

Леонид Кацис (Москва)

СПОРЫ О ДОСТОЕВСКОМ В ВОЛЬНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АССОЦИАЦИИ КАК РУССКО-ЕВРЕЙСКИЙ ДИАЛОГ

Постановка вопроса о философских взаимоотношениях между известным уже ко времени русских революций 1917 г. Г.Г. Шпетом и относительно молодым выпускником Санкт-Петербургского и Гейдельбергского университетов А.З. Штейнбергом (будущим видным еврейским философом и общественным деятелем) выглядит, на первый взгляд, достаточно произвольно. По крайней мере, в постановке вопроса как «Шпет vs Штейнберг». Ведь для того, чтобы постулировать возможную, да еще и двустороннюю связь этих мыслителей надо предварительно рассмотреть несколько положений: 1) что Шпета вообще интересовал Штейнберг; 2) что Штейнберга интересовал Шпет; 3) что в философии Шпета что-то болезненно задевало Штейнберга и вызывало ответную реакцию; 4) что в философии Штейнберга (если Шпет в рамках своего жестко анти(нео)кантианского подхода вообще считал тексты Штейнберга философией) было нечто, задевшее Шпета.

Между тем, немногие и даже не самые яркие примеры, однако относящиеся к той эпохе, когда открытый философский, тем более русско-еврейский, спор был невозможен, с неизбежностью требуют внимания и анализа.

С чисто внешней стороны мы знаем, что Шпет участвовал в Петроградских заседаниях ВОЛЬФИЛы и, следовательно, не мог не знать ее ученого секретаря – Штейнберга. Более того, Вольная философская академия, в которой Шпет читал в Москве свой доклад о кризисе философии¹ (тезисы которого опубликованы в 2007 г.), была, судя по мнению Андрея Белого, московским антиподом ВОЛЬФИЛы. Ведь и ВОЛЬФИЛу назвали Ассоциацией, а не Академией по чисто прагматическим соображениям.

Доклад же Шпета констатировал отсутствие кризиса философии, как невозможного события, т.к. иметь место может только кризис культуры, а не мысли. При этом, определяя культуру кризисного времени как культуру христианскую, ее кризис он видит в распаде христианства на составляющие элементы: язычество и иудаизм. Под язычеством он понимает Ницше и его ближайших последователей, а под иудаизмом еврейскую мысль от Моисея Мендельсона через Германа Когена и его нравственную философию иудаизма к духовному сионизму Ахад Гаама.

Подобная философская «ориентировка» с неизбежностью включает взаимоотношения когенианца Аарона Штейнберга и русского феноменолога Шпета в контекст большого русско-еврейского философского спора 1910-1930-х гг.

Этот московский доклад Шпета, естественно, не упомянут в книге В. Белоуса о ВОЛЬФИЛе 2005 г., хотя он многое мог бы прояснить в истории ее московского отделения. В то время как отзыв Андрея Белого о Вольной Академии в книге есть.

В монографии же В. Белоуса 2007 г. указано лишь обсуждение «Очерка развития русской философии» Шпета с неопределенной датой «Конец 1922 – начало 1923 гг., которое происходило под председательством А. Гизетти»². Хотя во втором томе

¹ Шпет Г. Кризис философии (читано 22 мая 1920 года в Вольной академии духовной культуры)// Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2004/2005 [7]. Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2007. С. 92-102. (Публ. Т. Щедриной). (Далее: Шпет 1920, с указанием страницы).

² Белоус В. ВОЛЬФИЛА или Кризис культуры в зеркале общественного сознания. СПб.,

монографии 2005 г. (в комментарии к вольфильским стихам Д.М. Пинеса) указано, что обсуждение «Очерка» Шпета имело место 3 июня 1923 г. Там А. Гизетти³ и выступал.

Однако для определения координат поиска связи между Штейнбергом и Шпетом остается основная тема философствования и Штейнберга, и, как мы увидим далее, важная и для Шпета, связанная с проблемой отношения двух философов в первом случае – к иудаизму, а во втором – к т.н. восточной мудрости. И шире, как это ни странно, к еврейскому вопросу.

В сущности, именно это и имеется в виду в Докладе Шпета в Вольной философской академии в Москве, неожиданном только для тех, кто не обращался к его философской публицистике 1917-1923 гг. Мы имеем виду следующие тексты Шпета: «Мудрость и разум», датированный январем 1917 г.; тезисы доклада «Кризис философии» от 22 мая 1920 г., читанного, судя по указанию самого Шпета, в Вольной академии духовной культуры; первый выпуск «Эстетических фрагментов», датированный 26 января 1922 г.

