ее опасности преодолеваются в послушании высшей истине.

Так за прошедшие десятилетия вырастает «мировоззрение» Степуна, повторяя в лично-индивидуальном плане еще раз судьбоносный путь русской интеллигенции от первых славянофилов, ориентированных на романтику, до религиозной философии современности (Бердяев, Булгаков и др.), которые противопоставляли положительное христианское всеединство демоническому притязанию большевизма на всеобщность. Это положительное всеединство сознания есть типично русская духовная позиция. Оно является базовым тезисом русской мысли начиная от славянофилов, позитивное достижение которых состоит в первом описании структуры этого сознания, до Бердяева, и русской поэзии от Гоголя до религиозного символизма Блока, Белого, Иванова. В отношении содержания Степун едва ли отличается от форм представления этого основного тезиса. И тем значительнее он отличается стилистически, в то время когда Степун не только мыслит это всеединство, но и демонстрирует его в жизни и творчестве. Всякая автономия областей жизни и успеха должна преклониться перед религиозным опытом, который является не только теорией, водворившейся в сознании, но и живой, пронизывающей бытие силой. Занят ли он крестьянским трудом, переживает ли он, как офицер, войну, ставит ли на сцене как драматург Софокла и Шекспира, развивает ли он ее как профессор социологии, исходя из своих предпосылок, работает ли как публицист над будущим России и Европы — христианское сознание остается для него «мерой всех вещей». Как христианин Федор Степун представляет не нечто отжившее, а целиком и полностью устремленное в будущее постреволюционное состояние духа, который живет всеми познаниями и всеми следующими из них для организации жизни следствиями и защищает равным образом как от реакционного, так и от революционного сознания: таинство брака как от эротического беспутства романтической философии любви, так и от свободной любви с ее принципом «необходимой смены объекта любви»; правду войны от реакционно-царистского апофеоза «справедливой» войны (тогда как война может быть признана только как грех и суд) и от большевистско-революционного отрицания войны (т. к. «война действительно только тогда будет отвергнута, где вместе с ее отрицанием будет отвергнута и жизнь, которая постоянно ее порождает»); трагико-религиозный театр, который Степун как драматург «Образцового театра революции» (1919–20) пытался возродить из потрясений военных и революционных переживаний, выступая в нем как против занимательного и увеселительного института буржуазного театра, так и против большевистской сцены как площадки для издевательства над буржуазией и прославления пролетарского героизма.

Но наиопределеннейшим образом постреволюционный характер этой духовной позиции Степуна проявляется тогда, когда он, в противоположность как большевизму, так и реакционной контрреволюции, подготавливает такое построение постбольшевистского христианского государства, которое должно предостеречь и по возможности спасти постбольшевистскую эволюцию от соскальзывания на путь националистическо-империалистического, нехристиански клерикального, позднекапиталистического развития. Этими направленными в будущее мыслями, которые Степун до сих пор развил в своем журнале «Новый Град» только по-русски, но нигде еще не изложил

отчетливо взаимосвязанно по-немецки, должна завершиться эта попытка дать ему характеристику.

Степун различает две группы возможных наследников большевизма. Прежде всего, это несравненно большая группа тех, которые во всех потрясениях войны и революции ничего не услышали и проклинают все настоящее и всякое будущее во имя своего прошлого, — люди «безжизненной памяти», не только тоскующие по прошлому, а и желающие политически активно вернуть его. Политическое избавление от большевизма посредством победы этой группы было бы, по убеждению Степуна, его метафизическим триумфом, новым прорывом идеологического иллюзионизма и бездуховной фантастики, который Степун изображает выразительно в следующей символической картине. Полночное богослужение. Перед церковью, вновь украшенной после долгого времени, — виселица. На ней справа — еврей, слева — коммунист. Движущаяся вокруг церкви процессия под пение «Христос воскрес!», обходит не только церковь но и виселицу, которые она таким образом обручает именем Христа. Эта победа России над большевизмом была бы воистину его окончательной победой над Россией, т. к. подлинное преодоление большевизма остается для Степуна связанным с обвинением самого себя (*accusatio sui*) перед наивысшим судьей, который выносит приговор равным образом как реакции, так и революции: над реакцией — взрывом революции, над революцией — обвалом хаоса. Но реакционная контрреволюция захватывает высшие судебные полномочия, подобающие лишь одному Богу, и в дерзкой самоуверенности приступает к внешнему уничтожению большевизма, используя все большевистские методы, и тем самым предает все содержание антибольшевистской веры — христианство, народ, личность и свободу — демонию большевистского мировосприятия и этим еще утверждает большевизм в том высшем положении, с которого он только и мог бы действительно быть побежден.

