

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЖУРНАЛ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

28



Санкт-Петербург
2016

ВЕЧЕ

**Журнал
русской философии
и культуры**



Выпуск 28. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2016. – 305 с.

*Печатается по постановлению
Ученого совета Института философии
С.-Петербургского государственного университета*

Главный редактор

А. Ф. Замалеев

Заместитель редактора

А. Е. Рыбас

Редакционный совет

Ю. А. Бубнов (Воронежский гос. ун-т), **В. Д. Губин** (РГГУ),
С. И. Дудник (СПбГУ), **И. И. Евлампиев** (СПбГУ),
Б. А. Исаев (СПбГУ), **А. В. Малинов** (СПбГУ),
Е. Г. Соколов (СПбГУ), **А. В. Перцев** (УрГУ),
Л. Е. Шапошников (Нижегородский гос. пед. ун-т)

Версия журнала в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>

Адрес электронной почты: rusphil@mail.ru

Журнал издается с 1994 г.

Издание подготовлено в рамках гранта РГНФ № 16-03-00450

© Редколлегия номера, 2016

© Авторы статей, 2016

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П 1216 от 16 ноября 1994 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКТОРА

А. Ф. Замалеев. Власть в системе российской государственности 5

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

А. И. Бродский. Мост через бездну. Еще раз о «критическом мистицизме»
Владимира Соловьева 8

Н. И. Безлепкин. Университетская философия истории в России второй
половины XIX – начала XX вв. 20

А. Э. Варпетян. Русская интеллигенция и историческая традиция:
П. Б. Струве и П. Н. Милюков 28

Л. В. Пьянова. К. Д. Кавелин о «поколении семидесятых годов»
пореформенной России: переоценка ценностей 36

М. М. Шибалева. Гносеологический аспект русской философии культуры 42

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

Б. В. Емельянов, О. Б. Ионайтис. Цензурная судьба русской философии 53

КУЛЬТУРОЛОГИЯ ФОЛЬКЛОРА

А. Е. Рыбас. Философия русской сказки 113

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

Даниэла Стейла. Между Востоком и Западом: русская философия
(перевод и предисловие В. Н. Белова) 130

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

А. В. Малинов. Петербургский славянофил Орест Федорович Миллер 147

С. А. Троицкий. Славянофильство и изучение народной культуры в России 201

В. А. Куприянов. Структура Европы в философско-историческом учении
В. И. Ламанского 215

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>В. О. Просыпкина.</i> Культурное пространство в контексте слуховых ощущений (на примере «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина)	223
<i>И. П. Бусуркина.</i> Функция запахов в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина.....	234
<i>Д. В. Колотухин.</i> Романтическое начало в поэме М. Ю. Лермонтова «Измаил-Бей»	250
<i>Т. А. Балакирева.</i> Конституирование медиареальности (на примере российских телевизионных шоу).....	254
<i>Д. В. Ратушина.</i> В. В. Вейдле о в культурно-исторических перспективах России	263
<i>Р. Ю. Сабанчеев.</i> Культурная память как форма коллективной памяти (эпистемологический аспект)	267

ЖИЗНЬ РУССКОЙ ПРОВИНЦИИ

<i>С. Г. Коленько.</i> Культурные символы города: самарский опыт.....	272
---	-----

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

<i>В. В. Ворочай, С. Ю. Севрюков.</i> Информационная система «Русская философия: история, источники, исследования»	281
--	-----

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ	285
SUMMARIES	293
АВТОРЫ НОМЕРА	301
CONTENTS	303

ВЛАСТЬ В СИСТЕМЕ РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

В России исторически существовали три формы власти: *варяго-юриковская, романовская и большевистско-советская.*

Две черты преимущественно характеризуют их сущность.

Во-первых, *неорганичность, явленность «со стороны».* Этим обусловлена отстраненность народа от государства. Пришлая власть, ограничивая жизнь народа пределами общинно-патриархальных отношений, общалась с ним исключительно по делам уголовным, связанным с «преступлениями» против насильственно навязанного ему «крепостного» состояния. Безвластный народ не имел права на собственное мнение из опасения возможности социального протеста, бунта. Но именно это безвластие способствовало укоренению в народном сознании идеала безгосударственности, анархии, ставшего лозунгом всех радикальных сил со времен средневековья.

Так, например, новгородско-псковские еретики-стригольники XIII в. учили «не повиноватися властелем своим... мерзькы Богу мнять работающая царю и всякому рабу не велят работати господину своему»¹. Бакунин имел все основания утверждать, что «русский народ собственным путем дошел до идеала анархии», ибо он «ненавидит царя, осуществленного в государстве»². С ним полностью соглашался и Ленин: «Мы вовсе не расходимся с анархистами по вопросу об отмирании государства как цели»³.

Если бы власть в России действительно рождалась из условий самой русской жизни, вряд ли народная мысль так упорно хранила

¹ Цит. по: *Бегунов Ю.К.* Козма Пресвитер в славянских литературах. София, 1973. С. 342.

² *Бакунин М.А.* Философия, социология, политика. М., 1989. С. 518, 503.

³ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. В 55 т. Т. 33. С. 60.

бы приверженность к анархическому переустройству социальной действительности.

Вторая черта российской власти – это *непонимание своей глубокой причастности к европейской цивилизации*. Об этом помнили еще первые представители династии варяго-рюриковичей, о чем свидетельствуют, в частности, династические браки киевских князей в XI веке. Согласно сохранившимся данным, из числа 18 браков 8 из них приходится на Германию, 2 – на Францию, 5 – на скандинавские королевства и Англию и только 3 – на Византию. Отсюда ясно, что Русь в своей политической жизни тогда еще была значительно сильнее связана с Западной Европой, нежели с Византией и балканскими странами. Этому способствовало и то, что христианство было принято до его разделения на православие и католицизм.

Ситуация начинает резко меняться после 1054 года, когда произошел трагический церковный раскол. С этого момента Русь окончательно входит в орбиту византийского церковного влияния, которое ознаменовывается усиленной антилатинской полемикой. Греки-иерархи, в основном занимавшие в Киеве святительскую кафедру, настойчиво внушают русичам, что Константинополь отныне – единственный оплот истинной христианской веры. После же падения Византии в 1453 году эта функция переносится на Москву, провозглашенную «третьим и последним Римом». Тем самым Россия начисто отгораживается от Запада.

Правда, Иван Грозный поначалу пытался восстановить связи с западноевропейским миром, направляя в разные страны посольства с целью приискания себе в жены «иностранку». Однако православная Москва не казалась соседям привлекательной, и царь, по его собственному признанию, «рассудив основательнее», отложил «сию мысль», с тем чтобы «найти невесту в России»¹.

Последствия этой изоляции были печальны: Россия не смогла в полной мере развернуться в сфере культуротворчества, все более и более погружаясь в духовную «немоту», коснение.

Петру Первому пришлось приложить громадные усилия (прежде всего военные), чтобы «прорубить окно в Европу». Это было благо для России, и народ, хотя и роптал, но, сознавая правоту власти, мирился со всеми тяготами и трудами, которые налагались на него. Но в прорубленное окно очень скоро влетела ангальт-цербстская принцесса, которая под именем Екатерины Алексеевны утвердилась на российском престоле. Русский историк князь Михаил

¹ См.: Геллер М. История Российской империи. В 2 т. Т. 1. М., 2001. С. 187.

Щербатов писал о ней: «Не рожденная от крови наших государей, жена, свергнувшая мужа возмущением и вооруженною рукою... (она) толь переменчива, что редко и в один месяц одинакая у ней система в рассуждении правления бывает»¹. Ей абсолютно были неведомы (да и неинтересны!) нужды народа, но зато она имела большую склонность к «самовластию»². С нее началось «онемечивание» российской власти, ставшей в конечном счете угодливой прислужницей «европейского политеса». Это и обернулось в исторической перспективе крушением династии Романовых.

Большевики, в буквальном смысле ворвавшиеся во власть «с улицы», стремились в первую очередь избежать ошибок романовского правления. Они стали на путь построения социализма в одной, отдельно взятой стране, порвав тем самым с псевдоевропеизмом постекатерининской эпохи. Однако их главной целью было «раздуть мировой пожар». Под «революционный удар» была поставлена старая Европа: она должна была быть перестроена по «советскому образцу». Запад ответил лютой ненавистью: Россия вновь оказалась в изгоях. Столь же безуспешной была политика большевиков в отношении народа. Его большая часть – крестьянство – оказалось заперто в общины-колхозы, без всякой надежды на лучшее. И случилось то, что случилось: народ возненавидел власть и безусловно принял падение «коммунистического режима».

Таким образом, ни одна из существовавших доселе в России форм власти, во-первых, не возникала из внутренних стихий самой народной жизни и, во-вторых, не сознавала себя выразительницей европейской сущности русского народа. Они либо уклонялись в чисто поместный византизм или социализм, либо попросту «онемечивались», превращаясь в чужеродный элемент русского мира.

Между тем важно помнить, что Россия – это действительно европейская держава и что быть народной властью означает прежде всего возвышать народ до понимания им своей подлинной *европейскости*, которая единственно соответствует его возвышенным идеалам и стремлениям³.

А. З.

¹ О повреждении нравов в России князя М. Щербатова и Путешествие А. Радищева. Факсимильное издание. М., 1984. С. 79.

² Там же.

³ В данном контексте представляется чрезвычайно нежелательным для самоопределения российской государственности всякого рода *евразийские* теории, возникшие в начале XX в. и продолжающие функционировать в отечественной политологии по сей день.

А. И. Бродский

МОСТ ЧЕРЕЗ БЕЗДНУ.

Еще раз о «критическом мистицизме»
Владимира Соловьева¹

1

В 1900 г. известный русский философ-кантианец А. И. Введенский в речи «О мистицизме и критицизме в теории познания Соловьева», произнесенной на посвященном памяти В. С. Соловьева заседании С.-Петербургского философского общества, определил гносеологию Владимира Соловьева как «критический мистицизм»². Впоследствии это определение, да и весь доклад Введенского неоднократно подвергались критике. Термин «критицизм» отсылает, разумеется, к философии И. Канта, к его знаменитым трем критикам: «Критике чистого разума», «Критике практического разума» и «Критике способности суждения». Но большинство историков русской мысли считало и считает, что кантианство в принципе чуждо русской философии. Действительно, русские философы усматривали в философии Канта то «столп злобы богопротивной» (П. Флоренский), то источник германского милитаризма (В. Эрн), то «лакея», который «держит нас в передней» и не пускает к хозяевам (Н. Бердяев), а то и вовсе черта (Андрей Белый). Причину такого неприятия немецкого мыслителя объясняют обычно т. н. «онтологизмом» русской философии. Кант фактически сводит философию к *гносеологии*, тогда как, согласно знаменитому замечанию В. Зеньковского, «за исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому *онто-*

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-00192), СПбГУ.

² Позднее речь была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии», 1901, № 56(1), с. 2–35.

логизму при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке»¹. И поскольку учение В. Соловьева считается чуть ли ни квинтэссенцией этого самого «онтологизма», постольку, как утверждал, например, А. Ф. Лосев, «в истории философии, вероятно, еще не было столь противоположно мыслящих философов, как Вл. Соловьев и Кант»².

При всей справедливости утверждений об антикантианском характере русской философии, особенно религиозной, я возьму на себя смелость утверждать, что доклад Введенского все-таки довольно точно отражает суть дела. Ведь речь у Введенского идет не о том, что философия Соловьева продолжает какие-то идеи или сюжеты Канта, а о том, что она, будучи в целом противоположной кантианству, в то же время *не может без него обойтись*.

Действительно, в философии Соловьева есть черты, явно обусловленные его глубоким знанием учения немецкого мыслителя, которые четко выделяет Введенский. «Как и Кант, Соловьев считает невозможным построить метафизику в виде науки, т. е. в виде доказанного знания, каким бы путем мы ни строили ее... Как и Кант, он считает представлениями данные нашему сознанию пространство и время. Как и Кант, он считает невозможным построить науку о чем бы то ни было, хотя бы о самых земных вещах, при помощи одних лишь чувственных восприятий. Как и Кант, Соловьев доказывает, что для этой цели необходимо мышление, создающее априорные мысли... Но, как и Кант, он доказывает, что они сами по себе дадут одну лишь пустую форму или одну лишь возможность знания, а не знание. Для знания же, как у Канта, по Соловьеву, необходим синтез априорных мыслей с ощущениями»³. В результате всего этого Соловьев, как и Кант, приходит к выводу, что существует некий трансцендентный, ноуменальный мир «вещей в себе», принципиально недоступный нашему рациональному познанию, о существовании которого свидетельствует лишь наличие у нас нравственного закона и свободы воли.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 15–16.

² Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Прогресс, 1990. С. 188.

³ Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et contra. Антология. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Т. 2. СПб: Издательство РХГИ, 2002. С. 191.

Однако, уже в отличие от Канта, Соловьев считает, что мир «вещей в себе» все-таки дан нам, но не через познание, а, так сказать, через существование. Мы ведь сами не только познающие субъекты, но и элементы объективного мира, мира «вещей в себе», лежащего за гранью нашего познания. Мы слиты с трансцендентным миром не в познании, а в бытии. И трансцендентный мир дан нам с нашим самосознанием как некое непосредственное знание, которое должно стать отправной точкой любых философских построений. Вот это-то непосредственное знание Соловьев и называет *мистикой*.

С древних времен христианское богословие определяет мистику как познание Бога посредством опыта – *cognitio Dei experimentalis*, как говорил Фома Аквинский. Такое опытное познание возможно лишь при достижении некоего единения с Богом (*unio mystica*), которое мистик стремится достичь с помощью различных молитвенных и аскетических практик. При этом надо отметить то важное обстоятельство, что мистика предполагает наличие непроходимой пропасти между Богом и миром. Религиозность, обожествляющая явления природы или социальной жизни, мистики в строгом смысле слова не знают. Как заметил знаменитый исследователь иудейского мистицизма Г. Шолем, «великие монотеистические религии живут и развиваются с постоянным сознанием этой двухполюсности, наличия вовек неодолимой пропасти... Мистика не отрицает и не упускает из поля зрения пропасти. Напротив, она начинает с сознания ее существования, но от этого она переходит к поиску тайны, скрытой в ней, и заповедной тропы, которая помогла бы преодолеть эту пропасть»¹.

Ощущение непроходимой пропасти между Богом и миром было практически стерто новоевропейской рационалистической философией. Декарт, Спиноза, Лейбниц и др. считали, хотя и с оговорками, что для разума нет чего-либо принципиально непостижимого. Здесь Бог был, по сути дела, отождествлен с *идеальной, умопостигаемой реальностью*. Однако философия Канта, не отступаясь от рационализма, по-своему восстановила эту пропасть, проведя резкую грань между феноменальным и ноуменальным миром, между познаваемой нашим разумом эмпирически данной реальностью и непознаваемым миром «вещей в себе». Признавая, вслед за традиционной европейской метафизикой, наличие некоторой идеальной, духовной

¹ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2003. С. 42.

сферы бытия, Кант категорически отказался от сведения этой сферы к каким-либо видам умопостигаемой реальности. *Трансцендентальный идеализм*, отрицающий возможность теоретического знания метафизического бытия, не только не отрицает само это метафизическое бытие, но, напротив, постулирует его в качестве особой, трансцендентной по отношению к миру реальности. Поэтому Кант, с презрением и насмешкой относившийся к любым формам мистицизма, сам же парадоксальным образом способствовал возрождению мистики, например в философии романтизма. Эта «привязанность» к Канту сохранялась и у последующих мистиков, если, конечно, эти мистики вообще склонны были апеллировать к философии. Начиная с конца XVIII века философская мистика без апелляции к Канту существовать не может. И это в полной мере относится к учению В. Соловьева.

2

В «Критике отвлеченных начал» Соловьев утверждает, что необходимо допустить существование способности к мистическому восприятию у каждого из нас: поскольку сущее всеединое, или Бог, содержит в себе все, в том числе и нас самих, то оно должно быть дано нашему сознанию внутри нас самих как наша собственная основа, непосредственно воспринимаемая нами, так что, отрешившись от всяких ощущений и мыслей, мы можем найти Бога внутри своего собственного духа.

Вероятно, первым о всеобщей способности людей к мистическому познанию стал говорить знаменитый критик Просвещения Фридрих Генрих Якоби (1743–1819). Мы уверены, рассуждал Якоби, в реальности чувственно воспринимаемого мира и уверены в реальности собственного бытия, хотя ни первую, ни вторую уверенность мы не можем доказать. Обе эти уверенности объяснимы тем, что в акте восприятия воспринимающее и воспринимаемое составляют одно, так что уверенность в реальности внешнего мира является частью уверенности в нашем собственном существовании. Уверенность же в собственном существовании проистекает из чувства своей растворенности в абсолютном сверхчувственном бытии, которое и составляет основное содержание религиозной веры. Таким образом, в философии Якоби религиозно-мистическое чувство романтиков становилось уделом не избранных святых, гениев и пророков, а необходимой предпосылкой всякого человеческого знания и самосознания.

Соловьев тоже полагал, что о всеобщей способности к мистическому знанию свидетельствует уже то, что у каждого из нас есть уверенность в существовании внешнего мира. «В этой уверенности познающий субъект свободен, не связан ни фактами опыта, ни формами чистого мышления»¹. Ведь взятые сами по себе факты опыта или мысли еще не могут нам дать никакой уверенности в существовании внешнего мира, так как являются чисто субъективными состояниями. Но убеждение в реальности внешнего мира дано нам всем вместе с самосознанием, и это непосредственно данное нам убеждение иначе, как мистическим знанием, назвать нельзя. Если бы не было мистического знания, то у нас были бы только два ряда чисто субъективных состояний сознания: ощущения и априорные мысли, которые сами по себе не содержат никакого подтверждения своей объективности, да и не могли бы соединиться между собой в одно целое вследствие своей полной разнородности.

Человек, знакомый с историей западноевропейской философии, легко заметит, что тот путь познания бытия, который Соловьев называет мистическим, в существенных чертах совпадает с центральной «гносеологической» идеей т. н. «философии жизни» (Ф. Ницше, В. Дильтей, А. Бергсон и др.). Популярная в конце XIX – начале XX века *философия жизни* тоже утверждала, что наше познание внешнего, трансцендентного по отношению к нашему разуму бытия возможно только потому, что это бытие непосредственно дано нам самой нашей жизнью. «Мы обладаем непосредственным подлинным познанием действительности, – писал близкий к философии жизни неокантианец Г. Риккерт. – Для этого познания необходимо углубиться в самого себя, только идя таинственным внутренним путем сможем мы в конце концов раскрыть мировую тайну. Объективируя, мы только ходим вокруг вещей»². Во многих отношениях *философия жизни* действительно заново «открывала» то, что с древних времен было известно мистикам. Только на место Бога здесь заступала Жизнь, которая постулировалась в качестве некой *изначальной реальности*, не тождественной ни духу, ни материи, снимающей противоречие между субъектом и объектом и постигаемой лишь интуитивно. Связь Соловьева с *философией жизни* достаточно очевидна хотя бы потому, что сам философ уже в своей магистерской диссертации выделил предшественников этого направления – А. Шопенгауэра и Э. Гартмана – в качестве основных «спаси-

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Собр. соч. 2-е изд. В 10 т. СПб.: Просвещение, 1911–1914. Т. 2. С. 329.

² Риккерт Г. О понятии философии // Логос. 1910. № 1. С. 24.

телей» западной философии от «рационалистически-позитивистского» кризиса.

Возможность интерпретации взглядов Соловьева в качестве одной из форм популярной в конце позапрошлого века *философии жизни* – центральная мысль работы современного историка философии Н. В. Мотрошиловой. При этом автор исходит из убеждения, что религиозную философию всегда можно перевести на язык метафизики, безразличной к теизму¹. Конечно, такая возможность имеется. Вопрос заключается только в том, стоит ли это делать. Нельзя игнорировать и существенное отличие *философии жизни* от религиозного теизма. *Философия жизни*, по сути дела, растворяла человека в некоем безличном, «анонимном» – природном (Ницше), космическом (Бергсон) или историческом (Дильтей) – бытии, отказываясь при этом от центральной ценности европейской культуры – автономной, суверенной и потому моральной личности. А традиционная теистическая мистика, которой придерживался Соловьев, напротив, постулировала автономию личности, поскольку соотносила ее не со стихийной витальной силой, безразличной к добру и злу, а с личностно понимаемым или, как любил говорить сам Соловьев, «моральным Богом».

Но если теистическая религиозность предполагает автономную человеческую личность, то она, на мой взгляд, не может утверждать поголовную способность к мистическому познанию, так как последнее предполагало бы, что автономия, нравственная самостоятельность, свобода и самосознание тоже являются всеобщим свойством рода человеческого, что, по-видимому, далеко не так. В этом смысле можно говорить об определенной противоречивости ранних работ Соловьева. И здесь мы подходим к эволюции воззрений философа, которую тоже четко фиксирует Введенский.

3

По убеждению А. И. Введенского, Соловьев в поздних своих сочинениях отошел от веры потому, что каждому из нас может быть дано мистическое знание «вещей в себе» посредством самосознания. Этот отход Введенский тоже связал с кантианством, вернее, с более глубоким прочтением философии Канта. Ведь Кант, на самом деле, отрицал в нас восприятие своего внутреннего существа и объяснял то, что мы называем своим «Я», всего лишь мыслью или по-

¹ См.: Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). М.: Республика, 2006.

знавательной конструкцией, которая может и не соответствовать никакой субстанции. Соловьев в своих поздних работах – в «Оправдании добра» и в незаконченной «Теоретической философии» – делает из этого вывод, что адекватное самопознание, обнаруживающее в нас самих безусловно Сущее и Единое, дано далеко не всем. Да и не нужно для истории, чтобы все были мистиками. Но кто же тогда принадлежит к избранным обладателям мистического дара? Введенский пишет по этому поводу: «Прямо Соловьев этого нигде не говорит, но зато, вникая в оба издания “Оправдания добра”, с большой вероятностью можно заключить, что такой дар должен быть у тех, чье служение в современном государстве и обществе Соловьев приравнивает к служению пророков в древнем Израиле и которых он называет поэтому пророками. Они описываются им как “общественные деятели безусловно независимые, ничего внешнего не боящиеся и ничему внешнему не подчиняющиеся, как носители безусловной свободы”»¹.

Следуя совету Введенского, присмотримся внимательно к тому, что писал Соловьев о библейских пророках.

Наиболее подробную характеристику библейских пророков мы можем найти в статье «Когда жили еврейские пророки?» (1896), представляющую собой рецензию на книгу французского историка Эрнеста Авэ «Времена, когда жили пророки»². В книге Авэ, написанной в жанре «библейской критики», утверждалось, что все авторы библейских пророческих книг от Исаи до Малахии жили в эпоху Хасмонеев и Ирода Великого (т. е. во II в. до н. э. – I в. н. э.) и, следовательно, сообщали о событиях, уже случившихся. Иными словами, книги, в которых Израилю предсказываются иноземные нашествия, разорение и пленение, были не «пророчествами», а, говоря современным языком, «исторической мифологией», преследовавшей морализаторские и идеологические цели. Соловьев в своей рецензии подробно критикует исторические и филологические аргументы Авэ. Однако при этом философ утверждает, что главным доказательством исторической подлинности пророческих книг должны стать не факты истории и филологии, а общий смысл еврейской истории. «Понимание того смысла еврейской истории, который выразился в Библии, дает нам твердую точку опоры для истинного

¹ Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева. С. С.205. (Соловьева Введенский цитирует по 2-му изданию «Оправдания добра»).

² Havet E. La modernité des prophètes. Paris, 1891.

суждения о времени и исторических рамках, в которых жили и действовали носители этого смысла»¹.

Это смысл, утверждает далее Соловьев, является не «метафизическим построением» или «априорным выводением истории», а всего лишь осознанием факта, что евреи пережили период многовекового пленения и разделения с явной пользой для себя, т. е. укрепив религиозные и национальные основы своей жизни, тогда как все другие народы, на которые обрушивались подобные бедствия, бесследно исчезали. Этот факт является свидетельством об особых духовных свойствах народа, о которых Соловьев писал еще в работе «Христианство и еврейский вопрос», отвечая на вопрос, почему евреи были избраны народом Божиим и предназначены для рождения Мессии. Евреям, согласно философу, присущи, во-первых, глубокая религиозность и преданность Богу, вплоть до полного самопожертвования, во-вторых, крайне развитое самосознание, как индивидуальное, так и национальное, в-третьих, крайний материализм в широком смысле этого слова, когда для всякой идеи требуют видимого и осязательного воплощения². Однако в статье «Когда жили еврейские пророки?» Соловьев утверждает, что, по «естественному ходу истории», те идеальные начала, которые овладевают целым народом, сперва являются в лице отдельных избранников. Такими избранниками и были библейские пророки.

«Если во время Вавилонского плена и после него целое еврейское общество, по крайней мере в своих руководящих кругах, должно было усвоить для своего спасения высшее религиозное сознание, то ясно, что единичные избранники должны были достигнуть этого сознания и возвещать его раньше народного бедствия. Они сказались пророками в трех смыслах: 1) они предваряли царство правды, идеально определяя им свое религиозное сознание; 2) они обличали и судили действительное состояние своего народа как противоречащее этому идеалу и предсказывали народные бедствия как необходимое последствие такого противоречия; 3) самим своим явлением и деятельностью они предуказывали выход из этого противоречия в ближайшей будущности народа, именно через признание им этого высшего сознания и подчинение ему»³.

¹ Соловьев В.С. Когда жили еврейские пророки? // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. С. 197.

² См.: Соловьев В.С. Христианство и еврейский вопрос // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. С. 142–148.

³ Соловьев В.С. Когда жили еврейские пророки? С. 199.

Переводя эти религиозные качества пророков на язык светской социальной публицистики, Соловьев начинает говорить, что для пророческого дара необходимы убеждение в существовании высшей и абсолютной правды, способность критически оценивать наличную действительность и вера в реализуемость идеалов, т. е. в прогресс. Причем последнее представляется философу особенно важным. Важнейший отличительный элемент высшего религиозного сознания – «вера в золотой век *вперед*, в исторический прогресс, или в смысл истории, в окончательное царство правды»¹.

Разумеется, можно задаться вопросом: правомерно ли утверждение А. Введенского, что качества, необходимые для пророческого дара, применимы и для мистического познания Бога? Учитывая исключительно библейский контекст рассуждений, на этот вопрос можно ответить утвердительно. Библейские пророки не являлись «предсказателями», опирающимися на какие-либо гадательные «искусства», типа астрологии, хиромантии, некромантии, и не пользовались какими-либо «вспомогательными инструментами», типа рун, карт или кишок животных. Их провидение будущего основывалось исключительно на непосредственном контакте со Всевышним.

4

Человек, знакомый с историей русской культуры, может заметить, что свойства, которыми В. Соловьев наделяет библейских пророков, весьма схожи со свойствами, которая русская мысль XIX века приписывала слою людей, называемых *интеллигенцией*.

Считается, что слово «*intelligentia*» ввел Цицерон, обозначив им лучшую способность нашего разума – способность *понимать*. В Средние века этот термин неоднократно использовался для обозначения Божественного разума. В теориях Фихте и Шеллинга *intelligentia* – это разумное, идеальное начало мира, предмет трансцендентальной философии. Наконец, у Гегеля этот термин фактически сливается с понятием «Мировой Дух».

Современное значение слово «интеллигенция» получило благодаря т. н. «младогегельянцам» Германии конца 30-х – начала 40-х годов XIX в. У них оно стало синонимом понятия «критически мыслящие личности», которым лидер левых гегельянцев Бруно Бауэр обозначил субъекта исторического процесса. Бауэр, как и другие

¹ Там же. С. 198.

«младогегельянцы», отбросив гегелевский «Мировой Дух», все же сохранил веру в разумность истории, в необходимость развития, в то, что «все разумное», раньше или позже, должно стать «действительным». Только носителем этой разумности должна считаться не какая-то мифологическая Субстанция, Абсолютная идея, а конкретные люди, поколения людей. «Жизнь Мирового Духа есть деяние, но это деяние является деянием отдельных, следующих друг за другом поколений»¹. Впрочем, из этого, по мнению Бауэра, вовсе не следует, что разумность истории осуществляется коллективным действием народных масс. «Народ, честный гражданин, – писал он, – навсегда завалился в “яму” истории, в канаву»². Носителями высшей разумности являются свободные личности, наделенные крепким самосознанием и способные на критическое, самостоятельное, независимое (беспредпосылочное) мышление. Так понятие «*intelligentia*» из обозначения «лучших способностей разума» превратилось в обозначение «лучшей породы людей», т. е. стало наименованием определенной части общества, некой элиты, которая является таковой не потому, что занимает высокое социальное положение или обладает несметным богатством, а потому, что выступает в качестве носителя всего передового, разумного и нравственного.

Именно в таком социальном смысле термин «интеллигенция» стали иногда употреблять К. Маркс, П. Прудон и некоторые другие мыслители XIX в. Но наибольшую популярность этот термин приобрел в России. Согласно знаменитому определению историка и публициста Иванова-Разумника, «интеллигенция – этически анти-мещанская, социологически внесловная, внеклассовая, преемственная группа, характеризующаяся творчеством новых форм и идеалов и активным проведением их в жизнь в направлении к физическому и умственному, общественному и личному освобождению личности»³. Интеллигент в России позапрошлого века – это человек, способный на независимое, критическое мышление, твердо верящий в высшие нравственные идеалы и готовый бороться за осуществление этих идеалов в обществе. Этот образ был с юных лет воспринят В. Соловьевым. Всю жизнь философ чувствовал определенную бли-

¹ Бауэр Б. Трубный глас страшного суда над Гегелем. М.: КРАСАНД, 2010. С. 75.

² Там же. С. 81.

³ Иванов-Разумник Р.В. Что такое интеллигенция? // Интеллигенция – Власть – Народ. Русские источники современной социальной философии. Антология. М.: Наука, 1992. С. 85.

зость к левой русской интеллигенции, несмотря на весь атеизм последней. Парадокс нашего времени, считал он, заключается в том, что «дух Христов действует через неверующих в него»¹. Но, уже в отличие от большинства интеллигентов-прогрессистов своего времени, способность к критическому мышлению и вере в нравственные идеалы Соловьев усматривал не в «высших способностях разума», а в «абсолютной свободе», к которой человек причастен по своему изначальному богоподобию. «Такая свобода не может принадлежать толпе, не может быть атрибутом демократии... Действительным носителем полной свободы, и внутренней, и внешней, может быть только тот, кто внутренне не связан никакой внешностью, кто в последнем основании не знает другого мерила суждений и действий, кроме доброй воли и чистой совести»². Таких людей Соловьев и предлагает называть пророками. Эти пророки-интеллигенты, по мысли философа, должны составить «третью власть» (наряду с монархом и первосвященником) в чаемой им глубоко либеральной и в то же время совершенно недемократической Всемирной теократии.

Но как может человек быть внутренне не связанным никакой внешностью? Для ответа на этот вопрос следует обратиться к фундаментальным понятиям онтологии Соловьева.

5

Согласно онтологии Соловьева, объективное и реальное Первоначало должно мыслиться не как *абстрактное* единство, вычленивающее некое свойство, присущее всем вещам и явлениям, а как *конкретное* единство всех вещей, т. е. как их единство во всем многообразии их свойств и проявлений. Первоначало должно мыслиться как действительная *возможность всего*. Но что может представлять собой то, что содержит в себе возможность всего? То, что содержит в себе *возможность всего*, само по себе должно быть *ничем*, так как оно не может обладать конечной сущностью и подлежать определению. Поэтому Первоначало, как *Сущее* и *Единое*, в философии Соловьева становится тождественным *Ничто*. Безусловное начало «есть *ничто*, так как оно не есть *что-нибудь*, не есть какое-нибудь определенное, ограниченное бытие или существо наряду с

¹ Соловьев В.С. Об упадке средневекового мировоззрения // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 6. С. 392.

² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 8. С. 507.

другими существами – так как оно выше всякого определения, так как оно *свободно ото всего*¹.

В этих своих рассуждениях Соловьев, по сути дела, возвращается к древнему и почти забытому в его время *апофатическому (отрицательному) богословию*, которое утверждало, что, говоря о Боге, мы можем давать ему лишь *отрицательные определения*, то есть говорить лишь о том, что *не есть* Бог, но не о том, что *Он есть*. Но эту апофатическую теологию философ помещает в основу своей антропологии. Структура Первоначала, по мысли Соловьева, в определенном смысле воспроизводится в структуре человека как образа и подобия Божьего. Это означает, что нам, как и Богу, присущ элемент Небытия. Человеку, как и Богу, присуща «отрицательная безусловность»: он никогда не ограничивается данным ему содержанием, не имеет предпосланной его существованию сущности. «Не удовлетворяясь никаким конечным условным содержанием, человек на самом деле заявляет себя свободным от всякого внутреннего ограничения, заявляет свою отрицательную безусловность, составляющую залог бесконечного развития»². Иными словами, Небытие дано нам как наша *свобода*, как наша способность выбирать самих себя, способность выходить за рамки всего, что дано нам от рождения.

Нельзя не заметить, что в этих своих размышлениях Соловьев уже не столько возвращается к прошлому философской мысли, сколько предвосхищает будущее, так как оказывается близок такому направлению философии XX века, как *экзистенциализм*. Классик этого направления Ж.-П. Сартр, который, в отличие от Соловьева, не верил ни в Бога, ни в черта, определял человека почти в тех же терминах: «Человек представляется... бытием, которое осуществляет возникновение Ничто в мире... Человек всегда отделен посредством Ничто от своей сущности»³. И именно эта отделенность человека от своей сущности является, по Сартру, условием его свободы, условием возможности выбрать самого себя в этом мире. Таким образом, творчество Соловьева следует соотносить не с обезличивающей субъекта «философией жизни», а, скорее, с экзистенциализмом или персонализмом прошлого века.

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 48.

² Там же.

³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 71.

Если продолжить аналогию между Соловьевым и Сартром, то следует напомнить, что для последнего личным самосознанием обладает только тот, кто является принципиальным нонконформистом, бунтарем, никогда не сливается с теми ролями, которые навязывает ему общество, сохраняя за собой свою свободу. Именно такому человеку открывается подлинное существование, оказывающееся, в конце концов, лишь Небытием, лишь возможностью быть кем-то, возможностью себя выбирать. Подобным же образом может быть охарактеризован и соловьевский «пророк-интеллигент». Он тоже является принципиальным нонконформистом-бунтарем, т. е. человеком, способным быть независимым от детерминирующих его жизнь обстоятельств. В этом и заключается тайна «божественных избранников». Мистическая способность слиться с Богом – это возможность приобщиться к Небытию. Как говорил другой знаменитый французский «бунтарь» Артюр Рембо, «истинная жизнь – это отсутствие. Нас нет в мире».

Последний вывод позволяет иначе подойти к самому понятию «критический мистицизм». Критический мистицизм – это не соединение кантианства и мистики, не только убеждение, что мир «вещей в себе» может быть познан какой-то особой познавательной способностью, неведомой рационалисту Канту, но и вполне кантианское убеждение, что любой образ нашего «Я» есть фикция, интеллектуальная конструкция. А реально мы есть одна только возможность создавать себя из ничего или, говоря словами Соловьева, одна лишь «отрицательная безусловность», не позволяющая нам окончательно слиться с каким бы то ни было конечным содержанием.

Н. И. Безлепкин

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В РОССИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX вв.¹

Становление истории как научной дисциплины в России, впервые обозначившееся в XVIII веке, во второй половине XIX века получило поддержку со стороны философии, проявившей интерес к исторической проблематике. Философская рефлексия и осмысление истории способствовали ее становлению как науки. Особая заслуга

¹ Исследование осуществляется при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, грант №15-03-00488а.

в закладывании основ университетской философии истории в России принадлежала Т. Н. Грановскому. В университетской актовой речи «О современном состоянии и значении всеобщей истории» (1852) Грановский в наиболее концентрированном виде излагает свое видение всеобщей истории и философии истории, где подчеркивает, что «ни одна наука не подвергается в такой степени влиянию господствующих философских систем, как история»¹. Высказав идею единства философии истории и всеобщей истории, ученый одновременно не принимает логицизм философии истории Гегеля, считая, что исторический процесс не может вписаться в рамки априорных логических построений. Проводя разграничение понятий «всемирная история» и «всеобщая история», он ставил последнюю выше первой именно по причине того, что в отличие от всемирной истории, ориентированной на изучение истории отдельных стран и народов мира, всеобщая история имеет своим предметом не весь род человеческий, а только общее, существенное в истории отдельных народов, поэтому всеобщая история не ограничивается эмпирическим описанием материала, но должна восходить от отдельных явлений к общему, к исторической закономерности. Методологическое основание такого восхождения от частного к общему Грановский видел во взаимосвязи всеобщей истории с философией. «Теперь философия стала необходимым пособием для истории, она дала ей направление к всеобщему, усилила ее средства и обогатила ее идеями, которые из самой истории не могли скоро развиваться»². Ученый убедительно показал, что само понятие всеобщей истории стало возможным лишь по мере культурного развития человечества, и прежде всего философии, а также сближения отдельных наций.

Университетская философия истории в России второй половины XIX – начала XX вв., как правило, представляла собой интерпретацию трудов западноевропейских авторов. Курсы, излагаемые профессорами российских университетов, часто подчинялись предварительно избранному философскому установкам того или иного западноевропейского происхождения. В качестве философско-методологических оснований университетских курсов поначалу выступали шеллингианство, гегелевская философия истории, а с распространением позитивизма в России его идеи нашли широкое воплощение в университетской практике преподавания. Но всем им было присуще значительное внимание прежде всего к эпистемологиче-

¹ Грановский Т.Н. О современном состоянии и значении всеобщей истории. М., 1852. С. 20.

² Лекции Т. Н. Грановского по истории средневековья. М., 1961. С. 42.

ским аспектам истории, подчиненность исторической гносеологии. На особенностях отечественного подхода к преподаванию всеобщей истории в полной мере сказалось влияние западной историографии, которая, по замечанию известного английского историка П. Берка, всегда «отличается в своих основаниях склонностью к исследованию эпистемологических проблем, проблем исторического знания вообще»¹.