Во всех этих текстах «восточной мудрости» противопоставляется европейская философия, названная Шпетом даже языческой.

Однако между датами создания или произнесения всех этих текстов находятся важнейшее письмо А.З. Штейнберга М.И. Кагану от 17.10.20 г., в частности, и о Шпете, с одной стороны; и события, связанные с организацией Московской ВОЛЬФИЛы, включая знаковое происшествие на закрытом заседании ее совета, отразившееся в практически не прокомментированном Протоколе, с другой.

Вот черновой протокол этих событий: «Новомирский. Основная задача создать угол, в котором творить и мыслить свободно. Друг друга слушать, поучиться друг у друга. Учитель и ученик слушают и учатся как древняя академия. По иному мыслят, тональность мысли одинаковая. Закрытых собраний (Как в Петрограде – Л.К.) не устраивать. Совет сговаривается сам насчет докладов.

Столяров. Перешел на непримиримую позицию. По духу далека от Вольфилы. Абсентизм действительных членов. Кассируем выборы и даем знать в Петроград.

Мстиславский. Закрытые заседания не дают основания Совету поговорить о составе. *Этнос Штейнберга – чужой по духу. Каган. Сам не идет, но боится обостренных отношений.* Мы можем официально считать, что он не принял⁴. Но распускать всю Вольфилу – имеем ли право? Другие грешат абсентизмом. Под подозрением – Каган, Штейнберг. Еще?

Столяров. Насчет Г.Г. Шпета. Он спортивно разминает мускулы. Но есть академические замашки, которые выветрятся.

Мстиславский. Определенное место (судя по контексту – Шпета – Л.К.) в Вольфиле. Но коренным духом Вольфилы не обладает.

Поговорить с Г.Г. Шпетом. – Ввиду выяснившегося на открытом заседании отсутствия духа Вольфилы не считать (И.З. – Л.К.) Штейнберга действительным членом Вольфилы.

2007. С. 251 и по указателю.

³ Белоус В. ВОЛЬФИЛА [Петроградская Вольная Философская Ассоциация] 1919-1924. Кн. Первая: Предыстория. Заседания. (Исследования по истории русской мысли. Под отв. ред. М.А. Колерова. Т. 11 в двух книгах). II. С. 758. В дальнейшем (Москва или Петроград 1921, I или II с указанием страницы)

⁴ Чуть ранее М.И. Каган, судя по тому же протоколу, отказался читать обещанный доклад из Протокола «1-го Общего (закрытого) заседания действительных членов Моск. Вольфилы» от 22 октября 1922 г. на внешне безобидную тему: «Достоевский в русской художественной прозе».

Принять заявление Кагана, не считать его официально действительным членом» (Москва 1921 II, с. 220-221). (Курсив в цитате наш – Л.К.).

Анализ выделенных нами слов из Протокола от 22 октября довольно труден. Тем более что разногласия между Шпетом и марбургским учеником Германа Когена – Каганом начались ранее (но там речи о «чужом по духу этносе» бывшего эсеровского министра юстиции первого ленинского правительства и верующего иудея И.З. Штейнберга не шло) – 22 октября 1921 г. читаем: «По пункту I повестки дня – И.З. Штейнберг и М.И. Каган отмечают выявившуюся, по их мнению, на первом заседании односторонность программных выступлений, объясняя это неучастием действительных членов в подготовке первого открытого собрания. Я.И. Новомирский, в связи с заявлениями И.З. Штейнберга, употребившего в своей речи выражения «мы» и «группа», усматривает в этом привлечение в ВОЛЬФИЛу партийного элемента, против чего он резко протестует, выдвигая предложения о недопущении в ВОЛЬФИЛу партийных людей вообще».