Единственная надежда Степуна, что открытый антитеизм большевизма не превратится в апокалиптическое антихристианство контрреволюции — это вторая несравненно меньшая группа тех, которым в революцию прозвенел голос суда и которые пережили годы большевистской борьбы против Бога как годы их личной и углубленной встречи с Ним. Пробудить в их среде руководящую элиту грядущей послереволюционной России старались русские мыслители, которые вместе с Федором Степуном группируются вокруг выходящего в Париже журнала «Новый Град»². В противоположность псевдорелигиозному уравнительству большевизма под знаком частичной истины, возведенной ко всеобщности и похоронившей под собой все иные ее части, эти «знающие» станут реализовывать положительное всеединство именем наивысшей, всеобъемлющей истины христианства, сверхличностной и поэтому не затронутой индивидуальными формами познания и переживания, интернациональной и поэтому ставшей местом встречи всех наций, надвременной и поэтому годной для всех времен: она есть обращенный ко времени лик вечности, перед которой все прошедшее образует со всем будущим единство вины и судьбы. Но против реакционной контрреволюции эти «верующие реалисты» возведут над жизнью христианскую правду как живую идею, как осуществление высшей русской мысли «всестороннего примирения всех идей» (Достоевский), которая

до сих пор была лишь «ожиданием и многократно оспариваемым символом» (Иванов); как примирение христианской правды (которую Россия предала), гуманистической свободы (которую Россия никогда не делала своей собственной свободой) и социалистической справедливости (которую удушили в крови при рождении, потому что ее отделили от Бога и свободы). Также не может идти речи о формально-иллюзорном охристианивании и оцерковлении жизни и культуры, напротив, их заботой будет очеловечивание того и другого с христианской позиции. Но очеловечивание жизни и культуры подразумевает отрезвление человека от всех пригретившихся абсолютов, и переход к своей творческой действительности, «избавление от вакхического опьянения категориями» идеологического мечтательства. Для Степуна все дело в этом — в «святом отрезвлении», в «духе подлинности», который чутко отделяет все воистину сущее от всякого мечтательства имитирующего бытие. Только этому духу подлинности выпадет по его вере на долю уничтожить безумную действительность, рожденную из ничто атеистической утопии и идеологического мечтательства, так, что никакое другое безумие и еще более злой фанатизм не поднимется над Россией. Этому духу невозможно то совмещение посюсторонне-земного и потусторонне-вечного порядка в одном, которое характеризует как старую «теократическую» Россию, так и новую с «вывернутой наизнанку теократией» (Бердяев), невозможно смешение нового человеческого типа, образованием которого озабочены руководители «Новоградского» движения, с «новым» человеком, которого принимается создавать каждая революция, кощунственно и незаконно присваивая себе творческую силу, свойственную только Богу, т. к. это старый, прежний человек, нуждающийся в спасении; невозможна иллюзия, что есть деяние, которое не нуждалось бы в прощении, потому что они знают, что если судьбы России будут отданы в их в руки, то нужно будет отяготить свою душу грехом. В трезвом рассудке Степун подтверждает эту «обязанность греха». Степун знает, что путь к истине идет через вину, а возможно и кровь, что жестокая действительность мира перенаселенного бесами не избавит руководителей будущей России от религиозного долга греха³. Эта существенная для Степуна мысль о «долге греха» имеет широчайшее практическое значение. Если бы, например, в Версале совещались о мире только те люди, которые вели войну только со злой совестью, то Версальский договор вышел бы совсем иначе; если бы большевистскую революцию вели люди, для которых классовая борьба была бы тяжелой обязанностью греха, а не высочайшая истина, то в России дела обстояли бы иначе; если бы Ленин, который всегда боролся против смертной казни, подписывая первый смертный приговор, думал, что казнь по-видимому необходима, но все же является грехом, то в России были бы убиты возможно только двести, а ни в коем случае не два миллиона людей. Но решимость вождей послереволюционной России к действиям, неизбежным для избавления от бесов, но которые все же являются грехом, за который они заплатят собственным душевным здоровьем, будет охранять их от своевольной опьяняющей греховности, которая ожидает лавровый венок на свою голову, как это было бы если бы свой злейший триумф праздновала победа контрреволюции.