Обращение к исторической гносеологии как методологической основе исследования было связано с системой восприятия фактов историками, которые полагали, что объектом является не собственно исторический процесс и ход развития истории общества, а знание об этом процессе. Историческая эпистемология своей задачей видела не поиск законов и закономерностей развития общества, а ответ на вопросы о возможности их выявления, сопоставления их с законами развития природы, определение научного статуса историографии. Английский историк Т. Макколей в XIX в. писал, что обязанность ученого заключается в том, чтобы сделать прошедшее настоящим, приблизить отдаленное, вызвать наших предков со всеми их особенностями языка, нравов, одежды, провести нас по их жилищам, посадить с нами за стол, обшарить их старомодные гардеробы, объяснить нам употребление их тяжеловесной домашней утвари². Такое понимание задач исторического исследования привело многих историков и философов к выводу о том, что объектом исследования является не исторический факт, не историческая реальность, а знание об этой реальности, вторичные исторические и историософские тексты, рассматриваемые в их отношении к действительности.

Распространение позитивистского понимания единства науки в России во второй половине XIX в. способствовало дальнейшему развитию исторической эпистемологии, которая, вооружившись естественнонаучной методологией, предлагала описание истории через законы науки и принципы физикалистско-объективистского детерминизма. Был сформулирован тезис, согласно которому познание истории есть каузальное объяснение исторических событий из некоего охватывающего (универсального) закона, который может быть социальным, психологическим, биологическим или физическим. Эти законы играют в социально-гуманитарных науках такую же роль, как и в науках естественных. История с этих позиций

¹ Цит. по: Историческая эпистемология. М., 2007. С. 28.

² См.: Там же. С. 24.

должна заниматься изучением только историко-эмпирического материала, конкретных фактов, не делая из них каких-либо выводов, поскольку сами по себе эти факты уникальны и неповторимы. Все индивидуальные случаи подводятся под охватывающие законы так, что производится логическая дедукция особенного явления из общего закона.

Безраздельному влиянию гносеологического подхода к исследованию истории, его приложению к философии истории передовые русские ученые противопоставили обращение к онтологии исторического процесса. В отличие от классической европейской парадигмы философии истории, которая замыкается в стремлении выработать общее историческое миросозерцание, понимаемое как философское выяснение принципов самой истории и принципов познания истории, в русской университетской философии истории в этот период начинает доминировать онтологическая проблематика, а эпистемологическая становится вторичной. Предметом университетской философии истории, основанной на онтологическом подходе к изучению истории, передовыми профессорами объявляется создание общей теории всемирно-исторического процесса, включая проблемы исследования идентичности и др.

Опора на онтологические основания в преподавании университетской философии истории стала возможной, прежде всего, благодаря неразрывной связи университетских курсов с историософией, имевшей значительно более прочные и устоявшиеся традиции в истории отечественной мысли. Русская философия истории всегда тяготела к историософии. Отечественная историософия, менее всего подвергшаяся секуляризации, способствовала привнесению в историческую науку идей провиденциализма и эсхатологизма¹. Опора на религию придавала русской философии истории целостность и полноту, которые не были свойственны позитивизму и придавали ей онтологический статус.

В университетах начинают читаться курсы по философии истории (М. М. Стасюлевич в 1860–1861 гг. в Санкт-Петербургском университете, В. И. Герье в 1865–1866 гг. в Московском университете), ориентированные в их методологической основе на онтологический подход. В результате, с одной стороны, вопрос «Как возможно историческое знание?» стал включаться в систему философского знания, а с другой, философии истории стало «вменяться в

¹ Русская философия. Новые исследования и материалы (Проблемы методологии и методики) / Под ред. проф. А. Ф. Замалева. СПб., 2001. С. 125.

обязанность» исследование онтологических оснований истории. К проблемам онтологии истории относились также вопросы понимания исторических законов, раскрывающих порядок бытия того сущего, которое мы называем историей, выявление в истории общего и универсального, характерного для всех народов и определяющего единство истории, а также раскрытие ее многообразия, обуславливающего социальные и культурные различия цивилизационного процесса. Интерес к выявлению онтологических оснований истории был обусловлен, с одной стороны, повышенным вниманием к объективным условиям, детерминирующим единство исторического процесса, а с другой, к факторам, определяющим его многообразие.

Смещение акцента с исторической эпистемологии, когда история рассматривалась только как форма знания, к онтологии истории не было случайным, поскольку обращение к онтологическим основаниям исторического процесса позволяло преодолеть умозрительное восприятие истории и осмыслить исторический опыт Европы, ее уроки в качестве необходимого момента в понимании места и роли России в мировой цивилизации. По оценке Н. И. Кареева, именно Т. Н. Грановский был «первым на кафедре всеобщей истории, который отрешался от взгляда на этот предмет как на механическое соединение частных историй отдельных стран и народов для того, чтобы возвыситься до всемирно-исторической точки зрения, до представления истории человечества, в недрах которой совершается единый по существу и по своей цели процесс духовного и общественного развития»¹. Достижение цельного взгляда на историю возможно, считал Грановский, не иначе как в связи с философией, позволяющей вскрыть онтологические основания истории.

Ученый видел недостатки современной ему философии истории в том, что она строилась преимущественно на исторической гносеологии, отмечая, что «слабая сторона философии истории в том виде, в каком она существует в настоящее время, заключается... в приложении логических законов к отдельным периодам всеобщей истории. Осуществление этих законов может быть показано только в целом, а не в частях, как бы они ни были значительны»². Акцент на тех или иных аспектах онтологии истории, указывающих на ее универсализм и единство или на цивилизационное многообразие, в значительной степени определил выделение двух основных направлений в анализе исторической ситуации в России, в преподавании

¹ Кареев Н.И. Историческое миросозерцание Т. Н. Грановского. СПб., 1905. С. 2–3.

² Грановский Т.Н. Сочинения. М., 1892. Т. I. С. 18.

философии истории в университетах, одно из которых выстраивалось на основе идеи целостности и единства всемирной истории, представляющей эволюционный подход к пониманию исторического процесса, а другое отстаивало многообразие цивилизационного развития исходя из учета влияния экономических и социокультурных условий на развитие народа, повышенного внимания к историческим фактам, многофакторности исторического процесса.

Наиболее распространенной в университетских аудиториях России второй половины XIX в. становится эволюционное понимание исторического процесса, на основании которого делается попытка определить место России в мировой истории. Таковыми были лекции Т. Н. Грановского, посредством которых в силу присутствия в них историософских вопросов о прошлом и будущем России, ее месте в европейской цивилизации была сделана успешная попытка приобщить русское общество к западноевропейской истории, а через нее подойти к осмыслению собственной, российской истории, чрезвычайно затрудненное в условиях николаевской России. Будучи убежденным в универсальном характере исторического процесса, Грановский призывал искать ключ к труднообъяснимым, «загадочным» явлениям российской истории в «великих вопросах» западноевропейской истории. Четко выраженная им линия истолкования специфики всемирной истории как всеобъемлющей и взаимосвязанной, а также то внимание, которое он уделял осмыслению закономерностей истории и судеб России с учетом опыта исторического развития других стран, не могли не привлекать прогрессивную часть общества. Поиски общих исторических законов, раскрывающих порядок бытия того сущего, которое мы называем историей, составляли онтологические основания истории эволюционного взгляда на исторический процесс как на единое, целостное и закономерное явление.

Восприятие исторического процесса как множества разнородных и асинхронных процессов, основанных на сочетании разнообразных факторов и культурно-исторических типов, позволило русским мыслителям найти подходы к решению вопроса о соотношении всемирной и национальной истории. В то время как западная историография была не в состоянии отделить универсальную историю от своей национальной, философско-историческая мысль России решала проблемы национального исторического бытия в его связи с мировым историческим процессом, раскрывала его новые ракурсы и отношения. Воспринимая исторический процесс как целостный и органичный, русские профессора полагали, что философ-

ское осмысление истории заключается не только в том, чтобы жизнь русского народа представить как единый, из себя развивающийся своей внутренней жизненной силой организм, но и в том, чтобы жизнь этого народа тесно связать с жизнью других европейских народов. Судьба русского народа, отмечал В. И. Герье, – только часть другого великого организма, также единого и живущего общию жизнью своих частей – Европы, цивилизованного человечества¹. Разрешение вопроса о соотношении общего и особенного в истории не только обогащало методологический инструментарий исторического исследования новыми методами – сравнительно-историческим и методом аналогий, но и открывало новые возможности для сопоставления универсальной (всеобщей) и национальной истории, способствовало более глубокому постижению острых социально-политических проблем России.

Опора на онтологические основания истории прослеживается в трудах и лекционных курсах таких выдающихся русских ученых-историков, как С. М. Соловьев, В. И. Герье, В. О. Ключевский. Идея целостного понимания развития истории пронизывает взгляды С. М. Соловьева, который рассматривал историю как непрерывную последовательность этапов развития человечества и призывал к «многосторонности» взгляда на историю. Свое внимание он сосредоточил на четырех основных проблемах, которые, по его мнению, позволяли найти верное решение проблемы единства и многообразия истории: 1) сущность и закономерность исторического процесса; 2) объективные факторы, детерминирующие историческое развитие; 3) государство как субъект исторического действия и роль личности в истории; 4) специфика переходных эпох в истории человечества, России в частности². Историк подчеркивал, что «успех в изучении истории зависит именно от внимательности этих наблюдений, от многосторонности взгляда; ошибки происходят не от неправомерности такого взгляда вообще, но от того, что мы глядим на одну сторону явления и спешим из этого рассмотрения вывести общие законы, объявляя другие взгляды, таким образом, взгляды на другие стороны явления, ложными. Взгляд вполне правильный есть взгляд всесторонний»³. Отмечая стремление Соловьева отыскать смысл в истории, вывести историческую закономерность, К. Д. Ка-

¹ См.: *Герье В.И.* Сергей Михайлович Соловьев. СПб., 1880. С. 25–26.

² *Новикова Л.И., Сиземская И.Н.* Русская философия истории: Курс лекций. М., 1997. С. 131.

³ *Соловьев С.М.* Публичные чтения о Петре Великом // *Соловьев С.М.* Сочинения. СПб., 1882. С. 342.

велин подчеркивал веру русского историка «в историческое развитие»¹. Идея органичности и цельности исторического процесса, по Соловьеву, не подвержена произволу, «капризу одного сильного человека, который может остановить известный ход развития и толкнуть народ на другую дорогу, вопреки воле народной»².

Однако трудности, возникшие при попытке открытия исторических законов, приводят отечественных историков и философов к признанию не только закономерности, но и обусловленности исторического процесса, что находит свое выражение в теории многофакторности исторического развития, выдвигании различных вариантов исторического продвижения к общественному прогрессу. Так, В. О. Ключевский утверждал, что в истории не наблюдается деятельность отвлеченного общественного духа, ей доступны только те идеи, которые становятся «историческими фактами», а потому выводить историю России из так называемого «духа народа» является не более чем спекуляцией. По его мнению, экономические интересы, политические отношения и духовные ценности определяют своеобразие общественной жизни, формируют цивилизационный облик страны. При этом в историческом процессе географические, экономические, политико-юридические, культурно-исторические факторы меняются местами по своей значимости. Это был по существу принципиальный отказ от монистического эволюционного взгляда на историю, приведший к утверждению ее многофакторного развития. Исторический процесс, по убеждению Ключевского, складывается из множества разнородных и асинхронных процессов, основанных на сочетании разнообразных местных элементов и сил, что предполагает их всесторонний учет в целях недопущения ошибок в осуществлении выбора пути общественного развития.

Подлинно научный и творческий подход к вопросу о соотношении гносеологических и онтологических оснований в преподавании университетской философии истории не только обогащал методологический инструментарий преподавания университетских курсов новыми методами, но и открывал новые возможности перед отечественными исследователями и студентами для сопоставления универсальной (всеобщей) и национальной истории, способствовал более глубокому постижению ими острых социально-политических проблем России.

¹ Кавелин К.Д. Исследования С. М. Соловьева // Кавелин К.Д. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. СПб., 1897. С. 265.

² Соловьев С.М. Начала русской земли // Соловьев С.М. Сочинения. СПб., 1882. С. 190.

РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ: П. Б. СТРУВЕ И П. Н. МИЛЮКОВ

Этимологически понятие «интеллигенция» происходит от лат. «*intelligentia*» – «понимание». Традиция приписывает введение этого термина в дискурсивное поле русской публицистической, а впоследствии и философской мысли «шестидесятых» годов XIX в. прозаику П. Д. Боборыкину, в чем, собственно, признается и сам он. Взяв за основу западноевропейское толкование термина «интеллигенция» – образованный, культурный и передовой слой общества, Боборыкин вкладывает в его содержание дополнительные характеристики, свойственные, на его взгляд, исключительно русской интеллигенции. Именуя последнюю «избранным меньшинством, которое создало все, что есть самого драгоценного для русской жизни», он явно перегружает понятие интеллигенции, включая в него и общественную солидарность, и чувство долга, и гарантии личности, и религиозную терпимость, и даже уважение к труду и успехам прикладных наук¹. Н. А. Бердяев, погружаясь в этимологию термина «интеллигенция», пишет, что на Западе «*intellectuels*» означает людей интеллектуального труда и творчества, прежде всего ученых, писателей, художников, профессоров, педагогов и пр. В России этот термин приобрел другое значение: к русской интеллигенции стали относить людей, не обязательно занимающихся интеллектуальным трудом и даже вообще «не особенно интеллектуальных»².

В философской рефлексии П. Б. Струве, русская интеллигенция представлена как особая культурная категория, порожденная спецификой восприятия идей западного социализма на отечественной почве. На первый взгляд, позиция Струве отличается от мнений других исследователей, в том числе и П. Н. Милюкова: он не сращивает понятия «образованный класс» и «интеллигенция» в единое целое, а считает, что русская интеллигенция питалась, несомненно, просвещенческими корнями, но приобрела особые, культурно-национальные черты в диапазоне отношений с государством и религией, обостренно прочувствованных с середины XIX в. Здесь Стру-

¹ *Боборыкин П.Д.* Русская интеллигенция // Русская мысль: Ежемесяч. лит.-полит. изд.-е. Год 25-й. Кн. XII. М.: Тип. Т-ва И. Н. Кушнерева и К°, 1904. С. 80, 87.

² *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 17.

ве сам себе противоречит: с одной стороны, он противопоставляет русскую интеллигенцию образованному слою общества, с другой, подчеркивает преимущество ее воззрений. Согласно Струве, интеллигенция, как специфическое культурное явление России, прошла путь становления в три этапа: просветительский (подготовительный), идейный (накопительный) и политический (правоприменительный). Идейные воззрения интеллигенции, как адепта социалистических идей на русской почве, были подготовлены атмосферой полемики между славянофилами и западниками, развернувшейся в 30–40-е гг. XIX в. Эпоха буржуазных реформ 1860–1870-х гг. превратила интеллигенцию в реальную политическую силу отечественной истории, раскрывшую свои потенциальные возможности уже в революции 1905–1907 гг.¹

В собирательном облике русской интеллигенции Струве выделяет идейную форму и содержание. Форма выражена в многовековой оппозиционности государству, а содержание, варьируясь в зависимости от исторического контекста, характеризуется двойным «отчуждением» – от государства и от религии². Историческая традиция такого противостояния («отщепенства», в терминологии Струве) сложилась под воздействием двух обстоятельств. С одной стороны, образованный класс долгое время не был востребован самодержавной властью в качестве политической силы, что сформировало представление отчуждения от государства. С другой стороны, охватившее образованных людей увлечение социалистическими идеями и желание воплотить их в действительность породили идею отчуждения и от религии. Таким образом, исторически отстраненные от властных структур образованные люди в своем сознательном или инстинктивном желании самореализации нашли нишу для раскрытия своего накопившегося и не востребованного потенциала в виде распространения социалистических идей на русской почве. Главная ошибка интеллигенции, по Струве, в период первой революции заключалась в том, что они «не знали» и «не слышали» народ. Что предлагает на этом фоне сам Струве? Переосмысляя свершившиеся события, интеллигенция должна понять свои ошибки и заняться самовоспитанием и формированием у народа политических представлений, чтобы вместе с ним способствовать вытравливанию сознательного голоса «национальной личности»³. Струве счи-

¹ Струве П.Б. Интеллигенция и революция // Вехи: Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во «Новости» (АПН), 1990. С. 134–135, 149.

² Там же. С. 136.

³ Там же. С. 145.

тает, что все участники российских событий (власть, интеллигенция и народ) должны нести моральную ответственность за происходящие перемены. Для этого, по замыслу Струве, надо сменить революционный пыл на просвещенческую, воспитательную работу, менее эффективную по форме и более длительную по времени, но значимую по смыслу.

Следует признать, что «старая формула Струве» об интеллигентском отщепенстве, как не без доли иронии назовет ее впоследствии П. И. Новгородцев¹, в дальнейших сочинениях самого автора не утратит своего первоначального значения, а, наоборот, наполнится новым содержанием. Судьба России и ее культуры, по мнению Струве, во многом зависит от того, сможет ли интеллигенция преодолеть отчужденность от государства, заполнив пустоту своего мировоззрения религиозным содержанием. По замыслу исследователя, предстоящие изменения могут носить двойной характер. Во-первых, в процессе экономического развития интеллигенция постепенно «обуржуазится», социально и политически приспособится к государству, примирится с ним, органично впишется в его институты. Скорость процесса будет зависеть от эффективности экономических преобразований и перестройки государственного строя в конституционном духе. Во-вторых, интеллигенция сможет совершить настоящий духовный переворот, который явится результатом борьбы идей за национальное сохранение.

Несмотря на присущий ему плюрализм взглядов, Струве сохраняет достаточно последовательную позицию, когда рассуждает о таких задачах русской интеллигенции, как необходимость повышать политическую культуру или проявлять личную и коллективную ответственность за содеянное. Даже после событий революции октября 1917 г., оцениваемых им однозначно как «великое разрушение»², он по-прежнему верен себе и призывает интеллигенцию к «упорному ежедневному труду» по идейному воспитанию и перевоспитанию. Только теперь уже речь идет не просто о самосовершенствовании, а о внедрении в широкие массы национальной идеи как «оздоровляющей и организующей силы», способной воссоздать разрушенное большевиками государство. Струве той поры убежден, что идея сохранения национальной культуры не подчинена каким-

¹ *Новгородцев П.И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. М.: Республика, 2010. С. 459.

² *Струве П.Б.* Познание революции и возрождение духа // *Струве П.Б.* Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997. С. 442.

либо классовым интересам и не может быть замкнута в какую-либо определенную политическую форму, следовательно, национальные интересы потенциально способны преодолеть политические противоречия¹. Даже будучи уже в эмиграции, спустя шесть лет после Октябрьской революции, он убежден, что интеллигенция вместе со всем народом не должна заниматься «психологическим приспособлением» к новому режиму или «отпущением грехов», а должна осуществлять «позитивный» анализ исторических фактов, извлекать «уроки» прошлого. С материальной точки зрения, уроком может служить тот факт, что многовековая история России в целом демонстрировала созидательность, а произошедшая революция – разрушительность; с морально-религиозной точки зрения, уроком может служить рост национального сознания, способного «творчески освещать будущее»².

Милюков, на первый взгляд, демонстрирует противоположные взгляды на природу и роль русской интеллигенции. Во-первых, в отличие от Струве, он напрямую сопрягает понятие «интеллигенция» с «образованностью». В этой связи им рисуется процесс формирования интеллигенции как последовательный рост числа образованных людей: в эпоху Петра I – это кружок «самоучек-интеллигентов», собранный царем для помощи в «насаждении» новой государственности; при Елизавете Петровне – это поколение молодежи, получившее уже «правильное», т. е. университетское образование; со времен Екатерины II – это высшие слои дворянства, проникшиеся либеральной общественно-философской идеологией и пытавшиеся выразить ее в общественных программах и политических организациях; наконец, в эпоху буржуазных реформ и освобождения крестьянства от крепостной зависимости – это уже широкие слои разночинцев, представители так называемых «либеральных профессий». Во-вторых, Милюков резко критикует Струве и других авторов сборника «Вехи» за выдвинутую ими концепцию «отщепенства» интеллигенции³.

При более внимательном рассмотрении, критика Милюкова в адрес Струве, достаточно резкая по форме, оборачивается содержательной схожестью взглядов с его оппонентом. Например, не соглашаясь с суждением Струве о природе религиозного и государст-

¹ Струве П.Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Вехи. Из глубины. М.: Республика, 2010. С. 499–500.

² Струве П.Б. Познание революции и возрождение духа. С. 442.

³ Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Анти-Вехи. Интеллигенция в России; «Вехи» как знамение времени. М.: Астрель, 2007. С. 92.

венного «отщепенства» русской интеллигенции, Милуков, по сути, говорит о том же, только вкладывает иной смысл в оба этих понятия. «Безрелигиозность» русской интеллигенции, в его интенции, выглядит не как «отщепенство», а как этап «эволюции» религиозного сознания, как результат «усиления» веры, которая исторически не уместилась в рамках официальной церковности, поэтому выплеснулась за ее пределы в разных вариациях, например в форме революционного радикализма. «Безгосударственность» русской интеллигенции, по мнению Милукова, также заключается не в «отчуждении» от государства; наоборот, именно государственным устремлениями объясняются антиправительственные настроения образованных людей, их противопоставление старой, самодержавной формы государства новой, правовой. Милуков прямо соглашается со Струве в том, что возможность прекратить вековой разлад между властью и культурным слоем общества предоставлялась в истории России редко и почти всегда оказывалась неиспользованной или безрезультативной. Но при этом он настаивает на том, что русская интеллигенция, в широком смысле слова, всегда олицетворяла государственную силу. Ее государственность проявлялась в необычных для власти формах – в противостоянии старому вотчинному порядку, в попытках пробудить правовое сознание в народных массах, в критике злоупотреблений законов со стороны бюрократии и привилегированного класса, в идейно-теоретической полемике с представителями радикальных революционных доктрин и т. д.¹

Анализируя «формулу Струве» о двойном отчуждении государства и религии, Милуков справедливо советует задуматься и о третьем виде «отщепенства» – о «безнациональности», или «антипатриотизме». В качестве автора «Вех» Струве не поднимает такой вопрос прямо, ограничившись лишь ощущениями тоски по «национальной традиции», призывами воспитывать членораздельные звуки «национальной личности» и констатацией того, что война пробудила «национальную совесть» народа². Далее, за пределами «Вех», Струве предлагает синтезировать обновленный «русский патриотизм» с империалистической идеей «Великой России», рассуждая, что патриотические чувства могут быть вызваны успехами внешнего могущества страны. Такая позиция – связывать патриотизм с государственностью – сразу вызвала критику с разных сторон. Уступая и единомышленникам, и оппонентам, Струве в итоге останавли-

¹ Там же. С. 114, 120, 124, 140.

² Струве П.Б. Интеллигенция и революция. С. 171, 174.

вается на следующей позиции: государственная «российская» национальность – это одно, а племенная «русская» национальность – это другое; первая область – официальная, нормативно-правовая, вторая – народная, этико-психологическая, где действуют национальные «духовные притяжения и отталкивания»¹. Роль официального национализма он оценивает весьма негативно: такая форма политики не только «усыпляет и расслабляет национализм народный», но и прокладывает путь к государственному разъединению².

По Милюкову, национальность, будучи продуктом «живого» общения и совместной деятельности людей, существует, пока продолжается «плотное» общение, и актуализируется, когда это общение достигает известной длительности и напряженности. Национальность есть творческое начало: она способна не только хранить старые ценности, но и непрерывно создавать новые³. Исходя из этого, он разрабатывает типологию социокультурного развития, которая в широком плане включает два периода: складывание национальности и ее осознание. Первый этап национального роста, как правило, длится долго: род (родовое сознание), племя (социальный разум), народность (генезис социального самосознания). Наступление второго этапа фиксируется у каждого народа тогда, когда его социальная память и социальные ценности приобретают значение «сознательного выбора». На взгляд Милюкова, не только интенсивное общение способствует складыванию однородного типа национальной культуры, но и периоды прерывности. Прерывистость социального взаимодействия может выражаться в разных формах: в хронологическая – в смене поколений; территориальная – в переселении групп; социальная – в расслоении общества. Каждый случай прерывистости влечет за собой начало «нового» становления, дифференциацию типов культурных и социальных образований, которые под воздействием временных, пространственных и социальных факторов все же сохраняют свою внутреннюю однородность⁴.

Полемизуя со Струве, Милюков настаивает на признании наличия преемственности культурно-исторической традиции. В его интенции, историческая традиция представляет объединение всех

¹ Струве П.Б. Интеллигенция и национальное лицо // *Patriotica*. Россия. Родина. Чужбина. СПб.: РХГИ, 2000. С. 89.

² Струве П.Б. Два национализма // *Patriotica*. Россия. Родина. Чужбина. С. 96, 97.

³ Милюков П.Н. Национальный вопрос (Происхождение национальности и национальные вопросы России). М.: ГПИБ, 2005. С. 16.

⁴ Там же. С. 58–59.

источников культурного и социального разнообразия, подчеркивающих специфику народа, и передачу всего этого единства новому поколению. Среди возможных социокультурных символов, предназначенных для дальнейшей передачи, им называются: формы воспитания и образования, научные открытия и технические изобретения, тип социальной организации, формы управления ею. В современной ему России, признается Милюков, процесс передачи культурной традиции сильно затруднен. Это связано с двумя исторически сложившимися тенденциями: с запоздалостью процесса становления общественного самосознания, объяснимой отсутствием политических прав у населения страны; с практикой прерывания культурной традиции, например в виде бездумного заимствования западноевропейских форм¹.

В связи с этим Милюков критикует постановку вопроса о «безнациональности» и «аполитичности» русской интеллигенции. Он говорит, что национальный и патриотический дух был свойственен ей всегда, проявляясь специфическим образом. В качестве доказательства автором рисуется целая галерея примеров из русской истории – Юрий Крижанич, староверы, славянофилы, П. Я. Чаадаев, В. С. Соловьев и т. д. Каждому из них в разных проявлениях были свойственны патриотические искания. Милюков соглашается, что общенародный патриотизм и национализм предполагают единение с народной массой в постижении общих задач. И, действительно, на первый взгляд, российская история демонстрирует обратное: не диалог и согласие, а борьбу и раздор, идущие из поколения в поколение. На этом фоне образованный слой постоянно занимал «ненормальное» положение, поскольку был принципиально отстранен от общественно-политических дел в родной стране. Именно в такой ситуации, по мнению Милюкова, «ненормальность» и превратилась в «обычай»: обычным делом стало критиковать власть, увлекаться отвлеченными доктринами, проповедовать тактический радикализм, проявлять сектантскую нетерпимость к противникам и аскетическую цензуру собственных нравов. Из всего этого Милюков делает весьма неожиданный вывод, считая, что в силу исторических обстоятельств у русской интеллигенции сложился «свой собственный патриотизм» – патриотизм государства в государстве, патриотизм

¹ См.: *Косарская Е.С.* Проблема типологии социокультурного развития в философии истории русского позитивизма конца XIX – начала XX века: Дисс. ... к. филос. н.: 09.00.03. М., 2016. С. 106–116; *Михайлова Е.Е.* Русский позитивизм на рубеже XIX–XX веков: проблема социокультурного развития. М. Изд-во МГОУ, 2004. С. 154–156 и др.

особого лагеря, окруженного врагами. Трагизм положения заключался в том, что такой «эмигрантский патриотизм», инициированный еще со времен Андрея Курбского, с течением времени усиливался и породил в среде интеллигенции осознание себя «лишними людьми»¹.

В связи с вышеизложенным можно сделать выводы, что воззрения Струве и Милюкова – мыслителей одновременно и научно ориентированных, и политически ангажированных – демонстрируют различные, но не противоречивые друг другу суждения о роли русской интеллигенции в период революций начала XX в. и ее отношении к исторической традиции. Концепция Струве о русской интеллигенции, представляющая ее как особое культурное явление, выросшее на почве заимствования идей западного социализма, достаточно органично вписывается в матрицу рассуждений Милюкова о развитии многообразных цивилизных форм на основе регулярности сочетания факторов и их комбинаций. Струве и Милюков солидарны в том, что деятельность русской интеллигенции символизирует процесс накопления культурно-исторических традиций и поступательный рост национального самосознания. Разница взглядов видна в предлагаемой ими тактике. Струве ратует за необходимость формирования зрелых политических качеств и у интеллигенции, и у народа, настаивает на признании моральной ответственности каждого участника революционных событий за разрушительные последствия, считает, что религиозная вера способствует совершенствованию человека, обращению его к своим внутренним силам. Милюков, наоборот, рассуждает вне религиозно-мистической традиции, он подчеркивает важность взаимосвязи морали и политики, но предлагает переориентировать формулу Струве «воспитание в политике» с внутренней стороны ее реализации на внешнюю – на стремление человека совершенствоваться не только личный, но и общественный уклад жизни. Интеллигенция, в его воззрениях, есть звено в цепи поколений, несущих культурную миссию, поэтому в эпоху социальной катастрофы каждый должен помнить о долге и дисциплине. «Вернитесь же в ряды и встаньте на ваше место»², – такими словами Милюков призывает русскую интеллигенцию, растерянную, уставшую и отчаявшуюся, продолжать общую работу с той самой точки, на которой остановило ее «политическое землетрясение».

¹ Милюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция. С. 148–149.

² Там же. С. 176.

К. Д. КАВЕЛИН О «ПОКОЛЕНИИ СЕМИДЕСЯТЫХ
ГОДОВ» ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ:
ПЕРЕОЦЕНКА ЦЕННОСТЕЙ

Жизненный мир человека наполнен ценностными представлениями об исторических и социокультурных явлениях, обладающими для субъекта далеко не одинаковой значимостью. Осознанное или неосознанное присутствие ценностей через интересубъективные связи постепенно начинает восприниматься в данной культуре как общезначимое. Без преувеличения можно сказать, что признание ценности/антиценности какого-либо события в результате действий каких-либо людей есть своеобразный итог коммуникативных отношений. Вне человеческого сообщества трудно понять историческую жизнь ценностей и механизм их переоценки.

Переходные периоды в истории каждой страны важны с точки зрения перегруппировки иерархии системы ценностей, норм и идеалов. Таким временем для России стал пореформенный период 1860–1880-х гг. После поражения в Крымской войне мыслящие русские люди стали осознавать, что причина неизбежных перемен кроется не только в военной неполноценности страны, но и в ее внутренней слабости, в неспособности государственной власти вовлечь общество в социальную и политическую жизнь.

В числе первых мыслителей, задумавшихся о природе перемен в своей стране, стал К. Д. Кавелин. Оказавшись волею судьбы непосредственным свидетелем внутренней жизни европейцев после революции 1848 г. и фиксируя явную радикализацию общественного настроения россиян после реформы 1861 г., Кавелин апеллирует к представителям поколения «семидесятих годов» с призывом пересмотреть устаревшие ценности и найти новые ориентиры.

Еще во время работы в Петербургском университете (1857–1861) Кавелин проникается мыслью о необходимости изменений в системе образования. В частности, он считает давно устаревшим университетский устав 1835 г. С этим были согласны и действующий министр народного просвещения граф Путятин, и попечитель петербургского учебного округа генерал Филиппсон¹. Однако сконструированный в их представлениях образ нового университета су-

¹ Корсаков Д. Жизнь и деятельность К. Д. Кавелина // Кавелин К.Д. Собр. соч. Т. 1. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1897. С. XXV–XXVI.

щественно разнился с видением Кавелина. Правительственные чиновники желали сделать из университета строго регламентированную высшую школу, Кавелин же ратовал за академическую свободу. Ситуация сложилась таким образом, что жесткие меры управления со стороны чиновников привели к конфликту университетской профессуры с правительственной бюрократией и вызвали студенческие волнения. Схожие процессы наблюдались и в Москве. Вот как один из студентов характеризует атмосферу Московского университета той поры: «Это был разгар бюрократического и унтер-офицерского деспотизма, расщепившего от событий 1849 года, учащуюся молодежь давили формализмом... Университетская дисциплина делалась грубее и мелочнее»¹.

Новый университетский устав оказался жестко регламентированным, он запрещал студенческие объединения и ужесточал правила исключения студентов, не сдавших экзамены по итогам учебного года. Своей жесткостью он вызвал протестные беспорядки осени 1861 года, которые оказались такими сильными, что Петербургский университет был временно закрыт.

Кавелина, в то время профессора гражданского права, в декабре 1861 г. вместе с четырьмя другими преподавателями сочли «неудобным» для дальнейшего пребывания на кафедре, и он получил отставку. Однако на этом история противоречивых отношений Кавелина с правительственными чиновниками не заканчивается. После пятнадцатилетнего перерыва в преподавательской деятельности, в январе 1862 г. опальный профессор вновь оказывается востребованным властью. Новый министр народного просвещения А. В. Головнин, желая всесторонне изучить «университетский вопрос», в атмосфере ожидания предстоящей реформы командирует несколько известных ученых и педагогов, в том числе и Кавелина, за границу для изучения организации высшего преподавания. В течение двух лет Кавелин изучает устройство западноевропейских университетов, специальных училищ, институтов и средних школ Франции, Германии и Швейцарии². Под впечатлением и осмыслением увиденного в Европе он пишет ряд аналитических статей: «Свобода преподавания и учения в Германии», «Устройство и управление

¹ Лекции Т. Н. Грановского по истории позднего средневековья (записи слушателей с авторской правкой) / под ред. С. А. Асиновской. М.: Наука, 1971. С. 4–5.

² Из жизни К. Д. Кавелина во Франции и Германии в 1862–1864 гг. (По его переписке за это время) // Русская мысль. Год 17-й. Кн. II. М.: Тип. Кушнерев и К°, 1896. С. 26.

немецких университетов» и другие. В ноябре 1874 г. Кавелин выступает на собрании членов «Общества для пособий нуждающимся литераторам и ученым» с докладом «Философия и наука в Европе и у нас». Выбор аудитории не был случайным: этот благотворительный литературный фонд был организован филантропическими усилиями самого Кавелина¹. Спустя четверть века этот, по сути, программный текст, полный критики и надежд, войдет с одноименным названием в собрание сочинений мыслителя.

Улавливая очевидные перемены в умонастроении образованных людей пореформенной России, Кавелин, в рамках своего доклада, задается вопросом о том, что означают эти перемены: упадок науки и литературы или, наоборот, движение вперед, зрелость мысли. Ему кажется, что ни одно, ни другое. Это – *не упадок*, потому что философия и наука, на его взгляд, никогда не являлась предметом серьезного интереса, что исторически силы растрачивались на выработку не внутренних, а внешних условий «государственного и народного существования»². Государство всегда дистанцировалось от общества, никогда не использовало потенциал образованных людей, «исчезавших, как пылинки, в огромной массе»³. Это – *не подъем*, потому что все еще отсутствует критическое отношение к заимствованным у Европы формам мирозерцания и мышления. Кавелин аргументирует свое последнее суждение так: «Наш обычный прием – собирать в одно философские учения всего мира и обозревать их в известной системе, прирезывая и прикраивая их по усмотрению»⁴. Между тем, философские доктрины, схематизированные без критического осмысления и оценки, не могут быть восприняты без утраты своего первоначального смысла. Философское знание, как показывает время, демонстрирует свою укорененность в житейских потребностях, и только потом оно «выносится в книгу, на трибуну и кафедру из глубочайших и сокровенных недр народной жизни»⁵. Во все времена и у любого народа философские вопросы привлекали и будут привлекать к себе внимание мыслящих людей, всегда будут предприниматься попытки их решения. Причину перемен в умонастроении современного ему российского обще-

¹ Корсаков Д. Жизнь и деятельность К. Д. Кавелина. С. XII.

² Кавелин К.Д. Философия и наука в Европе и у нас // Кавелин К.Д. Собр. соч. В 4 т. Т. 4: Наука, философия и литература. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. С. 272.

³ Там же. С. 273.

⁴ Там же. С. 279.

⁵ Там же. С. 284.

ства Кавелин улавливает в возникновении потребности переоценки ценностей философских идей и общественных идеалов, заимствованных в западноевропейской культуре.

В сознании поколения «семидесятых годов», на взгляд Кавелина, отсутствует преемственность философских воззрений. Он говорит, что радикально настроенная интеллигенция берет каждое учение «особняком», принимает или отбрасывает его, в зависимости от собственных интересов, ищет в нем «догматическую» истину, а не ответ, поставленный предыдущим вопросом. Если знание не отвечает сиюминутным впечатлениям, то с ним расстаются с такой же легкостью, с какой приняли первоначально. По поводу такого «перепрыгивания» Кавелин иронизирует: «Сегодня идет полоса позитивизма, вчера шла полоса идеализма, как знать, завтра, может быть пойдет полоса спиритуализма или чего-нибудь подобного»¹.

Кавелин публично делает достаточно смелый по своей критичности вывод о том, что представителям поколения «семидесятых годов» следует признать свою оригинальность только в одном вопросе – в готовности осуществить переоценку ценностей. Они должны признать, что личная и нравственная несостоятельность на фоне очевидных успехов усиления мощи государства – это данность российской истории. Они должны понять, что смысл неизбежного перехода к новому периоду исторического существования заключается в перестройке внутреннего порядка жизни страны. Наконец, они должны сменить тактику своих преобразовательных действий: от радикальных мер, которые только тревожат общество, к повседневному труду. В отношении последнего условия исследователи солидаризируются, что народникам-радикалам сочувствовало меньшинство русского общества, а большинство выступало категорически против насилия². Кавелин прямо расценивает их действия как безумные, не привязанные к нуждам народных масс. В этом смысле он поддерживает самодержавие как исторически устойчивый институт, способный остановить приближающуюся катастрофу. Одновременно мыслитель весьма критически оценивает деятельность официальной власти в отношении народников-радикалов. Кавелин пишет друзьям из-за границы: «Но рядом с тем, не могу вам выразить, до какой степени мне кажутся жалкими и комичными наши официальные сферы, которые, тоже ничего не понимая и не зная,

¹ Там же. С. 274.

² *Пайнс Р.* Русский консерватизм и его критика: Исследование политической культуры. М.: Новое издательство, 2008. С. 157.

как наши радикалы, боятся, мечутся направо и налево и не знают, какому Богу молиться»¹.

Этой же мыслью – о необходимости критического отношения к своему прошлому для осознанного личностного и нравственного роста – спустя два года будет пронизана еще одна работа Кавелина – «Наш умственный строй» (1876). Понимание насущных потребностей пореформенной российской действительности и здравый смысл, на взгляд мыслителя, должны помочь образованным людям усилить свой деятельностный потенциал. Только требования *своего* времени и *своей* культурно-исторической ситуации помогут способствовать развитию «нравственной личности, самостоятельной и самодеятельной»².