Далее ряд участников, и Каган среди них, заявляют о полном отсутствии связей с какими либо партиями в ВОЛЬФИЛе. Хотя, и Иванов-Разумник, и И.З. Штейнберг, и даже Андрей Белый в то время имели прямое отношение к левозсеровской печати, если не более. По-этому нам представляется, что уход не только И.З. Штейнберга, но на какое-то время и М.И. Кагана из ВОЛЬФИЛы были связаны далеко не с сектантски-эсеровскими потугами образовать некую «партийную ячейку», что на фоне нашего знания о петроградской ВОЛЬФИЛе даже звучит смешно. А речь шла о том, что и Я.М. Новомирский, и сопредседатель (вместе с Андреем Белым) на Первом открытом заседании Московской ВОЛЬФИЛы С.Д. Мстиславский, который чуть позже будет обсуждать «этнос», а не «этос» И.З. Штейнберга, просто искали возможность освободиться от откровенно верующего еврея. Иначе М.И. Кагану, который не имел никакого отношения к эсерству и партийной групповщине, не было никакого резона покидать ВОЛЬФИЛу и отказываться от доклада о Достоевском в русской прозе. Более того, не состоялся в ВОЛЬФИЛе и доклад Я.Э. Голосовкера, который позже, уже в 1970-е годы потрясет философскую общественность в виде маленькой книжки в популярной (!) серии издательства «Наука» под названием «Достоевский и Кант». И наконец, ярый анти(нео)кантианец Г.Г. Шпет, еще с дореволюционных времен «недолюбливавший» «восточную мудрость» и «псевдофилософию», которые нес с собой марбургский неокантианец М.И. Каган, столкнулся с ним уже на первом заседании: «В беседе («Что есть ВОЛЬФИЛА») Г.Г. Шпет, М.И. Каган, Шрейдер, Новомирский, Столяров. За поздним временем продолжение беседы перенесено на следующее заседание, причем, М.И. Кагану, обнаружившему наибольшее расхождение с положениями, выдвинутыми Г.Г. Шпетом, речь которого послужила введением в беседу (гл. обр. по тезису: «философия начинается там, где кончается жизнь»), предоставлено будет первое слово, для вступительного доклада на тему: Монашество и жизнь. Следующие слова в порядке записи будут предоставлены: И.З. Штейнбергу, Ф.А. Степуну, Я.И. Новомирскому» (Москва 1921, I с. 218-219), а уже 1 ноября Каган отказался делать доклад о Достоевском.

Теперь остается сказать, что Первое открытое заседание московской ВОЛЬФИЛы под председательством Андрея Белого и С.Д. Мстиславского имело место 15 октября 1921 г. И уже на нем выявились те непримиримые расхождения между членами ВОЛЬФИЛы, которые взорвут ее чуть позже: «Заслушаны речи А. Белого, С.Д. Мстиславского, Я.И. Новомирского, М.П. Столярова о целях и методах работы МО ВОЛЬФИЛы и заявление М.И. (В книге опечатка М.П. – Л.К.) Кагана о несогласии с декларацией вышеуказанных товарищей, в которых он усматривает полный разрыв со старыми традициями, неопределенность программы, нового рода «пафос», нескромность, выразившаяся в принятии на себя слишком широких и ответственных задач; кроме того, он усматривает в некоторых выступлениях оскорбительное отношение к Кантианству, последователем которого он является».

Позволим себе одно предположение, которое мы бы не стали делать без заявления Кагана об антикантианстве участников московского заседания ВОЛЬФИЛы. Нет сомнения в том, что к моменту отъезда Андрея Белого из Москвы в Берлин его антикантианство выразилось вполне открыто. О Шпете и его сторонниках – уже и говорить нечего. Однако некоторые реплики Андрея Белого в ответ его коллегам, выступивших на первом открытом заседании ВОЛЬФИЛы до Белого, заставляют думать, что, то ли подспудно, то ли открыто, но в выступлениях людей, принимавших позицию Шпета, звучали термины и подходы, похожие на текст Шпета «Мудрость или разум». Именно он, как мы подозреваем, лег в основу выступления Шпета на заседании «Что есть ВОЛЬФИЛА». Характерно, что вступление Белого имело место 15 октября 1921 г. И Белый говорил, сохранив для нас смысл реплики С.Д. Мстиславского. Вот этот текст, ключевые слова которого мы выделим, в отличие от курсивов Белого, жирным курсивом: «ДОСТОЕВСКИЙ И КРИЗИС КУЛЬТУРЫ. – Стало быть с культуры следует начинать, с кризиса ее, ибо *кризис культуры и есть факт появления на мировой арене личности Достоевского и образов его героев*. Это уже осуществившийся факт разрыва старых форм индивидуальной жизни, разрыв замкнутого сознания человека. (...) Но там же, в месте катастрофы, впервые высказывается мысль, что не я, не ты, не оно, замкнутая вещь, но какое-то *со*, мы вне нас, и в тесном сплетении возникает идея связи, *со*. Культура начинается там, где начинается сознание, где начинается рассмотрение самой *мысли как культуры, а не как чего-то самодовлеющего*» (Москва 1921, II, с. 212-213).