Таковы, в грубых очертаниях, мысли Федора Степуна об устройстве послереволюционной России. Какие практические следствия конституционно-

правовой, экономической, социальной, культурной и т. д. природы последуют в случае, если к руководству Россией будет призвана та или другая судьбоносная комбинация людей духовного склада Новоградского движения; — например, взаимоотношение государства и церкви, крестьянского частного и коллективного хозяйства, частной инициативы и государственного экономического планирования, — это в общем продумывается Степуном, но здесь должно остаться без внимания. С одной стороны, рамки этой характеристики запрещают такую детализацию, с другой стороны — эти практические решения едва ли будут независимы от конкретно обнаруженной ситуации и принятые решения едва ли будут окончательными. Но над всякой ситуационной привязанностью останется непоколебимо убеждение Степуна, что только возрождение в духе христианской истины даст человеку силы и способность справиться со всеми проблемами конструирования будущего. Но это возрождение в духе христианской истины есть не только предпосылка для подлинного избавления России от большевизма, но равным образом и предпосылка «духовного самоутверждения Европы». Россия и Европа, если они не совсем глухи к страшной проповеди, которую держит перед ними тотальный кризис жизни, должны осуществить это возрождение. Но в противном случае, — и для Степуна это непреложная достоверность, в противном случае Бог не прекратит проповедовать онемевшему человечеству свою истину в еще более страшных войнах и революциях

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Stepun [F] Gottesstürmer. Das Ringen um den Sinn der Gottlosenbewegung. Kommende Gemeinde. Jg. 4. 1932, Heft 5/6. (Степун [Ф]: «Богоборцы. Борьба за смысл движения безбожников / Пер. коммент. Е. Штейнберг // Вестник РХГА. — 2017. — Т. 18, вып. 3. С. 169–181).

² Nowij Grad = Neuburg. К ведущим мыслителям этого «Новоградского движения» принадлежат Бердяев, Булгаков, Федотов, Бунаков, С. Гессен и др. — Прим. А. Хёнча.

³ Представленное здесь воззрение отступает от католического, которое при определенных обстоятельствах признает применение смертной казни и поэтому с самого начала устраняет антиномию «обязанности греха». Ср. с интерпретацией Генриха Рюле: «Государство и смертная казнь». Мюнстер, 1934. — Прим. редакции журнала «Хохланд».

Хёнич А.

ПАМЯТИ ФЕДОРА СТЕПУНА

«Шли и шли и пели “Вечную память”. И когда голоса замолкли, траурное пение звучало дальше в ритме шагов»... Такой сценой начинает Борис Пастернак свою историю о жизни и смерти доктора Живаго. (Передача Хёнчем описания сцены похорон матери Юрия Живаго в немецком переводе романа Пастернака «Доктор Живаго»: «Шли и шли и пели “Вечную память”, и, когда останавливались, казалось, что ее по-залаженному продолжают петь ноги...». — Прим. перев.) Она живо всплыла перед моими глазами солнечным февральским днем, когда в соответствии с греческо-православным обрядом Федора Степуна принесли на Мюнхенское северное кладбище к последнему покою. Как и этот доктор Живаго, о родстве с духом и душой которого Федор Степун знал в глубине своей души и которому он посвятил самую проникновенную интерпретацию из появившихся на немецком языке, умер и он: через четыре дня после своей 81-й годовщины поздним вечером 23 февраля, он рухнул на улице перед своим домом и скончался через несколько мгновений. Им, который всегда и счастливо любил жизнь, едва ли была осознана смерть, которую он постоянно признавал, во всяком случае, за действительность, но никогда как истину. Как бы одним гигантским шагом Федор Степун переступал из своей земной колеи в великое бытие.

Многие из его друзей первой эмиграции, которые должны были покинуть Россию с ним в 1922 г., — например Сергей Гессен, Николай Бердяев, Сергей Булгаков и другие, — ушли из этой жизни еще до него; теперь же с Федором Степуном умер один из последних старых эмигрантов, в которых еще вплоть до середины столетия присутствовала дореволюционная Россия. Затем после погребения сидели последний раз в его комнате, которая — точно также, как это уже бывало в Дрездене и как опять повторялось в Мюнхене, — для бесчисленного количества людей была центром их жизни. В этом маленьком пространстве со многими книгами и большим письменным столом он всегда с распростертыми объятиями выходил навстречу своему гостю и басовитым голосом восклицал: «Здрассте». А над книгами со стены с портрета, который

сопровождал Федора Степуна всю его долгую жизнь, глядел на эту сцену Владимир Соловьёв.