В осуществлении общественных и частных дел, по мнению Кавелина, отсутствует обдуманная система, последовательность, «нет преемственности от поколения к поколению, и потому нет капитализации труда, знания и культурных привычек. Сменились люди, и дело пропадает; все идет совсем иначе, до тех пор пока случай не натолкнет опять на то же дело другого человека, который выкопает его из-под спуда, стряхнет с него архивную пыль и опять пустит в ход, чтобы после него оно снова было брошено и забыто»³. Убежденный в том, что надо учитывать собственную культурно-историческую ситуацию, он пишет: «Принимая из Европы без критической проверки выводы, сделанные ею для себя из своей жизни, наблюдений и опытов, мы воображаем, будто имеем перед собой чистую, беспримесную, научную истину, всеобщую, объективную и неизменную, и тем самым парализуем собственную деятельность в самом корне, прежде чем она успела начаться. Еще недавно мы точно также относились к европейским учреждениям и нравам, пока, наконец, опытом не убедились, что обычаи и учреждения везде и всегда носят на себе отпечаток страны, где они образовались, и живые следы ее истории»⁴.

Чтобы считать себя преемниками европейских форм культуры, считает Кавелин, нам не следует, как делали до сих пор, брать из Европы готовые результаты ее мышления, а надо создавать у себя собственное отношение к знанию. Уяснив себе таким путем истори-

¹ Из жизни К. Д. Кавелина во Франции и Германии в 1862–1864 гг. (По его переписке за это время). С. 43.

² Кавелин К.Д. Наш умственный строй // Кавелин К.Д. Собр. соч. В 4 т. Т. 4: Наука, философия и литература. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1899. С. 877.

³ Там же. С. 881–882.

⁴ Там же. С. 884.

ческую сторону европейской науки, мы поймем, что любая наука не является безусловной истиной, наоборот, она всегда обусловлена обстоятельствами и степенью знания ответа на «вопрос, тоже родившийся в данное время и посреди известной обстановки, следовательно, тоже не безусловный»¹.

Кавелин как представитель «сороковых годов» чутко улавливает, что у молодого поколения «семидесятых годов» интерес к философии, к знанию как таковому, не имеющему социальной или политической «релевантности», выходит из моды. Российские юноши той поры, выросшие на идеях радикализма, предполагавшего решительность действий, стали воспринимать чистое знание как несовместимое со служением народу. Они предпочитали делать выбор между учебой и революцией в пользу последней. Как следствие, российские радикалы (народники 70–80-х гг.) начинали относиться к учебе пренебрежительно, считая ее несовместимой с подлинной преданностью революционному делу. В большинстве своем они были дилетантами. Настроенные на радикальные действия, они мало читали, не старались критически мыслить и весьма смутно представляли себе любую тему, выходящую за рамки горячих революционных споров.

На первый взгляд, может показаться, что тяжелое душевное настроение Кавелина, связанное с личным горем, утратой близких, повлияло на подобную критическую оценку «умственного строя» «поколения семидесятых» в России. Однако мыслитель остается верным своей позиции – усматривать в любом явлении здоровое зерно и критиковать односторонность оценки. Об этом говорит тот факт, что в потоке кавелинской критики присутствуют и явные ноты надежды. Например, он усматривает в умонастроении думающей молодежи «семидесятых годов» позитивные ростки того, что «знание перестает быть делом одной любознательности, предметом приятной беседы, занятием просвещенного досуга»². Многосложность пореформенной жизни с ее практическими вопросами заставляет искать соответствующие ответы с выходом в действительную реальность.

Соблюдение нескольких условий, на взгляд Кавелина, может способствовать тому, что образование в России перестанет быть невостребованным и безрезультативным, а переоценка ценностей окажется взаимосвязанной с решением жизненно необходимых во-

¹ Там же. С. 884–885.

² Там же. С. 886.

просов пореформенной российской действительности. Какие же это условия, по Кавелину? Первое – признание того, что до сих пор мы занимались бездумным копированием философских идей и социальных доктрин. Второе – критическое осмысление заимствованного у Европы знания и опыта. Третье – минимизация радикальных настроений молодого поколения и спокойная, будничная, совместная работа над улучшением организации работы всех социальных и политических учреждений.

М. М. Шibaева

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Истина полная и высшая дается не одной способности логического умозаключения, но уму, чувству и воле вместе, т. е. и духу в его живой цельности.

Ю. Ф. Самарин

Открытый характер проблемного пространства гносеологии культуры обусловлен рядом обстоятельств: во-первых, сложностью и динамичностью самого феномена культуры – и как «второй природы», и как «символической вселенной», и, наконец, как области эволюционирующих смыслов и значений; во-вторых, потребностями изучения и осмысления специфики, назначения, перспектив каждой из символических форм культуры – от мифологии и религии до философии и искусства, не минуя, разумеется, морали и науки; в-третьих, содержательная насыщенность проблематики философского постижения культуры с гносеологических позиций питается теми идеями, гипотезами, а порой и парадоксами русских мыслителей, которые становятся сами предметом рефлексирования (в качестве авторских текстов культуры).

Для понимания и адекватной оценки вклада в разработку гносеологических проблем важно иметь в виду, что «русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин... конкретным и живым разу-

мом»¹. Справедливость этого умозаключения А. Ф. Лосева подтверждается многими представителями отечественной мысли, например сопоставлением И. В. Киреевского Западной Европы и России: «...там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточию разума... там схоластические и юридические университеты – в древней России молитвенные монастыри, сосредоточившие в себе высшие знания»².

И действительно, в процессе этой борьбы отечественная мысль «выработала иной тип рациональности, нежели западноевропейская философия»³. Кроме того, на стиль рефлексирования русских мыслителей над «вечными проблемами» (включая и гносеологические), а также на интонационный строй их текстов заметное влияние оказали и великие писатели: не случайно литературоцентризм отечественной философии расценивается рядом исследователей как один из параметров ее самобытности. Основанием для такой оценки является тот факт, что многие проблемы познания воспринимались через те «страсти по истине», которые получили яркое и убедительное воплощение в философско-художественной сфере духовной жизни России.

Для обеих форм самосознания русской культуры – философии и художественной литературы – характерно стремление определить место сакральных и фундаментальных ценностей в жизнедеятельности общества. Отсюда и упование на человеческий разум как на «начало живое и цельное»⁴ и на «сокровища художественного прозрения»⁵. Благодаря такой сопряженности философской и художественной рефлексии русская мысль смогла за сравнительно короткое историческое время плодотворно проявить свою самобытность в лице ее ярких представителей.

¹ Лосев А.Ф. Русская философия // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. С. 73.

² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению в России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 289.

³ Замалеев А.Ф. О русской философии // Вече: Альманах русской философии и культуры. Вып. 10. СПб., 1997. С. 21.

⁴ Хомяков А.С. Об общественном воспитании в России // Хомяков А.С., Киреевский И.В. Избр. произв. М., 2010. С. 166.

⁵ Достоевский Ф.М. О русской литературе. М., 1987. С. 310.

В их ряду и те имена, с которыми связан гносеологический аспект русского опыта культурфилософской рефлексии. И хотя у каждого из мыслителей был свой путь к приближению к истине и индивидуальный стиль рефлексии над вопросами гносеологии, общей была глубокая убежденность в том, что «Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача – дать в свое время разрешение всем вопросам»¹. Причем ряд отечественных мыслителей разделяли мысль И. В. Киреевского о том, что для плодотворного развития философии важное значение имеет соединение «двух противоположных концов человеческой мысли: того, где она соприкасается с высшими вопросами веры, и того, где она прикасается к развитию науки и высшей образованности»².

Как правило, начало русского опыта рефлексирования над проблемами познания относят к первой трети XIX в. и связывают его с именем П. Я. Чаадаева, но гораздо реже упоминают об «интеллектуальном почине» создателей Общества любителей философии и литературы (философско-литературного кружка) в начале 1820-х гг. В. Ф. Одоевского и Д. В. Веневитинова. При всей краткости отпущенного этому философско-литературному кружку срока (1823–1825), любопудрам удалось, судя по «Русским ночам» Одоевского и воспоминаниям некоторых участников философских дискуссий, решить очень непростую задачу самоопределения в ситуации мировоззренческих исканий. Часть обсуждаемых проблем была связана как с неоднозначным отношением к идеям французских энциклопедистов, так и с увлечением немецким идеализмом, особенно идеями Шеллинга. Не менее важным фактором активизации мировоззренческих исканий была и та духовная жизнь в обеих столицах России, в которой, начиная с XVIII в., «кипели тысячи вопросов, сомнений, догадок»³, отражающих особенности самосознания национальной культуры.

Смысловая насыщенность и «нерв» духовно-нравственных исканий в определенной степени обусловила и протест «русских европейцев» по поводу затянувшегося периода «ученичества» в сфере философствования. С этой точки зрения стоит напомнить о том признании своим друзьям-собеседникам, которое делает «знаковый» персонаж «Русских ночей» Фауст (вероятно, данное Одоевским имя уже должно было настраивать внимание мыслящего читателя в определенном направлении): «...скорблю, что мы еще не

¹ Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 154.

² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Хомяков А.С., Киреевский И.В. Избр. произв. М., 2010. С. 469.

³ Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 192.

вышли из пеленок восемнадцатого века, что еще не сбросили с себя постыдного ига энциклопедистов и материалистов»¹. Эта скорбь питалась как романтическим неприятием гносеологической концепции просветителей с их апологией познающего разума, так и присущей многим русским мыслителям установкой на синтез веры и знания.

Отсюда и острая потребность в разрешении тех вопросов, которые явно носили мировоззренческий характер и не могли не сопрягаться с культурой – и как с областью смыслов и значений, и как с ценностным фондом общества. В пространственно-временном континууме русской культуры Нового времени заметное место занимает многогранная проблематика познания. Для гносеологического «поля проблем» как одного из параметров самобытности культурного опыта России характерны не только разнообразие «ума холодных наблюдений» (Пушкин), но и эмоциональный «градус» философской полемики вокруг сущности и критериев истины, ценность которой не только не подвергалась сомнению, но и в определенной мере сакрализировалась. Такого рода пиетет перед «истиной в последней инстанции» сочетался с пониманием того, что «науке серьезной и многотребовательной», как писал А. С. Хомяков, «необходима свобода мнения и сомнения, без которой она лишается всякого уважения и всякого достоинства»².

Думается, что при всем разнообразии взглядов на культуру через призму гносеологии правомерно выделить ряд тех вопросов, которые питали и продолжают питать собой полемику между отечественными мыслителями. К ним стоит отнести вопросы об эвристическом потенциале наработанных человечеством способов познания, о соотношении веры и знания, о границах познания, о назначении науки и философии, о тенденции дифференциации научного знания, о субъекте познавательной деятельности и др.

С учетом ограничений, обусловленных форматом статьи, целесообразно сфокусировать внимание на тех содержательных моментах отечественной гносеологии, которые связаны с самосознанием культуры. При этом важно иметь в виду, что до середины XIX в. культура трактовалась преимущественно как духовная сфера бытия, а технические инновации воспринимались как достижения цивилизации. Такая «демаркация» не всегда означала противопоставление культуры и цивилизации: скорее, она была связана с потребностью

¹ Там же. С. 168.

² Хомяков А. С. О старом и новом. М., 1988. С. 235.

определить и выразить «свое отношение ко всему бесконечному во времени и пространстве миру»¹. Эта потребность обусловила и вектор мировоззренческих исканий, и разнообразие индивидуальных подходов к вопросам познания.

Думается, что характерный для русской культуры «гнозис переживаний» сближал друг с другом философский и литературный способы постижения этих вопросов. Эта особенность выявляется еще в преддверии XIX в. в поэтических текстах (одах) Михаила Ломоносова и Гавриила Державина. Если абстрагироваться от «издержек» классицизма с его пафосным отношением к нормативности искусства, включая и словесное творчество, то нельзя не заметить в их одах сосуществования и переплетения друг с другом религиозных и философских мотивов, сопрягаемых с потребностью постижения истины.

Так, например, в оде «Бог» Державина не только воспеваются бесконечность и творческая мощь создателя, но и ставятся вопросы гносеологической направленности и философско-антропологической насыщенности. К числу мотивов такого рода правомерно отнести, прежде всего, идею несоизмерности бесконечного и ограниченного начал, вечности и сиюминутности, целого и единичного. Причем сакральные переживания связаны одновременно и с творцом, которому «числа и меры нет», и потому «не могут духи просвещенны» до конца его познать и понять. Отсюда и признание:

Лишь мысль к тебе взнестись желает,
В твоем величьи исчезает,
Как в вечности прошедший миг.

Это признание факта ограниченности познавательных возможностей человеческого ума в постижении до конца Бога и сотворенного им мира природы и человека сочетается с проблемой сугубо философско-антропологической:

Как капля, в море отпущена,
Вся твердь перед тобой сия,
Но что мной зримая вселенна?
И что перед тобою я?

Державинский нерв поэтического вопрошания в адрес сопряженности божественного, природного и собственно человеческого аспектов бытия, как и ставшие хрестоматийными строки Ломоносова о том, что «звездам числа нет, бездне – дна», а потому непрелож-

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 35. М., 1950. С. 161.

но, что «божеской мы силой созданы», не превратились в реликт отечественной культуры XVIII в., а получили продолжение в сфере мировоззренческих исканий XIX и начала XX вв.

С этой точки зрения, заслуживает внимания гносеологическая позиция П. Я. Чаадаева. Его «Философические письма» и «Апология сумасшедшего» дают основание вполне согласиться с тезисом М. О. Гершензона о том, что Чаадаеву было присуще «мировоззрение декабриста, ставшего мистиком»¹. Этот тезис подтверждается и особенностями подхода «басманного философа» к проблемам познания как «всемирного умственного движения». По мысли Чаадаева, вектор этого движения к истине соотносится на протяжении всей истории человечества с «божественным разумом». Отсюда и утверждение русским философом идеи гносеологической равноценности сакральной и логико-рационалистической традиций постижения истины как культурной ценности. В процессе обоснования данной идеи им был выдвинут следующий тезис: «Религия начинает с веры в то, что она хочет познать: это путь веры; наука принимает что-либо на веру, лишь подтвердив это путем ряда совпадающих фактов: это путь индукции; и та и другая... разными путями приходит к тому же результату – познанию»².

Содержательность данного тезиса еще более углубляется при его соотнесении с утверждением о том, что «закон духовной природы нам раз навсегда предуказан, как и закон природы физической»³. Причем, по мысли философа, «Бог восхотел, чтобы человеческий разум открывал их самостоятельно и постепенно»⁴.

Гносеологическая позиция Чаадаева раскрывается также и в его отношении к принципу научной объективности и этике следования ей исследователя, особенно историка. «Мы должны при изучении истории, – писал философ, – усвоить себе правило – никогда не мириться ни с грезами воображения, ни с привычками памяти, но с таким же рвением преследовать положительное и достоверное, с каким до сих пор люди всегда искали живописного и занимательного»⁵. Такой подход к задачам изучения и анализа прошлого полностью согласуется с установками рационализма, который, однако, в

¹ Гершензон М.О. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление // Гершензон М.О. Избранное. Т. 1: Мудрость Пушкина. М.; Иерусалим: Университетская книга, 2000. С. 422.

² Чаадаев П.Я. Философические письма. URL: Reador.ru/book/1416/preview

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

России, как и в Германии, вызвал к жизни альтернативный тип гносеологической позиции – упомянутый выше романтизм.

Рядом романтических мотивов и аргументов пронизаны гносеологические воззрения русских славянофилов, а также философские искания деятелей русской культуры в последующие периоды ее развития. Устойчивый характер романтических реминисценций в проблемном пространстве отечественной гносеологии в немалой степени был обусловлен, по мнению Ф. А. Степуна, убежденностью в том, что «в себе покоящийся, автономный и замкнутый разум никогда не в состоянии понять великую истину, которую можно найти только в религиозном центре целостной личности»¹. Правомерность такого умозаключения подтверждается той аргументацией, которую разрабатывали мыслители-славянофилы в своей полемике с западниками, отстаивавшими идею эвристической ценности рационалистической модели познания.

Так, И. В. Киреевский, сохраняя добрую память о своем опыте «любомудрия», видел залог плодотворности познавательной деятельности человека в развитии «верующего мышления». Этот концепт сформировался у философа в процессе его рефлексии над своеобразием движения русской мысли к «любомудрию самостоятельному». Согласно Киреевскому, «главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее сосредоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, удивительное и желаемое, и справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство»². Пафосное отношение к феномену «верующего мышления» не было чуждо и А. С. Хомякову, который посвятил ряд статей вопросам «умственной жизни человека», смысл которой заключается в достижении «истинного знания» и «высшей истины». Примечательно при этом, что, подчеркивая особое значение для такого достижения «умственной жизни человека», мыслитель обращал особое внимание на то, что она подчинена «законам, подобным тем, которыми управляема его жизнь физическая»³. В то же время, гносеологические взгляды мыслителя неотделимы от концепции соборности: неслучайно Н. А. Бердяев писал в своей монографии, посвященной А. С. Хомякову, что для

¹ *Степун Ф.А.* Дух, лицо и стиль русской культуры // *Степун Ф.А.* Сочинения. М., 2000. С. 584.

² *Киреевский И.В.* В ответ А. С. Хомякову // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 211.

³ *Хомяков А.С.* О старом и новом. С. 227.

него «истина открывается в действии, в религиозном опыте, в практике цельного духа»¹.

Ценностно-смысловая сопряженность мотивов «сокровенного знания» и «умного деланья» на началах христианской этики являет собой не только один из маркеров культурфилософской позиции славянофилов: есть немало оснований рассматривать ее и как фактор активизации диалогического дискурса в русской культуре. С этой точки зрения стоит вновь обратиться к «Русским ночам» Одоевского. Все персонажи этого своеобразного «романа культуры» – молодые, в социальном плане благополучные люди, многими чертами мышления и светского стиля жизни соответствующие стандартам «русского европейца», стремятся в течение девяти бессонных ночей разрешить для себя «вечные» вопросы: «Что такое начало? что такое знание? и, наконец, возможно ли знание?»². Гносеологический пафос героев-«любомудров» здесь тот же, что и у славянофилов, убежденных, как писал Хомяков, в том, что «вопросы неразрешимые далеко не бесполезны: они будят деятельность ума и готовят его к будущему разрешению»³.

Отправным моментом полемических размышлений героев романа над «неразрешимыми» вопросами является установка на то, чтобы спасти «науку от того камня, который швыряется ей под ноги скептицизмом и догматизмом»⁴. Идея «спасения науки» имела особое значение для самого автора «Русских ночей», поскольку он соединял в своем лице три формы творческой реализации личности: писателя, мыслителя и ученого (химика-экспериментатора). Само творческое наследие Одоевского представляет собой синтез философской и художественной рефлексии, направленной на целостное восприятие и постижение мироздания и метафизических проблем бытия.

Именно поэтому одним из содержательных моментов гносеологии Одоевского является негативная оценка тенденции дифференциации научного знания в Западной Европе. Этот момент ярко выражен в эпизоде чтения Фаустом неведомо чьей рукописи своим собеседникам в одну из ночей: «...науки раздробились в прах летучий, общая их связь потерялась, нет в них органической жизни; старый Запад, как младенец, видит одни части, одни признаки – общее

¹ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. URL: <http://www.vehi.net/berdyaev/khomyakov/01.html>

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 133.

³ Там же. С. 136.

⁴ Хомяков А.С. О старом и новом. С. 25.

для него непостижимо и невозможно»¹. Отсюда и экзистенциальный оттенок реакции Фауста на состояние науки: «...чем более я уважаю труды ученых, тем более... скорблю об этой безмерной и напрасной трате раздробленных сил... что общая живая связь наук потерялась и что истинное начало знания все более и более забывается»².

Не менее страстно обсуждается в романе Одоевского проблема достижения истины – столь же неопровержимой, сколь и ясной в ее глубинной сути. Один из путей к истинному знанию заключается в том, что «изучение должно состоять в логическом построении тех или иных знаний... оно должно состоять в постоянном интегрировании духа, в возвышении его, – другими словами, в увеличении его самобытной деятельности»³. При явных признаках влияния философских идей Шеллинга на гносеологические воззрения Одоевского, пронизывающие всю ткань «Русских ночей», в романе уделяется пристальное внимание и эмпирической компоненте знания, включая и его гуманитарную сферу. Так, в ходе рассуждений по поводу тезиса Фауста о том, что «история как наука не существует»⁴, в качестве одного из условий развития историсофского знания рассматривается использование «аналитической этнографии», достижения которой позволят «восстановить историю... тогда, может быть, история получила бы некоторую достоверность, некоторое значение, имела бы право на название науки»⁵.

Особый интерес к вопросу об эвристическом потенциале исторического знания – характерная черта отечественной гносеологии, которая развивалась в контексте формирования самосознания русской культуры. Сама логика этого сложного процесса требовала продуктивного решения ряда исследовательских задач. Как писал К. Д. Кавелин, назрела необходимость «осмыслить события, отыскать их разумную причину, определить закон нашего исторического существования и развития»⁶. Для этого необходима, с его точки зрения, профессионализация познавательной деятельности: «...науч-

¹ Одоевский В. Ф. Русские ночи. С. 146.

² Там же. С. 168.

³ Там же. С. 137.

⁴ Там же. С. 168.

⁵ Там же. С. 175.

⁶ Кавелин К. Д. Московские славянофилы сороковых годов // Кавелин К. Д. Наш умственный строй. М., 1989. С. 359.

ное сибаритство и дилетантизм должны будут уступить место глубокому изучению»¹.

Традиция неприятия умозрительных рассуждений и дилетантизма восходит в русской философии к А. И. Герцену, к его работам «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы»: в них обосновывалась значимость принципов историзма и научной объективности, а сама наука трактовалась как «живой организм». Вопросы о перспективах совершенствования процессов познания природы и истории нашли свое отражение и в ряде работ Д. И. Писарева. При всей спорности его взглядов, давших основание для самых разных оценок «дерзкого» мыслителя (согласно одним исследователям, «последнего просветителя» в России, согласно другим, «провозвестника нигилизма»), трудно не признать справедливость его гносеологической позиции. Согласно Писареву, «естественные науки и история, опирающаяся на тщательную критику источников, решительно вытесняют умозрительную философию; мы хотим знать, что есть, а не догадываться о том, что может быть»². Именно поэтому он выдвигает идею неизбежного слияния естественных и гуманитарных типов знания, подчеркивая при этом важность формирования разносторонней личности субъекта этого процесса.

Эта идея соединения разных типов приращения знания разделялась многими деятелями русской культуры, особенно на рубеже XIX и XX столетий. К примеру, создатель периодической системы химических элементов Д. И. Менделеев утверждал, что прикладные науки движутся философскими, и в то же время... философские науки разрабатываются только потому, что их хотя бы и тусклый свет все же освещает пути жизни»³. Примерно в это же время В. С. Соловьев обосновывал концепцию синтеза «теологии, рациональной философии и положительной науки»⁴, настаивая на значимости «цельного знания».

Именно в этот период «просвещение, достигнув в 60-е гг. XIX века пика своего развития, тогда же вступило в стадию кризиса, из

¹ *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй // *Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989. С. 291.

² *Писарев Д.И.* Схоластика XIX века // *Писарев Д.И.* Надо мечтать!: Сб. ст. / Сост. И. В. Кондаков. М.: Сов. Россия, 1987. С. 85.

³ *Менделеев Д.И.* Границ познанию предвидеть невозможно. М., 1991. С. 540.

⁴ *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 590.

которого разные мыслители выходили разными путями»¹, в связи с чем расширилось проблемно-поисковое пространство отечественной гносеологии.

В этом пространстве формировались и полемизировали друг с другом такие концепции достижения истины, как софиология В. С. Соловьева и П. А. Флоренского, русский космизм Н. Ф. Федорова и в определенной мере В. С. Соловьева (а спустя годы – В. И. Вернадского, В. Н. Муравьева, А. Л. Чижевского), интуитивизм Н. О. Лосского, а также и русский позитивизм в разнообразии его типов и акцентов (эмпириомонизм А. А. Богданова, эмпириосимволизм П. С. Юшкевича и др.). Смысловая емкость отмеченных концепций в ракурсе вопроса об эвристическом потенциале каждой из них заслуживает, разумеется, специального анализа с учетом специфики культурфилософской рефлексии.

В свете этого стоит напомнить тезис Ф. А. Степуна о важности признания того, что познаваемый «мир в целом есть в одинаковой степени и научное понятие, и художественное произведение, и религиозный догмат, и еще многое другое»².

¹ Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М. А. Маслина. М., 1995. С. 375.

² Степун Ф.А. Жизнь и творчество // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000. С. 113.

Б. В. Емельянов, О. Б. Ионайтис

ЦЕНЗУРНАЯ СУДЬБА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Анализ историко-философских источников истории русской философии позволяет утверждать, что для ограничения влияния философии на общественное сознание царизм и большевики выработали ряд мер воздействия на нее. Эти ограничения осуществлялись в трех областях: 1) в печатном слове сдерживающим началом выступала цензура; 2) в области образования таким началом выступало ограничение, а порой и запрещение преподавания философских дисциплин, отстранение неугодных преподавателей; 3) в прямом репрессивном воздействии на инакомыслящих философов. Каждая из этих областей имеет большую эмпирическую базу доказательств негативно-запретительного отношения власти к философии. Так, все царские уставы светской и духовной цензуры по-разному, но неизменно требовали запрещения философских работ материалистического, атеистического и социалистического содержания. В советское время цензурных уставов не было, однако органы Главлита, выполнявшие роль цензуры, запрещали и уничтожали философские произведения идеалистического, религиозного и антисоветского содержания. И лишь в отдельных случаях они отправлялись в библиотечные фонды специального хранения. С уверенностью можно утверждать, что, когда будет составлен список запрещенной в России иностранной и отечественной философской литературы, он составит не одну сотню наименований.

Неусыпному контролю со стороны государства подвергалось преподавание философских дисциплин в средних и высших учебных заведениях России. Университетская философия в царское время строго регламентировалась распоряжениями министерства про-

¹ Вниманию читателей предлагается первая глава монографии «Польза философии не доказана...» (о политических судьбах русской философии)».

свещения и уставами учебных заведений, в которых просматривается недоверие к философии и научному знанию, утверждается приоритет над ними богословия. Известная фраза николаевского министра просвещения Ширина-Шихматова «Полезность философии не доказана, а вред от нее возможен» может считаться правительственной установкой по отношению к преподаванию философии. Она нашла подтверждение в удалении профессоров философии из университетов, запрещении преподавания как отдельных философских дисциплин, так и философии в целом, как это было в 1850 г., когда философия на 12 лет была изгнана из университетов, а остатки ее (психология и логика) были подчинены богословию. Строгий политический контроль над преподаванием философии, определение содержания учебных курсов осуществляли и большевики вплоть до 90-х годов прошлого века.

Русские философы, чьи взгляды в царское время противоречили официальным идеологическим установкам правительства и церкви, как правило, подвергались репрессиям. Имена многих из них – от А. Н. Радищева до Л. Н. Толстого – хорошо известны. Если репрессий до революции 1917 г. было немного и направлены они были в основном против философов революционно ориентированных, то в послереволюционный период господства марксистской моноидеологии они стали практикой повседневной жизни. В годы советской власти были расстреляны, погибли в лагерях ГУЛАГа, удалены за пределы России сотни отечественных философов. Список всех репрессированных представителей русской философии еще предстоит составить.

Работ, посвященных каждому из обозначенных аспектов политических судеб русской философии, немного, и они лишь убеждают в значительной актуальности этой проблемы истории русской философии.

Предлагаемые читателям своеобразные очерки непростой истории отношения власти к философии являются итогом многолетней работы авторов в архивах и библиотеках по выявлению фактов цензурных преследований философской литературы, запрещения преподавания философских дисциплин в учебных заведениях России как в царское, так и в советское время.

Важным аспектом изучения политических судеб русской философии является изучение «степеней свободы» функционирования философской мысли. Конкретно это проявляется в цензурной политике по отношению к философской литературе.

История отечественной цензуры, архивы цензурных комитетов, на основе которых она написана, хорошо известны, хотя цензурная судьба философских произведений в ней – лишь эпизоды. Они-то и интересны для историка русской философии. Первый относится к 1551 г., когда в «Стоглаве» предлагалось церковным властям произвести проверку имевшейся в то время религиозной литературы и изъять не соответствующую церковным догматам. В 1627 г. было сожжено «Учительное Евангелие» Кирилла Транквиллиона «за слог еретический и составы, обличавшиеся в клире».

При Петре I книгоиздательская деятельность перешла от церкви в руки государства, и царь неоднократно был цензором не только книг, но и газеты «Ведомости» (1703–1728). Свою линию преследования книг, не соответствующих религиозным догматам, продолжала церковь. Петр I в 1720 г. издал указ, запрещающий издание книг религиозного содержания без предварительной цензуры Духовной коллегией. После смерти Петра I функции предварительной цензуры религиозных книг перешли к Синоду, который при этом не ограничивался цензурованием церковных книг. К примеру, он высказался против публикации книг о «множестве миров», пропагандирующих систему Коперника: поэмы А. Попа «Опыт о человеке» и «Разговоры о множестве миров» Б. Фонтенеля.

Екатерина II цензуру не отвергала и ею не пренебрегала. Более того, в 1769 г. она предприняла попытку закрыть доступ в Россию книг «соблазнительного содержания», направив в Сенат секретный рескрипт следующего содержания: «Слышно, что в Академии наук продают такие книги, которые против закона, доброго нрава, нас самих и российской нации, которые во всем свете запрещены, как, например, Эмилии Руссо, Мемории Петра III, Писмы жидовские по французскому и много подобных; а у вольных здешнего и Московского городов книгопродавцов, думать надобно, что еще более есть таких книг, которые служат к преобращению нравов, по той причине, что оные лавки ни под чьим ведомством не состоят, и токо надлежит приказать накрепчайшим образом Академии наук иметь смотрение, дабы в ее книжной лавке такие непорядки не происходили, а прочим книгопродавцам приказать ежегодно реестры посылать в Академию наук и университет Московский, какие книги оны намерены выписывать, а оным местам вычеркивать в тех реестрах

такие книги, которые против закона доброго нрава и нас, а если после того сыщется преступник сему в продаже книг, то конфисковать всю лавку и продать на счет сиропитательного дома, впрочем дозволяется Сенату придумать, что за луче рассудится к исполнению сего»¹.

Первую цензурную атаку Екатерина II повела на типографии Н. Новикова, который, будучи сам масоном, печатал масонскую литературу. Она опасалась влияния масонов на будущего императора Павла. По приказу императрицы московский архиепископ Платон просмотрел книги, изданные в типографии Новикова, и отобрал «сумнительные». Таких книг оказалось 22, и среди них «Похвала Сократу» («приписываемая похвала Сократу не совместима ни с истиною закона, ни с разумом: а по уподоблению Сократа со Христом-спасителем соблазнительно») и книга Вольтера «Человек в 40 талеров» («мало содержит полезного, а более колобродного»). Шесть из этих «сумнительных» книг по приказу Екатерины были у Новикова изъяты и впоследствии уничтожены, остальные возвращены в книжные лавки².

Более грандиозная акция по изъятию книг по всей стране по указу Екатерины прошла в 1787 г. Только у Новикова было изъято 142 000 книг 313 наименований. Просмотрев списки изъятых книг, императрица в 1788 г. приказала 14 из них «предать огню все без изъятия», остальные вернуть издателям.

В последнее семилетие царствования Екатерины началось повсеместное запрещение книг французских просветителей и литературы о Французской революции. В архиве Тайной экспедиции Екатерины II исследователи обнаружили несколько дел, посвященных запрещению книг французских просветителей. Одно из них – дело Струговщикова. В 1771 г. в Синод поступил донос, в котором сообщалось, что купец Степан Борисович Струговщиков «без должного уважения злословит Христа», считая его не Богом и не сыном божьим, а простым человеком, а догмат троицы – многобожием, и не признает христианских таинств. В доносе подчеркивалось, что Струговщиков читает недозволенные книги, и не только печатные.

Синод передал донос в Тайную экспедицию, и та приступила к допросам. Струговщиков сознался, что многие свои мысли он мог взять «из сочинения Вольтера и из книги “Раскрытой завесы хри-

¹ Западов В.А. Краткий очерк истории русской цензуры 60–90-х годов XVIII века // Русская литература и общественно-политическая борьба XVIII–XIX веков. Л., 1971. С. 96.

² Там же. С. 110–112.

стианства” некоторые слова»¹. Подследственный сообщил, что книги («вольтеровы сочинения разны, переведенные на русский язык») ему дал знакомый Ефим Васильевич Рознотовский – секретарь дворцовой Комиссии по коммерции и депутат Уложенной комиссии, который «уговаривал его тем, что оные книги делают человека просвещенным».

Рознотовского допрашивал сам генерал-прокурор Вяземский. На допросах выяснилось, что Струговщикову он передал «четыре письменные книги, кои он по чистой совести признает и сам, что наполнены разными развращенными и дерзостными противу христианского закона словами». Это были переводы книг Гольбаха «Разоблаченное христианство», дважды в 1768 и 1770 гг. приговоренное во Франции к сожжению, произведения Вольтера «Обед у графа де Булэнвилье», «Рассуждение по алфавиту», «Катехизис честного человека» и «Катюкимень, или оглашенный» (принадлежащей, как позже выяснилось, перу французского философа XVIII в. Шарля Борда), которая была напечатана вместе с «Разговором честного человека с монахом» Вольтера. Тогда же выяснилось, что Рознотовский передал Струговщикову еще одну рукописную книгу Вольтера – «Изгнание иезуитов из Китая».

Тайная экспедиция составила по делу «замечания» на 8 листах и передала их на утверждение Екатерине II, которая приказала Струговщикова и Рознотовского за чтение «развратных» книг подвергнуть духовному наказанию, а отобранные у них рукописные переводы книг французских просветителей, «дабы оные между правоверными христианами не наводили развращенного соблазна», сжечь в их присутствии.

Негативное отношение Екатерины к изданиям Вольтера демонстрирует дело издателя его сочинений Ивана Герасимовича Рахманинова. В 1784 г. он открыл в Петербурге «вольную» типографию, в которой напечатал собственные переводы вольтеровских сочинений: «Аллегорические, философические и критические сочинения», «Политическое завещание Вольтера», две части собрания сочинений Вольтера. Опасаясь преследования цензуры, Рахманинов в 1791 г. переводит типографию в свое имение в селе Казинка Тамбовского наместничества. Там он приступил к изданию собрания сочинений Вольтера в 20 томах и успел до 1794 г. отпечатать четыре из них, содержащие 85 произведений французского просветите-

¹ Коган Ю.Я. Из истории распространения памфлетов Вольтера // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 3. М., 1956. С. 261.

ля. Козловский городничий Сердюков донес на Рахманинова, информируя Тамбовского наместника о его типографии и издании сочинений Вольтера. По его приказу специальная команда печатала типографию и содержащиеся в ней 5205 экземпляров книг. Екатерина II потребовала срочно сообщить сведения о Рахманинове, его типографии и о том, куда разошлись изданные в ней сочинения Вольтера. После получения ответа от Тамбовского наместника она приказала «книги под названием “Полное собрание сочинений” Вольтера, переведенные на российский язык, а как оные суть вредные и развращением наполненные... в Москве конфисковать». В отношении Рахманинова последовало другое распоряжение: «Наискорее и без малейшего разглашения типографию Рахманинова запечатать и печатание запретить... книги конфисковать, а Рахманинова спросить, с какого указного позволения начал он те книги печатать, видевши в них совершенное развращение нравов»¹.

Следствие продолжалось еще несколько лет, но в 1797 г. при пожаре типография и опечатанные в ней конфискованные книги сгорели. По воцарении Павла I ему было доложено о «деле Рахманинова». Царь распорядился, чтобы «чинимое о сем деле следствие было скорее окончено и изыскано притом, не скрадены ли некоторые из тех книг», а через три месяца, 17 августа 1800 г., приказал: «Все книги без изъятия сжечь, а губернатору, выславшему их, благоволение объявить»².

Более ста лет царская цензура преследовала и запрещала статьи и знаменитую книгу А. Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву».

А. Н. Радищев, как это характерно для большинства талантливых людей, был сыном своего века и одновременно с тем смог преодолеть многие заблуждения эпохи, в которой жил и создавал свои произведения³. Мы можем вполне согласиться с мнением Г. А. Гукковского, что «Радищев – поистине колоссальная фигура. Очень и очень многое в русской действительности и культуре конца XVIII и начала XIX в. может нам уяснить именно изучение Радищева. Он был итогом накопления сил демократической мысли, и он явился на заре будущих революционных движений, – декабристского ближайшим образом. Пушкин, поэт декабристского движения, органи-

¹ Стацук Н.И. Вольная типография И. Г. Рахманинова на Тамбовщине // Вопросы истории. 1956. № 12. С. 125.

² Там же. С. 63–64.

³ См.: Емельянов Б.В. Три века русской философии. XVIII век. Екатеринбург, 2013.

чески связан с опытом Радищева, определившим вообще множество наиболее прекрасных проявлений творческого духа и освободительной мысли в русском обществе в начале XIX в., да и много позднее»¹.

Самый известный текст А. Н. Радищева – «Путешествие из Петербурга в Москву». Это сочинение, его публикация определили жизнь мыслителя. Над текстом рукописи «Путешествия» Радищев работал в течение ряда лет. Продолжительное время заняло и издание текста. Если цензор Никита Рылеев подписал сочинение не читая, то с типографскими работами возникли сложности. А. Н. Радищев сначала предложил издать сочинение московскому типографу Селивановскому. Но последний отказался, поняв, насколько текст спорен с точки зрения официальной идеологии. По всей видимости, Радищев обращался и в другие типографии, где также получил отказ. Поэтому он и решил издать сочинение своими силами в своей же типографии, которую организовал специально для этой цели.

В мае 1790 г. «Путешествие из Петербурга в Москву» появилось в известной книжной лавке купца В. К. Зотова в Гостином дворе. Имени автора на обложке указано не было, но была ссылка на то, что цензура книгу к изданию допустила. Еще несколько экземпляров Радищев подарил своим друзьям. Остальной тираж – почти 600 экземпляров – остался дома у автора. Книгу начали обсуждать, о ней заговорила публика. Дискуссии дошли и до Екатерины II, которая также пожелала прочесть сочинение. Оценка, данная Екатериной, была крайне отрицательной. Мы можем прочесть следующие замечания императрицы на книгу А. Н. Радищева: «Намерение сей книги на каждом листе видно; сочинитель оной наполнен и заражен французским заблуждением, ищет всячески и выискивает все возможное к умалению почтения к власти и властям, к приведению народа в негодование против начальников и начальства. Он же едва ли не мартинист, или чего подобное, знание имеет довольно, и многих книг читал. Сложения унылаго и все видит в темночерном виде»². Екатерина II разбирает в своих замечаниях текст Радищева постранично. Так, например, она пишет следующее: «на 418 (странице. – *Авт.*) начинается слово о Ломоносове и простирается до окончания книги, тут вмещена хвала Мирабоа, который не единой, но многие висельницы достоин; тут имп[ератрице] Ели[завете]

¹ Гуковский Г.А. Радищев // Гуковский Г.А. Русская литература XVIII века. М., 1998. С. 367.