Трудно представить себе в таком включении чистой мысли в культуру что-то более противоположное позиции Шпета и феноменологии, с одной стороны, а в постановке вопроса о Достоевском невозможно не усмотреть не меньшей близости с тем, что скажет назавтра в Петрограде о Достоевском Штейнберг, с другой. Ведь по Белому кризис состоит в том, что на мировой арене появился сначала сам Достоевский, автор «Бесов» и пророк, а потом уже и его герои – Бесы современные. Такую проблему Шпет вряд ли вообще счел бы философской.

Для демонстрации этого приведем, забегаая вперед, тезис Шпета о соотношении кризиса в философии и кризиса культуры, который мы будем рассматривать при анализе тезисов доклада Шпета, прозвучавшего более чем за год до доклада Белого. Шпет говорил: «Кризис философии в этом смысле есть последствие кризиса культуры. Но сам кризис культуры=кризис религии, если под культурой понимается духовная культура. Кризис нашей культуры=кризис христианской культуры=кризис христианства: а) как культуры, б) как мировоззрения, как выражения духовного содержания культуры» (Шпет Москва 1920, с. 93).

Поэтому трудно не увидеть в реплике Белого на темы сознания почти прямого ответа стороннику Шпета: «Вот в таком смысле культура есть *со* всех знаний. И в жизни этого *со*, того, что тов. Новомирский назвал *мудростью*, которая, если бы раскрепостить нас от внешне (пропуск) форм, выявилась бы на поверхность, вот это конкретно себя проявившее многомыслие, мудрость, она и была бы культурой, как сознание взлетов. Но жизнь этого *со* знания определяла бы себя как организм, как индивидуум, как то самое, которое на языке философии Индии было духом, ибо сама органическая природа есть Атман, а Атман есть дух» (Москва 1921, II, с. 214).

Белому была милее мудрость Индии, в то время когда Штейнбергу виделся совсем другой ее источник. Однако по отношению к Шпету и его «Мудрости и разуму» они занимали сводимые друг к другу позиции. Не забудем и то, что Штейнберг формулировал свои взгляды в терминах «Со-бытия» и «Само-со-знания», что явно коррелирует с вызревавшей у Белого «Историей самосознающей души». При этом весьма вероятно, что «проиудейская» позиция Штейнберга вполне могла быть чуждой Белому, который в позднейших «Масках» и «Москве» вообще был недалек от идей всемирного еврейского

заговора⁵. Впрочем, идеи «подрыва» евреями мира есть и в «Петербурге». Однако и разбор первой фразы книги «Бытия» в русской транскрипции иврита вошел в «Глоссологию».

А назавтра после выступления Белого в Москве – 16 октября в Петрограде имел место первый доклад А.З. Штейнберга о Достоевском-философе, который был вполне антишпетовским и про-неокантианским. Причем, полемика между А.А. Мейером, А. Дмитриевым-Чебышевым и А. Штейнбергом была очень близка проблематике конфликта в МО ВОЛЬФИЛЫ. Не говоря уже, по-видимому, о не без демонстративности назначенных еврейских оппонентах Штейнберга «бесхристианского» доклада С. Цинберге и тов. Розове⁶.

На следующий день – 17 октября 1921 г. на 6 заседании Совета уже Московского Отделения ВОЛЬФИЛЫ в отсутствие И.З. Штейнберга и М.И. Кагана обсуждался вопрос о протесте И.З. Штейнберга Я.И. Новомирскому (который оценил его как сделанный «в недопустимо грубой форме») против созыва открытого заседания ВОЛЬФИЛЫ. И здесь важно, что шпетовское слово «мудрость» употребил по отношению к Белому 15 октября именно «пострадавший» от И.З. Штейнберга. Небезынтересно и то, что тот же Новомирский 1 ноября, говоря о московской ВОЛЬФИЛЕ и ее задачах, не без многозначительности отметил, что ему нужна *академия*, где «По-иному мыслят, (но – Л.К.) тональность мысли одинаковая».

Мы не исключаем, что слово «академия», в отличие от «ассоциации», имело в виду куда более строгое единство своих членов, чем «ассоциация». И, в частности, Шпет вряд ли допустил бы разномыслие под своим руководством. Мы, естественно, имеем в виду полу-закрытую общественную организацию, а не будущую Государственную Академию Художественных Наук, куда пришлось пойти тем, кого не посадили или кто не сел сам на «Философские пароходы». Заметим попутно, что идея Новомирского о создании «угла» для творческой и свободной мысли в сочетании с тем, как в академии «учитель и ученик» слушают друг друга восходит, по-видимому, к двум знамени-тым русским философам, значимым и для ВОЛЬФИЛЫ, – Розанову (с его «В своем углу» в журнале Мережковских «Новый путь») и Вяч.И. Иванова («Учитель и ученик»).