В первый раз я увидел Федора Степуна одним из июльских вечеров лета 1926 г. В Дрезденском студенческом доме это был дискуссионный вечер. Я больше уже не знаю (я уже не помню), что говорилось на том вечере. Но я все еще вижу перед собой импозантное явление огромного мужчины, окруженного студентами и опершегося на маленький столик, с которого он дирижировал разговором. Выглядел Степун не профессором социологии, в качестве какового он как раз прибыл в Дрезден, а скорее артистом. Ему предшествовала репутация интересного, даже гениального человека. Как говорили, сам Ленин призвал его в Москве в качестве драматурга¹ в «Образцовый театр революции», но в конце концов выслал из России, потому что Степун инсценировал не социалистическое пропагандистское искусство, а вел действительно большой трагический театр. Он был делегатом революционной армии — так об этом говорили — и, наконец, главой военного кабинета Временного правительства Керенского. Он был дружен с такими великими поэтами, как Андрей Белый и Александр Блок, Иван Бунин и Вячеслав Иванов, а также с философами и богословами, такими как Николай Бердяев и Сергей Булгаков, и вообще он знает — этот оборот речи редко бывает правдой — «и Бога и мир». За ним шла слава редкого универсального духа, который соединяет в себе западную, особенно немецкую, и восточноевропейскую культуры, и никто не умеет лучше, чем он, истолковать тайну России и трагедию ее революции. Вначале это было не больше чем молвой. Но труд сорока лет, которые Степун прожил в Германии, его лекции и доклады, сотни из которых он прочел во многих странах Европы, его журнальные статьи (не в последнюю очередь в «Хохланде») и книги — эти творения его громадной мыслительной работы, которая надежно истолковывала пережитое, — затем быстро наполнили эту молву полнокровнейшей и духовнейшей жизнью.

Федор Степун родился 19 февраля 1884 г., недалеко от Москвы. Прошло лишь три года после смерти Достоевского — пророка величайших исторических катастроф, а через две недели после его погребения освободитель крестьян от крепостничества царь Александр II. был взорван бомбой народников. Начиная с года царубийства бег русской истории неудержимо устремился по крутому уклону к роковой судьбе. Фронт между царистско-реакционной автократией и атеистически-революционной интеллигенцией ожесточился; «ночь над Россией», во время которой буревестники революции все более дерзко расправляли свои крылья, становилась все мрачнее и непроницаемее. Неполные четыре десятилетия были отмерены старой России до момента, когда прозвучал ленинский «разбойничий посвист» и кровавый «Октябрь» увлек за собой вниз в пучину и вызвал хаос, «в котором было легче умереть, чем быть погребенным» (Степун, «Бывшее и несбывшееся». — Прим. перев.). Затем еще раз должны были пройти четыре десятилетия, пока бушующий океан Россия не начал укрощаться, не начала ослабляться давящая хватка ленинистской доктрины и не наступил период «Оттепели», в котором нашел свою дорогу в мир «Доктор Живаго» Пастернака, как доказательство того, что «вечная Россия», хотя и тихо, но все еще дышала и могла существовать надежда на воскресение.

Эти восемьдесят лет и есть жизненное пространство Федора Степуна. Он пережил в нем историю и, как сказал бы Кьеркегор, сделал свои «реплики» — блестящие реплики, что должен признать каждый, кто хотя бы один раз заглянул в одну из его книг. Половодья этой трагической истории сформировали этот «смысл» и создали из него «образ жизни» — абсолютно уникальное, такое впечатляющее и мощное явление, что никто, когда-либо встречавший Федора Степуна, не забудет его. Ландшафт его лица был подобен полю битвы убитых мыслей, хочу сказать — преодоленных заблуждений и духовных просек, — и того, кто думая, и страдая хотя бы отдаленно приблизился к тайне истории, не удивит налет печали, которая как тень нередко набегала на него.

Трагедия революции — следовательно, измена России самой себе — и горький жребий эмиграции должны были быть им преодолены, и он справился с ними без того, чтобы его существо изъели горечь или страх, мизантропия и патетика одиночества или вообще даже кокетство с небытием, которое сегодня на таком подъеме. Из всех испытаний его природа вышла здоровой, благодаря огромности и обширности заложенного в нем, посредством многих своих талантов или, как он сам охотно говорил, действующих субъектов, соединенных в нем. Степун был захватывающей личностью: великолепный писатель и оратор блистательного красноречия, романист и историк, артист и социолог, философ и активный политик, прагматик и мистик. Однако помимо достойного удивления многогранного богатства, неоспоримую черту величия этой личности придавало то, что он, говоря одним языком с Гёте, думая в созерцательном напряжении о пережитом, достиг «правильного», и звучание «Волшебной флейты» вело его в жизни через все обусловленные временем водовороты идеологий и полуправд к гармонии и счастливому заключительному аккорду.