² Замечания Екатерины II на книгу А. Н. Радищева // Бабкин Д.С. Процесс А. Н. Радищева. М.; Л., 1952. С. 157.

Пе[тровне] оказано непочтение. Тут видно, что сочинитель не сущий христианин. И вероподобие оказывается, что он себя определил быть начальником, книгою ли или инако изторгнуть скиптра из рук царей»¹. Последствия такого детального прочтения сочинения А. Н. Радищева были катастрофическими – арест, приговор, ссылка.

Трагическая судьба А. Н. Радищева общеизвестна. Но в России, как говорится, «рукописи не горят». Запрещение «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева, приказ уничтожить тираж – только подогрели интерес к книге. Вообще же, нужно сказать, что всегда в русской истории действовало правило: запрет – самый короткий путь к славе, к интересу, во всяком случае. Цензурные преследования только усиливали интерес к книге, вместо того чтобы стереть ее из памяти. Уже при жизни А. Н. Радищева списки с его книги получили определенное распространение. Он сам свидетельствует, например, что, когда возвращался из сибирской ссылки в 1797 г., он, остановившись в глухом Кунгуре, обнаружил рукописную копию своего «Путешествия из Петербурга в Москву» в библиотеке городничего и любителя русской словесности Б. И. Остермейера. Француз Ф. Массон в своих «Секретных записках о России» (1800) пишет о том, что книга Радищева имеет хождение в обществе, ее читают и обсуждают, несмотря на действующий запрет.

«Путешествие из Петербурга в Москву» пересекло и границы России. Сам А. Н. Радищев подарил экземпляр Августу Вицмангу, через которого она попала в Германию, частично была переведена на немецкий язык и опубликована в лейпцигском журнале «Эндорская волшебница». Нужно также сказать, что достаточно рано стало известно о «деле Радищева» за рубежом. Так, 2 октября 1790 г. в № 40 графсвальдского журнала «Новейшие критические известия», издаваемого профессором истории И. Г. П. Меллером, было написано следующее: «Русский императорский коллежский советник и директор таможни г-н Радищев (Петербург) недавно издавал в своей частной типографии еженедельный журнал, посвященный свободе личности, в котором он побуждал русскую нацию взять за образец нацию французскую и одновременно громил фаворитов. Однако он сам за это поплатился свободой»². Несмотря на то, что в заметке есть неточности по поводу именованя книги Радищева, все же она представляет интерес как первое упоминание о судебных мытарствах автора. О его трагической судьбе, последовавшей вслед за его

¹ Там же. С. 164.

² Рааб Х. Первое упоминание о деле А. Н. Радищева в печати // XVIII век. Сборник. Выпуск 3 / Отв. ред. П. Н. Берков. М.; Л., 1958. С. 538.

сочинениями, мы видим упоминание Г. А. В. Гельбига в немецком журнале «Минерва» (1798, ч. III. С. 11–13), в книге А. Б. Бернхарди «Черты для картины Русского государства» (1798, ч. 2, с. 211 и след.).

История публикаций сочинений А. Н. Радищева вписывается в схему, которую он сам описал в своем знаменитом «Путешествии из Петербурга в Москву». Так, в главе «Торжок» А. Н. Радищев характеризует двойственность сложившейся ситуации в России. Указом 1731 г. типографии в России приравнялись к фабрикам, что позволяло частным лицам заниматься частным книгопечатанием. Но эта свобода была одновременно с тем ограничена абсолютной властью цензуры, как писал А. Н. Радищев: «Цензура сделана нянькою рассудка, остроумия, воображения, всего великого и изящного»¹. А. Н. Радищев приводит в пример строки из диссертации немецкого философа и поэта И. Г. Гердера «О влиянии правительства на науки и наук на правительство» (1778), в которой автор пишет о необходимости свободы, о том, что цензура приучает к подхалимству, мелочности и искажает нравственные идеалы как пишущих, так и читающих. Свобода от цензуры принесет пользу всем: от царя до любого подданного. С мнением немецкого мыслителя А. Н. Радищев был явно согласен.

Причиной развития жестокой цензуры, пишет А. Н. Радищев, часто является страх власти за свое спокойствие. Но если власть имеет твердое основание, то никакие слова ее не разрушат. Аналогична ситуация относительно веры, за сохранность которой так радует цензура. Что же касается вопросов нравственности, то, по мнению А. Н. Радищева, нужно бороться с реальными проявлениями безнравственности в обществе, а не с сочинениями писателей.

А. Н. Радищев отождествляет цензуру с инквизицией, которая есть ограничение свободы духа человека. Имеет право на существование только одна цензура, как считает Радищев, – мнение читателя: «Цензура печатаемого принадлежит обществу, оно дает сочинителю венец или употребит листки на обвертки. Равно как ободрение театральному сочинению дает публика, а не директор театра, так и выпускаемому в мир сочинению цензор ни славы не даст, ни бесславия. Завеса поднялась, взоры всех устремились к действованию; нравится – плещут; не нравится – стучат и свищут. Оставь глупое на волю суждения общего; оно тысячу найдет цензоров. Наистрожай-

¹ Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Л., 1981. С. 127.

шая полиция не возможет так запретить дряни мыслей, как негодующая на нее публика»¹.

По сути, А. Н. Радищев говорит о двойственности ситуации, сложившейся в его время: с одной стороны, провозглашаются свобода и просвещение, с другой, постоянно цензурой ограничивается все новое и истинное. К тому же, часто цензор не является специалистом в той области, которую оценивает. Получается, что на пути просвещения встает фигура цензора, который тянет общество назад – в прошлое, в темноту суеверий и заблуждений. Только свободное книгопечатание есть путь к развитию знаний и наук, утверждает А. Н. Радищев. «Если свободно всякому мыслить и мысли свои объявлять всем беспрекословно, то естественно, что все, что будет придумано, изобретено, то будет известно; великое будет велико, истина не затмится»².

Свобода книгопечатания есть залог социальной справедливости. Власть вводит цензуру из-за страха быть открытой в своей лживости и хитрости. А. Н. Радищев говорит о свободе слова, которая есть залог истинного просвещения, установление которой необходимо: «Не дерзнут правители народов удалиться от стези правды и убоятся; ибо пути их, злость и ухищрение обнажатся... Тайный грабеж назовется грабежом, прикрытое убийство – убийством. Убоятся все злые строгого взора истины. Спокойствие будет действительное, ибо заквасу в нем не будет. Ныне поверхность только гладка, но ил, на дне лежащий, мутится и тмит прозрачность вод»³.

Власть же придерживалась явно иного мнения. И несмотря на «милости», дарованные А. Н. Радищеву незадолго до смерти, принципиально делала вид, что такого мыслителя нет и не было. Указ, запрещающий издавать сочинения А. Н. Радищева, продолжал действовать.

В 1806–1811 гг. сыновья А. Н. Радищева предприняли попытку издать его наследие в собрании сочинений в 6 томах. «Путешествие из Петербурга в Москву» и «Вольность», «Письмо другу, жителюствующему в Тобольске» не были включены в собрание. «Житие Ушакова» было сильно сокращено. И все же это было легальное издание, увидевшее свет. Издатель Платон Бекетов приложил все усилия, чтобы книги были изданы изящно. В первой книге был помещен портрет Радищева, гравированный Вендрамини. Несмотря на то, что тексты были скорректированы, сокращены, напечатаны не

¹ Там же. С. 132–133.

² Там же. С. 133.

³ Там же.

все сочинения А. Н. Радищева, это был прогресс – официальное издание, увидевшее свет. Но судьба этого издания была трагична. Пожар 1812 года уничтожил большую часть тиража.

Впервые после 1790 г., в 1858 г. (через 68 лет!) было опубликовано «Путешествие из Петербурга в Москву», но случилось это в Лондоне, а не в России. Инициатором издания был А. И. Герцен. В его «Вольной типографии» было издано под одной обложкой два сочинения русских мыслителей XVIII столетия – «О повреждении нравов в России» М. М. Щербатова и «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева. Издание предварялось предисловием, написанным самим А. И. Герценом.

Сын А. Н. Радищева Павел Александрович обратился с письмом 9 августа 1860 г. на имя Александра II, в котором просил разрешения опубликовать в России «Путешествие из Петербурга в Москву», ссылаясь на тот факт, что оно уже издано в Европе и пользуется интересом. Он просил императора дать указание Цензурному комитету рассмотреть сочинение для переиздания. Цензурный комитет рассмотрел его и в ноябре 1860 г. отказал в издании.

Понимая, что книгу не издадут в ее полном варианте, П. А. Радищев решил пойти иным путем. Он пишет министру народного просвещения Е. П. Ковалевскому письмо с просьбой опубликовать не всю книгу, запрещенную в 1790 г., а хотя бы те главы, которые цензура найдет допустимыми к печати. Если бы этот вариант был одобрен, книга была бы издана крайне сокращенной, но все же она была бы издана. Ответ Главного управления цензуры был отрицательным. В 1865 г., уже после отмены крепостного права, на повторный свой запрос о публикации в сокращенном варианте книги отца П. А. Радищев вновь получил отказ, причем мотивация была таковой: А. Н. Радищев был возвращен из ссылки, прощен, но запрет с его книги снят не был.

В 1867 г. книгоиздатель Н. А. Шигин все же смог издать «Путешествие из Петербурга в Москву», но в очень усеченном варианте: почти половина текста была сокращена. На это издание прозвучали гневные отзывы П. Н. Ткачева, А. Н. Пыпина, М. Н. Логинова. Общий мотив их был таков: от текста А. Н. Радищева ничего не осталось. Данное издание было сопровождено предисловием самого Н. А. Шигина и биографией А. Н. Радищева, которая была написана И. А. Кушевским. Предисловие и биография отличаются явным заигрыванием с властью. Так, в предисловии Н. А. Шигин признает «злонамеренность» Радищева и других писателей, которые, не понимая высшей воли и назначения монарха, стремились его учить,

поэтому подобные сочинения носят «противозаконный характер». Цензура вновь активно «вычитала» текст, сначала наложив арест на книгу, но затем разрешила издание, так как после «верноподданных правок» Н. А. Шигина от текста Радищева остались лишь жалкие крохи. До сих пор исследователи наследия А. Н. Радищева оценивают это издание негативно и для памяти мыслителя, и в связи с освещением его идей.

В конце 60-х годов XIX столетия началась недолговременная «александровская оттепель», влияние которой сказалось и на судьбе сочинений А. Н. Радищева. В 1868 г. Петербургский цензурный комитет был извещен, что «высочайшим повелением» запрещение 1790 г. на издание книги А. Н. Радищева снято, а дальнейшие издания его сочинений должны проходить общую для всех цензуру и не более. Вдохновленный этими решениями в 1872 г. книгоиздатель П. А. Ефремов предпринимает попытку публикации первого тома «Сочинений Александра Николаевича Радищева. С портретом автора и статьей “О жизни и сочинениях Радищева” А. П. Пятковского. Редакция изд. П. А. Ефремова. Т. 1. СПб., издание книжного магазина Черкесова, тип. Н. Неклюдова, 1872». На всякий случай не очень-то доверяя «высочайшему повелению», П. А. Ефремов издал текст с небольшими купюрами. Но это ситуацию не спасло. На издание был наложен запрет, а Цензурный комитет просил прокурора возбудить судебное преследование против Н. П. Полякова. Кончилась история тем, что 9 мая 1873 г. вышло постановление комитета министров об уничтожении арестованного тиража книг А. Н. Радищева. Чудом сохранились чуть более двух десятков экземпляров.

В это же самое время за рубежом выходят книги А. Н. Радищева, что объясняется развитием революционных настроений в России. Эти книги предназначались, как и герценовское издание, не только для зарубежного читателя, но и для русского. Так, в 1876 г. в типографии Г. Ушмана в Веймере Лейпцигское издательство Э. Л. Каспровича выпустило два издания «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева. Первое входило в серию «Международная библиотека» (том XVIII), а второе – в серию «Собрание материалов для истории возрождения России». В основе обоих – издание А. И. Герцена.

В России в 1888 г. А. С. Суворин издал «Путешествие из Петербурга в Москву», и то крайне небольшим тиражом – только «для любителей редких книг». Тираж явно был недостаточен. Но ценность этого издания в том, что оно было напечатано с оригинала 1790 года. Цензура поставила условие: малый тираж (не более 100

экземпляров) и высокая цена. Книга была издана на сверхдорогой бумаге (часть тиража на слоновой, часть на японской бумаге), поэтому продавалась от 25 до 60 руб. за экземпляр. Цена по тем временам не адекватная, но, несмотря на это, тираж был распродан за 2 (!) дня. Книга сразу же стала библиографической редкостью, но главное – тираж не был уничтожен.

В 1903 г. издатель П. А. Картавов, веря в повтор успеха суворинского издания, решил переиздать сочинения А. Н. Радищева, но на простой бумаге большим тиражом (2900 экземпляров) и по низкой цене. Цензура увидела возможность для проявления себя, так как в данном случае сочинения Радищева уже предназначались не для избранного круга, а для широкого читателя. Весь тираж был арестован и полностью уничтожен.

Первый текст «Путешествия из Петербурга в Москву» без сокращений был издан в 1905 г. Несколько изданий было осуществлено с 1905 по 1907 гг. Но после 1907 г. до 1917 г. на сочинения Радищева вновь был наложен запрет, хотя в критических исследованиях, в основном по истории русской литературы, об А. Н. Радищеве упоминания были.

По сути, первым полным изданием «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева было издание 1935 (!) года. Это издание включало все материалы, которые автор подготовил к публикации. Это почти через полтора века после написания сочинения!

Судьба других сочинений А. Н. Радищева была общей с судьбой «Путешествия из Петербурга в Москву». К примеру, ода «Вольность», которая была написана, судя по текстovým соответствиям с «Путешествием из Петербурга в Москву», в 1780-х годах, готовилась к изданию сыном Радищева – П. А. Радищевым – только в 60-х годах XIX столетия, но так и не увидела свет. Ода была опубликована С. А. Венгеровым в «Русской поэзии» в 1895 г., но в сокращенном варианте. Почти полностью она была напечатана в 1906 г. в издательстве «Сириус». Полностью текст «Вольности» впервые был издан в 1922 г. В. П. Семенниковым.

Вернемся в XVIII век. Цензурную политику Екатерины II по отношению к философии французского просвещения продолжил Павел I. Он развернул борьбу прежде всего против изданий иностранной литературы: за два года (1797–1799) на таможнях было конфисковано 639 книг, а указом от 1800 г. царь вообще приказал

«запретить впуск из заграницы всякого рода книг, на каком бы языке оные не были, без изъятия, в государство наше»¹.

Преследование книг французских просветителей продолжил Александр I, который 9 января 1804 г. утвердил первый в России цензурный устав. Несмотря на его достаточно либеральный характер, положения устава требовали запрещения изданий, возбуждающих общественное мнение, наносящих вред государству и религии. А такими, как правило, считались книги Вольтера, Дидро, Руссо и других французских просветителей. Они-то и запрещались в первую очередь. К примеру, цензор профессор Я. В. Толмачев, прочитав перевод книги Вольтера «Кандид, или Оптимизм», 17 декабря 1818 г. донес Санкт-Петербургскому цензурному комитету: «Содержание всей повести клонится к опровержению промысла, пекущегося о мире, соблазнительные же происшествия, составляющие оную, представлены в самом гнусном циническом виде; оные противны не только нравственности, но даже общим правилам благопристойности». В решении комитета было записано: «Соглашаясь с мнением г. профессора Толмачева, комитет определил издание запретить»². А в 1829 г. цензором Я. В. Толмачевым была запрещена «Неизданная переписка Гримма и Дидро – собрание стихотворений и отрывков» за «гнусное кощунство насчет веры христианской»³.

В преследовании книг французских просветителей правительству помогала духовная цензура, ведущая свое начало с 1799 г., когда при Синодальной конторе была создана Комиссия для свидетельства и рассмотрения сочиненных и переводных книг, до церкви и учения церковного касавшихся. Эта комиссия занималась цензурованием духовных книг вплоть до 1808 г., после чего Синод функции цензуры возложил на духовные академии. Духовные цензоры часто выступали инициаторами запрещения книг французских философов. Так, в 1814 г. архиепископ Иннокентий, выступив против книги Монтескье «О существе законов», в своем отзыве писал: «Недавно отпечатана изданием четвертая часть “О существе законов” г. Монтескье. В журналах автор называется бессмертным и таким, коего должен иметь всякий человек мыслящий и коего часто одна строка стоит целого тома. Но в нем между прочим находится противное евангелию, греко-российской церкви и отечеству. Именно перевернувши несколько листов, нечаянно читаем: “Религия,

¹ ПСЗ. Т. 26. № 19 387.

² Заборов П.П. Русская литература и Вольтер: XVIII – первая треть XIX века. Л., 1978. С. 124.

³ Там же.

повелевая прекращение труда, должна смотреть более на нужды людей, чем на величие существа, в честь которого сие делается”. Такое правило г. Монтескье предпочитает нужде богопочитания. Величие существа Божия выше всяких нужд человеческих; почитание Бога есть нужда вечная и необходимая для всякого человека. Следственно, религия не должна смотреть более на нужду людей, нежели на величие существа»¹.

Архимандрит Венедикт в 1831 г. не одобрил «Размышление о величестве божием» Ж. Ж. Руссо. В бумагах Московского комитета для цензуры духовных книг нами обнаружен разбор перевода книги «Обеденные беседы у барона Гольбаха». Этот комитет за подписью архиепископов Венедикта и Евлампия и профессора философии протоиерея Голубинского 3 января 1831 г. запретил ее печатание, найдя «насмешки и ругательства над верою, церковью, правительствами и народами, выставленными в сей рукописи точными словами вольнодумцев XVIII в., заимствованными из сочинений, которые не были издаваемы на российский язык, крайне грубы, подлы, неблагопристойны, дерзки, гадки и возмутительны (с. 45 и 169, 110–117 письмо Вольтеру к Дидероту и ответ последнего, с. 142–149 письмо Вольтера к Даламберу, с. 151–154 возмутительное воззвание против правительств и религий...)»².

О совместных усилиях министра народного просвещения А. С. Шишкова и митрополита Серафима по изъятию «из книгохранилищ и от всякого употребления в учебных заведениях» книг, не прошедших духовную цензуру, говорит дело «О книгах, относящихся к вере, изданных без Синодального разрешения», хранящееся в Государственном архиве Российской Федерации. Министр и митрополит, ссылаясь на царский указ от 17 апреля 1825 г., составили большой список «зловредных книг», приказав в учебных округах эти книги рассмотреть и изъять их из обращения. В этом списке, разделенном на четыре части (1. Книги учебные; 2. Книги нечестивые и возмутительные; 3. Книги лжемистиков, масонов, кабалистов и проч.; 4. Книги соблазнительные), названо 237 книг, среди них 110 книг французских просветителей Вольтера, Руссо, Кондильяка, Монтеня, Монтескье, Гельвеция, сборники статей из Энциклопедии. О судьбе этих книг министр в течение пяти лет вел переписку с попечителями учебных округов и Синодом, но дело так и не было

¹ Котович А. Духовная цензура в России. СПб., 1909. С. 369.

² ГА РФ. ф. 802, оп. 1, ед. 5567, л. 5.

окончено¹. Рассказано об этой акции и в книге А. Котовича «Духовная цензура в России. 1799–1855»².

При Николае I был образован Комитет иностранной цензуры, задачей которого было определено просматривать ввозимую из-за границы печатную продукцию, в том числе книги, выписываемые учебными заведениями и частными лицами. Дела этого комитета содержат немало свидетельств о запрещении работ французских просветителей. Приведем лишь два примера таких отрицательных отзывов. В рапорте № 278 от 8 августа 1828 г. цензор о «Системе природы» Гольбаха писал: «Это сочинение было осуждено на уничтожение и сожжение постановлением Парижского парламента 18 августа 1770 г. Слишком хорошо известно, сколько шуму было из-за него в свое время. Оно состоит из 2 частей: в первой – автор исследует, что такое материя и движение, далее он трактует о человеке, о его происхождении и смерти; отсюда он переходит к вопросу о происхождении души. Эти рассуждения приводят его к постановке известных вопросов о свободе, бессмертии, о догмате загробной жизни, о неизбежности самоубийств и их целесообразности; он заканчивает оценкой обязанностей человека к себе подобным, определением происхождения общества и установлением всех прав верховной власти. Во второй части трактуются о религии, о существовании бога, о доказательствах его бытия, о деизме и оптимизме, о значении теологии и о бесплодности обращения человека к богу. Наконец, он заканчивает апологией атеизма и кратким кодексом природы. Вот некоторые из ложных и гнусных положений, высказанных в этом ужасном сочинении: “люди, – говорит автор, – во всех странах поклонялись странным, несправедливым, кровожадным, неумолимым богам, права которых они никогда не осмеливались разбирать. Эти боги были повсюду распутными, жестокими, пристрастными. Они походили на тех разнузданных тиранов, которые безнаказанно издеваются над своими несчастными подчиненными. Такому же отвратительному богу заставляют нас поклоняться и ныне; бог христиан, подобно богам греков и римлян, наказывает нас в этом мире и будет наказывать в загробном существовании за поступки, имеющие своим источником полученную нами от него природу. Подобно опьяненному своей властью государю, он щеголяет своим могуществом... Теология показывает нам, что люди всегда подвергались наказаниям за свои неизбежные, необходимые

¹ ГА РФ. Ф. 735, оп. 1, ед. хр. 76.

² Котович А. Духовная цензура в России. С. 424–430.

проступки, будучи как бы жалкими игрушками в руках этого тиранического божества...»¹. Комитет согласился с мнением цензора и запретил эту книгу Гольбаха.

Второй пример. Цензор Дукшта-Дукшинский в 1829 г. (рапорт № 300), оценивая книгу «Неизданная переписка Гримма и Дидро и собрание писем, стихов, отрывков, запрещенных имп. цензурой в 1812 и 1813 гг.», пишет: «Мысли о политике основаны здесь на понятиях, изображенных в известной книге Жан-Жака Руссо “Общественный договор”, но мы почитаем излишним приводить оные, поелику безбожие и кощунство, наполняющие сию книгу, уж слишком достаточные к строжайшему оной запрещению на основании § 3 устава о цензуре»². В статье В. Александри «Французские просветители и царская цензура»³, откуда взяты эти примеры, приведен также еще один отзыв, запрещавший французское собрание сочинений Д. Дидро, в котором цензор нашел статьи, «исполненные ужасного безбожия, соединенного с гнусным кощунством на счет веры христианской и книг ветхого и нового завета»⁴. Позже комитет выпустил «Общий алфавитный список книг на французском языке, запрещенных иностранной цензурой безусловно и для публики: с 1815 по 1853 год включительно» (СПб., 1855), в котором как запрещенные отмечены книги Дидро (с. 90), Гольбаха (с. 170), Ламенне (с. 195–196).

Во второй половине XIX в. акценты в развитии русской философской мысли сместились, актуализировались социальные проблемы, популярными стали материализм и позитивизм, появились переводы марксистских работ. На них и было переключено внимание цензуры. Однако и в это время было несколько эпизодов запрещения работ французских просветителей. В 1868 г. возникло дело по поводу публикации книги «Философия истории. Сочинения Фр. М. Вольтера» (СПб., 1868). Петербургский цензурный комитет арестовал тираж. Тогда издатель Поляков попросил направить книгу в комитет духовной цензуры, но и здесь было заявлено, что книга «до такой степени переполнена вредными текстами, что опровержение должно равняться по своему объему самой книге, так как характер всего сочинения саркастический, насмешливый, а действие сарказма на читателя трудно уничтожимо опровержением, как бы оно

¹ Александри В. Французские просветители и царская цензура // Антирелигиозник. 1939. № 6. С. 17.

² Там же. С. 18.

³ Там же.

⁴ Там же.

удачно ни было». Свое представление о книге сделал министр внутренних дел А. Е. Тимашев: «Закрывающиеся в этой книге возмутительно дерзкие и саркастические глумления над предметами христианских верований, над преданиями священной истории, над догматами церкви глубоко оскорбляли бы благочестивое чувство верующего и служили бы соблазном для людей легкомысленных. В вопросах веры орудия насмешки, которыми с таким гибельным успехом действовал Вольтер, гораздо опаснее серьезных исследований и возражений; последние могут быть опровергнуты, тогда как насмешки и глумления даже в случае опровержения уничтожают достоинство и авторитет предметов, признаваемых священными и неприкосновенными». По решению Комитета министров книга в 1872 г. была запрещена и в количестве 775 экземпляров уничтожена¹.

Еще одно дело возникло в 1872 г., когда тот же книгоиздатель Н. П. Поляков напечатал двухтомник «Романы и повести Д. Дидро» (СПб., 1872). Петербургский цензурный комитет арестовал 2487 экземпляров книги. Министр А. Е. Тимашев поддержал это запрещение, написав в представлении: «Означенный том романов и повестей Дидро состоит из пяти отдельных статей, из которых первые две большие по объему “Жан фаталист и его барин” и “Белая птица” отличаются особенно вредным содержанием, а из остальных, меньших статей, в двух встречаются только некоторые места, неудобные для печати... Вся книга эта, как в общем, так и в частности, по своему антирелигиозному и циническому характеру представляется в высшей степени безнравственной и безбожной; такой характер подлинника оной признан даже в самой Франции». По решению Комитета министров в 1873 г. было уничтожено 2462 экземпляра этой книги².

Труды французских просветителей для царской цензуры до последних дней ее существования оставались объектом бескомпромиссного преследования: их она запрещала печатать, ввозить из-за границы, держать в фондах общественных и учебных заведений. И не только их труды, но и книги о жизни и мировоззрении Вольтера, Дидро, Гольбаха и др.

В XIX в. Александр I инициировал подготовку первого русского цензурного устава. Его подготовка велась Главным правлением училищ гласно и вызвала приток предложений. Одно из них – ано-

¹ Добровольский Л.М. Запрещенная книга в России, 1825–1904. М., 1962. С. 66–67.

² Там же. С. 99–100.

нимное – было послано 9 января 1804 г. Автор его писал: «Истинные сыны отечества ждут уничтожения цензуры, как последнего оплота, удерживающего ход просвещения тяжкими оковами и связующего истину рабскими узами. Свобода писать в настоящем философском веке не может казаться путем к развращению и вреду государства. Цензура нужна была в прошедших столетиях, нужна была фанатизму невежества, покрывавшему Европу густым мраком, когда варварские законы государственные, догматы невежества искаженной веры и деспотизм самый бесчеловечный угнетали свободу людей и когда мыслить было преступлением... Словесность наша всегда была под гнетом цензуры. Сто лет, как она составляет отдел в истории ума человеческого и его произведений. Мы имеем много хороших поэтов, много прозаиков; видим на нашем языке сочинения математические, физические и другие, но философии – нет и следа! Может быть, скажут, что у нас есть переводы философских творений. Это правда, но все наши переводы содержат только отрывки своих подлинников: рука цензуры умела убить их дух... Несправедливо обвиняют Руссо, Вольтера, Реняля и других писателей. Не они, а Робеспьер, Марат и им подобные произвели и питали революцию. Без писателей Франция бы пала и сделалась жертвою раздражения внутренних и внешних партий. Писатели одушевили истинных граждан, указали им цель, к которой должно стремиться. Итак, писатели не только не произвели революции, но в революции спасли Францию, показав исход из лабиринта всеобщего волнения... Следственно, истины, излагаемые печатным словом, полезны, и свободный ход к ним не должен быть заграждением»¹.

Этот первый цензурный устав был утвержден 9 января 1804 г.² Устав был достаточно либеральным, свою задачу он видел в том, чтобы доставить обществу книги и сочинения, способствующие истинному просвещению и образованию нравов, и удалить книги и сочинения, противные сему намерению (§ 2). Кроме того, цензура должна наблюдать, чтобы в книгах не было ничего противного Закону Божию, правительству, нравственности и личной чести граждан (§ 15). Если рукопись не соответствовала этим требованиям, ее запрещали публиковать, оставляли в цензурном комитете, а автору объявляли причины запрещения его рукописи (§ 18). Цензурный комитет мог отдать автора в руки правосудия в том случае, если в

¹ Цит. по: *Сухомлинов М.И.* Материалы для истории Просвещения. СПб., 1889. Т. 1. С. 415–416.

² ПСЗ. Т. 28. № 21388, Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. СПб., 1862. С. 81–95.

его сочинении он явно отвергал бытие Божие, вооружался против веры и законов общества, оскорблял верховную власть и высказывал мысли, совершенно противные духу общественного порядка и спокойствия (§ 19). И, наконец, главное: «Когда место, подверженное сомнению, имеет двоякий смысл, в таком случае лучше истолковать оное выгоднейшим для сочинителя образом, нежели его следовать (§ 21)»¹.

Первые акции цензоров, согласно новому уставу, направили против мистической и масонской литературы. Основываясь на статьях устава, позволяющих исследовать истины, «относящиеся до веры», издатели стали печатать книги Штиллинга, Сведенборга, Экартсгаузена и других мистиков, «служащие к заведению сект». Чтобы как-то сократить печатание масонских и мистических сочинений, их допускали либо с ограничениями, либо с предварительными пояснениями. Даже «Сионский вестник» масона А. Ф. Лабзина был запрещен князем Голицыным, о чем он через 10 лет каялся перед Александром I: «Возомнил я, что оный журнал есть произведение какого-нибудь тайного общества, ищущего вредить религии, а может быть, и правительству. И, смотря с ложной точки зрения, думал защитить церковь, я сделался гонителем ее и, вследствие сих заключений, представил Вашему Величеству о запрещении “Сионского Вестника”»². Вскоре наступили известные времена увлечения мистицизмом, и «Сионский вестник» вновь стал издаваться.

Лазейка, дающая возможность печатать книги европейских мистиков, вызвала протест у самих цензоров. В архиве мы обнаружили дело «О мистических и вредных книгах». В нем два рапорта цензоров Санкт-Петербургской таможни Бореля и Гашета и книготорговца Клостермана министру коммерции графу Н. П. Румянцеву. Цензоры в своем рапорте писали: «Движимые усердием к службе его императорского величества, мы долгом себе поставляем предложить вашему сиятельству некоторые замечания касательно рассмотрения книг, нам порученного. Таковой рассмотр, при начале своем ограничивающийся только наблюдением некоторых известных сочинений, с открытием войны сделался несравненно важнейшим. Поелику, кроме новых сочинений, напечатанных под злоумышленными названиями во Франции и Германии и коих обнаружение не может быть позволено, без сомнения известные системы французского просветительства, в числе средств употребляемых оным в те-

¹ Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720–1862 г. СПб., 1862. С. 83–96.

² Цит. по: *Котович А.* Духовная цензура в России (1799–1855). С. 16.

перешних обстоятельствах ко вреду России, не упустят и то, чтобы распространить несколько пагубных сочинений для развращения умов в народе. Мы можем уверить ваше сиятельство, что все сочинения, проходящие через таможду сей столицы, будут рассматриваемы с таковым же вниманием, какового опыта мы показали в течение сего года, остановив несколько книг такого рода. Но не бесполезно будет для правительства распространить такую строгость в главнейших портах империи, равно как и в пограничных тамождях, через которые путешественники или лазутчики неприятельские безвинно или с умыслом могут рассеивать вредные сочинения»¹.

Эти рапорты были рассмотрены цензорами Главного правления училищ, о чем в его журнале 24 января 1807 г. была сделана запись: «Господин попечитель Санкт-Петербургского учебного округа по высочайшему его императорского величества повелению представил: 1-е, что цензурные комитеты, основываясь на 22 статье Устава о цензуре, коею позволено скромное и благоразумное исследование всякой истины, относящейся до веры, человечества и проч., одобряют к напечатанию сочинений мистических, к заведению сект служащих... каковыя суть сочинения Штилинга, Екартгаузена, Швенденборга и других, для чего нужно более бы *означенную статью привести в большую ясность*; 2-е, что сверх постановления, предписанного в том же уставе для торгующих иностранными книгами, должно употребить другие средства к прекращению ввоза вредных иностранных книг... Правление для постановления о сем каких-либо решительных правил за нужное признало иметь сведения по 1-му пункту о запрещении известных книг, напечатанных в типографии Новикова и компании, по 2-му пункту о том, чрез какие таможди и порты ввозят наиболее иностранные книги, рассматривают ли там кто-либо оные и на каком положении»² (курсив наш. – Авт.).

Помимо произведений французских просветителей, а позже и мистиков, цензура запрещала произведения социалистов-утопистов и даже упоминания о них. В бумагах Санкт-Петербургского цензурного комитета есть документы с отрицательными отзывами, относящимися к ежегоднику «Almanach phalansterien», который им был запрещен. В 1848 г. цензура запретила книгу Э. Кабэ «Voyage en Icarie», записав в своем решении: «Автор принадлежит к числу известнейших коммунистов. Желая доказать, что коммунизм не есть какая-нибудь утопия, а основательная социальная система, Кабэ

¹ ГА РФ. Ф. 732. Оп. 1. 1806–1807. Ед. хр. 173. Л. 2.

² Там же. Л. 5.

описывает в первой части своей книги путешествие английского лорда по Икарии, государству, устроенному на началах коммунизма, и, открывая ему все подробности управления, показывает не только избыточность, но и превосходство подобного устройства на опыте; во-второй же части излагает подробно систему коммунизма с применением оной ко всем отраслям религиозного и гражданского быта и с указанием способа к постепенному приведению оной во исполнение. В довершение зловредности сего сочинения автор выдает свое учение за продолжение учения Христова и первоначальной церкви, отрицая Божество Спасителя. Полагая излишним приводить отдельные предосудительные места из этой крайне вредной книги, ибо они находятся на каждой странице, г. цензор Дукшанский представляет о безусловном запрещении оной. – Комитет положил означенное сочинение подвергнуть строгому запрещению по требованию §§ 3 и 9 Устава о цензуре»¹.

Свою роль в запрещении философской литературы сыграла духовная цензура. Возглавив в 1817 г. Министерство просвещения, князь А. Н. Голицын своей главной задачей определил защиту религии и ее чистоты. В инструкции Ученому комитету при Главном правлении училищ говорилось, что его «существенное служение» заключается в том, «чтобы народное воспитание – основу и залог благосостояния государственного и частного – посредством лучших учебных книг направить к истинной, высокой цели: к водворению в составе общества в России постоянного и спасительного согласия между верою, ведением и властью, или, другими словами, между христианским благочестием, просвещением умов и существованием гражданским».

Через полгода после вступления в должность министра 4 апреля 1818 г. князь А. Н. Голицын послал попечителям учебных округов циркуляр, в котором излагал представление о цензуре: «По соображениям моим, нахожу я, что, как до издания устава о цензуре, так и после того, коих содержание, в отношении к духу правительства и религии, могло, по тогдашним обстоятельствам и времени, весьма противно быть принятым, ныне твердым правилом, кои правительство, по точной воле государя императора, вводит и укоренить старается. Вследствие того, по долгу звания моего обязываюсь я употребить все зависящие от меня меры к недопущению во вновь печатаемых книгах никаких мыслей и правил, нетерпимых ныне

¹ Цит. по: *Оксман Ю.* Меры николаевской цензуры против фурьеризма и коммунизма // *Голос минувшего* 1917. № 5–6. С. 72.

правительством. Посему прошу предписать подведомственному вам цензурному комитету, чтобы оный, при рассмотрении сочинений и переводов, предполагаемых к напечатанию вторым, третьим и вообще возобновляющимся тиснением, наблюдали строжайше, дабы подобные места в книгах сих, содержащие мысли и дух, противные религии христианской, обнаруживающие или вольнодумство безбожничества, неверие и неблагочестие, или своевольство революционной необузданности, мечтательного философствования, или же опорочивания догматов православной церкви и тому подобное, были непременно запрещаемы к печатанию, хотя бы в напечатанных прежде книгах и находились»¹.

22 апреля 1828 г. был принят Устав духовной цензуры. О его запретительной деятельности говорят следующие цифры: за 1828–1844 гг. из 2653 рассмотренных книг и рукописей было отвергнуто 511 (19 %), а за 1844–1855 гг. из 6904 – 2524 (36,6 %)².

Либерализм цензурного устава 1804 г. уже с первых лет его применения не устраивал правительство. Вначале устав ограничивали, признав несовершенным, особенно в области защиты религии, а затем Главное правление училищ приступило к подготовке нового устава. Был учрежден специальный подготовительный комитет, в состав которого вошли члены Главного правления и его Ученого комитета Магницкий, Фус, Рунич, граф Лаваль, князь Мещерский, Стурдза. Руководителем этого комитета был назначен М. Л. Магницкий, уже зарекомендовавший себя «гасителем просвещения», инициатором нескольких цензурных запрещений. Его отношение к свободе слова и печати было простым: «Свобода книгопечатания есть труба для глаголов князя тьмы». Еще в 1820 г. Магницкий признал зловредным «Начальный курс философии» Снелля, изданный в Казани в 1813–1814 гг., по которому Лубкин и Срезневский преподавали философию. Он приказал эту книгу со всего учебного округа собрать и опечатать. Прочитав книгу, Магницкий сделал выписки, снабдив их своими примечаниями:

«Снелль: “К благам счастья, кои мы должны снискивать и сохранять, принадлежат: внешняя свобода, беспрепятственная власть поступать по собственному усмотрению и рассуждению”.

Магницкий: “То есть – революция принадлежит к благам счастья!”

¹ Цит. по: *Котович А.* Духовная цензура в России. С. 105–106.

² Там же. С. 595.

Снелль: “Брак есть на нравственности и праве основанный договор между двумя особами разного пола”.

Магницкий: “Церковь православная учит, что брак есть таинство, а не договор”.

Снелль: “Общество, с согласия членов, бывшее дотоле свое постановление может переменить и, при известных обстоятельствах, уничтожить”.

Магницкий: “Революция!”¹.

Книга Снелля, как предмет запрещения, рассматривалась и в Главном правлении училищ. По ее поводу член Ученого комитета Д. П. Рунич «полагал означенную книгу в русском переводе исключить из числа учебных». Рассмотрение длилось несколько лет и прекратилось лишь в 1825 г., когда в Главное правление училищ поступила «Записка об учебных книгах, по части философии употребляемых в училищах Дерптского округа». По ее поводу было принято следующее решение: «Поелику по новому уставу учебных заведений Дерптского округа, состоявшемуся в 1820 году, логика и риторика исключены из числа предметов, преподававшихся до того времени в гимназиях сего округа, а потому и книга Снеллева вышла уже из употребления в оных, то положенное рассмотрение оной вновь оставить без дальнейшего действия. Впрочем, как оригинал сей книги, так и русский переводной, исключить навсегда из числа учебных книг»².