А, следовательно, ВОЛЬФИЛА в форме ее МО предусматривала собрания и собеседования тех, кому не интересна русско-еврейская ветвь марбургского неокантианства, к которой принадлежал М.И. Каган, и к которой был довольно близок (со всеми оговорками) А.З. Штейнберг. Отсюда и непримиримость позиций И.З. Штейнберга и М.И. Кагана в создавшейся ситуации. Отсюда же, не исключаем, и заявление И.З. Штейнберга со словами «мы» и «группа», которые Я.И. Новомирский счел принесением в ВОЛЬФИЛУ «партийного элемента». Ранее мы уже говорили, что ни к каким партиям М.И. Каган, в отличие от эсера И.З. Штейнберга, не принадлежал. А вот происхождение и интерес к «мудрости» и, по крайней мере, у М.И. Кагана, к неокантианству, их, действительно, объединяли. Отсюда, судя по всему, и заявление именно И.З. Штейнберга и М.И. Кагана «об одно-сторонности программных выступлений» членов Совета, в число которых два упомянутых действительных членов ВОЛЬФИЛЫ не входили.

⁵ Спивак М. "Булдуков или Булдойер...": еврейский заговор в романе Андрея Белого "Москва" // Anti-semitism and Philo-semitism in the Slavic World and Western Europe. Jews and Slavs. Vol. 13. Haifa&Jerusalem. 2004. P. 211-223.

⁶ Кацис Л. А.А. Мейер vs А.З. Штейнберг (из комментариев к русско-еврейским спорам 1920-х гг. о Достоевском и еврействе в Вольфиле, кружке «Вторники», в среде русской эмиграции). Статья I. Доклад А.З. Штейнберга в Вольфиле «Достоевский как философ» и его русские и еврейские оппоненты. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2006-2007. М, 2007.

Но вернемся к хронологии событий.

20 октября Андрей Белый выезжает из Москвы в Берлин.

После этого 22 октября следует доклад Шпета, на который резко возражает М.И. Каган, получая право ответить 29 октября, которым и воспользовался. 23 октября 1921 г. завершается полемика в Петрограде вокруг доклада А.З. Штейнберга, и вновь с участием А.А. Мейера и с открытым заявлением Штейнберга о том, что имя Христа ему в докладе о Достоевском-философе да еще и ветхозаветном пророке не понадобилось.

29 октября с отповедью Шпету выступает в Москве М.И. Каган. А 1 ноября 1921 г. он же, как мы знаем, уже отказывается от доклада «Достоевский в русской прозе», а Мстиславский тогда же открыто заявляет о чуждости «этноса И.З. Штейнберга» и о позиции Кагана.

Таким образом, создается впечатление, что развал московской ВОЛЬФИЛЫ действительно, как считает В. Белоус, имел место «не из-за внешних – политических, идеологических или же цензурных - обстоятельств, а, скорее, по внутренним причинам: в конечном итоге все ее члены разбрелись по своим частным интеллектуальным «квартирам», так и не найдя общего мировоззренческого языка» (Москва 1921, с. 206).

Однако нам представляется, что между событиями в Москве и Петрограде имела место прямая связь. Тем более что первое заседание совета МО ВОЛЬФИЛЫ проходило при участии обоих братьев Штейнбергов и Шпета.

При этом вспомним упоминавшееся уже здесь письмо А.З. Штейнберга М.И. Кагану от октября предыдущего года, связанное с приглашением коллеги в Вольфила и описанием деятельности Петроградского еврейского университета. Оно уже за год до событий в МО констатировало то, что по нашему мнению открыто проявилось в 1921 г. в Москве: «Впечатление произвел на меня Ваш рассказ об откровенном признании Шпетта. Но не содержание его – в таком характере отношения к чужеродному я и не сомневался – поразительна его откровенность. Оцените, по крайней мере, в этом акт личного к Вам доверия: по нынешним временам и это много»⁷.