Мало надежды, что последующие поколения так скоро встретят такую «натуру», понятую опять же в Гётевом смысле, — ведь это явление не только достижение жизни, но к тому же и милость. Нет никакого сомнения, что с самого начала эта жизнь стояла под знаком харизмы. Говоря просто, эта харизма зовется Россия, «вечная Россия». Эта «вечная Россия» включает всё, что Федор Степун вложил непреходящим в свои знаменитые мемуары «Бывшее и несбывшееся». Говоря религиозно, — это сила и красота его христианской веры. Это подразумевает философски понятую направленность духа во Всеединство, которое мыслил Владимир Соловьев. Думая в целом о первых главах его мемуаров, можно сказать, что в них есть переживание сотворенности мира и предчувствие Бога-творца, которое как утренняя заря России было подарено ему на пороге жизни.

То, что Федор Степун — великий европеец, который сведущ не только как в русском, так и в немецком духовном мире, но и находится в них как у себя дома, стало тем первым аспектом, в котором я представил его¹. Только в последнее десятилетие жизни Степуна стало очевидно, насколько сильно питающей почвой его жизненных корней была Россия. Он часто стоял перед небольшой картиной с изображением родительской усадьбы — с ее описания он начинает историю своей жизни: «На высоком берегу прилежной речушки Шани... стоит классицистский господский дом, желтый, с белыми колоннами».

Здесь, говорил он, в этом господском доме с античными колоннами — и его указательный палец стучал по стеклу картины — здесь он родился «готовым» в полном смысле этого слова. По ступеням этого дома двадцатилетним ушел он в Европу, к цитаделям неокантианства, в Гейдельберг и Фрайбург, и неудивительно, что с самого начала он был во вражде с философией Виндельбанда и Риккерта. свободной от ценностей. Он был русским и как таковой — экзистенциалистом по крови еще намного ранее, чем появился «экзистенциализм» как философское направление. Он настаивал на соотнесении каждой науки с истиной и — к большой досаде Виндельбанда — также и философии. Как и вся интеллигенция России, он настаивал на осуществлении истины-правды как в личной, так и общественной жизни и в этом отношении был на стороне революции. Однако революционеры перепутали истину с социальной доктриной, и миры разделили Степуна с ней. Но так как *его* истина в удивительном отношении сосуществовала с реакцией, то, как и вообще русский дух его времени, он впал в немецкую романтику и мистику, и эта зависимость была опаснейшим кризисом Степуна.

Исторические катастрофы мировой войны и революции освободили его от этой опасности потому, что она поставила его в конфронтацию с реальностями тварного бытия. «Здесь, в постоянной близости смерти, — признается фронтовой офицер Степун, — я до последнего понял и переборол мучительное несовершенство всех философий, всякой романтики». То, как шли его стрелки на смерть, научило его жить. Однако осознание этого все еще не привело его в «полную действительность» веры. Для этого должно было случиться еще большее. Еще большее и случилось. Потому что пришел «Октябрь», лишивший мир действительности революционно-атеистическим отрицанием Единственно-Сущего. И это лишение мира действительности и сведение его до иллюзорных видений стали для Степуна откровением Единственно-Сущего. Только через этот опыт завершается духовный поворот Степуна от безликой вечности его мистически-романтической религиозности к вере в вечный лик Христа. И только теперь Федор Степун с полным сознанием овладевает утраченным даром своей жизни. Отныне он упраздняет абсурдность многих истин в действительности одной истины, которую он распознал не только теоретически, а вошел в нее экзистенциально через обращение к греческо-православной церкви. Отныне в признании святости брака он преодолевает эротическую распущенность и рассказывает об этой победе в своем философском романе в письмах «Любовь Николая Переслегина». Далее он сознает себя вправе создавать проект новой, будущей России, «основным законом» которой явится «всестороннее примирение всех идей» (Достоевский): христианской истины, которую Россия предала, свободой гуманизма, которая никогда не являлась ее собственной, и социалистической справедливостью, которую при рождении утопили в крови, потому что ее отделили от Бога и свободы. Уже скоро — через два года, Советская Россия будет праздновать пятидесятилетие своего «Октября», не зная, что держась за социальную доктрину, которая обусловлена только временем, она является реакционнейшим государством мира. Но уже выросли поколения, которые ликвидируют «Октябрь» в доктринальном смысле и искупят посрамление и поругание, которое Россия причинила себе и всему

миру. Именно для этих и грядущих поколений достижения жизни Федора Степуна должны быть источником подлинного познания. Федор Степун умер, но он не мертв.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ В этом аспекте стояла моя попытка создать портрет Федора Степуна: «Федор Степун — посредник между Россией и Европой» // *Hochland*. Jg. 34, 9 1937, S. 189–200. — Прим. А. Хёнча.