Спустя три года после начала работы в мае 1823 г. комитет представил «Мнения о цензуре вообще и началах, на которых предполагает цензурный комитет составить для оной устав». Проект этих мнений представил все тот же Магницкий. В нем предполагалось, что устав должен обнимать «все извороты и уловки настоящего духа времени, сколь сие возможно». А главным началом для устава цензуры предлагалось принять: а) всякое сочинение, в котором прямо или косвенно отвергается, ослабляется или представляется сомнительным учение откровения, отвергать и запрещать без пощады; б) запрещать равным образом все те сочинения, в коих своеволие разума человеческого автор усиливается изъяснить и доказать философски недоступные для него святые таинства веры³.

На обсуждение были представлены и другие проекты. К примеру, Рунич детализировал свои предложения, а именно он предложил

¹ Загоскин Н. История имп. Казанского университета. Вып. 3. Казань, 1904. С. 486.

² ГА РФ. Ф. 732. Оп. 1. Ед. хр. 221. Л. 32 об.

³ Сухомлинов М.И. Материалы для истории Просвещения. Т. 1. С. 469.

запрещать: «1. Книги, какого бы рода они ни были, написанные в духе, противном христианству и не ведущие к истинной высокой цели – к водворению в составе общества постоянного и спасительного согласия между верою, ведением и законною властью, или, что все то же, между христианским благочестием, просвещением ума и существованием гражданским...»

4. Книги философские, вмещающие в себя понятия о мнимой добродетели, независимой от единого истинного источника всякого блага – Бога и веры в Спасителя нашего.

5. Книги, в коих предлагается учение добродетели без всякого указания на единственный ее источник – Бога и откровение.

6. Книги о нравственной философии и умозрительном законодательстве, в коих определяется нравственность от веры и добродетели, а учреждения гражданские восписуются чуждому источнику; одним словом, все те книги, кои противоречат практическому христианству.

7. Книги, в коих предлагаются ложные учения о происхождении верховной власти не от Бога, а от насилия или условия договора между людьми.

8. Книги математические, физические и химические, в которых ложные умствования и дерзкие догадки, на некоторых поверхностных заключениях основанные, клонятся к распространению материализма.

9. Книги медицинские, физиологические, патологические и анатомические, к анатомии человеческого тела или сравнительно принадлежащие, в которых предлагается учение, прямо или косвенно ниспровергающее духовный сан человека, внутреннюю его свободу и высшее предопределение к будущей жизни.

10. Сочинения, называемые историческими, философскими и филологическими, без всякой связи и цели представляющие беспорядочный сбор материй, умствований и умозрений, противных не только евангельскому учению, но и здравому смыслу»¹.

Все эти предложения обсуждались в течение трех лет. Одновременно разрабатывался устав духовной цензуры, но новый цензурный устав так и не был утвержден.

Подготовка нового цензурного устава была продолжена при Николае I. Когда новый министр народного просвещения адмирал А. С. Шишков сделал царю свой первый доклад о состоянии просвещения в стране, он получил предписание срочно подготовить

¹ Там же. С. 476–477.

новый цензурный устав. Из архива были потребованы предложения прежней комиссии, их рассмотрели царь и министр, после чего Николай I 6 июля 1826 г. написал записку «О цензуре в России и о книгоиздательстве вообще», в которой указал, что высшие слои общества по-прежнему тяготеют к философии французских энциклопедистов, а цензура своей цели не достигает. Она рассматривает слова и не вникает в их суть. В начале века, полагал Николай I, она была под сильным влиянием мистиков, а сейчас – наоборот. «Цензура установлена для того, чтобы препятствовать распространению идей, вредных вере, нравственности, существующему образу правления и пресекать личности». Он предлагает возложить цензурные обязанности на профессоров учебных заведений, а книг религиозного содержания – на Синод и духовные учебные заведения. Свои «замечания» представил и министр просвещения.

После их обсуждения 10 июля 1826 г. был утвержден новый цензурный устав, названный в народе «чугунным». Он уже был «чужд всех сих неудобств и вполне соответствовал потребностям сей части»¹. Новый устав содержал в три раза больше параграфов и был более жестким к инакомыслящим, чем устав 1804 г. Приведем лишь четыре из 230 его параграфов:

«§ 129. Право издания в свет повременного издания может быть представлено только человеку добрых нравов, известному на поприще отечественной словесности, доказавшему сочинениями хороший образ мнений и благонамеренность свою и способность направлять общественное мнение к полезной цели.

§ 151. Не позволяется пропускать к печатанию места в сочинениях и переводах, имеющих двоякий смысл, ежели один из них противен цензурным правилам.

§ 186. Кроме учебных логических и философических книг, необходимых для юношества, прочие сочинения сего рода, наполненные бесплодными и пагубными мудрствованиями новейших времен, вовсе печатаемы быть не должны.

§ 187. Относительно к учебным курсам логики и философии вообще, цензор при рассматривании их должен иметь в виду: неприкосновенность правил, на коих зиждется общежитие и благонравие»².

Этот устав просуществовал два года, нанеся существенный вред изданию философской литературы. Однако сменивший его ус-

¹ ГА РФ. Ф. 735. Оп. 10, 1826. д. хр. 38. Л. 1–21.

² Сборник постановлений и распоряжений по цензуре с 1720 по 1862 г. СПб., 1862. С. 161–175.

тав 1828 г. имел все те же запретительные установки, хотя вводилась иная система ответственности и не было дробной детализации недозволенного. Более того, расширилась ответственность за «зловредную» публикацию. Теперь за нее отвечали не только цензор, но и автор, и издатель. В том же 1828 г. при министерстве народного просвещения было организовано Главное управление цензуры, осуществлявшее общий надзор за ней, а 22 апреля 1828 г. утвердили первый Устав духовной цензуры, который был не менее жестким, чем светский. Начиная с 1830-х гг. наступил цензурный произвол, когда запрещалось все и особенно философские труды, в которых усматривался «двойной смысл». «Цензурный устав совсем ниспровержен. Нам пришлось удостовериться в горькой истине, что на земле русской нет и тени законности», – писал А. В. Никитенко¹. Парадоксально, но факт: цензурным правом пользовались III отделение (жандармы), Министерство внутренних дел, Министерство иностранных дел, Ведомство путей сообщения и даже Главное управление государственного конезаводства (!). А журналы начиная со второй половины 1830-х гг. подвергались двойной цензуре.

С особой тщательностью цензура отслеживала и запрещала те работы русских философов, которые, как она считала, «не соответствовали видам правительства» на просвещение и идеологию царизма. Так же поступала и духовная цензура. Мортиролог произведений русских философов, запрещенных цензурой, велик.

В архивах цензуры, относящейся к первой половине XIX в., отложилось немало интересных документов о запрещении работ русских философов. Одно из дел посвящено М. В. Ломоносову². В нем министр духовных дел и народного просвещения князь Голицын направил попечителю Санкт-Петербургского учебного округа письмо. В нем министр пишет: «В издаваемом г. Олениным журнале “Древней и новой словесности” в № 6 между прочим помещена статья под названием “Письмо покойного Михайла Васильевича Ломоносова к Ивану Ивановичу Шувалову, нигде не напечатанное” (Сейчас оно называется «О размножении и сохранении русского народа». – *Авт.*). В пункте 3, 5, 7 и 8 сего письма содержатся разные выражения и мысли частью предосудительные учению и обрядам, принятым православною греко-российскою церковью, частью же несправедливые, оскорбляющие честь нашего духовенства, коих ни под каким видом не следовало бы пропускать к напечатанию вопре-

¹ Никитенко А. В. Дневник. Т. 1. М., 1955. С. 95.

² См.: ГА РФ. Ф. 733. Оп. 11. Д. 444.

ки 15 пункту Устава о цензуре. Вследствие того покорнейше прошу Ваше превосходительство поставить сие упущение на вид г. цензору Яценкову, рассматривавшему упомянутый номер журнала древней и новой словесности, и истребовать от него объяснение, по каким основаниям он дал одобрение к напечатанию такого письма вопреки известным ему и столь многократно повторенным правилам, сие воспрещающим. О последствии сего буду ожидать вашего, милостивый государь мой, уведомления».

В своем «Объяснении» цензор Г. М. Яценков написал: «Не входя в исследование о том, справедливы ли суждения Ломоносова, в письме сем изображенные, осмеливаюсь объяснить только следующее. Статья сия имеет совсем другую цену и должна быть рассматриваема совсем с другой стороны. Она не есть ни богословская: ибо кто станет искать в Ломоносове разрешения богословских задач? – ни медицинская, ни политико-экономическая: хотя в сем деле все лучшие врачи и многие государственные мужи отдадут Ломоносову справедливость. Она есть не что иное, как новая черта к портрету Ломоносова, дополнение к истории жизни и многочисленным ученым занятиям сего великого мужа. До сих пор мы знали и почитали Ломоносова как неподражаемого поэта, как великого математика, физика, астронома, химика; отныне будем знать и почитать еще и как глубокомысленного государственного мужа, как ревностнейшего споспешника народной силы, богатства и величия нашего Отечества. Он мог ошибаться в мнениях своих о предметах богословских и политико-экономических, но одно усердие его к споспешствованию общей пользы дает ему уже право на всеобщую признательность. Будущий историк жизни Ломоносова не пропустит и сей черты вместе со многими другими, изображающими величественный образ сего необыкновенного человека. И сие есть одна истинная точка, с которой цензор считал себя в обязанности рассматривать статью сию. Запретивши оную, он бы выкинул одну из любопытнейших страниц в похвальном слове Ломоносову». Этот панегирик честного человека и патриота не был понят министром, резолюция которого говорила сама за себя: «Цензору – замечание, т. к. его объяснение неосновательно». Цензурировать журнал поручили другому цензору¹.

В 1836 г. Московский, а затем Санкт-Петербургский комитеты духовной цензуры доносили Синоду, что рассмотрели рукопись Григория Сковороды «Диалог, или разглагол, о древнем мире» и не

¹ Там же. Л. 2–4 об.

одобрили ее, поскольку «сочинитель, рассуждая о мире, впадает в заблуждения и держится мыслями еретических и, что всего страннее, он в своем сочинении смешивает несколько ложных взглядов на мир. Иногда автор судит о мире как пантеист... Иногда как натуралист»¹. А архимандрит Филарет (Гумилевский) нашел в рукописи места «противные вере», заявив: «Думаю, следует не только не одобрить, но для пресечения соблазна и не возвращать»².

В конце 1830 г. будущий славянофил И. В. Киреевский получил разрешение на издание ежемесячного журнала «Европеец». В его первом номере редактор опубликовал программную статью «Девятнадцатый век». «Принадлежит к первым опытам философской конструкции русской истории, она указывала на отрешенность русского прошлого от общего хода всемирного исторического развития как на результат недостатка у нас духовной античной культуры. По мнению будущего славянофила, нам необходимо было усвоение современного ему европейского романтического религиозного настроения, необходимо как неперемное условие нашего всемирно-исторического будущего»³. Вскоре этот номер попал к царю. О его впечатлениях от статьи написал шеф жандармов А. Х. Бенкендорф 7 февраля 1831 г.: «Государь император, прочитав в № 1 издаваемого в Москве Иваном Киреевским журнала под названием “Европеец” статью “Девятнадцатый век”, изволил обратить на оную особое внимание. Его величество изволил найти, что вся статья сия есть не что иное, как рассуждение о высшей политике, хотя в начале оной сочинитель и утверждает, что он говорит не о политике, а о литературе. Но стоит обратить только некоторое внимание, чтоб видеть, что сочинитель, рассуждая будто бы о литературе, понимает совсем иное, что под словом *просвещение* он понимает *свободу*, что *деятельность разума* означает у него *революцию*, а *искусно отысканная середина* не что иное, как *конституцию*. Посему его величество изволил находить, что статья сия не долженствовала быть дозволена в журнале литературном, в каком воспрещается помещать что-либо о политике, и как, сверх того, она статья, невзирая на ее нелепость, писана в духе самом неблагонамеренном, то и не следовало цензуре оной пропускать. Далее, в той же книжке “Европейца” государь император изволил заметить в статье “Горе от ума” самую неприличную и непристойную выходку на счет находящихся в России ино-

¹ ГА РФ. Ф. 807. Оп. 1. Ед. хр. 641. Л. 7.

² Котович А. Духовная цензура в России. С. 460.

³ Лемке М. Николаевские жандармы и литература 1826–1855 гг. СПб., 1909. С. 71.

странцев, в пропуске которой цензура уже совершенно виновата. Его величество о сих замечаниях своих повелел мне сообщить Вашей светлости с тем, чтоб Вы изволили обратить законное взыскание на цензора, пропустившего означенную книжку “Европейца”, и дабы издание онго журнала было бы на будущее время воспрещено, так как издатель, г. Киреевский, обнаружил себя человеком неблагоприятным и неблагонадежным»¹.

Выводы властью из анализа материалов журнала «Европеец» были сделаны самые решительные. Так, далее в своем письме А. Х. Бенкендорф пишет: «Вместе с тем, его величеству угодно, дабы на будущее время не были дозволены никакие новые журналы без особого высочайшего разрешения и дабы при испрашивании такого разрешения было представлено его величеству подробное изложение предметов, долженствующих входить в состав предполагаемого журнала, и обстоятельные сведения об издателе»².

В обществе закрытие журнала И. В. Киреевского было встречено с глубоким сочувствием и сопереживанием. Так, А. С. Пушкин, П. А. Вяземский и даже не разделявший мировоззренческую позицию И. В. Киреевского М. П. Погодин указывали, что толчком к закрытию журнала был донос. В 1965 г. в Секретном архиве Третьего отделения был обнаружен Л. Г. Фризманом текст доноса. Некоторые страницы этого документа даже не требуют комментариев. Например, в самом начале «сочинения» говорится о следующем: «Журнал “Европеец” издается с целию распространения духа свободомыслия. Само по себе разумеется, что свобода проповедуется здесь в виде философии германских демагогов Яна, Окена, Шеллинга и других и точно в таком виде, как сие делалось до 1813 года в Германии, когда о свободе не смели говорить явно. Цель сей философии есть не та, чтоб доказать, что род человеческий должен стремиться к совершенству и подчиняться одному разуму, а как действие разума есть закон, то и должно стремиться к усовершенствованию *правлений*. Но поелику разум не дан в одной пропорции всем людям, то совершенство состоит в соединении многих умов в едино, а вследствие сего разумнейшие должны управлять миром. Это основание республик. В сей философии все говорится под *условными знаками*, которые понимают адепты и толкуют профанам. Стоит только знать, что *просвещение* есть синоним *свободы*, а *деятельность разума* означает *революцию*, чтоб иметь ключ к тайнст-

¹ Европеец. Журнал И. В. Киреевского. 1832. М., 1989. С. 428–429.

² Там же. С. 429.

вам сей философии»¹. Далее автор доноса разбирает все статьи журнала, указывая на главное: все авторы журнала, и особенно И. В. Киреевский, стремятся расшатывать государственную идеологию. Текст доноса и письмо А. Х. Бенкендорфа демонстрируют не просто настроенное отношение к западничеству, но в целом – к философии.

Через несколько лет возмущение царя вызвала публикация «Философического письма» П. Я. Чаадаева в сентябре 1836 г. в журнале «Телескоп». В своем письме царю министр просвещения С. С. Уваров охарактеризовал эту статью «настоящим преступлением против религиозной, политической и нравственной чести», утверждая, что «ее содержание обнаружило не бред безумца, а, скорее, систематическую ненависть человека, хладнокровно оскорбляющего святая святых и самое драгоценное своей страны. Мне кажется, трудно найти где бы то ни было более прямое обвинение прошлого, настоящего и будущего своей родины»².

Цензурный гнет преследовал философа и богослова, идеолога славянофильства А. С. Хомякова. Свои богословские труды он был вынужден публиковать за рубежом. Основная их часть была опубликована по-французски во Франции, да и то после его смерти. Один том богословских трудов вышел в Праге в 1867 г., то есть через семь лет после смерти А. С. Хомякова. В 1848 г. А. С. Хомяков написал статью «По поводу Гумбольдта», предполагая напечатать ее в славянофильском «Москвитянине». Московский цензурный комитет побоялся пропустить ее и отправил статью в Главное управление цензуры в Петербурге, где заключили, что «невозможность пропустить эту статью... очевидна»³. Не была пропущена и другая статья А. С. Хомякова «По поводу статьи И. В. Киреевского “О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России”», которую он предложил напечатать в «Московском сборнике» (1851). Ее цензор, чиновник по особым поручениям при Главном управлении цензуры Н. В. Родзянко, запрещая статью, обвинил автора в «крайне неосторожном прикосновении к основам правительственным и религиозным началам России»⁴. Он же не

¹ Там же. С. 431–432.

² Подр. см.: *Вацуро В.Э., Гиллельсон М.И.* Сквозь умственные плотины. М., 1986. С. 165–183.

³ Цит. по: *Бадалян Д.А.* Русская идея и российская цензура (К истории двух статей А. С. Хомякова) // *У мысли стоя на часах... Цензуры России и цензура.* СПб., 2000. С. 182.

⁴ Там же. С. 192.

пропустил ее и в 1856 г., заявив: «Напечатание статьи этой я признаю неудобным не по направлению, а по содержанию и основной идее, заключающейся в том, что вследствие слишком резко осуждаемых автором нравственных недостатков государственного и религиозного быта допетровской России»¹. А член Петербургского комитета духовной цензуры архимандрит Кирилл в 1855 г. запретил книгу А. С. Хомякова, переведенную на французский язык («*Quelques mots par un Chrétien Orthodoxe sur les communions occidentales*»), посчитав, что ее «нельзя в настоящем виде одобрить для обращения в публике, так как не всегда можно с уверенностью полагать, что все читатели в состоянии будут обсудить мнения автора и хорошими пользоваться, а недовольно основательные обойти, между тем как в книге подняты вопросы величайшей важности»². Позже все богословские сочинения А. С. Хомякова, в том числе «Церковь одна», объединенные в один том, были изданы в 1867 г., но не в России, а в Берлине. А в России духовная цензура разрешила их издать лишь в 1879 г.

Опасаясь преследования духовной цензуры ряд своих сочинений, относящихся к философско-религиозным проблемам, издал за границей В. С. Соловьев. Задумав выпустить в свет трехтомную «Историю и будущность теократии», он выехал в Загреб и там издал ее первый том в 1887 г. В России опубликовать эту книгу так и не разрешили. В следующем 1888 г. В. С. Соловьев в Париже напечатал свой доклад «*L'idée russe*», который в России был издан лишь в 1909 г. И, наконец, в 1889 г. на французском языке он издал еще одну книгу – «*Le Russie et l'Anglaise Universelle*», а по-русски ее разрешили издать только в 1913 г.

Внимание цензура обращала не только на книги философского и общественно-научного, но и естественнонаучного содержания. В 1842 г. цензор Куторга запретил двухтомную книгу русского шеллингианца Д. М. Велланского «Животный магнетизм, или теллюризм, как общая сила Земли, действующая в организме человеческом и во всех живых существах и бездушных веществах». В ней был найден «тайный умысел», о котором мы узнаем из письма Велланского в цензурный комитет: «Положение мое “дух человеческий есть высочайшее существо земного мира” считает он (цензор) законопреступным; но надобно быть совершенно несведущим в антропологии, чтобы сие положение не признать истинным. В других

¹ Там же. С. 194.

² *Котович А.* Духовная цензура в России. С. 423.

мирах, может быть, находятся совершеннейшие существа, а на земле нет творений, совершеннее человека»¹. Книга была передана в духовную цензуру, но и та не разрешила ее напечатать.

С цензурной практикой царизма по отношению к философской литературе знакомит нас история запрещения в 1821 г. книг «О должностях человека и гражданина» и «Курс философских наук» Якоби. Первая из них была заменена для преподавания в народных училищах на книгу чтений из священного писания. В 1834 г. цензура вернулась к ней еще раз. Митрополит Филарет в письме к князю Голицыну от 17 марта 1834 г. писал: «Философские начала истин и должностей всегда слабы в сравнении с началами, которые полагает христианская религия. Нужно ли преподавать учение слабое, когда есть твердое? – Не нужно. Нужно ли преподавать учение истин и должностей философских, когда есть и преподается детям учение таких же истин и должностей христианских? – Не нужно»². Окончательная резолюция Николая II была следующей: «Так как она (книга) вышла из употребления, то оставить для любопытства несколько экземпляров в публичной и академической библиотеках, прочие экземпляры уничтожить»³.

В связи с революционными событиями в Европе царь 2 апреля 1849 г. создал специальный («Бутурлинский») комитет для наблюдения за благонаправлением печати и самих цензоров. Как писал по этому поводу А. И. Герцен, правительство «придумало еще цензуру над цензурой, цензуру контроля, надзора, и в этой цензуре сидят уже не цензора, а генералы, адъютанты и министры»⁴.

Об уровне усилий этого комитета рассказано в «Воспоминаниях графини А. Д. Блудовой». В них приводится разговор графа Д. Блудова и Д. П. Бутурлина, который хотел, чтобы вырезали несколько стихов из акафиста, содержащих «опасные» места типа: «Радуйся, незримое укрощение владык жестоких и звероправных... Совет неправедных князей разори; начинающих рати погуби» и т. п. На что Блудов заметил: «Вы и в Евангелии встретите выражения, осуждающие иных правителей». «Так что же? – возразил Бутурлин. – Если б Евангелие не было такая известная книга, конечно, надо б было цензуре исправить и ее»⁵.

¹ Цензура в царствование Николая I // Русская старина. 1903. № 5. С. 387.

² ГА РФ. Ф. 735. Оп. 1. Д. 499. Л. 13–14.

³ Там же. Л. 18.

⁴ Герцен А. И. Сочинения. В 30 т. Т. 6. С. 145.

⁵ Русский архив. 1874. Т. 1. С. 726–727.

Бутурлинский комитет несет ответ за запрещение единственного печатного органа петрашевцев – «Карманного словаря иностранных слов, вошедших в состав русского языка, издаваемого Николаем Кириловым». 13 ноября 1849 г. председатель комитета Анненков, сменивший Бутурлина, докладывал царю: «В числе сведений, случайно дошедших до комитета 2 апреля, особенное внимание его обратила на себя изданная в 1845 году книжка под заглавием “Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка”. Словаря этого появился в свет один только выпуск от буквы А до М. По тщательном рассмотрении означенной книжки комитет не мог не признать в ней направления не только двусмысленного, но и прямо предосудительного. Назначение подобного издания, по самому названию книжки, должно, казалось бы, состоять единственно в объяснительном, так сказать, переводе значений иностранных слов, в русском языке употребляемых. Но в словаре, комитетом рассмотренном, цель эта становится, напротив, второстепенною, уступая место явному намерению развивать такие идеи и понятия, которые у нас могли бы повести к одним лишь самым вредным последствиям. С одной стороны, в означенный словарь включено много таких слов, о которых нельзя было не предвидеть уже вперед, что самое даже благонамеренное объяснение их значения поведет к толкованиям, вовсе не свойственным образу и духу нашего правления и гражданского устройства, и потому осторожнее не допускать их в книгу, для популярного чтения предназначенную; напротив, автор предлежащего словаря не только переполнил ими свою книгу, но и издал ее, как по всему заключить должно, единственно для не приметного разлития в народе под видом истолкования этих слов косвенных по своим видам похвал или порицаний выражаемым ими понятиям. С другой же стороны, даже таким словам, прямое значение коих не могло бы, по-видимому, вызвать какие-либо отвлеченные умствования, как-то: аналог, анализ, синтез, идеал, идиллия, ирония, ландшафтная живопись, максимум и др., приведенными при них толкованиями или примерами на ту же самую тайную цель автора». Исходя из этих наблюдений, Анненков предложил запретить первый выпуск словаря. На этом докладе царь наложил резолюцию: «Не отбирая экземпляров упомянутого словаря, дабы через то не возбудить любопытства, стараться откупить их партикулярным образом»¹. Есть немало свидетельств, как по книжным магази-

¹ Цит. по: Цензура в царствовании имп. Николая I // Русская старина. 1909. Август. С. 420–421.

нам скупали этот словарь. Например, в 1850 г. у тульского книгопродавца Степана Титова изъяли 24 его экземпляра¹. Более трагичной была судьба второго выпуска словаря, изданного в 1846 г. В начале 1853 г. его запретили, а 3 февраля сожгли 1599 экземпляров, оставив один в цензурном комитете².

Цензурное преследование философской литературы было постоянным, как правило, жестким и шло широким фронтом: запрещались оригиналы и переводы работ зарубежных философов, запрещались статьи, монографии, учебники отечественных философов, неугодные книги изымались из библиотек и из книжных магазинов. Как писал известный поэт и цензор Ф. И. Тютчев, «подавление мысли было в течение многих лет руководящим принципом правительства. Следствия подобной системы не могли иметь предела или ограничения – ничто не было пощажено, все подвергалось этому давлению, все и все отупели»³.

Вполне естественно, что еще большие претензии у царских цензоров были к переводам трудов известных европейских материалистов. Так, царское правительство и Синод обратили внимание на сочинение английского материалиста Томаса Гоббса «Левиафан, или о сущности, форме и власти государства» (СПб., 1868). Синод отметил в своем постановлении, что в книге Гоббса «встречаются мысли и выражения, явно противные священному писанию и учению православной церкви, простирающиеся до дерзкого кощунства». 23 февраля 1874 г. 575 из 600 экземпляров этой книги было уничтожено⁴.

Неоднократным запрещением подвергались философские произведения Л. Фейербаха: в 1860 г. – «История новой философии от Бэкона до Спинозы» («Автор старается убедить читателя, – писал цензор, – что идея Бога есть не что иное, как облик человеческого самосознания»)⁵, в 1862 г. – «О сущности религии», в 1892 г. – «Теогония». «Сочинения Фейербаха такого, как известно, свойства, что давность времени не стирает с них того характерного отпечатка,

¹ См.: *Глаголева О.Е.* Книжная торговля в тульской губернии в конце XVIII – первой половине XIX в. // *Русские книги и библиотеки в XVI – первой половине XIX в.* Л., 1983. С. 155.

² Подробнее: *Малеин А.И., Берков П.Н.* Материалы для истории «Карманного словаря иностранных слов» Н. Кирилова // *Труды Института книги, документа, письма.* Л., 1934.

³ *Тютчев Ф.И.* Стихотворения. Письма. М., 1957. С. 418.

⁴ Цит. по: *Добровольский Л.М.* Запрещенная книга в России. 1825–1904. М., 1962. С. 64–65.

⁵ *Вопросы философии.* 1958. № 9. С. 89.

который делает их невозможными... беспрепятственному рассмотрению», – подвела итог цензура уже начала XX века¹.

В последней четверти XIX в. царская цензура наиболее интенсивно преследовала социологическую и марксистскую литературу. В 1891 г. была, например, по решению Совета министров уничтожена книга Лестера Уорда «Динамическая социология, или прикладная социальная наука, основанная на социологии и менее сложных науках» (М., 1891), в которой цензоры усмотрели материалистические тенденции в объяснении социальных явлений². А в 1872 г. за издание книги Г. Спенсера «Социальная статика. Изложение социальных законов, обуславливающих счастье человечества» (СПб., 1872) против издателя Н. П. Полякова возбудили судебное преследование, а книгу уничтожили. В решении Цензурного комитета было указано: «Вся книга посвящена изложению крайне радикального учения, клонящегося в окончательном выводе к разрушению всего существующего государственного строя и оправдывающего ввиду этой цели самые насильственные средства»³. В 1887 г. цензура обратила внимание на книгу одного из первых русских социологов Е. В. Де-Роберти «Прошедшее философии. Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли. Общедоступное издание в одном томе» (М., 1887). Петербургский комитет духовной цензуры решил, что «книга Де-Роберти проникнута самым радикальным, самым зловредным, самым разрушительным духом. Он отрицает не только религию вообще, и, в частности, христианскую, но и все современное мирозерцание и все основы не только церкви, но и государства». По указанию обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева книга была запрещена⁴.

Что касается марксистской философской литературы, то царская цензура запрещала не только произведения К. Маркса⁵ и Ф. Энгельса (в 1878 г. был запрещен «Анти-Дюринг», в 1888 г. – «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии»), но и их сторонников: в 1870 г. запретили двухтомные «Сочинения

¹ Архивное дело. 1938. № 1 (45). С. 86–87.

² ГА РФ. Ф. 776, оп. 20. 1891 ед. хр. 1189, лл. 1–22.

³ Добровольский Л. М. Запрещенная книга в России. 1825–1904. С. 84.

⁴ Шатилова Т. «Прошедшее философии» Е. В. де Роберти и русская цензура // Современник. 1923. Кн. 2. С. 181–184.

⁵ Подр. см.: Лемке М. Сочинения Карла Маркса в русской цензуре // Дела и дни. Пг., 1920. Кн. 1; Карл Маркс и царская цензура // Красный архив. 1933. Т. 1(56). С. 15–18.

Фердинанда Лассаля» (СПб., 1870), в 1900 г. – книгу Поля Лафарга «Происхождение идеи справедливости и идеи добра» (М., 1900).

Отдельную главу в истории русской цензуры составляет ее борьба с религиозно-философскими произведениями Л. Н. Толстого. Но запрещение его работ чаще всего не достигало цели. Еще в 1882 г. цензура вырезала из 5 номера журнала «Русская мысль» «Исповедь» Толстого, излагавшую основы его мировоззрения. Тогда же она запретила его антицерковные работы, в том числе «Соединение, перевод и исследование 4-х евангелий». Все 5 тысяч экземпляров этой книги были уничтожены. Возбуждая против автора и издателя ее судебное преследование, Московский комитет по делам печати в своем отношении прокурору Московской судебной палаты писал, что «эта книга является дерзновенно кощунственным произведением печати, направленным к разрушению в народе веры христианской, и главным образом православной, и к уничтожению в нашем отечестве и в других христианских государствах всякого общественного и государственного строя»¹. Ни одно философско-религиозное произведение Л. Н. Толстого тогда не было напечатано в России. Они печатались за границей и в виде литографированных или рукописных списков расходились по стране.

В 1899 г. после публикации с большими купюрами романа Л. Н. Толстого «Воскресение» нападки на писателя усилились, а в феврале 1901 г. Синод отлучил его от православной церкви². Преследование произведений Л. Н. Толстого продолжалось и в начале XX в. В «Алфавитном указателе книгам и брошюрам, арест на которые утвержден судебными установлениями» за 1906–1911 гг. указывалось, что это произведение писателя конфисковывалось 46 раз.

Границ своих претензий духовная цензура в России не знала, что вызывало естественную критику не только со стороны прогрессивной русской общественности XIX в., но и со стороны самих богословов. Примеров такой критики, особенно перед и после Первой революции 1905 г., было много. Сошлемся на один из них. В «Церковных ведомостях» за 1905 г. профессор Киевского университета протоиерей П. Светлов опубликовал статью «Духовная цензура», основные тезисы которой сводятся к нескольким положениям:

– «Духовная цензура – одно из самых вопиющих зол нашей церковно-религиозной жизни»³;

¹ См.: Л. Н. Толстой и царская цензура // Наука и религия. 1960. № 11. С. 72.

² См.: Петров Г.И. Отлучение Льва Толстого от церкви. М., 1978.

³ Светлов П. Духовная цензура. СПб., 1862. С. 2.

– «Цензурное ярмо тяготеет в такой степени над русской религиозной мыслью, что совершенно придавливает ее и не дает ей вырасти в науку»¹;

– «Бессильная перед неверием, ненужная для ходячей (“казенной”) веры, духовная цензура становится настоящим бичом и страшилищем истинной христианской веры и рождаемой ею здоровой религиозной мысли, наказанием и палачом всего лучшего в церкви, ее цвета и красоты в лице ее лучших верующих сынов и членов, живая вера которых не уместается в казенных рамках и шаблонах. Красно-речивою иллюстрацией столь губительного действия духовной цензуры в самих недрах церкви разве не служат имена лучших сынов церкви и России, как Хомяков, Неклюев, Соловьев и др., которым ни вера, ни преданность церкви – ничто не дало места в родной духовной печати и которые должны были живому слову своему искать убежища и приюта на чужбине, когда оно так нужно было у себя дома? А не было ли таких, которые еще далее ушли от нас, – совсем вышли из церкви?»².

В 1895 г. произошло событие, связанное с отменой цензуры. Оно хотя и не дало реальных результатов, но убедительно доказало, что свобода печати превратилась в одну из животрепещущих проблем российской действительности. По инициативе идеолога народников Н. К. Михайловского демократически ориентированными публицистами М. Антоновичем, С. Венгеровым, В. Спасовичем было составлено обращение к Николаю II. Петиция была посвящена анализу закона о печати и содержала просьбу о его пересмотре. Ученые и литераторы, подписавшие ее (под петицией стояло 114 подписей известных деятелей русской общественной мысли, среди которых, помимо названных выше, – Н. Гарин (Михайловский), Д. Григорович, Н. Котляровский, Н. Лесков, В. Немирович-Данченко, Н. Рубакин, А. Слепцов, А. Чехов, С. Кривенко, С. Южаков, П. Милюков и другие), заявляли: «Мы, писатели, или совсем лишены возможности путем печати служить своему отечеству, как нам велят совесть и долг, или же, вне законного обвинения и законной защиты, без следствия и суда, претерпеваем кары, доходящие до прекращения целых изданий»³. Авторы петиции осуждали цензурный произвол и утверждали, что твердый закон о печати позволит русской общественной мысли войти «в правильные, устойчивые нормы, а созданная почином Петра Великого печать, верная заветам

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 12.

³ Самодержавие и печать в России. СПб., 1906. С. 29.

гениальных представителей русской литературы, получит возможность оберечь себя от порчи»¹.

О том, что это был рецидив утопической веры в доброго царя, говорит последующее решение властей. После прочтения петиции Николай II передал ее на рассмотрение «комитета четырех», который признал петицию «не заслуживающей уважения» и потребовал от Главного управления по делам печати собрать сведения о лицах, подписавших ее. Факт подписания ее позже для многих имел негативные последствия.

Усиление классовой напряженности, растущая оппозиция царизму заставили царя пойти на определенные шаги в изменении отношения к печатному слову. 12 декабря 1907 г. он подписал приказ Сената «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка», в пункте 8 которого говорилось: «...устранить из ныне действующих о печати постановлений излишние стеснения и поставить печатное слово в точно определенные законом пределы, поставив тем отечественной печати, соответственно успехам просвещения и принадлежащему ей вследствие сего значению, возможность достойно выполнить высокое призвание быть передовою выразительницею разумных стремлений на пользу России»².

Во исполнение этого указа Совет министров создал комиссию («Особое совещание») для обсуждения вопроса о цензуре и создании нового цензурного устава под председательством члена Госсовета директора Публичной библиотеки Кобеко, который на первом ее заседании сформулировал задачи комиссии: «Надо пересмотреть весь цензурный устав... и, кроме того, карательные меры, содержащиеся в уголовных законах... Наша задача заключается в предоставлении печати больше облегчений сравнительно с теми, какие были дарованы в 1865 году»³. Деятельность комиссии попала под постоянный контроль со стороны общественных сил и испытывала давление с их стороны. Представители петербургских газет и журналов подали председателю комиссии «записку» с требованием отмены цензурного подчинения печати «общесудебной ответственности», с этими же требованиями выступили Общество любителей словесности при Московском университете, съезд российских жур-

¹ Там же. С. 55.

² Цит. по: *Вале-де-Барр Е.А.* «Свобода» русской печати (После 17 октября 1905 г.). Самара, 1906. С. 1.

³ Цит. по: *Бережной А.Ф.* Царская цензура и борьба большевиков за свободу печати. Л., 1967. С. 138.

налистов, съезд московских писателей. Наконец, был создан «Союз в защиту свободы слова».

Между тем, в стране набирала силу Первая русская революция. Чтобы как-то воспрепятствовать распространению информации о рабочих выступлениях, 10 апреля 1905 г. Главное управление печати начало поход против периодической печати с большим диапазоном карательных мер. Но они уже были малоэффективны. 17 октября 1905 г. царь был вынужден подписать Манифест, в котором, среди прочего, было сказано: «...даровать населению незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов»¹. Практическая реализация этого пункта привела к введению в действие с 24 ноября 1905 г. «Временных правил о повременных изданиях». Однако и после их изданий цензурные преследования продолжались. Так, 10 апреля 1906 г. в Петербурге был изъят из продажи первый номер журнала «Освобожденная мысль» за публикацию «Речи бунтовщика» П. А. Кропоткина, 13 апреля в Москве эта же участь постигла книги К. Либкнехта «Пауки и мухи», К. Каутского «За что они борются», «Франкфуртская программа» и книги «Из истории декабристов», 10 июня была арестована брошюра К. Каутского «Русский и американский рабочий» с предисловием А. В. Луначарского. Историк печати В. Розенберг свидетельствовал: «На скамьях подсудимых... как намеренно, собран был цвет литературы и публицистики, а стол вещественных доказательств украшали порой такие произведения человеческой мысли, которым на Западе давно отдана заслуженная дань признательности и удивления»². К примеру, хотя сам Л. Н. Толстой – признанный гений мировой литературы – ни разу не получал повестки в суд, его произведения ежегодно были предметом судебных разбирательств. Только в течение 1912 г. 43 издания произведений писателя были запрещены. В числе запрещенных в это время трудов можно встретить имена большинства русских мыслителей. «Имена Бакунина, Герцена, Лаврова, Кропоткина, разумеется, находятся на своих местах в этом своеобразном “словаре вредных писателей”»³.

В фонде Петроградского комитета по делам печати при Главном управлении по делам печати Министерства внутренних дел⁴

¹ Цит. по: *Вале-де-Барр Е.А.* «Свобода» русской печати (После 17 октября 1905 г.). С. 11.

² *Розенберг В.* Летопись русской печати (1907–1914). М., 1914. С. 11.

³ Там же. С. 67.

⁴ ГА РФ, ф. 777, оп. 25.

имеется список, содержащий около двух тысяч запрещенных цензурой книг. Из принадлежащих русским философам и социологам в нем значатся книги Н. Я. Грота, Н. К. Михайловского, М. М. Филиппова, Г. В. Плеханова, письмо В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю, книги об А. И. Герцене, Л. Н. Толстом, декабристах. Часть книг запрещалась для «обращения в публичных библиотеках и общественных читальнях». В одном из списков таких книг, составленных в Главном управлении о печати, указано, что запрещается держать в библиотеках все сочинения Н. А. Добролюбова, Н. К. Михайловского, Д. И. Писарева, Н. Г. Чернышевского, Г. В. Плеханова, Е. В. Дегерберти, И. М. Сеченова¹.