Похоже, что оба корреспондента хорошо понимали, о чем идет речь. Ведь помимо письма М.И. Кагану, где имя Шпета названо открыто, и помимо сведений о конфликте в московской ВОЛЬФИЛе, мы можем указать на еще одно очень вероятное после истории с «Философией и монашеством» контрснохождение между Каганом и Шпетом, которое вновь, как мы считаем, восходит к «Мудрости или разуму». В своей отповеди членам Совета, выступавшим до доклада Белого о «Кризисе культуры и Достоевском», М.И. Каган, судя по крайне сжатоному протоколу, употребил слово, которое, по нашему мнению, и требует специального комментария.

Каган, напомним, заявил не только о разрыве со старыми традициями, но и о некоем новом «пафосе» и, главное, о **«нескромности**, выразившейся в принятии на себя слишком широких задач». Это заявление предшествовало фразе об оскорбительном отношении выступавших к Канту. Наиболее резко высказывался на эти темы, как мы знаем, Шпет. Но он же употребил близкое к использованному Каганом выражение в своей «Мудрости или разуму» по отношению к задачам философии как науки: *«Философия как чистое знание имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях. Единая по замыслу, она и в путях своих единообразна. Она может показаться претенциозной, когда она объявляет предметом своего изучения все, но строгость ее метода и высокие требования, предъявляемые ею к выполнению ее задач, точно и надежно обурочивают ее границы. (...) Философия как чистое знание не противопоставляет себя в своем исключительном положении другим наукам, потому что она сама – наука; точно также, как часть, – а не как противоречие, – она занимает свое определенное место в целом философии, под которой*

⁷ А.З. Штейнберг – М.И. Кагану. 17.10.1920. // Каган М. О ходе истории. М., 2004. С.630.

*в широком смысле понимается и строгое знание, и «метафизика», и «жизнь». «Мудрость», с одной стороны, и псевдофилософия, с другой стороны, суть житейские соблазны для философии как знания, но строго соблюдая свой собственный путь, она занимает по отношению к ним определенное положение. В истории можно констатировать не один случай, что она поддавалась этим соблазнам, и тогда оказывалась смешной, пытаясь применить свою строгость там, где последней не должно быть места. Но, разумеется, не слепым отрицанием *псевдофилософии или мудрости* философия как знание может укрепить свое место, а только положительным уяснением собственного содержания и отношения к целому и другим частям *«философии» в широком житейском смысле слова*» (Шпет 1917, с. 312-313. Жирный курсив наш. – Л.К.).*

Нам представляется, что весь приведенный нами контекст отрывистых и, порой, нечетко записанных протоколно высказываний позволяет с достаточной уверенностью отнести ряд высказываний участников московской ВОЛЬФИЛы к спорам вокруг «Мудрости и разума» Г.Г. Шпета, который вне всяких сомнений, был центральной фигурой МО, равно как и М.И. Каган лидировал среди оппонентов апологета «философии как чистого знания», чья позиция вполне может быть названа шпетовским же словом «претенциозной». Но это обстоятельство заставляет с повышенным вниманием отнестись к прямым и косвенным отголоскам «Мудрости и разума» в целиком сохранившихся текстах секретаря Петроградской ВОЛЬФИЛы, корреспондента М.И. Кагана – А.З. Штейнберга.

Вернемся к письму Штейнберга Кагану. Невозможно поверить, что так уж потрясла Штейнберга в сообщении М.И. Кагана из Москвы еще в 1920 г. «чуждость» феноменолога-гуссерлианца Шпета марбургскому неокантианству Кагана. В таком открыто выраженном неприятии любой, читавший Шпета, не усмотрит никакого «доверия». Речь явно шла о чем-то другом. О чем? Это следует лишь из последовательного анализа диалога А.З. Штейнберга и Г.Г. Шпета, к которому мы переходим. И начнем мы с анализа тех шпетовских следов в «Системе свободы Достоевского», которые мы сознательно опустили в статье об этой книге⁸.

Обратимся к последней главе книги Штейнберга «Система свободы Достоевского»: «Может ли еще быть спасена непрерывность общечеловеческого развития? Можно ли еще продолжить то дело, без успеха которого немислимо было бы и само приближение к абсолютным путям и задачам, дело мысли и сознания? Или все должно быть начато с начала, чтобы, быть может, все снова завершилось тем же концом?

В поисках спасительного средства для дела всей культуры сознания, воплощенной Западом, как мог бы Достоевский пройти мимо собственного самосознания, мимо самосознания России? Россия стала для Достоевского ответом на вопросы о судьбах Европы; более европеец, чем сами европейцы в Европе, Достоевский стал наиболее русским из русских в России»⁹.

Далее Штейнберг говорит о том, что Достоевский чаял место России как «всепримирительницы идей» и утверждал, что мессианство России по Достоевскому возможно лишь, если в Россию придет Мессия. Однако если в соответствии с Писанием Мессия может прийти лишь в Палестину, то решение т.н. Восточного вопроса, связанного

⁸ Кацис Л. А.А. Мейер vs А.З. Штейнберг (из комментариев к русско-еврейским спорам 1920-х гг. о Достоевском и еврействе в Вольфиле, кружке «Вторники», в среде русской эмиграции). Статья П. Аарон Штейнберг vs А.А. Мейер: Берлин-ская книга А.З. Штейнберга «Система свободы Достоевского» (1922/1923) и его ответы оппонентам в России. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008. М, 2008.

⁹ Штейнберг А. Система свободы Достоевского. Берлин, 1923. С. 140. (В дальнейшем: Берлин 1923 с указанием страницы).

с обретением Россией Ключей Царьграда, должно включать в себя и Палестину. Тогда-то и станет Россия местом, куда придет Мессия. Очевидно такие взгляды Штейнберга, вложенные им в мышление Достоевского, не могли считаться Шпетом философией вообще, и, тем более, философией Достоевского. Следовательно, в лучшем случае, подобные рассуждения могли просто пройти мимо презрительного взгляда «игравшего академическими философскими мускулами» Шпета. Ведь Шпет вообще не признавал мессианизм, объявлял себя нехристианином, более того – язычником, и любые теории Сотворения не считал философскими основаниями. А позиция Штейнберга была как раз такой: «Об Адаме, о рае, об Еве, о древе, о древней змее, о добре и о зле...». Именно эти строки Белого стоят в эпиграфе к «Системе свободы Достоевского».

И именно цитаты из «Записок чудака» Андрея Белого, первый том которого издается в Берлине в 1922 г.¹⁰, окружают то место, которое, по нашему мнению, связывает книгу Штейнберга о Достоевском и работу Шпета «Мудрость или разум».

Вот эта цитата: «В какую же сторону хочет он повести Россию? *Какой гроб должен быть освобожден в этом походе?* «Дорогие могилы». *Россия призвана освободить гробы европейского самосознания.* Россия должна европейскую революцию превратить в возрождение человечества: на развалинах Европы должна она осуществить всемирную утопию. (...) Иными словами, преображенный мир – это тот мир идей, который из трансцендентального предположения превратится в имманентную действительность. И именно России, думает Достоевский, именно народу русскому выпало на долю осуществить истину, воплотить в мир «мировую гармонию».

Почему – России? Потому, отмечает Достоевский, что ее дух есть как раз тот дух «любовного смирения», который один только и может разрушить Западную проблему самосознания» (Берлин 1923, С. 142).

Ранее мы обращали внимание на то, что подобная рискованная терминология, подразумевающая освобождение в Крестовом походе в Святую Землю Иерусалимского Гроба Господня, применяется Штейнбергом для описания современной политической ситуации, связанной не только с метафизической, но и реально-политической проблемой освобождения Палестины от Османского господства и передачи ее Англии. Следовательно, в такой логике, мессианской страной становится Владычица морей. В свою очередь, подобные приемы построения текста стилистически восходят к терминологическим играм В.В. Розанова около 1903 г. Тогда и было принято решение Сионистского конгресса о Палестине, в противовес Уганде, Аргентине и любым другим «территориалистским» решениям еврейского вопроса¹¹. Все это немаловажно как раз в аспекте интереса Шпета к т.н. «Духовному сионизму» Ахад-Гаама, который в его «Кризисе философии» противопоставлялся мышлению Г. Когена и идеям «Народного духа» или «Народной психологии» М. Лазаруса. Однако в раннем тексте Розанова 1903 г. «Семейный вопрос в России» не возникает проблемы европейского самосознания в сочетании с проблемой неких «гробов». Скорее, проблема «гроба» интересует собеседника Штейнберга времен бейлисиады в контексте как раз «семейного вопроса»: «Там где начинается семья – кончается христианство. Там где начинается христианство, кончается семья. Христианство на гробе стоит, гробом зиждется, на всех его четырех

¹⁰ Проблему соотношения проблемы «самосознания» по Белому и отголосков его берлинских «Записок чудака» или более ранних публикаций «Дневника чудака» в «Нашем пути» и т.п. у Штейнберга в «Системе свободы Достоевского» или его докладе в ВОЛЬФИЛе мы в этой работе не рассматриваем.