Февральская революция 1917 г. привела к резкому ослаблению требований цензуры. Временное правительство 27 апреля 1917 г. опубликовало постановление «О печати», смысл которого заключался в следующих словах: «Печать и торговля произведениями печати свободны. Применение к ним административных взысканий не допускается»², что означало ликвидацию всех царских законов и постановлений о цензуре и установление именно революционного понимания свободы слова и печати. У большевиков, взявших власть в свои руки после октября 1917 г., на этот счет были свои представления.

Русская философия XX в. как в дореволюционное, так и в послереволюционное время испытывала на себе весь объем преследований, тормозящих ее развитие, превращавших ее в репрессированную философию. При этом государственная власть применяла все те же формы воздействия на философию с целью ограничения ее влияния на общественное сознание. Однако существует большая разница в отношении к философии в XIX и особенно в начале XX в. после известного Манифеста 17 октября 1905 г. со стороны царского правительства и большевиков после их победы в октябре 1917 г. Это хорошо видно на примере цензурной политики большевиков по отношению к свободе слова. В свое время в программе РСДРП(б), принятой на II съезде партии (1903), они обещали, что, когда пролетариат победит, все получают «неограниченную свободу слова и печати». Это обещание они забыли после своей победы в октябре 1917 г. «Большевики, воспитавшиеся на крепостническом царском режиме, говорили о свободе только до тех пор, пока власть была в

¹ См.: Алфавитный список произведений печати, запрещенных к обращению в публичных библиотеках и общественных читальнях. СПб., 1903.

² Сборник указов и постановлений Временного правительства. Вып. 1. Пг., 1917. С. 212.

руках их противников, – писал Лев Шестов. – Когда же власть перешла в их руки, они без малейшей внутренней борьбы отказались от всяких свобод и даже развязано объявили саму идею свободы буржуазным предрассудком, драгоценным для старой “развращенной Европы”»¹.

Понимая, сколь велико общественное значение информации и ее свободы, большевики за подписью председателя Совнаркома Владимира Ульянова (Ленина) 27 октября 1917 г. опубликовали «Декрет о печати». В нем апрельская свобода слова и печати Временного правительства отменялись со ссылкой на необходимость борьбы с буржуазной идеологией: «В тяжкий и решительный час переворота и дней, непосредственно за ним следующих, Временный Революционный Комитет вынужден был предпринять ряд мер против контрреволюционной печати разных оттенков. Немедленно со всех сторон поднялись крики о том, что новая, социалистическая власть нарушила, таким образом, основной принцип своей программы, посягнув на свободу печати. Всякий знает, что буржуазная печать есть одно из могущественнейших орудий буржуазии... оно не менее опасно в такие минуты, чем бомбы и пулеметы... Как только новый порядок упорядочится, всякие административные воздействия на печать будут прекращены: для нее будет установлена полная свобода в пределах ответственности перед судом, согласно широкому и прогрессивному в этом отношении законодательству»². Хотя временный характер этого декрета неоднократно утверждался, он по своей сути так и не был изменен.

Прогрессивные силы не приняли большевистского толкования представлений о свободе печати. 7 ноября 1917 г. в газете «Новая жизнь» М. Горький написал: «Ленин, Троцкий и сопутствующие им уже отравились гнилым ядом власти, о чем свидетельствует их позорное отношение к свободе слова, личности и ко всей сумме тех прав, за торжество которых боролась демократия»³. А через несколько дней в «Русских ведомостях» А. Кизеветтер опубликовал статью «Большевики и печать», в которой прямо заявил: «Творчество большевиков сопровождалось половецким набегом на свободу печатного слова... Свобода печати при большевиках есть не более,

¹ Цит. по: *Блюм А.В.* За кулисами «министерства правды»: Тайная история советской цензуры 1917–1929 гг. СПб., 1994. С. 36.

² Издательское дело в первые годы Советской власти (1917–1922). Сборник документов и материалов. М., 1972. С. 11.

³ Цит. по: *Павлов Д.Б.* Большевицкая диктатура против социалистов и анархистов. 1917 – середина 50-х годов. М., 1999. С. 21.

как словосочетание, лишённое смысла. И если свобода печати является насущной потребностью народной жизни и ярким проявлением действительной свободы народа, то все это свидетельствует лишь о том, сколь губительно для страны большевистское иго само по себе... Гонимым на печать большевики дорисовывают свой собственный политический облик и, несмотря на красные цвета, которыми они усердно себя размазывают, они прочно обеспечивают себе место на самой черной стороне в многострадальной истории нашего общества»¹.

Резкое обвинение в адрес большевиков прозвучало в выступлении Д. С. Мережковского на общегородском митинге в защиту свободы печати, состоявшемся в Петрограде 26 ноября 1917 г. По его мнению, «в приказе об удушении печати Ленин признается с убийственной наивностью, что свобода слова для него опаснее, чем террористические бомбы, яд и кинжал... перед свободным словом, безоружным и беззащитным, он сам, со своими миллионами штыков, безоружен и беззащитен. Пока оно живо, он мертв. Или он, или оно – им вместе быть нельзя. Так было до Николая Второго Романова; так и сейчас – для второго Николая Ленина; так для всех тиранов. Тираны знают, что свободное слово есть первое и последнее дыхание самой свободы; с ним она рождается и с ним умирает»².

Справедливости ради необходимо отметить, что в защиту слова и свободы печати выступили и некоторые большевики, однако безуспешно. К примеру, в 1921 г. пермский коммунист Г. И. Мясников предложил дать свободу печати всем – «от монархистов до анархистов включительно». Ленин ответил на это предложение так: «Свобода печати в РСФСР, окруженной буржуазными врагами всего мира, есть свобода *политической организации* буржуазии и ее вернейших слуг, меньшевиков и эсеров. Это факт неопровержимый»³. Через несколько дней Оргбюро ЦК РКП признало предложения Мясникова «несовместимыми с интересами партии». Через год его исключили из партии и выслали в Германию.

Чтобы институировать положения «Декрета о печати» и превратить их в жизнь, 18 декабря 1917 г. Наркомат юстиции создал «Революционный трибунал печати», который осуществлял репрессивную политику против изданий и авторов, неугодных большевикам. К лету 1918 г. оппозиционная печать была уничтожена, закры-

¹ Цит. по: Свободное слово не может быть страшно для демократии // Дружба народов. 1991. № 10. С. 232–233.

² Там же. С. 236.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 44. С. 79.

ты типографии, а редакции репрессированы. И вместе с тем, в принятой 18 июня 1918 г. первой Конституции РСФСР была статья, утверждающая «свободное распространение» любых произведений печати «в целях обеспечения за трудящимися свободы выражения своих мыслей». Это была в определенном смысле политическая декларация, хотя реальная картина «свободного распространения» печатного слова представляла сложный и не всегда угодный большевикам процесс. Дело в том, что наряду с государственными в Петрограде и Москве после революции продолжали существовать частные и кооперативные издательства, которые проводили свою, как правило, демократическую политику издательской деятельности. Самое интересное свидетельство их работы мы находим в небольшой книге П. Витязева «Частные издательства в Советской России» (Пг., 1921). Издательств было достаточно много, самые большие и известные из них: в Петрограде – «Колос», «Кооперация», «Наука и школа», «Огни»; в Москве – «Задруга», «Альциона», старое издательство Сабашниковых. Каждое из них в послереволюционное время издало немало книг из репертуара русской философской литературы и историко-философских исследований о ней. П. Витязев приводит их список по каждому из издательств. В этих списках оригинальных произведений русских философов как дореволюционных, так и современных достаточно много. Не перечисляя все, укажем на некоторые: пять томов сочинений М. А. Бакунина, одиннадцать выпусков сочинений П. Л. Лаврова, восемь выпусков книги Р. И. Иванова-Разумника «История русской общественной мысли», две книги Л. П. Карсавина «Введение в историю» и «Культура средних веков», двухтомная «Система социологии» П. А. Сорокина, три книги Н. О. Лосского «Основные вопросы гносеологии», «Введение в философию» и «Сборник задач по логике», две книги К. М. Тахтарева «Общество и государство» и «Наука об общественной жизни», а также книги Вяч. Иванова, Г. Шпета, Н. Кареева, Э. Радлова, С. Алексеева, М. Рубинштейна и других.

Чтобы как-то ограничить деятельность и прогрессивное значение этих издательств, большевики предприняли ряд мер. Во-первых, Совнарком национализировал не только художественные произведения, но и философские труды как умерших, так и здравствующих авторов. С этого момента разрешение на их издание было в руках Наркомпроса, а самовольное издание преследовалось в судебном порядке. Во-вторых, государство национализировало фонды библиотек и те, которые лежали на книжных складах. Исключение составляли личные библиотеки и фонды библиотек государствен-

ных, научных и учебных заведений. В-третьих, правительство «в целях создания в РСФСР единого государственного аппарата печатного слова» саму издательскую деятельность решило национализировать, создав Государственное издательство РСФСР. Изначально Госиздат получил большие права: только он имел право издавать учебники и произведения классиков отечественной и зарубежной литературы; только он, вероятно, это главное, выдавал другим издательствам квоты на бумагу. Потребовалось немного времени, чтобы Госиздату доказать свою эффективность. Правительству оставалось сделать последний шаг. Если в «Положении о Госиздате» (20 мая 1919 г.) о цензуровании рукописей не говорилось, то вскоре такая задача ему была поставлена, а 12 декабря 1921 г. Госиздат получил специальную инструкцию, предписывающую цензуровать любую рукопись, поступающую в Госиздат. Более того, при нем был создан специальный Политотдел, «политредакторы» которого проверяли политическую благонадежность присылаемых рукописей. На прямую подчиненность этого Политотдела Политбюро РКП(б) указывает выписка из протокола заседания Политбюро РКП(б) от 18 ноября 1921 г. с грифом «Секретно». Вот ее содержание: «*Слушали:* Просьбу Политотдела Госиздата о принципах работы Политотдела (т. Мещеряков). *Постановили:* Указать т. Мещерякову, как директору, что он ни в коем случае не должен ограничивать допущение книг тем, которые сочувствуют марксизму, Коминтерну и т. п., но в то же время не допускать изданий явно реакционных направлений, к каковым причисляются книги религиозные, мистические, антинаучные, политически враждебные и т. п.»¹ Эти установки были приняты к исполнению, о чем в своей «Докладной записке к отчету Политотдела» он и докладывал: «Политотдел тогда совершенно правильно усвоил курс беспощадного отношения ко всевозможным политическим и идеологическим промахам, которые встречались обильно в редактируемом материале... Ощупывая рукопись всесторонне, Политотдел до сих пор не отказывается от выявления суммарного общего мнения, в котором сочетались бы оценки произведения не только с точки зрения политической, но и общечеловеческой»².

Основной удар Госиздат и его Политотдел направили на издания частных издательств. По свидетельству П. Витязева, «некоторые отделения, особенно Московский Госиздат, с усердием, во мно-

¹ Блюм А.В. За кулисами «министерства правды». Тайная история советской цензуры. 1917–1929. СПб., 1994. С. 53.

² Там же. С. 55.

гом превышающим цензуру Николаевских времен, “запрещали” и “не допускали” целый ряд изданий¹. В книге Витязева приведены примеры этих запрещений философской литературы. Была запрещена книга П. Л. Лаврова «Из истории социальных учений» (Резюме: «Все сочинения Лаврова есть старый хлам, который надо выбросить в сорную корзину, а не тратить на них печатную бумагу»), сочинение Н. К. Михайловского (Резюме: «Государственное издательство находит несвоевременным издание полного собрания сочинений Н. К. Михайловского и рекомендует вам имеющуюся у вас бумагу употребить на печатание литературы агитационного характера»). Среди запрещенных были книги П. А. Сорокина, Вяч. Иванова, А. Белого, М. Бакунина, П. Кропоткина, Н. Огарева и других русских мыслителей.

Работа частных издательств под давлением цензуры постепенно затухала, о чем имеются многочисленные свидетельства. Некоторые из них приводит А. В. Блюм, много работавший с архивными документами советской цензуры. В своей книге «За кулисами “министерства правды”» он приводит весьма красноречивую докладную по поводу издательства «Колос» одного из гизовских цензоров в ГПУ: «Издательство “Колос” за апрель месяц почти ничего не издало... Из всех выпущенных этим издательством вещей две трети (6 изданий) потребовали вычеркнуть или возбуждены серьезные сомнения о их допустимости. Несомненен уклон к идеалистической философии, против марксизма в выпускаемых биографиях². Об этом же свидетельствовал и П. Витязев: «У большинства [издательств] сведены на нет все их издательские планы или грубо искаверканы их литературные начинания. Все те литературные течения, которыми была всегда так богата наша художественная беллетристика и поэзия, почти вычеркнуты из нашей жизни. Критики, которая имеет такую славную историю в прошлых страницах русской общественности, сейчас нет совсем. Публицистика умерла в ту самую ночь, когда произошла Октябрьская революция. Всяким “новым исканиям” во всех областях нашего духа положен конец³».

Обобщив первый опыт цензурного преследования инакомыслия, большевики декретом Совнаркома от 6 июня 1922 г. создали специальный орган цензуры, назвав его Главным управлением по делам литературы и издательства (Главлит). В «Положении» о нем

¹ Витязев П. Частные издательства в Советской России. Пг., 1921. С. 20.

² Блюм А. В. За кулисами «министерства правды». Тайная история советской цензуры. 1917–1929. С. 147.

³ Витязев П. Частные издательства в Советской России. С. 25.

указывалось: «1. В целях объединения всех видов цензуры печатных произведений учреждается Главное Управление по делам литературы и издательства при Народном Комиссариате Просвещения и его местные органы – при Губернских Отделах Народного Образования. 2. На Главное Управление по делам литературы и издательства и его местные органы возлагается: а) предварительный просмотр всех предназначенных к опубликованию или распространению произведений, как рукописных, так и печатных, изданий периодических и непериодических, снимков, рисунков, карт и т. п.; б) выдача разрешений на право издания отдельных произведений, а равно органов печати юридических и непериодических; в) составление списков произведений печати, запрещенных к продаже и распространению; г) издание правил, распоряжений и инструкций по делам печати, обязательных для всех органов печати, издательств, типографий, библиотек и книжных магазинов»¹.

И правы современные авторы, когда утверждают: «Факт организации Главлита в 1922 г. можно рассматривать не как определенный поворот в отношении идеологии и культуры, а как логическое продолжение политики незаконной власти тоталитарного типа, более всего испытывающей страх перед свободой слова и свободой мысли»². Подтверждений этих слов много, об этом же говорит и первое публичное заявление Главлита: «Товарищи! В настоящее время большое значение приобретает печатное слово, одновременно являющееся могучим средством воздействия на настроение разных групп населения Республики, как в наших руках, так и в руках наших противников. Своеобразные условия пролетарской диктатуры в России, наличие значительных групп эмиграции, усилившиеся благодаря новой экономполитике материальные ресурсы у наших противников внутри Республики создали благоприятную для них атмосферу в выступлении против нас в печати. Цензура является для нас орудием противодействия растлевающему влиянию буржуазной идеологии. Главлит (организованный по инициативе ЦК РКП) имеет своей основной задачей осуществить такую цензурную политику, которая в данных условиях является наиболее уместной. Опыт цензурного воздействия выдвигает два основных пути цензурной политики: первый путь – административное и судебное преследование, которое выражается в закрытии издательств или отдельных изда-

¹ История советской политической цензуры: Документы и комментарии. М., 1997. С. 35–36.

² Горяева Т. Культура и цензура: мифы и реальность, или история борьбы против правды // Там же. С. 8.

ний, сокращении тиража, наложении штрафа и предании суду ответственных лиц. Второй путь – путь умелого идеологического давления, воздействия на редакцию – путем переговоров, ввода подходящих лиц, изъятие наиболее неприемлемых и т. д. Органам Главлита необходимо иметь тщательное наблюдение не только за частными, но и за кооперативными, профсоюзными, ведомственными и прочими издательствами, имея подробные сведения о характере и программе, личном составе правления, связи издательств с общественными политическими группировками как в России, так и за рубежом¹. Цитата несколько велика, но в ней целая программа действий Главлита, его, так сказать, идеология.

Работая под непосредственным руководством Политбюро РКП(б), Главлит периодически получал от него инструкции, каждая из которых ужесточала и без того строгие цензурные правила. Такая инструкция 1925 г. носила название «О мерах воздействия на книжный рынок». Согласно этой инструкции, Главлит должен руководствоваться: «а) в области художественной литературы, по вопросам искусства, театра и музыки, ликвидировать литературу, направленную против советского строительства... б) литературу по вопросам философии, социологии ярко идеалистического направления и рассчитанную на широкую аудиторию не разрешать, пропуская лишь в ограниченном тираже классическую литературу и научного характера, если они не могут заменить собою учебники, пособия, или служить для самообразования; в) литературу по естествознанию явно не материалистического направления не разрешать... д) из детской и юношеской литературы разрешить к изданию лишь способствующую коммунистическому воспитанию; е) из религиозной литературы разрешать к печатанию только литературу богослужебного характера. Применять эти принципы ко всем вероучениям, сектам и направлениям». Из-за границы запрещалось ввозить и распространять «все произведения печати, заключающие в себе нарушения цензурных требований, предъявленных Главлитом ко всем произведениям печати, издающимся в России»².

У большевиков по отношению к цензуре был двойной стандарт: официальная пропаганда за весь период существования СССР завещала, что у нас цензуры нет, а в реальности Главлит и его органы душили любые проявления инакомыслия, нестандартного, несанкционированного партией и официальной идеологией мышления.

¹ Там же. С. 8–9.

² Там же. С. 48–49.

Ханжески, например, звучат слова циркуляра Главлита от 1926 г., что «в СССР цензуры нет», а употребление в печати слов «цензура», «цензор» неправильно. В то же время в самом этом циркуляре оно переименовывается: «Окрлиты, Улиты, Гублиты и Облиты – не цензура, а органы контроля»¹.

За все время существования советской власти так и не был создан закон о печати, регламентирующий отношения между авторами и издателями, хотя в царское время такие законы, уставы и положения были. В 1923 г. в Отделе печати ЦК РКП был создан проект такого закона. В его преамбуле говорилось: «На основании статьи 14 Конституции РСФСР в интересах содействия успешному строительству рабоче-крестьянского государства и в целях обеспечения за трудящимися действительной свободы выражения своих мнений как периодические, так и непериодические издания трудящихся, как-то: советов и их центральных и местных губернских и областных органов, Коммунистического интернационала и его секций, РКП, Профинтерна и Профессиональных союзов на языках всех народов мира от просмотра предварительной политической цензуры освобождаются»². Против этого закона выступил сам Главлит и Госиздат, а ЦК ВКП (б) с их нежеланием иметь закон о печати согласился.

Только в 1938 г. появилось нечто похожее на новый проект закона о печати – Положение о Главном управлении цензуры при Совнаркомех СССР, созданное в недрах самого Главлита. Наиболее впечатляет в тексте проекта не столько подробнейшее перечисление всех возможных объектов цензуры, сколько структура возводимого монстра, предполагающая специальные подразделения по «изъятию и конфискации подлежащих произведений печати и искусства» (функции НКВД), а также главная инспекция по собственному внутреннему контролю «за выполнением постановлений партии и правительства о печати, зрелищах, радиовещании и полиграфпредприятиях»³. Но и этот проект так и не стал законом. Как, впрочем, и последующие намерения типа закрытого Постановления ЦК КПСС от 7 января 1969 г. «О повышении ответственности руководителей органов печати, радио, телевидения, кинематографии, учреждений культуры и искусства за идейно-политический уровень публикуемых материалов и репертуара» или решение Политбюро ЦК КПСС от 11 декабря 1975 г. о разработке закона о печати.

¹ Там же. С. 10.

² Там же. С. 9–10.

³ Там же. С. 10.

Цензура распространилась не только на издававшуюся, но и на уже изданную литературу. Идеологическая ортодоксальность не позволяла большевикам допустить, чтобы население страны имело возможность знакомиться с иными, не социалистическими взглядами на мир. Под особый контроль цензура взяла иностранную литературу и все, что ввозилось из-за рубежа. В Главлите был создан Иностраннный отдел, который отвечал за эту сторону его работы. 12 июня 1923 г. в его недрах была создана «совершенно секретная» инструкция, в которой определялось следующее: «К ввозу в СССР не допускаются: 1) все произведения, носящие определенно враждебный характер к советской власти и коммунизму; 2) проводящие чужую, враждебную пролетариату идеологию; 3) литература, враждебная марксизму; 4) книги идеалистического направления; 5) детская литература, содержащая элементы буржуазной морали с восхвалением старых бытовых условий; 6) произведения авторов-контрреволюционеров; 7) произведения авторов, погибших в борьбе с советской властью; 8) русская литература, выпущенная религиозными обществами, независимо от содержания»¹. А. В. Блюм приводит некоторые данные Иностранного отдела Главлита. В частности, он сообщает, что в 1924 г. в Отдел поступило 1089 книг. Из них разрешено к ввозу – 712, запрещено – 254, разрешено для индивидуального пользования – 123.

Одной из форм цензуры была чистка фондов библиотек, освобождение их от литературы, которая, как считали большевики, наносит вред марксистской идеологии и социалистическому строительству. Обращает на себя внимание следующий факт. Совнарком Декретом от 20 апреля 1920 г. объявил, что «все запасы книг и иных печатных произведений (за исключением библиотек), принадлежащие частным лицам, так равно и муниципализированные Советами, объявляются собственностью государства (национализируются)». На практике это означало, что фонды библиотек частных лиц (учебных, писателей), учебных заведений, учреждений стали изыматься и свозиться в отведенные для них склады. А затем их распределяли в основном для создания библиотек вновь создаваемых советских учебных заведений. К примеру, из таких конфискованных книг для вновь созданного в 1920 г. Уральского государственного университета выделили железнодорожный вагон книг, среди которых случайно оказалось несколько ценных библиотечных собраний сенато-

¹ Цит. по: *Блюм А.В.* За кулисами «министерства правды». Тайная история советской цензуры. С. 194.

ров Ф. Т. Фан-дер-Флита и Н. А. Тройницкого, а главное – библиотека Царскосельского лицея, в фондах которой были редчайшие издания по истории, философии, экономике, религии¹.

В первые годы советской власти чистка библиотечных фондов носила эпизодический характер². Тогда же за подписью председателя политико-просветительского отдела Наркомпроса Н. К. Крупской, заведующего Главлитом П. Лебедева-Полянского и председателя Центральной библиотечной коллегии М. Смушкова была опубликована «Инструкция по пересмотру книжного состава библиотек»³. Согласно этой инструкции, из фондов библиотек изымались «вредные» книги: в отделе философии изымались «книги в духе идеалистической философии» Мережковского, Соловьева, Достоевского, Л. Толстого и др. (всего 106 авторов). А в пункте 11 было записано: «Не более двух экземпляров всех изъятых в качестве вредных и контрреволюционных книг должны храниться в особо запертых шкафах и выдаваться исключительно для научных и литературных работ. На эти книги должны быть составлены специальные каталоги, выдаваемые в необходимых случаях»⁴. Так было положено начало печально известному спецхрану.

Это цензурное правило вызвало протесты общественных деятелей России и зарубежья. В одном из своих писем от 8 ноября 1923 г. М. Горький писал В. Ходасевичу: «В России Надеждою Крупской и каким-то М. Сперанским запрещены для чтения: Платон, Кант, Шопенгауэр, Вл. Соловьев, Тэн, Рескин, Ницше, Л. Толстой, Лесков, Ясинский (!), и еще многие подобные еретики. И сказано: “Отдел религии должен содержать только антирелигиозные книги”. Все сие будто бы отнюдь не анекдот, а напечатано в книге, именуемой: “Указатель об изъятии антихудожественной и контрреволюционной литературы из библиотек, обслуживающих массового читателя”»⁵. И это была правда. Работы перечисленных авторов были изъяты из библиотек, а издающееся собрание сочинений Платона было прекращено в 1929 г. (из 15 томов было издано 6). В спецхран попали труды всех (!) религиозных философов как отечественных, так и зарубежных. И не только их труды, но и все богословские журналы,

¹ См.: Емельянов Б., Цыпина Н. «Нашли приют надежный» (Книги Царскосельского лицея в библиотеке Уральского университета) // Уральский библиофил. Свердловск, 1984. С. 81–93.

² См.: Сборник постановлений и распоряжений ЦБК. Вып. 1. М., 1921.

³ Красный библиотечкар. 1921. № 1(4).

⁴ Там же. С. 137.

⁵ Ходасевич В. Воспоминания о Горьком. М., 1989. С. 22.

в которых они печатались: «Православное обозрение», «Вера и разум», «Богословский вестник» и др. До 1987–1989 гг., когда спецхраны прекратили свое существование, в их фондах насчитывались сотни тысяч названий книг. Это были книги, журналы и газеты «белых» периода Гражданской войны, репрессированных деятелей партии и правительства (Л. Троцкого, Г. Зиновьева, Л. Каменева, Н. Бухарина и др.) и все издания, где они были упомянуты (среди таких изданий все 5 изданий книги Ленина (!) «О Троцком и троцкизме», 15 книг Луначарского, три книги Горького, 180 книг и брошюр Н. Бухарина), вся эмигрантская литература, издания на иностранных языках в основном общественно-политического содержания¹.

В Положении о Главлите, утвержденном Совнаркомом 6 июня 1931 г., появился пункт, предписывающий «составлять списки запрещенных к изданию и распространению произведений». Составление списков запрещенных цензурой книг не было новацией Главлита. Еще в 1870 г. Министерство внутренних дел распорядилось издать «Алфавитный каталог книг на русском языке, запрещенных к обращению и перепечатыванию в России». Один из таких списков – «Алфавитный указатель произведений печати, запрещенных к обращению в публичных библиотеках и общественных читальнях» (СПб., 1903), воспроизведенный в 1975 г., содержал 205 запрещенных изданий, среди которых были работы европейских и отечественных философов – Булгакова, Бюхнера, Де-Роберти, Добролюбова, Кетле, Маркса. Милля, Мошотта, Писарева, Плеханова, Спенсера, Толстого, Фохта, Чернышевского².

В советское время такие указатели назывались «Списками (иногда Сводными указателями) книг, подлежащих изъятию из общественных библиотек и книготорговой сети» и на 300–400 страницах содержали по несколько сот имен авторов. В «Списке» 1950 г. было 500 таких имен. Что это были за имена, хорошо показал А. Блюм в своем «Индексе советской цензуры с комментариями». Это произведения Герцена, «Бесы» Достоевского, тома (5, 7, 11, 12, 27, 72) Полного собрания сочинений Толстого, содержащие его богословские труды, сочинения Добролюбова и Чернышевского, сборники «А. И. Герцен» (Пг., 1920), «Ф. М. Достоевской» (М., 1928), «Спор о Бакунине и Достоевском» (Пг., 1920), «Л. Толстой» (М.,

¹ Подр. см.: Джимбинов С. Эпитафия спецхрану // Новый мир. 1990. № 5.

² Сводный каталог русской нелегальной и запрещенной печати XIX в. Ч. IX. Приложения. М., 1971. С. 1083–1175.

1928), «Л. Толстой как столп и утверждение поповщины» (М., 1928).

Вполне естественно возникают два вопроса: какова была судьба запрещенных цензурой книг? и была ли возможность читать такие книги вне общественных библиотек? Точного ответа на первый вопрос нет. Вернее, запрещенные цензурой книги, как правило, уничтожались либо путем сожжения, либо переработкой в бумажную массу для дальнейшего использования. Но при этом какая-то минимальная часть тиража (2–3 экземпляра) оставалась «для истории» и хранилась особо либо при цензурных учреждениях, либо в фондах больших библиотек. Известно, что при открытии Императорской публичной библиотеки было решено создать по примеру библиотеки Ватикана специальное («секретное») отделение, как «особое хранилище для всех тех печатных книг и рукописей, которые, по силе законов для цензуры книг изданных, должны скрыты быть от большей части публики, но которые могут находиться в императорской публичной библиотеке, во-первых, потому, что она есть вместилище книг всякого рода; во-вторых, что и запрещенные книги иногда нужны бывают для справок самому правительству»¹. До 1917 г. в этом спецхране находилась запрещенная царской цензурой литература, которая позже составила коллекцию «Вольная русская печать».

В советское время такие спецхраны тоже были созданы, но единого государственного указания об их открытии не было. Вместе с тем, в 1925 г. Совнарком издал постановление «О порядке снабжения государственных книгохранилищ секретными изданиями». В нем предписывалось такими изданиями снабжать четыре государственные библиотеки страны: Публичную библиотеку им. В. И. Ленина (Москва), Архив Октябрьской революции (Москва), Государственную публичную библиотеку (Ленинград), Библиотеку Комкадемии (Москва). Постепенно такие спецхраны появились в других крупных публичных и университетских библиотеках страны. Их деятельность регламентировалась многочисленными указами и распоряжениями Главлита, каждый из которых был с грифом «Секретно» или «Для служебного пользования». Многие из них в разделе «Документы о спецхране» были опубликованы в 1995 г.²

¹ Описание торжественного открытия Императорской публичной библиотеки бывшего 2 января 1814 г. СПб., 1814. С. 192–193.

² На подступах к спецхрану: Труды Межрегиональной научно-практической конференции «Свобода научной информации и охрана государственной тайны». СПб., 1995. С. 107.

Пополнение фондов спецхрана осуществлялось тремя путями: либо книгами, запрещенными цензурой Главлита; либо из-за рубежа (присланными в библиотеки или задержанными на границе), попадающими под цензурный запрет; либо книгами, которые после чистки фондов библиотек попали в списки запрещенной литературы. Они-то и составляли большую часть фондов спецхрана.

Чистку фондов всех публичных и специальных библиотек в 1918 г. начал Наркомпрос. В 1923 г. при нем был образован Главполитпросвет, возглавляемый Н. К. Крупской, под руководством которой была создана «Инструкция о пересмотре книг в составе библиотек». Она предписывала изымать «контрреволюционную и антихудожественную литературу». В списках литературы, подлежащей изъятию из библиотек, было много произведений как западных философов (Декарта, Канта, Маха, Платона, Спенсера, Шопенгауэра), так и отечественных (Соловьева, Бердяева, Булгакова, Лосского)¹. Инструкция рекомендовала: «Не более двух экземпляров всех изъятых в качестве вредных и контрреволюционных книг должны быть оставлены в центральной библиотеке. Такие книги должны храниться в особо запертых шкафах и выдаваться исключительно для научных и литературных трудов»². Каждая последующая инструкция наполнялась новыми именами философов, чьи книги подлежали изъятию. Так, в «Инструкции по пересмотру книг в библиотеках» (М.; Л., 1926) в отделах философии и психологии насчитывалось 40 философов и их книг «немарксистского содержания»: Декарта, Канта, Платона, Шопенгауэра, Милля, Локка, Ницше, Спинозы, Штирнера, Соловьева, но фамилий Бердяева, Булгакова, Лосского в ней не было.

Эти и последующие чистки библиотек демонстрируют удивительное явление социалистической действительности. Цензура Главлита пропускает в печать книги, считая их соответствующими идеологическим установкам партии и правительства, но как только эти установки меняются и авторы многих ранее изданных книг подвергаются репрессиям, Главлит превращается в карательный орган и приказывает ранее разрешенные им и уже напечатанные книги из библиотек удалить и уничтожить. Политический диктат партии изменил лицо цензуры, она стала не только органом запрещающим, но и предписывающим что и как печатать. По собственному опыту преподавания истории русской философии знаем, что в книгах и

¹ Социалистический вестник. 1924. № 9. С. 70.

² Красный библиотекарь. М., 1924. № 1 (4). С. 137.

учебниках по истории русской философии запрещалось критиковать русских философов-идеалистов, указывая их имена и названия их произведений, чтобы не вызывать интереса к ним.

Число инструкций по «чистке» книжных фондов от «идеологически невыдержанной и вредной литературы» росло год от года, что в конечном итоге привело к резкому сокращению фондов библиотек. Это наглядно демонстрируют недавно опубликованные документы ЦК партии. Секретарь Центральной контрольной комиссии (ЦКК) ВКП(б) Е. Ярославский направил 5 сентября 1932 г. секретарям ЦК ВКП (б) записку, в которой, в частности, констатировал: «Мне стало известно, что почти во всех библиотеках в течение последних двух лет происходит фактически разгром книжного фонда. Он проводится под флагом “чистки” книжных фондов от всякого рода идеологически невыдержанной и вредной литературы на основе изданной в 1930 г. Общей инструкции НКПросса. Эта инструкция “конкретизирована” отдельными списками ОНО (отделами народного образования. – *Авт.*) и привела к следующим результатам. Изъята вся антирелигиозная (здесь и далее подчеркнуто автором документа. – *Авт.*) литература, разоблачающая религию на основе естественнонаучных данных (вопреки указаниям Ленина широко использовать такую литературу); вся идеалистическая философская литература, за исключением Канта и Гегеля; работы Спенсера, Зиммеля, Бухарина и др. – по историческому социализму и социологии. Кроме того, создан закрытый фонд, где книгами может пользоваться только партийный актив и учащиеся комвузов. В этот закрытый фонд перенесены книги, как: Роза Люксембург “Накопление капитала”; Гильфердинга “Финансовый капитал”; книги по истории партии: Невского, Керженцева, Ярославского; по экономической политике: Тимирязева, Иоффе; по рефлексологии Бехтерева, Сеченова, Павлова (академика)... Некоторые ОНО, например Гадаутское, дошли до того, что издали инструкцию об изъятии таких книг, как Бebelя, Лассаля, Плеханова “Наши разногласия”, прои[зведения] Маркса и Энгельса, В. Ильича “Развитие капитализма в России”, Сталина «Сборник по национальному вопросу». В отдельных библиотеках, в частности, в Ленинграде, изымаются сочин[ения] Маркса и Энгельса, изд. под редакцией Рязанова; а так как во многих библиотеках у нас сейчас никаких других изданий

Маркса нет, то это значит, что изымают почти все работы Маркса и Энгельса»¹.

А член ЦК К. А. Мальцев, заместитель наркома просвещения РСФСР, в своем докладе в ЦК ВКП(б) привел немало примеров подобных «чисток»: «Как выяснилось на совещании руководителей этого дела, изъято свыше 60 % всего книжного фонда. Есть библиотеки, в которых процент изъятия поднимался до 80, 90. Корреспонденции из самых разных углов СССР указывают на то, что изымались классики философии, естествознания, изящной литературы и даже революционного марксизма. Маркс, Энгельс, Ленин, Сталин, Толстой, Тургенев, Гончаров, Диккенс, Гюго, резолюции партсъездов, отчеты съездов советов, Сеченов, Тимирязев, Хвольсон, Ив. Павлов – уже эти имена “изъятых” сигнализируют о преступности в проведении чистки».

В Ленинградской инструкции по отделу «Философия» предлагается следующее: «Идеалистическая философия целиком изымается с открытого абонемена (остаются лишь сочинения Канта и Гегеля). Изымаются работы буржуазных социологов Спенсера, Тарда, М. Ковлевского, Зиммеля. Изымаются Бухарин “Истмат”, Деборин, Корнилов, из отдела антирелигиозная литература: Каутский “Происхождение христианства” и еще 90 названий книг, которых лично я не знаю, но среди которых много фамилий коммунистов... Получается какой-то садизм воспитательной опеки над читателем»².

По поводу приведенных фактов пришлось объясниться министру просвещения А. Бубнову. В конечном итоге Политбюро ЦК ВКП(б) в своем решении «О “чистке” библиотек» от 23 октября 1932 г. постановило: «Ввиду совершенно недопустимого, по существу антисоветского характера, который приобрела чистка библиотек за последние два года, немедленно прекратить чистку, переводку и перепродажу книг из всех библиотек»³.

Повальная чистка фондов библиотек с этого времени действительно прекратилась, но изъятие по причине их цензурного запрещения Главлитом и соответствующих его распоряжений продолжалось, пополняя тем самым фонды спецхранов. Большую долю запрещенной литературы составили в 30-е годы труды репрессированных деятелей культуры, ученых, философов. В этом случае за причину принимался персонифицированный мотив: в спецхран на-

¹ «Садизм воспитательной опеки над читателем» // Источник. 1996. № 4. С. 137.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 144.

правлялись труды русских философов-эмигрантов, книги репрессированных философов и тех из них, в работах которых упоминались репрессированные «враги народа». В первом случае из общего фонда в спецхран переводились книги русских религиозных мыслителей и богословов, изданные до революции (Голубинского, Тареева, Несмелова и других) и находившихся в добровольной или вынужденной эмиграции, то есть высланные из России (Бердяева, Карсавина, Ильина, Лосского и других). К этому разделу относятся и журналы с философскими публикациями, издававшиеся до революции и в эмиграции. Книги многих репрессированных философов повторили судьбу их авторов. Таких книг было много, поскольку в спецхран переводили все их издания, даже те, которые не имели философского содержания. В итоге к 1938 г. «политически вредными» было признано 4966 книг 1606 авторов, что в итоге составило 10375706 экземпляров. «Инструкция об основных фондах при библиотеках СССР», датированная апрелем 1941 г., подтвердила необходимость изъятия книг репрессированных авторов. В итоге в спецхран попали 180 книг и брошюр Н. Бухарина, собрание сочинений Л. Троцкого, издававшееся в 1926–1927 гг., и все его книги и брошюры, все многочисленные книги Л. Каменева. В спецхран отправляли книги философов-коммунистов и тех, кого объявляли «врагами народа», расстрелянных или погибших в лагерях (И. И. Агола, Г. К. Баммеля, Н. И. Бухарина, В. Ваганяна, А. И. Варьяша, Н. А. Карева, И. К. Луппола, В. И. Невского, Д. Б. Рязанова, Н. А. Сетницкого, Г. Г. Шпета, В. А. Юринца и многих других)¹. Так в библиотеке Уральского государственного университета «идеологически устаревшими», согласно очередному письму Главлита, были признаны три книги Е. Ситковского «Категории марксистской диалектики» (М., 1941), «Об основных чертах марксистского диалектического метода» (М., 1939) и «Философия Ж. Б. Робине» (М., 1936), И. Луппола «Ленин как философ» (М., 1930), В. Варьяша «Логика и диалектика» (М.; Л., 1928). После разоблачения «культы личности Сталина», в годы «оттепели» и особенно в 80–90-е годы все философы-марксисты были реабилитированы, а их книги, «неправильно задержанные», были возвращены из спецхранов в фонды общего пользования. ЦК КПСС 13 января 1987 г. создал межведомственную комиссию из представителей Главлита, Госкомиздата и Министерства культуры, которая должна была пересмотреть «Свод-

¹ Емельянов Б.В. Расстрелянная философия. Список погибших русских философов (1917–1953) // Емельянов Б.В. Политические судьбы русской философии. Екатеринбург, 2011. С. 105–110.