¹¹ Кацис Л. Владимир Маяковский. Поэт в интеллектуальном контексте эпохи. 2-е изд., доп. М., 2004.

ногах». Однако эта проблема незаконнорожденных детей, а не борьба с «восточной мудростью» или «воскресение европейского самосознания».

А возникает нужный нам образ вот в каком контексте «Мудрости или разума» Шпета января 1917 г.: «Итак, в своем идеально завершающем моменте, как и во всем своем целом, герменевтическая философия, по существу, остается рациональной философией, философией разума. *Рационализм* – первое слово, постоянное, и останется последним словом европейской философии. *Все, что есть, существе, в своей сущности, разумно; разум – последнее основание и первая примета сущного.* Такова формула рационализма. Но уже приходилось слышать вопрос: а это суждение – не «мнение» ли? Отвечаю: нет, не мнение, а знание, хотя, может быть, выраженное весьма несовершенно; «мнение» же, – и притом весьма маловероятное, – гласило бы: эмпирическая действительность, в которой я живу, разумна... Но это даже не «мнение» философии, а мнение мудрости. А в таком случае, по крайней мере, затруднился бы отличить это «мнение» от не менее глубокомысленного «мнения» той же мудрости: «суета и томление духа»...»¹².

Итак, под «восточной мудростью» понимается Шпетом мудрость библейская, конкретно – даже Соломонова. Тем интереснее продолжение рассуждения русского философа о рациональности европейской философии в ее противопоставлении этой мудрости: «Но ра-зум со своей неизбежной логикой, гласит современная мудрость, гроб для творчества, тесно в нем... Для какого творчества? Для творчества самой мудрости, дряхлой, как Восток? Напрасное волнение: *для нее* найдется как раз по мерке... Однако этот страх перед разумом, логофобия, весьма показателен для мудрости, дожившей до наших дней. Не потому ли, что именно накануне «наших дней» против ра-зума было испытано сильнейшее оружие? Пока моральные отравители делали свое дело, такого «страха» не было, но вот некто начал философствовать молотом... Казалось, «по разуму», и оказалось по «разуму», – только «разум» был наковальней, а между нею и молотом попала сама мораль. Отсюда – страх: не действителен ли против разума только сам лишь разум, а где его взять, загубившим его для себя?» (Шпет. 1917, с. 357).

Понятно, что Ницше здесь противопоставляется категорический императив Канта, который в самые последние годы, предшествовавшие XX веку, стал основой этической концепции неокантианцев.

Итак, если Шпет в 1917 г. мечтает соорудить «гроб» как раз «по мерке» «восточной мудрости» и загнать ее туда, да еще, похоже, вместе с неокантианством, то Штейнберг в 1921 г., да еще на базе этико-апокалипсической «философии» Достоевского, предлагает послереволюционной России крестовый поход за *освобождение* «гробов европейского самосознания». Причем, происходит это тогда, когда Россия по пророчеству Достоевского, уже вышла на мировую историческую арену, обретя свою Русскую идею. Казалось бы: ну и что? Пусть «мудрый» восточный метафизик Штейнберг ищет свою «мудрость» в иудаизации Достоевского, а Шпет мог бы не обратить на это внимания. Мог бы, да не может! Ведь по утверждению его статьи (отрицающей философию библейского пророчества, к чему мы еще подробно вернемся) не была предсказана Разумом и не была философски осмыслена даже в январе 1917 г. февральско-мартовская революция в России, в непосредственной близости к которой и вышел в свет сборник «Мысль и слово», где впервые публиковалась «Мудрость или разум». Следовательно, важнейшая философская идея Шпета, выраженная в названии его opus magnum – «История как предмет логики», столкнулась с метафизически конкретной реальностью русской революции,

¹² Шпет Г.Г. Мудрость или разум. // Шпет Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 356-357. (В дальнейшем: Шпет 1917 с указанием страниц).

предсказанной «конкретным идеалистом» Достоевским. А это задевает уже очень сильно, и сильнее, чем просто философские несогласия с молодым коллегой.

Нам представляется, что сказанного достаточно для того, чтобы счесть возможность постановки темы «Штейнберг vs Шпет vs Штейнберг» имеющей право на существование. А это означает, что нам придется прочесть текст Шпета «Мудрость или разум» сначала как бы глазами Штейнберга. А уже затем прочесть первый выпуск «Эстетических фрагментов» как текст, последующий по отношению к «Системе свободы Достоевского» и некоторым другим текстам Штейнберга.