ный список книг, подлежащих исключению из библиотек и книготорговой сети» и частично «Список лиц, все произведения которых подлежат изъятию» с целью «реабилитации» их произведений. Результат вскоре дал себя знать: только с марта 1987 г. по октябрь 1988 г. в общие фонды из спецхрана были возвращены 7930 изданий. Среди них были книги как эмигрантов первой волны (около 600 имен, среди которых было много философов), так и послевоенных эмигрантов-философов: А. А. Зиновьева, Е. С. Эткинды, Г. Н. Владимова и других.

Наконец, была удивительна судьба книг, попавших в спецхран только потому, что в них встречались фамилии тех, кто был осужден как «враг народа». По распоряжению Главлита их фамилии должны были быть зачеркнуты, а изображения из книг удалены. Так в спецхране оказалось много книг, в том числе философских, как самого Каменева, так и тех, в которых он писал предисловия, либо их редактировал, либо только в них упоминался. К примеру, книга Медведева (то есть Бахтина) «Формальный метод в литературе» (Л., 1928) попала в спецхран только потому, что в одной из цитат был упомянут Троцкий. А библиотеке Уральского университета пришлось изъять из обращения книгу Л. Н. Когана «Творческая инициатива рабочего класса СССР в социалистическом труде» (Свердловск, 1952), поскольку в ней на 58 странице была обнаружена ссылка на Берию. Эти примеры можно множить и множить.

В 60–70-е гг. в спецхран стали помещать книги с грифом «Для служебного пользования». Все они выдавались ученым, имеющим специальное разрешение, чьи читательские формуляры строго контролировались.

В 70-е гг. появилась возможность книги, не напечатанные по тем или иным причинам, депонировать во Всесоюзном институте научной и технической информации (ВИНИТИ), а позже в Институте научной информации по общественным наукам (ИНИОН). В справке «Механизм зажима публикаций Л. Н. Гумилева, доктора исторических наук с 1961 г., за период с 1975 по 1985 г.» ее автор, известный этнограф и философ Л. Н. Гумилев, сообщает удивительный случай: «По решению Ученого Совета ЛГУ от 30.X.1978 монография Л. Н. Гумилева “Этногенез и биосфера Земли” (30 п. л.) в трех выпусках была представлена к депонированию в ВИНИТИ... Это единственная работа из монографий Л. Н. Гумилева, которая вышла в свет таким несколько непривычным образом. Но ВИНИТИ изготовлял копии работы только в течение двух лет. 12.XI.1982 г. директор ВИНИТИ Михайлов направил письмо (исх. № 10211-

783/1769) ректору ЛГУ, проф. В. Б. Алесковскому, в котором отмечал, что работы Л. Н. Гумилева подвергаются в последнее время критике в печати (последнее не точно: критики в печати не было, критика была кулуарной. – Л. Г.), что в ЦИОНТ ВИНТИ изготовлено уже более 2000 экземпляров копий, и поэтому он считает целесообразным приостановить дальнейшее изготовление копий»¹. Подводя итог своему анализу «механизма зажима публикаций», он констатировал, что с 1975 по 1985 гг. была опубликована лишь 21 статья объемом 16 п. л., а все монографии объемом 82 п. л. были отвергнуты. «Вывод: фундаментальное направление советской науки было задержано в своем развитии на 11 лет»².

С практикой партийно-советской цензуры столкнулся и один из авторов этих «Очерков» Б. В. Емельянов, когда в 1975 г. из уже напечатанного «Кантовского сборника» была изъята публикация найденной им в архиве докторской диссертации И. М. Скворцова (1796–1863) о кантовской «Религии в пределах одного разума». Автору устно было сказано, что публикация не разрешена потому, что является скрытой (!) пропагандой (!!) богословия. В абсурдности этого запрещения можно убедиться, прочитав эту публикацию, напечатанную уже в постсоветское время³.

Обязательной цензурной проверке в советское время подлежали не только фонды библиотек, где библиотекари пользовались «Сводным списком книг, подлежащих исключению из библиотек и книготорговой сети» и «Списком лиц, все произведения которых подлежат изъятию», но и букинистические магазины, у товароведов которых был трехтомный список книг, которые нельзя принимать для реализации либо в них нужно было вырывать или замарывать страницы с информацией, чуждой марксистской идеологии. Но и у них встречались не предусмотренные цензурой провалы. К примеру, ленинградские цензоры обнаружили в одном из букинистических магазинов книги «реакционного философа Бердяева, контрреволюционера, реакционного экономиста и философа С. Н. Булгакова», на что книготорговцы объяснили, что в известных списках литературы, подлежащей запрещению, их нет⁴.

¹ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1994. С. 636.

² Там же. С. 638.

³ См.: Емельянов Б.В. Богословская диссертация о кантовской «Религии в пределах одного разума» // Емельянов Б.В. Этюды о русской философии. Екатеринбург, 1995. С. 230–239.

⁴ См.: История советской политической цензуры: Документы и комментарии. М., 1997. С. 588.

История большевистской цензуры изобилует парадоксальными примерами, которыми вряд ли может гордиться демократическое общество. В свое время Н. К. Крупская, отвечавшая в Наркомпросе за чистку библиотек, чтобы оградить детей от чуждой идеологии, приказала изъять из круга их чтения... сказки, потому что «в сказках бывает так много недоговоренного, намеков, и то, на что намекается, может казаться таким красивым, заманчивым, а на деле является самой ядовитой и вредной пищей для детского ума!»¹.

И еще. Главлит практически не только запрещал, но и исправлял уже изданные книги. В частности, в циркуляре Главлита от 7 октября 1947 г. говорится: «В связи с запросами с мест разъясняется: 1. Исправление изданий, содержащих предисловия, послесловия, библиографию, статьи и портреты лиц, все произведения которых подлежат изъятию, не требуют специального указания Главлита СССР и производятся самостоятельно работниками библиотек. 2. Исправления могут производиться лишь в тех случаях, когда предисловия, послесловия, рекомендательные списки литературы (библиография), статьи или портреты удаляются свободно и не затрагивают основного текста книги. 3. При удалении вышеуказанных материалов обязательно производить соответствующие вычерки на титульных листах, в оглавлениях и, если необходимо, на обложках книг, затушевывая все ссылки на вырезанную статью и фамилию ее автора»². В результате даже собрания сочинений классиков русской литературы выходили усеченными. Так, имеющие большое мировоззренческое значение «Размышления о Божественной литургии» Гоголя ни в одно советское, даже академическое собрание сочинений, не вошло «как не имеющее прямого отношения к литературной деятельности Гоголя и представляющее узко биографическое значение». Так и не был издан роман Достоевского «Бесы». Вернее, в издательстве «Academia» в 1931 г. его издали, но сразу же весь тираж в 5300 экземпляров уничтожили, оставив не больше десятка экземпляров «для истории». А из советского собрания сочинений Ф. Тютчева цензоры изъяли его политические статьи «Россия и революция», «Россия и Германия», «Папство и римский вопрос», «О цензуре в России». Эти примеры, к сожалению, можно множить и множить. А история цензурных репрессий по отношению к философской литературе покажет, сколь трагична была политическая судьба отечественной философии XX в.

¹ Крупская Н.К. О библиотечном деле. М., 1983. Т. 2. С. 285.

² Цит. по: Цензура в царской России и Советском союзе. М., 1995. С. 31.

А. Е. Рыбас

ФИЛОСОФИЯ РУССКОЙ СКАЗКИ

На первый взгляд, понятия «философия» и «сказка» содержательно противоположны друг другу: под философией, как правило, понимают систему *знания*, причем в самом строгом смысле этого слова, а сказку считают *вымыслом*, т. е. тем, что не только не соответствует реальности, но всегда противоречит ей.

Вот типичное определение философии, как оно дается в современных энциклопедических словарях: «Философия – это дисциплина, изучающая наиболее общие существенные характеристики и фундаментальные принципы реальности и познания, бытия человека, отношения человека и мира»¹. К задачам философии традиционно относят изучение всеобщих законов развития мира и общества, процесса познания и мышления, а также исследование нравственных категорий и ценностей. Именно такое понимание философии закрепилось и в обыденном сознании. Конечно, в настоящее время существует огромное количество разнообразных, порой даже исключаящих друг друга трактовок философии, однако все они так или иначе подразумевают, что философия – это дело серьезное, важное и что тут не до сказок.

Сказка, как правило, считается произведением устного народного творчества, выражающим фантастические представления людей о природе и богах, а также мечтания человека об идеальной жизни, благе, совершенстве и т. д. При этом, разумеется, признается, что в сказках, как в зеркале, отражается реальная жизнь народа, его обычаи и верования, а значит, «сказка есть драгоценный исто-

¹ Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. Минск, 2003. С. 1083.

рический документ»¹ и является энциклопедией народного быта и вообще жизни наших предков. Но и в этом случае сказки все равно понимаются как выдуманные истории, основанные на сознательном вымысле. Следовательно, здесь не может идти речь о познании, и сказку вряд ли можно сопоставлять с философией.

Однако противопоставление философии и сказки не так очевидно, если обратить внимание, с одной стороны, на эволюцию философии, а с другой, на результаты современных исследований сказки.

Историческое развитие философии демонстрирует постепенное сужение предметности философского познания, что с необходимостью приводит сначала к отказу от догматической метафизики и попыткам обоснования неклассической рациональности, а затем – к принципиальному сомнению в возможности философии как познания и к пониманию философии как жанра литературы.

Изучение сказки продвигается в противоположном направлении: сначала появляются сомнения в исключительно фантастическом характере сказки, затем обнаруживается непосредственная связь сказочных персонажей и сюжетов с реальностью², эксплицируются исторические корни сказки³, и в результате сказку в целом начинают понимать как особую форму фиксации и репрезентации действительности, как «формат восприятия жизни», благодаря которому идеальное содержание становится реальным и тем самым определяет существование человека.

Таким образом, философия и сказка максимально сближаются друг с другом, причем это сближение является вполне естественным: по мере уяснения существа и методов творчества, свойственного им обоим, философия и сказка оказываются во многом тождественными. Наличие большой области пересечения проблематики не исключает, разумеется, принципиальных различий между философией и сказкой. Однако выражение «философия сказки» не кажется уже содержательно противоречивым.

¹ *Белинский В.Г.* О народных сказках // *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 5: Статьи и рецензии. 1841–1844. М., 1954. С. 674.

² Так, например, А. Н. Веселовский, показав, что в фольклоре отражаются исторические факты («Сказки об Иване Грозном», 1876, «Южнорусские былины», 1881–1884), разработал синтетическую теорию «бытовых и психологических основ» фольклора («Поэтика сюжетов», 1897–1906; «Три главы из исторической поэтики», 1899). – См.: *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М., 1989.

³ См.: *Пронн В.Я.*: 1) Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986; 2) Фольклор и действительность. М., 1989.

Внимательное чтение русской народной сказки позволяет сделать вывод о том, что в ней имеется очень важное философское содержание, которое остается инвариантным во многих сюжетных линиях. Более того, нельзя не заметить, что сказывание сказки строится таким образом, чтобы в процессе разворачивания сюжета открылась возможность для самостоятельного проделывания соответствующей философской «работы». Скорее всего, именно эта последняя и является целью и одновременно содержанием сказки, а такие лежащие на поверхности элементы художественного произведения, как сюжет, персонажи, «мораль» и проч., оказываются вторичными или же вспомогательными: они служат лишь средством обретения возможного философского решения вследствие актуализации той или иной философской проблемы.

При первом вчитывании существо народной сказки открывается в ее неопределенности: здесь ставится акцент на возможности создания смысла, а не на его действительности или ценности. Тем не менее, народная сказка – это все-таки сказка, рассказ, а значит, она должна представлять собой некоторую систему смыслов (сюжет). Наличие сюжета (и его главного компонента – развязки) необходимо для того, чтобы сказка была законченной, чтобы ее можно было рассказать и запомнить. Однако в силу вторичности сюжета он должен быть понят символически – как нечто, что, сообщая произведению целостность и делая его тем, чем оно и является, указывает на принципиальную открытость сказки, предлагая читателю (слушателю) не только активно и «взаправду» участвовать в сказочном действе, сопереживать героям и т. д., но и продолжить сказку своей жизнью, когда повествование будет окончено.

Сказка как действительность, ставшая возможной благодаря завершению сказки как художественного произведения, – вот тот «намек», который содержится в намеренно проговоренной «лжи» сказки («сказка – ложь, да в ней намек...»). Можно сказать, что народная сказка – это *система возможностей* реализации смыслов и утверждения ценностей. То, что еще только может стать действительным (если не сейчас, то когда-то в будущем), актуализируется в сказке, определяется, закрепляется в слове и оценивается. Сказка собирает в единое целое разнообразные возможности решения проблемы, предлагая читателю (слушателю) самому выбирать, как лучше действовать. Вот почему одна и та же сказка каждый раз рассказывается иначе, оставаясь понятной и интересной для всех поколений. Очевидно, что правильное понимание сказки не допускает

отождествления какой-либо конкретной формы ее выражения с существом сказки как таковой.

Сказка всегда *шире* сказки – в том смысле, что за всяким конкретным сюжетом, героем, описанием следует видеть то, что является уже не сказочным и определяет содержание действительности, в которой живет человек. С одной стороны, каждая конкретная сказка – это своего рода «след» в культуре, оставленный в результате продумывания и решения какого-либо философского вопроса, важного для своего времени. С другой стороны, этот «след» является «живым», что предполагает возможность идти по следу дальше: зафиксированные в сказке решения не могут быть окончательными, они лишь указывают (и подсказывают), в каком направлении нужно продвигаться (и уже самостоятельно), чтобы сказка продолжилась, а не застыла в литературном памятнике, имеющем значение лишь для определенной эпохи или частного случая.

«Следы», оставленные сказкой в культуре, характеризуются тем, что исключают возможность их однозначного истолкования. Эти «следы», хотя и указывают на удачный выход из проблемной ситуации, принципиально неуловимы: они сами являются загадкой. Сказка поэтому, будучи результатом поэтического творчества, в то же время выступает необходимым условием его продолжения. При помощи рассказывания сказок создается некая смысловая определенность – но только для того, чтобы читатель (слушатель) мог дистанцироваться от нее, позволив ей выполнять функцию хранения возможности разнообразного истолкования собранных в сказке смыслов.

Если в начале бытия было Слово, то в начале культуры была Сказка. Сказка, в существе своем оставаясь принципиально неопределенной, представляет собой первый (т. е. фундаментальный) опыт внесения понятийно-ценностной определенности в процесс творческого осмысления жизни, который обычно и называется философией. Из сказок вырастает и на сказках базируется культура в целом, в том числе и ее однозначно истолковываемые формы (официальная культура, религиозная, различные анти- и субкультуры).

В сказке все важно и все можно, поскольку речь идет здесь о создании не столько смыслов (которые потом составят содержание культуры), сколько *механизмов смыслотворчества*. Коль скоро механизм производства смыслов будет запущен, то творение смыслов, в том числе и самых фундаментальных, философских, будет уже «делом техники». Увидеть и изучить эти механизмы необходимо, чтобы понять и культуру, и философию, и сказку.

Неопределенность начала сказки («Давным-давно...») указывает на то, что здесь нет еще истории, нет даже времени: в сказке впервые творится время, которое сделает возможной потом и историю. Выражение «Давным-давно...» – это не указание конкретной даты какого-то события, а способ проникновения в глубь веков, вернее, в довременное бытие человека, который только еще стремится стать человеком; это способ экспликации добытийного состояния, своего рода провал во времени, когда время как целое становится зримым. Сказка всегда повествует о вечности – с тем, чтобы из нее мы могли вырваться, начав осмысленное историческое движение.

Неопределенность места описываемых в сказке событий («В некотором царстве, в тридевятом государстве, за тридевять земель...») также неслучайна: в подлинно народной сказке никогда не бывает привязки к национальности культуры, вообще к какой бы то ни было конкретике. Национальность – это более позднее образование, появившееся в культуре тогда, когда сказочность происхождения целого ряда культурных феноменов оказалась забытой. В этом смысле можно даже сказать, что народная сказка совсем не народна, т. к. она сказывается до всякой этнической и др. определенности. Весьма вероятно, что именно по этой причине народные сказки (их сюжеты, персонажи и т. п.) похожи в разных культурах: сказки являются поликультурными, потому что в действительности они докультурны.

Неопределенность персонажей («Жили-были старик со старухой...») подчеркивает универсальность сказки. Чаще всего главные герои сказки – это старик со старухой, т. е. люди, для которых уже не важны личностные характеристики. Старик и старуха именно потому выступают основными персонажами сказки, что они представляют собой как бы пустые «схемы» возможного человеческого опыта, это люди без лица и личности, определенная функция, или позиция, человека, а не сам человек. Старик и старуха в сказке лишены каких бы то ни было качеств как раз потому, что характер героя предстоит еще создать, к чему, собственно, и призывает сказка.

Наконец, важнейшим элементом сказки является наличие чудес. Чудо также неслучайно и, более того, естественно для сказки, поскольку только при помощи чудес сказка становится былью, т. е. реализует возможность фиксации в культуре нового содержания. Действительно, чудо в сказке – это способ решения конкретных задач, которые возникают перед героем и – шире – перед каждым че-

ловеком в реальной жизни. При помощи чуда сказка показывает, что эти задачи в принципе разрешимы, и подсказывает, что следует делать, чтобы достичь желаемой цели. С точки зрения обыденной жизни, чудо – это нарушение привычного хода вещей, то, чего не может быть и, к сожалению, никогда не бывает. В сказке, и не только в волшебной, без чуда теряется всякий смысл повествования, потому что задача сказки – рассказать не о том, что бывает, а о том, что может сбыться. Благодаря чуду в одном поле оказываются принципиально разделенные в реальности вещи, что приводит к интенсивному семиозису и запускает механизм смыслопроизводства. Волшебство сказки как раз в том и заключается, что она, продуцируя новые смыслы, расширяет пространство реальности, в которой живет человек.

Механизм смыслопорождения в сказке функционирует таким образом, что в культуре закрепляются не отдельные смыслы, имеющие соответствующее однозначное содержание, а их *оппозиции*. Таким образом, сказка дает изначально амбивалентное представление о действительности, отчего и жизнь наша кажется нам «сложной», «запутанной», а с точки зрения религиозно-метафизического сознания она предстает как арена борьбы противоположных сил. Корни субъектно-объектного дуализма как способа интерпретации сущего также следует искать в амбивалентности первоначального знания о жизни, полученного нами от сказки. Да и само стремление к монизму, характерное как для науки, так и для мистической философии, было бы невозможно, если бы сказка не рассказала нам о «диалектическом» единстве смысловых противоположностей, созданных не для того, чтобы качественно разделить сущее, разорвав его, например, на не сводимые друг к другу *res cogitans* и *res extensa*, а как раз наоборот – чтобы выразить его органическую целостность.

Первичной и наиболее важной смысловой оппозицией в сказке является противопоставление *жизни* и *смерти*. Понятно, что речь в данном случае идет о концептах культуры, о ценностях, а не о естественных явлениях. Прежде всего, сказка учит человека умирать, потому что именно в этом и заключается кардинальное отличие человека от других животных. Смерть, как смысл культуры, является фундаментальным условием возможности жить человеком. Как известно, животные не умирают, потому что они по определению на-

ходятся вне культуры. А чтобы стать человеком, нужно научиться умирать, т. е. создавать и принимать смысл смерти¹.

Благодаря усвоению смысла смерти жизнь человека становится конечной, а значит, она может быть осмысленной, в том числе и с позиции ее цели – как стремление к идеалу, совершенству и т. д. Большинство народных сказок – о смерти.

Ярким примером является в данном случае хорошо известная всем нам с детства сказка «Курочка Ряба». Сюжет этой сказки, если учитывать основные ее вариации, прост, однако он глубоко поражает читателя (слушателя), сразу же заставляет его задуматься о самом важном. Вот о чем повествует сказка: однажды курочка снесла яичко; оно оказалось не простым, а золотым; яичко сначала пытались разбить, а потом старательно берегут, но, к сожалению, мышка его разбивает; все персонажи сказки, каждый по своему, переживают эту утрату. Прежде всего замечаются явная алогичность сказки и несоответствие между описываемыми в сказке событиями и их последствиями, которые, на первый взгляд, никак не обусловлены их причинами. Неясно также, что, собственно, заставляет всех, кто узнает о разбитом яичке, так сочувственно относиться к деду с бабой. Если дед плачет и баба горюет, то это еще можно как-то понять, объяснив их реакцию, например, эстетическими или меркантильными соображениями. Но почему известие о разбившемся яичке приводит к тому, что сорока ногу изломала, тын расшатался, дуб с себя листочки посшибал, попова дочь за водой пошла и ведра разбила, попадья с горя выкинула пироги за окошко, поп разбежался, ударился о косяк и помер? И уж совсем неожиданным является финал сказки: стали попа хоронить и поминки справлять.

Конечно, если читать «Курочку Рябу» буквально, то эта сказка покажется, по крайней мере, неинтересной, лишенной особого смысла. Но если вспомнить, что яйцо практически во всех культурах считалось символом жизни, то логика повествования сразу же станет понятной, а сюжет – интригующим. Понятно, почему дед и баба так усердно старались разбить яйцо: это необходимо было сделать для того, чтобы освободить таящийся в нем зародыш жизни. Однако яйцо оказалось не «простым», а «золотым», и именно поэтому так просто оно не разбивалось. Что же означает «золотое яйцо»? Думается, что как раз в ответе на этот вопрос кроется основная интрига сюжета сказки.

¹ См.: *Малинов А.В.* Предрасмертные прогулки. СПб.: Алетейя, 2000.

Основная символика золота – это указание на нетленность, вечность, совершенство. Считалось, что золото обладает «благородной» природой, в силу чего оно не поддается коррозии и порче, а также оказывается способным сохранять от разложения и другие предметы и вещества. Так, например, верили, что использование золотой посуды продлевает жизнь человека на неопределенно долгий срок, вплоть до бесконечности. «Благородство» золота объяснялось, в свою очередь, его божественностью: во многих религиях золото символизировало солнце или солнечный свет, который, по мере развития религиозных представлений, стал отождествляться с божественным разумом. Сакрализация золота привела в дальнейшем к появлению целой системы взаимосвязанных символических смыслов, среди которых особое место занимает идея бессмертия. В христианской культуре именно эта идея стала центральной, и с золотом стали соотносить представления о святом духе, свете, славе, любви, торжестве веры, превосходстве, власти, красоте, совершенстве, мудрости.

Золотое яйцо, о котором рассказывается в «Курочке Рябе», – это не эмбрион мира, как можно было бы подумать, вспомнив об античных мифах. Скорее всего, в сказке отражаются исторические реалии древней Руси, и основная интрига как бы сказочного сюжета указывает здесь на наиболее важные потрясения, затронувшие русскую культуру в целом. Очевидно, что таким потрясением была насильственная христианизация Руси, повлекшая за собой резкую смену основных мировоззренческих и философских принципов, а также активное уничтожение языческой культуры и ее творческой элиты. Известно, что насаждаемое государством христианство враждебно воспринималось древними русичами, поскольку противоречило их традиционным духовным ценностям и в качестве «высших истин» утверждало, с точки зрения древнерусского человека, нелепости или же опасную ложь. Если прочитать «Курочку Рябу» под этим углом зрения, то тогда можно выйти на уровень понимания не только «исторических корней» русской сказки, но и ее философского содержания.

Итак, золотое яйцо – это сочетание двух противоположных концепций: христианской и языческой. Конфликт между ними обнаруживается сразу же, как только курочка Ряба снесла злополучное яичко, нарушив тем самым привычный ход вещей. С одной стороны, яйцо, как символ жизни, необходимо разбить, чтобы реализовать смысл жизни; с другой стороны, «благородный» металл препятствует этому, в результате чего происходит сбой в работе тради-

ционного семиозиса. Отчего же яйцо вдруг стало золотым? Вероятно, по той же причине, по которой и Русь, повинувшись воле князя Владимира, покрылась золотыми куполами. «Курочка Ряба» рассказывает именно об этой катастрофе древнерусской культуры. Изначально смысл жизни естественным образом был связан с противоположным ему смыслом смерти, и рождение человеком предполагало конечность его существования. Золотой окрас кардинально изменил положение дел: теперь стало казаться, будто возможна «жизнь вечная», а смерть – это всего лишь форма наказания, то, что можно «победить», так как смерть не относится к существованию человека, а только привходящим образом «портит» его.

В «Курочке Рябе» конфликт между христианской и языческой парадигмами разрешается не в пользу первой. Да, дед и баба не смогли разбить золотое яйцо, хотя и усердно старались это сделать. Отчаявшись и поплакав вдоволь, они пошли *спать* – и уснули на целое тысячелетие, которое потребовалось для того, чтобы понять, что нарушение бинарности смысла обязательно приводит к потере всякого смысла и к прекращению культуротворчества. Неудивительно, что, стараясь «победить» смерть и утверждая «абсолютность» абстрактного человека, на самом деле лишь коверкали жизнь и унижали, а зачастую и уничтожали реальных людей. В сказке человечество спасает от «вечной жизни» *мышка* – древнейший хтонический персонаж, символизирующий неукротимую, «земную» мощь природной стихии. Интересно отметить, что в христианской культуре образ мыши всегда наделялся негативной символикой: он связывался со злой, разрушительной деятельностью, например войнами и убийствами, а также с такими плачевными состояниями, как голод, болезни, бедность. Считалось также, что мыши состоят в тесной связи с ведьмами и колдунами, помогая им насылать на род человеческий различного рода беды и несчастья. В русской народной сказке, напротив, мышь – это «волшебный помощник» человека, благодаря которому он становится «героем» своей жизни. В «Курочке Рябе» мышка без труда разбивает золотое яйцо, показывая тем самым абсурдность христианского истолкования мира.

Важно обратить внимание на то, с какой бережностью сказка повествует о смерти, подводя к мысли о том, что по своей значимости она сопоставима с жизнью, более того, делает ее возможной. Разбитое золотое яйцо – вот неперемненное условие существования как для отдельного человека, так и для социума в целом. Так создается и затем закрепляется в культуре новый смысл – смысл смерти. Задача сказки заключается в том, чтобы как можно красочнее пока-

зять этот смысл, закрепить его в социальной памяти. Следует подчеркнуть, что такая задача выполнима только в сказке. Действительно, изнутри жизни смысл смерти принципиально недоступен (как тут не вспомнить известное размышление Эпикура, который утверждал, что «самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет»¹), и только в сказке жизнь и смерть рядоположены друг другу, что позволяет читателю (слушателю) сопоставить их и понять, что это не только контрарные смысловые определенности, но и моменты единого целого. Тем самым проясняется и финальная сцена сказки – похороны попа: очевидно, что вместе с попом сказочные персонажи хоронят и его байку о вечной жизни, т. е. о возможности такого существования человеком, которое исключает реальность смерти.

Во многих русских сказках демонстрация смысла смерти ведется при помощи разрушения «дома», являвшегося местом проживания человека, его жилищем, и также символизировавшего жизнь. Сюжет таких сказок («Теремок», «Домок», «Череп-терем» и т. д.) сводится к известной последовательности событий: сначала дом строится (реже – находится уже готовым, но пустым), затем его постепенно заселяют разные лесные жители – от самых маленьких (мухи, блохи или мыши) до больших (лисы и волка), наконец, приходит медведь и разрушает дом, все жильцы еле-еле спасаются бегством. Важнейшим персонажем, инвариантным во всех этих сказках, выступает медведь, и это не случайно. Стоит вспомнить о том, что в русском языке слово «медведь» по происхождению является эвфемизмом, за которым скрывается табуированное в культуре именование страшного зверя. Ужас, который вселял этот зверь человеку, объясняется не столько опасностью охоты на него, сколько тем, что медведь считался сверхъестественным существом, хозяином и стражем загробного мира, символом смерти. В сказке медведь разрушает построенный и уже достаточно обжитый дом, заставляя тем самым читателя (слушателя) задуматься о скоротечности и конечности жизни.

Понимание конечности жизни, обусловленное усвоением смысла смерти, является очень важным для человека, коль скоро он решил вырваться из «мира природы» в «мир свободы». И как только это понимание достигнуто, оно сразу же фиксируется в сказках и

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 403.

передается затем из поколения в поколение. Одной из таких сказок является «Колобок». Сюжет этой сказки хорошо известен и постоянно становится предметом культурологического и философского изучения¹. Как правило, исследователи задаются вопросом о том, как же так случилось, что Колобок «скатился» и потом «докатился», подчеркивают важность наличия в сказке символики нижнего мира и т. д. Но чтобы действительно разгадать «секрет» Колобка, нужно, как кажется, обратить внимание не столько на печальный финал сказки, сколько на ее начало, потому что именно оно предопределило трагическую судьбу сказочного персонажа. Что же случилось в начале? Баба испекла деду пресную лепешку, однако вместо того, чтобы сразу предложить съесть ее, положила на окно простыть. Таким образом, возникла временная отсрочка, которая привела к разрыву в последовательности ожидаемых действий. К тому же, баба называет лепешку Колобком, т. е. дает ей имя. Указанные два обстоятельства – пауза и акт именованья – имеют в сказке важнейшее значение. Конечно, для деда и бабы возникшая пауза не несет никакой смысловой нагрузки: они ее, скорее всего, вообще не заметили, так как их рутинная жизнь не изменилась. Но ведь не о деде и бабе в сказке идет речь. Другое дело – Колобок: для него акт именованья, по сути, стал актом творения, когда он из простой лепешки превратился в живое существо, очень похожее на человека. Пауза, в свою очередь, вызвала сбой во времени или даже его остановку, позволив Колобку вырваться из-под опеки однозначно истолкованного существа и понять условность его определений, которые еще недавно казались существенными, т. е. данными в силу необходимости, раз и навсегда. Образовавшаяся семиотическая лакуна сделала возможной генерацию новых смыслов, разворачивающихся с учетом иной временной зависимости. Тем самым она стала для Колобка точкой отсчета его собственной истории. Именно пауза выводит Колобка из равновесия, заставляет его покачнуться и покатиться – вниз по дорожке, все ниже и ниже.

Обретение имени не случайно побуждает Колобка начать движение, причем принципиально по нисходящей линии: став Колоб-

¹ См.: *Кабакова Г.И.* О поскребьшах, мизинцах и прочих маменькиных сынках // *Живая старина.* 1994. № 4. С. 34–36; *Толстой Н.И.* Секрет Колобка // *Живая старина.* 1995. № 3. С. 41–42; *Фефелова Ю.Г.* «Я на улице мешен, я на солнышке печен...» (Сказочный текст на границе ритуала и игры) // *Традиционные модели в фольклоре, литературе, искусстве.* СПб., 2002. С. 192–205; *Цивьян Г.В.* Роковой путь Колобка // *Язык культуры: семантика и грамматика.* М., 2004. С. 310–321.

ком, он сразу же осознал свою конечность. Имя – это своего рода приговор тому, кто его получает, потому что оно, обуславливая самость, определяет и судьбу, а также смысл жизни. В чем же смысл жизни Колобка? – В том, чтобы быть *съеденным*. Только при этом условии и можно, собственно, быть Колобком. Сказка демонстрирует безапелляционность вынесенного приговора, подчеркивая необходимость признания конечности в качестве основания для осмысленной жизни. Тем самым проясняется и сюжет «Колобка», который представляет собой ряд попыток главного героя противостоять своей судьбе, избежать известного уже в самом начале трагического конца. Путь Колобка – это стремление преодолеть время, борьба с ним (на это указывает и тот факт, что Колобок круглый, поскольку круг является символом вечности). Однако этот путь, как показывает сказка, не может не быть конечным – уже потому, что он имеет начало во времени и сам является временем, течение которого и делает Колобка тем, кем он должен быть.

Хорошо известно, что сначала Колобку без особого труда удавалось обманывать зверей, которые встречались ему на пути и хотели его съесть. Каждый раз Колобок предлагал им послушать песенку – о нем же самом, после чего спокойно катился дальше. Почему же песенка помогала ему спастись? Было замечено, что песня Колобка представляет собой «текст творения», который, согласно народным верованиям, сам по себе имеет магическую оборонительную силу¹. Однако вряд ли такое объяснение можно считать достаточным, ведь в таком случае магический текст оказался бы действенным и при встрече с лисой, тем более что песенка к тому моменту стала намного длиннее. Скорее, Колобок оставался цел совсем по другой причине: просто потому, что еще не пришло *его время*. Интересно заметить, что среди тех зверей, от которых Колобок сумел уйти, был и медведь – как раз тот персонаж русских сказок, который, символизируя смерть, появляется, как правило, в финале и завершает повествование. Получается, что Колобок побеждает смерть, и это фиксируется в тексте его хвалебной песни. Казалось бы, что может быть грандиознее – и неожиданнее – для сказки, чем такое преодоление смерти? Но сказка продолжается – и Колобок, сумевший убежать от самого ужасного из лесных зверей, как мы знаем, встречается с лисой, и она, разумеется, его проглатывает. Еще одна важная деталь, на которую следует обратить внимание: лиса появляется в сказке не в свою очередь, нарушая тем самым

¹ Цивьян Г.В. Роковой путь Колобка. С. 311.

логическое развертывание сюжета (как менее опасный зверь, лиса должна была бы встретиться Колобку раньше, чем волк и тем более чем медведь). Почему же в сказке допускается такая инверсия? Наверное, чтобы подчеркнуть, что победа над смертью, как и преодоление времени, может быть только чем-то временным и условным. Лиса в данном случае опасна не тем, что она хитра, а тем, что приходит *вовремя*.

Демонстрируя смысл смерти, сказка в то же время создает и смысл жизни. Показывая неизбежность смерти, сказка учит воспринимать жизнь как ценность, учит человека жить. Поскольку смерть и жизнь, как противоположные смыслы, функционируют в сказке не отдельно друг от друга, а постоянно обуславливают и проясняют друг друга, то в результате образуется смысловое целое, которое и становится эмбрионом культуры. Дальнейшее развитие культуры обеспечивается конкретизацией этого первоначального единства, разворачиванием заложенных в нем потенциальных смысловых определенностей.

Второй смысловой оппозицией, представленной в сказке, является противопоставление *истины* и *лжи*. Важно подчеркнуть, что смысл истины в сказке создается исходя из созданного ранее смысла жизни, а ложь появляется как логическое развертывание смысла смерти. Таким образом, истина изначально связывается с жизнью, а критерий истинности – с полезностью для человека (такое понимание истины закрепляется затем и в русской философской традиции: стоит вспомнить, например, рассуждения А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Л. Н. Толстого и др.).

Истина, согласно сказке, – это не «естина» (как ее трактовал, следуя христианскому воззрению, П. А. Флоренский¹) и не адекватное отражение объективной реальности (как это было принято считать в европейской рационалистической философии), а то, что делает возможной жизнь, что способствует ее укреплению и развитию: это *правда* жизни². Соответственно, ложь представляется в сказке

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. В 2 т. М.: Изд-во «Правда», 1990. Т. 1. Ч. 1. С. 15–16.

² В русской культуре возникает еще одна важная смысловая оппозиция, которая предполагает противопоставление функционально тождественных понятий «правда» и «истина». Такое раздвоение фундаментального для культуры смысла объясняется тем, что в результате насильственной христианизации Руси языческая правда стала активно вытесняться церковной истиной, однако в силу установившегося двоеверия полного вытеснения не произошло, что и привело к попыткам создания генерализирующего дискурса, в котором оба понятия, несмотря на их семантическую гетерогенность, были бы представлены в одном

тем, что препятствует утверждению жизни, или тем, что обуславливает недолговечность ее образований. Ложь – это *кривда*.

Показательной в данном случае является сказка «Правда и Кривда», которая представлена в русской культуре множеством вариаций¹. Сюжет этой сказки строится вокруг спора между Правдой и Кривдой (или же между правдивым и криводушным), стремящимися выяснить, «чем лучше жить – кривдой али правдой». Не сумев переспорить друг друга, Правда и Кривда решают обратиться с этим вопросом к первым трем встречным, чтобы исходя из их ответов решить, кто же прав. Сначала им встречается крестьянин (простой человек), затем купец (человек образованный) и, наконец, поп (лицо духовное). Несмотря на различие в сфере деятельности, образе жизни и образовании, все трое согласны в том, что в наше время лучше жить кривою: «Известное дело – правдою куска хлеба не наживешь!». Таким образом, Правда повержена, ее обирают, выкалывают ей глаза, а Кривда торжествует. Однако так длится недолго: слепая Правда случайно подслушивает разговор бесов, хвастающихся друг перед другом своими злодеяниями, и узнает о том, как вернуть себе зрение и исправить все то, что натворили нечистые. Сделав это, Правда в итоге побеждает Кривду. Интересно обратить внимание на атрибуты этой победы: богатство, отмщение, царская дочка в жены и полцарства в придачу. Все это указывает на жизненное значение правды, на ее полезность для человека. «Так и выходит, что правдою-то жить лучше, чем кривою».

Третьей смысловой оппозицией в сказке является противопоставление *добра* и *зла*. Смысл добра вытекает из ценностей жизни и правды, следовательно, добро понимается как то, что содействует жизни, утверждая ее правду, а значит, как то, что полезно человеку².

смысловом поле (например, истина (естина) стала интерпретироваться как Истина, Бог, а правда – как слово Божье, данный человеку завет или закон). В русских сказках, отражающих реалии дохристианской культуры, понятие «правда» дается в изначальном, исконном смысле, который предполагает единство сущего и должного, поскольку оно выступает неизменным условием утверждения жизни. О перипетиях русской философской мысли, обусловленных сосуществованием конкурирующих друг с другом смыслов «правда» и «истина», см.: *Черников М.В.* Концепты «правда» и «истина» в русской культуре: проблема корреляции // *Полис.* 1999. № 5. С. 43–61.

¹ Правда и Кривда // *Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. (Лит. памятники).* Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 152–163.

² Об этом свидетельствует и этимология слова «правда», корень которого имеет значение «добрый, честный, порядочный». См.: *Иванов В.В., Топоров В.Н.* О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых

Соответственно, зло связывается со смертью и кривдой и содержательно определяется в этом же контексте. Как и в предыдущих оппозициях, контрарные смыслы тесно связаны друг с другом, они не существуют отдельно, а составляют единое целое.

Одним из наиболее ярких представителей зла в русской сказке является Кощей Бессмертный. Отчего же он зол? Сказка показывает, что причину следует искать в его бессмертии. Вполне возможно, что раньше это был добрейший человек, который никому зла не делал и всех любил, но потом случилось невероятное: он потерял свою смерть и стал Кошеем. На первый взгляд может показаться, что в данном случае сказка противоречит сама себе, поскольку смысл зла связывается здесь с понятием «бессмертие», предполагающим отрицание смерти, а значит, утверждение жизни. Однако это совсем не так. Дело в том, что бессмертие – это вовсе не отрицание смерти во имя жизни, а как раз наоборот – абсолютное отрицание жизни. Очевидно, что жить, будучи бессмертным, нельзя: только при условии конечности жизни она обретает ценность и смысл и может, собственно, называться жизнью. Бессмертная жизнь – это *contradictio in adjecto*. Но как же тогда возможен феномен Кощей Бессмертного? Оказывается, что этот сказочный персонаж, коль скоро он все-таки живет и действует, причиняя людям зло, на самом деле тоже смертен, только смерть его надежно спрятана – «на конце иглы». Сюжет сказки в том и состоит, чтобы вернуть Кощею его смерть, преодолев тем самым его бессмертие. Таким образом, Кощей может быть назван бессмертным не потому, что он никогда не умрет, а потому, что он пытается спрятать свою смерть, предать ее забвению. Стремление уничтожить смысл смерти, изъять его из культуры и лишить тем самым человека смысла жизни, возвратив его в исходное животное состояние, – вот что делает Кощею злым и что составляет содержание зла, как оно представлено в сказке.

В связи с этим интересно заметить, что все злодеяния Кощей по сути своей сводятся к одному и тому же действию – к регрессивному семиозису, что выражается в деструкции или же упрощении существующих форм жизни. Так, он может царство превратить в камень («Иван Соснович»), Ивана Царевича – в орех («Елена Прекрасная»), царевну – в змею («Царевна-змея») или в лягушку («Царевна-лягушка»). Да и сам Кощей зачастую превращается в ворона, теряя тем самым свое человеческое обличье (в народной культуре

терминов) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1978. С. 221–240.

ворон, как правило, ассоциируется со смертью, поскольку питается падалью, выклеывает глаза павшим в битве воинам и т. п.). Можно сказать, что Кощей Бессмертный – это разрыв семиотического пространства, черная дыра, в которой теряются все культурные смыслы. Уничтожая Кощя, сказка борется со злом и утверждает добро в качестве ценности человеческой жизни.

Четвертой смысловой оппозицией в сказке выступает противопоставление *красоты* и *безобразия*. Изначально красота определяется жизнью, затем – истиной и добром, поскольку они являются формами фиксации жизненно важного содержания в культуре. Отсюда выводится и критерий красоты: он заключается в совершенстве и устойчивости образований жизни. По сути, в русской сказке обосновывается тезис о том, что красота есть жизнь, – тезис, который получил закрепление и в русской философской традиции (Н. Г. Чернышевский, В. С. Соловьев). Соответственно, безобразию, как противоположность красоты, понимается в сказке как безобразность, т. е. утрата образа, разрушение жизни.

Наконец, пятой смысловой оппозицией является противопоставление *ума* и *глупости*. Согласно сказке, ум определяется способностью сохранения и развития жизни, утверждения ее в красоте, истине и добре, а глупость, наоборот, характеризуется противодействием жизни, разрушением ее форм. Не случайно Елена Прекрасная оказывается в то же время еще и Премудрой, а Василиса Прекрасная, будучи простосердечной и доброй, становится женой царя не столько благодаря своей красоте, сколько благодаря уму и умениям.

Особую функцию в русских сказках выполняют два персонажа, а именно Иван-Дурак и Баба-Яга, которые не могут быть истолкованы исходя из описанных выше смысловых оппозиций. Действительно, и Иван-Дурак, и Баба-Яга не поддаются однозначному определению, оказываясь всегда как бы по ту сторону смысла и даже по ту сторону самой сказки.

Например, Иван, на первый взгляд, – дурак, и как дурак он противопоставляется старшим братьям (умным), однако «дурость» Ивана совсем не тождественна глупости. Глупыми, скорее, оказываются старшие братья, потому что в итоге именно они остаются в дураках. Как показывает сказка, Иван-Дурак во многом превосходит своих умных братьев: он умеет разгадывать и загадывать загадки, предсказывать будущее и толковать его, находить единственно верное решение в экстремально трудной ситуации и т. д. Как раз благодаря своему «неуму» Иван-Дурак успешно преодолевает все

трудности и становится Иваном Царевичем. Следовательно, «дурость» Ивана – это высшая мудрость, которая демонстрируется в сказке за рамками противопоставления глупости и ума. Основное отличие Ивана от других сказочных героев заключается в том, что его поведение является непредсказуемым («дуракам закон не писан»), а главная функция его в сказке – это борьба с «умом» («здравым смыслом»), т. е. с получившими однозначную трактовку смыслами и ценностями. Дурак – это напоминание о *возможном* и требовании *творческого* отношения к ставшему.

Баба-Яга является сказочным коррелятом Ивана-Дурака. С одной стороны, она совершает различные злодеяния, «ест людей, как цыплят», и поэтому ее все боятся. Однако, с другой стороны, Баба-Яга способна сочувствовать человеку в горе, помогать ему, наказывая обидчиков и восстанавливая справедливость. Кроме того, Баба-Яга исцеляет людей от болезней, являясь лекарем (на это указывает ее прозвище «Яга», т. е. «язва», «язва», «болезнь», а колпак на голове символизирует причастность к тайному знанию), что, впрочем, не мешает ей насыпать на них порчу и даже погибель. Таким образом, поступки Бабы-Яги нельзя истолковать однозначно как злые или добрые: Баба-Яга находится как бы по ту сторону добра и зла, вследствие чего ее поведение, как и поведение Ивана-Дурака, является непредсказуемым. Обладая магической силой, Баба-Яга творит не зло и не добро, а то, что только *может когда-нибудь стать* злым или добрым.

Таким образом, Иван-Дурак и Баба-Яга выступают самостоятельными генераторами смыслов в сказке. Они действуют исключительно на границе семиосферы, обладая всеми качествами билингва, и прежде всего знанием двух языков: естественного и сверхъестественного, что позволяет им быть переводчиками с сакрального языка на язык человеческий и обратно. В результате сказка обретает полноту и завершенность, становясь полноценным опытом философского осмысления жизни.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

Даниэла Стейла

МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ: РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Перевод и предисловие В. Н. Белова

Предлагаемый здесь перевод небольшого фрагмента работы известного туринского профессора, оригинального исследователя истории русской философии Даниэлы Стейлы – это одно из свидетельств глубокой и давней традиции изучения истории русской философии и русской культуры в целом, которая сложилась в Туринском университете¹.

Если говорить о западноевропейском внимании к русской философской мысли, то, без сомнения, именно итальянская философия делает это внимание наиболее интенсивным. Из всех наиболее серьезных европейских философских стран именно Италия предпринимает в отношении актуализации русской философии на европейском пространстве наиболее существенные усилия. И нам, исследователям истории русской философии, конечно, нужно ценить этот факт. На мой взгляд, наше философское сообщество недостаточно благодарно по отношению к зарубежным исследователям русской философии – слишком редко мы обращаемся к данной теме: пока не налажен диалог с зарубежными коллегами, нет серьезных совместных проектов, совместные публикации и конференции можно пересчитать по пальцам одной руки.

Не способствует распространению итальянских исследований русской философии ни в России, ни на Западе и итальянский язык, на котором написано большинство работ итальянских ученых. Од-

¹ Перевод сделан по: *Steila D. Tra Oriente e Occidente: la filosofia russa // Storia della filosofia. Bari: Laterza, 1997. Vol. V. P. 236–259.*

нако в последнее время ситуация с вниманием отечественных ученых к исследованиям истории русской философии в Италии постепенно и медленно, но стала меняться в лучшую сторону. Самыми заметными событиями, подтверждающими последнее утверждение, являются статья в энциклопедическом издании «Исследования русской философии в Италии» и диссертационная работа автора этой статьи «Современная итальянская историография русской философии»¹.

Уже можно говорить о первых спорных моментах в систематизации итальянских исследований по русской философии. Так, например, О. И. Кусенко сначала выделяла «три направления исследований русской философии в Италии: литературное, религиозное, университетское (марксистское, как одна из его составных частей)»², а в упоминаемой уже диссертации оставила только два основных направления: университетское и теологическое.

Проф. Стейла предлагает обратить внимание прежде всего на три направления. «Чтобы передать общую картину разных традиций исследования русской философии в Италии, – подчеркивает итальянский ученый, – полезно различать три главных направления: первое, интересующееся особенно темами религии и русских религиозно-философских течений; второе, “политическое”, занимающееся в основном революционными движениями и марксизмом, в том числе и советским; наконец, третье – направление, которое можно было бы определить как “светское”, так как оно является менее идеологически ангажированным»³.

При всем согласии этих утверждений очевидно, что если отечественный автор сосредотачивается на конкретно-содержательных моментах, преобладающих в тех или иных работах итальянских ученых, то Д. Стейла основание для деления направлений видит в идеологических приоритетах итальянских авторов.

¹ См.: *Кусенко О.И.* Исследования русской философии в Италии // Русская философия. Энциклопедия. Изд. второе, дораб. и доп. / Под ред. М. А. Маслина. М., 2014. С. 237–238; *Кусенко О.И.* Современная итальянская историография русской философии. URL: istina.msu.ru/media/dissertations/dissertation/0e9/415/22946938/Dissertatsiya_Kusenko.pdf

² *Кусенко О.И.* Русская философия в Италии. Историографический очерк // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. Выпуск № 3. 2014. С. 83.

³ *Стейла Д.* Исследования русской философии в Италии // Вече. Журнал русской философии и культуры. Выпуск 27 (1), СПб., 2015. С. 11.

Также уже можно говорить и об отдельных философских школах в исследованиях истории русской философии, которые сложились в ряде итальянских университетов. Среди них выделяется туринская школа, основателем которой по праву считается известный итальянский философ Луиджи Парейсон. Сегодня его имя носит центр при Туринском университете по изучению религиозно-философских и культурных традиций, в том числе и русской («Центр философско-религиозных исследований им. Луиджи Парейсона» – Centro Studi Filosofico-religiosi Luigi Pareyson).

Учеником Л. Парейсона является профессор Туринского университета Джузеппе Риконда, с которым автор этих строк познакомился во время визита в Турин и потом встречал его в России. Великолепный знаток русской философии и литературы XIX–XX веков, переводчик текстов русских мыслителей, автор ряда статей и сборников по проблемам истории русской философской мысли профессор Риконда на рубеже XX–XXI веков активно участвовал в российско-европейском философском диалоге.

Особо следует подчеркнуть его усилия по утверждению фундаментальной миссии русской и итальянской философии в формировании мировоззренческих основ человека. Риконда полагает, что философская мысль в России и Италии имеет точки соприкосновения, что, в свою очередь, при всей неперенной специфичности развития российской и итальянской философии, является основанием для появления общих характеристик мышления русского и итальянца. Здесь итальянский профессор обращает внимание прежде всего на осмысление со стороны философии религиозного опыта, экзистенциального переживания религиозных мотивов человеческого бытия.

Так, будучи учеником известного итальянского ученого Луиджи Парейсона, Дж. Риконда в один из своих приездов в Россию представил доклад о философских идеях своего учителя, в котором прямо заявил о том, что «философия Парейсона очень близка философии Бердяева и может стать точкой соприкосновения между итальянским мышлением и русским мышлением»¹. Туринский профессор убедительно демонстрирует созвучие религиозно-философской мысли итальянского и русского мыслителей в понимании ими религиозного опыта и божественной свободы.

¹ Европейская философия в контексте современности: М. Мори, Дж. Риконда, Дж. Куоццо, Л. Бертолино / Под ред. В. Н. Белова. Саратов, 2006. С. 41.

Интересно, что проф. Риконда не просто анализирует творчество различных русских философов, но и утверждает, что многие российские писатели также обладают философским уровнем осмысления действительности. Более того, он причисляет русскую религиозную философию к тому направлению в истории мировой философии, которое исповедует принципы традиционного мышления. К такому же направлению философии принадлежат, по мнению итальянского ученого, и итальянские религиозные мыслители. Данную концепцию проф. Дж. Риконда утверждает в своей книге «Традиция и мышление»¹.

Другой видный представитель туринской школы Роберто Салиццони обращается к анализу эстетических концепций русских философов и писателей. Д. Стейла замечает: «К туринской среде и школе Парейсона, хотя и косвенно, принадлежит Роберто Салиццони, представляющий уже следующее поколение исследователей. Он особенно интересуется русской эстетикой и мыслью Михаила Бахтина и активно поддерживал публикацию переводов работ Л. Шестова и М. К. Мамардашвили. Он активно сотрудничал с российскими коллегами, в том числе петербургскими, и неоднократно организовывал и принимал участие в международных конференциях»².

Но, конечно, обзор туринской школы исследователей русской философии был бы неполным без упоминания усилий профессора Даниэлы Стейлы. Великолепный знаток русского языка и русской культуры проф. Стейла активно публикуется и участвует в различных зарубежных научно-философских конференциях, в том числе в России. Среди ее публикаций – монографии и статьи, которые посвящены как общим вопросам истории русской философии, так и отдельным ее периодам и мыслителям³.

Предлагаемый перевод – это лишь небольшая дань усилиям туринского исследователя по популяризации русской философии и культуры на Западе.

¹ Более полный анализ данной работы см.: Белов В.Н. Риконда Дж. Традиция и мышление. Riconda G. Tradizione e pensiero. Alessandria: Orso, 2009. 394 p. // Философия. Реферативный журнал. 2014. № 4. С. 150–155.

² Стейла Д. Исследования русской философии в Италии. С. 14–15.

³ Среди последних переведенных на русский язык работ автора см.: Стейла Д. Наука и революция: Рецепция эмпириокритицизма в русской культуре (1877–1910 гг.) / Пер. с итал. О. Поповой. М., 2013; см. также рецензию на нее: Белов В.Н., Колычев П.М. Судьбы марксизма и эмпириокритицизма в России. Размышления о книге Д. Стейлы // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 102–107.

1. Истоки «русской философии»

Образ «русской философии», понимаемой как оригинальный корпус, различаемый содержанием, проблемами, духовной атмосферой, раскрывается через ответы на два корпуса вопросов: какой была «философия» в России и каково в этом случае специфически «русское» в этой философии. Первый корпус вопросов особенно чувствителен для страны, где ввиду состояния законности, организации образования, цензуры философия, не успев развиваться, прекратила свое существование в академических учреждениях и в культурном ареале. В то время, как преподавание дисциплины было запрещено в университетах между 1826 и 1863 гг. в первую очередь из-за реакции, последовавшей после восстания декабристов, а также из-за страха, что культурная открытость Западу принесет империи европейские потрясения '48 года, работы современных философов читались и обсуждались в интеллектуальных кругах, а теоретические, эстетические, моральные проблемы рассматривались и в не специализированных философских журналах. Очень часто писатели, критики, журналисты, художники в России брали на себя роль *maotres-a-penser* [учителя мысли – фр.], результатом чего является сложность в дисциплинарном разграничении между литературой, журналистикой и философией.

Не менее спорным является выявление специфических особенностей русской философской мысли как таковой. С одной стороны, трудно отрицать, что мы не можем говорить о «русской философии» в собственном смысле слова, потому что она формируется, исключительно присваивая идеи зарубежных авторов и школ¹. С другой стороны, однако, часто подчеркивается, что в России философская рефлексия с самого начала при сильном влиянии европейской традиции следует своеобразным путем, проявляющимся, в частности, в особом интересе к этическим проблемам и проблемам философии истории, в глубоком личном участии различных мыслителей, занимается не столько решением конкретных теоретических вопросов, сколько развитием взглядов на мир в целом, опираясь на которые они настраиваются на реальную действительность и очень часто осуществляют действия по ее преобразованию².

¹ См.: *Dahm H.* The Outlook for Philosophy and the Fate of the Slavophil Utopia // *Russia Enters the Twentieth Century. 1894–1917.* London: Temple Smith, 1971. P. 237–238.

² См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. М., 2001. С. 17–27; *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991. С. 468–476.

Первые контакты с европейской философской традицией происходят в период христианизации Руси, когда вместе с греческой патристикой в монастырях получает распространение неоплатоническая интерпретация христианского богословия. Если в XVII веке в духовных школах, особенно в Киеве, изучают Аристотеля и схоластов, то с восемнадцатого века Россия уже основательно поворачивается в сторону европейской философии. Так, в России появляются имена Бэкона, Декарта, Лейбница, Локка, и в первый русский университет, основанный в Москве в 1755 году, приглашаются профессора-вольфианцы. Распространению идей Просвещения благоприятствовало восторженное восприятие Екатериной II Вольтера и Дидро и ее стремление воплотить идею просвещенной монархии.

Восстание Пугачева в середине 70-х годов изменило судьбу Просвещения в России. Екатерина отказалась от своих либеральных претензий и от своего вольтерианства в пользу узкого национализма, противопоставив старые русские ценности европейской коррупции. Французская революция еще больше утвердила ее на этом пути: после казни Людовика XVI императрица убрала один за другим все бюсты французских философов из Эрмитажа, которые сама ранее туда и поместила. Поддержка и поощрение со стороны власти, которые способствовали распространению и развитию культуры, сменились на подозрительность и враждебность. Это вылилось в обвинения самых известных интеллектуалов того времени: Николая Новикова и Александра Радищева. Первый критиковал деспотизм и подлость помещиков, стал впоследствии ведущим членом масонства и был арестован в 1792 году. Два года до этого был приговорен к смертной казни, замененной ссылкой в Сибирь, Радищев, автор «Путешествия из Петербурга в Москву» (1790), в котором он утверждал необходимость правового государства, чтобы приравнять гражданское право к естественному и защитить свободу слова и права личности.

Вступив на престол в 1801 году, Александр I вроде бы был вдохновлен принципами Екатерины I: царь поддержал издание Бентама, Монтескье, Кондорсе, Верри и был в восторге от Песталоцци; Радищев на короткое время был отозван из ссылки для законодательной работы; между 1803 и 1810 гг. вышли переводы Адама Смита, Беккариа и «Метафизики нравов» Канта¹; преподавать в

¹ Имеется в виду «Кантово основание для метафизики нравов» (пер. Я. Рубана, Николаев, 1803). – *прим. переводчика.*

университетах Москвы, Казани, Харькова, Петербурга были приглашены иностранные преподаватели. Реакция, последовавшая после победы над Наполеоном и образования Священного союза, имела, вместе с тем, свои последствия и на культурном уровне. Пользовались популярностью мистические течения различных толков, в то время как увеличивающееся разочарование в конституционной реформе молодого военного дворянства, которое через военные компании в Германии и во Франции вступило в контакт с Европой, привело его к стремлению обновления и к неудавшемуся восстанию декабристов 1825 года. На философию легло тяжелое бремя подчинения церкви. Только философское учение об этике было разрешено – при условии, чтобы мораль не была отделена от веры и была исключена из концепта школы естественного права.

Тем не менее, распространение европейской философии продолжалось другими способами, более или менее официальными. В духовных академиях, где преподавание не подлежало тем же ограничениям, что и в светских учреждениях, в первые десятилетия века распространяются рукописные переводы «Критики чистого разума» Канта и религиозной философии Шеллинга. Но и в университете были те, кому, несмотря на цензуру и запреты, удавалось вписать идеи философии природы Шеллинга в курсы по физике или анатомии и физиологии. Российские интеллектуалы были в восторге от немецкой философии, и идеализм нашел широкое признание в философских кружках, местах встреч и дискуссий, которые на протяжении всего девятнадцатого века являли собой одну из самых плодотворных областей русской культуры. В частности, «Общество любителей мудрости», основанное в Москве в 1823 году, существовало недолго, но оказало решающее влияние на русское шеллингианство. Интересовавшиеся в первую очередь философией природы и искусства любомудры – как они сами себя называли, что являлось русской калькой с греческого слова «философ» – видели в мире живое произведение искусства, а в художнике – подлинного творца и пророка. Председатель общества князь Владимир Одоевский описал атмосферу тех лет как время, когда «метафизика была... общей атмосферой»¹. Философия вызывала большие страсти: к ней обращаются, чтобы извлечь уроки для своей жизни, от нее ожидают «мировоззрения» полного, всеобъемлющего и универсального².

¹ См.: *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л., 1975. С. 187.

² См.: *Зеньковский В.В.* История русской философии. С. 115.

2. Россия и Европа: Петр Чаадаев

В первые десятилетия девятнадцатого века в русской культуре особую актуальность приобретает вопрос о национальной идентичности. Потрясенная опытом наполеоновской войны, вовлеченная в универсализм кризиса Просвещения и успокоенная убеждением, что Россия движется, хотя и с запозданием, по тому же пути прогресса, что и остальная Европа, русская культура, находясь под властью немецкого романтизма, стремилась исследовать свою собственную историческую судьбу и свою миссию в отношении Запада. В этот период подобные вопросы ставят и другие славянские народы, в частности в Чехии и в Сербии, особенно под влиянием идей Гердера, который вверил славянам наследие «старой Европы»¹. Так, чех Ян Коллар выступил за формирование единой славянской культуры, которая должна была стать духовным руководителем всеобщего братства народов².

Тема отношения с Европой занимает центральное место в размышлениях Петра Чаадаева. В первом «Философическом письме», написанном на французском языке в 1829 году, но опубликованном только в 1836 году, он представил весьма пессимистический взгляд на ситуацию в России, расположенной между Востоком и Западом, но не принадлежащей ни к тому, ни к другому. Отпав из-за схизмы от объединительной силы римского католицизма, Россия должна будет объединить два великих принципа духовной жизни – воображение и разум, и довести до завершения мировую историю. Но это не вышло за рамки поверхностного и слепого подражания другим странам: «До нас же, замкнувшихся в нашем расколе, ничего из происходившего в Европе не доходило. Нам не было никакого дела до великой всемирной работы»³.

Публикация первого письма вызвала немедленную реакцию: Чаадаев был объявлен сумасшедшим, журнал, в котором была опубликована его работа, был закрыт, а главный редактор арестован

¹ См.: *Bittner K.* Herders Geschichtsphilosophie und die Slaven. Reichenberg: Gebrüder Stiepel, 1929; *Groh D.* Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte. Neuwied: Luchterhand, 1961. Cap. II, § 5 (перевод на итал.: *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*. Torino: Einaudi, 1980. P. 72–89).

² См.: *Kollar J.* Über die literarische Wechelseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation. 2. Auflage. Leipzig: O. Wigand, 1844.

³ Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое // Чаадаев П.Я. Цена веков. М., 1991. С. 37.

и сослан, и даже среди интеллигенции многие в частном порядке или публично продемонстрировали свою оппозицию Чаадаеву. На самом деле мысль Чаадаева о возможности найти для России положительную миссию созрела раньше, особенно после революции 1830 года во Франции, которая подорвала его уверенность в судьбах Европы. В «Апологии сумасшедшего» (1837) Чаадаев обратился к тем же размышлениям о последствиях изоляции для России, но с более позитивным настроем: именно потому, что мы исключены из мировой истории, русские будут избавлены и от тех предрассудков, которые господствуют на Западе. Находясь на страже морального принципа подлинной религии, сохранившейся в православии, русские могли бы, таким образом, возродить католическую церковь и осуществить полное духовное объединение мира.

Анализ отношений между Россией и Европой базируется на общей религиозной точке зрения на историю Чаадаева: человеческая история является историей реализации Царства Божьего на земле, историей постепенного восхождения человечества к соработничеству с Богом. Со времен Христа существует принцип, который одушевляет и направляет историю, а именно христианство, самым чистым проявлением которого является католицизм, согласно которому в папстве символически проявляется единство христиан. Но речь не идет о модели, которая должна быть реализована: жизнеспособность христианского принципа проявляется независимо от растущего богатства форм цивилизации и духовной жизни в прогрессивном мистическом преодолении разделения между отдельными лицами. Для Чаадаева, на самом деле, все живые существа представляют собой космическое единство, в котором человеческое существо отделено от эгоизма, корня греха. Согласно классической схеме неоплатонизма, он различает единство отдельных степеней, иерархически организованных. Сначала был Бог; как его эманация следует универсальный разум, идентифицированный с коллективным сознанием, сохраненным традицией; намного ниже Чаадаев поместил индивидуальное эмпирическое сознание, находящееся во власти эгоизма и индивидуализма, отодвинувших на последнее место первую природу человека. Миссией человеческого существа является поэтому замена его собственного индивидуального бытия на бытие социальное, чтобы «восстановиться» в человечестве, чтобы вернуться к Богу. Это убеждение, в целом, он проводит также и в своих этических и гносеологических размышлениях. Стремление к индивидуальной свободе является неестественным, так как естественное состояние человека, по Чаадаеву, есть состояние зависи-

мости от целого. Аналогичным образом, первая критика Канта есть выражение самонадеянной уверенности индивида в его собственном праве.

Находясь под влиянием французского традиционализма де Бональда и де Местра, будучи почитателем Шеллинга, Чаадаев предвосхитил темы, которые должны были стать решающими для русских философских дискуссий в начале девятнадцатого века. В то время как его безжалостный диагноз состояния русской культуры сближает его с западниками, его религиозная философия истории родственна позиции славянофилов.

3. Утопия славянофилов

Русская культура первой половины девятнадцатого века отмечена оживленным спором между западниками и славянофилами. Первые из них, апеллируя к реформам Петра Великого, выступают за возрастание западного влияния, что должно привести Россию к интеграции с Европой; вторые защищают конкретные культурные ценности славянской традиции. Введя в дискуссию понятие универсальной культуры, славянофилы противопоставляют традиционной крестьянской общине русской деревни европейский индивидуализм, прославляют Россию до Петра и православную церковь, надеются на восстановление и реставрацию древних ценностей.

Несмотря на различия в оценке характера и судьбы России, славянофилы и западники соглашались в необходимости определения специфики российской цивилизации и установления отношений с Европой, чтобы научиться у нее, согласно одним, и чтобы обновиться духовно, согласно другим. Общим был и философский горизонт: как славянофилы, так и западники испытывали глубокое восхищение Шеллингом, даже если последние, в конечном итоге, предпочитали рационализм Гегеля. И те, и другие должны были противостоять враждебности правительства, отчасти потому, что славянофилы часто оказываются в оппозиции к гражданской власти и официальной церкви.

Инаковость России Европе – центральное понятие философии истории славянофилов – была объяснена Иваном Киреевским ее исключением из традиции Римской империи, рационалистической культуры, отмеченной строгим правовым формализмом. По правде говоря, на первом этапе своего интеллектуального развития Киреевский разделял пессимизм Чаадаева, но вскоре неприятие русской культурой абстрактного римского рационализма оказалось для него условием реализации духовного единства для всей Европы, углуб-

ляющейся в дебри индивидуализма и неистовую активность техники, в промышленность, которая «управляет миром без веры и поэзии»¹. Алексей Хомяков противопоставил Россию не только Западу, но и Византии. В то время как последняя «загрязнила» свою религию наследием греческой культуры, русские узнали христианство, как дети, и повзрослели, как народ глубоко и подлинно христианский, что продемонстрировали те же институты крестьянской общины. На религиозном уровне западное христианство погибло в тысячах неудачных попыток доказать божественное откровение, постепенно забывая веру, в то время как восточная церковь не уходила в абстракцию силлогистических конструкций, сохраняя аутентичной мистическую концепцию открытой истины. И хотя даже в православии уважение к традициям часто ускользает в односторонний порядок обожания внешних форм, ввиду его глубокой жизненной силы духа славянофилы видели в нем сохранение целостности веры и знания, что на Западе было нарушено уже философией Аристотеля.

Концепция целостности человеческого духа отличает, в частности, размышления Киреевского. Органический синтез мысли, чувства и воли, которые являются отдельными и иногда противостоят друг другу в человеческом существе, – это первый шаг для обретения способности к интуиции и мистическому созерцанию, которая дает доступ к истине сверхрациональной. Вера, в которой более или менее ясно и непосредственно сознается связь между человеком и Богом, приводит к идеальной цельности личности, преодолевающей разделения, совершаемые абстрактностью логического мышления в живой реальности сознания. В качестве таковой вера не просто влияет на ум или сердце, но охватывает все бытие человека и конституирует его смысл. Концепция «целостной личности» казалась славянофилам продолжением философии отцов восточной церкви, в то время как западная традиция была осуждена за ее рационализм и разделение реальности на фрагменты, связанные абстрактными отношениями. Такая традиция немецкого идеализма представляет его кульминацию и в тоже время свидетельствует о его исчерпании, демонстрируя с поздним Шеллингом потребность верить в мистическое созерцание. В этом смысле результаты западной философии подготовили, согласно Киреевскому, появление универсальной хри-

¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. / ред. М. О. Гершензон. В 2 т. Т. I. М., 1911. С. 246.

стианской цивилизации, в которой высшие принципы православия могут доминировать в европейской культуре, не подменяя, но обновляя ее результаты¹.

Среди общих принципов, которые характеризуют православие и доказывают его превосходство над западными конфессиями, главным для славянофилов была *соборность*. Этот термин, часто переводимый как «экуменистичность» или «консилиарность», указывает, согласно Хомякову, на ситуацию, в которой были проведены первые соборы христиан, разработавшие основные догматы веры. Конечная истина христианства заключается не в этих догматах, но только в условиях сообщества, в котором они были разработаны. *Соборность* должна характеризовать церковь как свободное единство всех верующих, скрепленных глубокой связью бескорыстной любви между ними и Богом, и в котором они не могут существовать ни индивидуально, ни по принуждению со стороны религиозных организаций. Славянофилы видели действие принципа любви также в традиционных социальных и политических институтах России. Киреевский пришел к выводу, что «отличительный тип русского взгляда на всякий порядок» состоит в «совмещении личной самостоятельности с целью общего порядка», в то время как западный дух «не вмещает порядок без единообразия»².

Можно критиковать то, что было сделано православной церковью, но она сохранила принцип *соборности* на идеальном уровне намного лучше, чем другие христианские церкви. Хомяков объяснял подчинение римской церкви внешнему авторитету папства влиянием правового рационализма, унаследованного от античности, как и индивидуализм, и пустой субъективизм протестантской церкви. Католицизм понимает единство без свободы, протестантизм — свободу без единства; в православной церкви, напротив, «единство в свободе» выполняется в *соборности*³. Полнота истины не может быть представлена в отдельных личностях, в их эгоистической изоляции, но только в церкви, как целой. Поэтому носителем истины не является ни патриарх, ни духовенство, ни собор, но церковь, как свободное сообщество любви. Таким образом, церковь не может

¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. Т. I. С. 222.

² Киреевский И.В. К. С. Аксакову // Там же. С. 76.

³ См.: Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 21–22; Хомяков А.С. Письмо к редактору «L'Union Chrétienne» о значении слов: «Кафолический» и «Соборный» по поводу речи Иезуита отца Гагарина // Там же. С. 238–243.

быть представлена на суд разума; наоборот, разум должен подчиняться руководству церкви. В то время как европейский рационализм в течение многих столетий затруднял реализацию христианских идеалов в истории, русский народ с его православной верой, смирением, предрасположенностью к общине мог бы оживить европейскую цивилизацию.

Русское славянофильство было, несомненно, связано с так называемым славянским возрождением, которое повлияло на народы Востока, в первую очередь на культурном уровне благодаря исследованиям общих элементов языка и традиций, а также на политическом уровне благодаря движениям за независимость середины века. Тем не менее русское славянофильство обозначает не столько чувство солидарности с так называемыми братскими народами, сколько возвеличивание оригинальных славянских элементов в социальной и культурной жизни старой России. Первое поколение славянофилов превозносило Россию без национализма, потому что в ее христианской культуре оно увидело возможность регенерировать всеобщую духовность. Для Хомякова миссия России состояла в привлечении других славянских народов, естественным образом стремящихся к общественной организации. Он был убежден в том, что, освободившись от турецкого владычества с помощью России, славяне объединятся уже на постоянной основе. Однако поражение России в Крымской войне разрушило надежды, которые вынашивал не только Хомяков. В последующие десятилетия в рамках славянофильства созрела панславянская идеология, которая носила черты «консервативного утопизма»¹. Для Ивана Аксакова, представителя второго поколения славянофилов, идея внутреннего возрождения общества в духе христианства отошла на задний план по сравнению с идеей государственного и политического объединения славян под эгидой России.

4. Западники и влияние Гегеля

В отличие от славянофилов западники не представляют собой, по крайней мере, частично, гомогенного движения. Западничество определяется, скорее, отрицанием как общей идеологической осно-

¹ См.: *Walicki A. W kregu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego slowianofilstwa.* Warszawa: Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1964. (перевод на итал.: *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili.* Torino: Einaudi, 1973).

вой тех, кто выступает против славянофильства и прежде всего за ценность индивидуума в противовес «сообществу», приоритет которого отстаивали славянофилы. Этот теоретический горизонт охватывает разных представителей западничества, таких как либерал Константин Кавелин и анархист Михаил Бакунин, объединяет атеистов и верующих, сторонников и противников европейских революций, сторонников литературы, «призывающей к совершенствованию», и литературы «искусства для искусства». Все они более или менее глубоко находятся под влиянием учения Гегеля, и события с их интеллектуальным развитием в какой-то степени можно сравнить с событиями, происходившими с правым и левым гегельянством в Европе.

Среди первых учеников Гегеля был Николай Станкевич, лидер философского кружка, через который прошли и славянофилы, и западники. В него входил и Виссарион Белинский, которого современники однозначно признавали в качестве знаменосца западничества. Последователь Шеллинга на первом этапе своей философской эволюции, молодой Белинский разделял со многими своими российскими коллегами восхищение героями трагедий Шиллера и стремление к философской оправданности протеста против несправедливости. Но в конце 1837 года он натолкнулся на знаменитый гегелевский тезис о том, что «действительное разумно, а разумное действительно», который стал для него откровением: теперь для него стала значима уже не борьба в одиночку против всего мира, но принятие реальности и ее рациональное развитие. Таким образом, Белинский объявил о своем «примирении с действительностью», пришел к тому, что видел во власти царя «воплощение вечного суверенитета разума»¹. Его позиция не была изолированной позицией. В те же годы в противовес субъективизму Канта и Фихте, бунту Байрона и прекрасной души Шиллера Бакунин провозгласил «примирение с действительностью во всех аспектах и во всех сферах жизни» как «великую задачу нашего времени»². В то же время, для Бакунина подлинное примирение с реальностью стало возможным благодаря мистической идентификации Я с Абсолютом, а для Белинского это был выход из довольно абстрактной романтической

¹ *Белинский В.Г.* Очерки Бородинского сражения (воспоминания о 1812 годе). Соч. Ф. Глинки, автора «Писем русского офицера» // *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. В 13 т. М., 1953–1959. Т. 3. С. 334.

² *Бакунин М.А.* Собрание сочинений и писем. М.: Изд-во Всесоюзного общества политкаторжан и ссыльно-поселенцев, 1934–1935. Т. II. С. 177.

атмосферы кружка Станкевича в реальную жизнь, простую и обычную.

И для того, и для другого, однако, «примирение с действительностью» было недолгим. Бакунин эволюционировал в сторону философии, признающей и оправдывающей революционные действия, сосредоточившись в гегелевской диалектике на моменте отрицания и на полном уничтожении всего существующего. Белинский же критиковал Гегеля прежде всего по моральным основаниям: он был убежден, что каждый человек устремлен на себя самого, радикальным образом отказываясь от антииндивидуалистических последствий исторической необходимости, и утверждал возможность для человека активно участвовать в историческом процессе, сближаясь здесь с позицией левых гегельянцев и, в частности, Фейербаха.

Эволюция мысли Белинского повлияла, конечно, на его эстетическую концепцию, которая оставила глубокий след в русской литературе. Если в гегелевский период он критиковал «субъективное» в литературе, считая его иррациональным бунтом против реальности посредством «абстрактного разума» художника, то в поздний период Белинский производит переоценку роли протеста и критики существующего в искусстве. Субъективность произведения искусства больше не отождествляется им с волей человека, но рассматривается с точки зрения того, что выходит за рамки объективности, раскрывая свою глубочайшую реальность и противоречия. Согласно Белинскому, настоящий «реализм» не создает копию реальности, но показывает универсальное в отдельном, интимную диалектику в кажущемся хаосе явлений. Это всегда предполагает оценочное суждение художника, а также отрицает возможность чистого искусства, но все же суд не является произвольным, поскольку подлинное искусство предоставляет право голоса для прогрессивных тенденций всего общества.

Влияние Белинского, прожившего короткую жизнь, на современников и молодое поколение было огромным. Настоящую сенсацию произвело, в частности, его письмо к Н. В. Гоголю (1847), которое в работе Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» выявило симпатии русского писателя к славянофилам. Белинский отреагировал жесткой прокламацией, в которой утверждал необходимость спасения России не при помощи славянофильской мистики, а посредством «цивилизации, просвещения, гуманности». России «нужны не проповеди... а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства... права и законы, сообразные не с учением

церкви, а с здравым смыслом и справедливостью»¹. Письмо Белинского распространилось в копиях рукописи по всей России, многие заучили его на память, а за чтение его вслух представители кружка петрашевцев, названного в честь его основателя Михаила Буташевича-Петрашевского, популяризатора идей французских социалистов, заплатили ссылкой в Сибирь.

Под влиянием, как и все его поколение, сначала Шеллинга, а затем Гегеля, Герцен, начиная с «Дилетантизма в науке» (1843) и «Писем об изучении природы» (1845), в 40-е годы предпринял попытку строительства философской программы, которая примирила бы субъективизм и объективизм, рационализм и эмпиризм. У Гегеля все было взято из универсального, он пренебрег реальностью индивидов, «плотью и кровью человека» (Фейербах), что для Герцена, напротив, оказывается основополагающим элементом. Философия Гегеля, однако, казалась необходимым приобретением как «алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне... от мира преданий, переживших себя»².

Разделяя с западниками гегелевские интересы, защиту индивида, страсть к политике в отношении проблемы связи России и Европы, Герцен занял промежуточную позицию между западничеством и славянофильством, которая привела его к критике и того, и другого направлений. Подобно западникам, он отвергал возможность нескольких параллельных линий исторического развития: история едина для всего человечества, она совершалась до сих пор на Западе, и Россия вступила в нее только с реформами Петра. Тем не менее, именно из-за своей «молодости» славянские народы могли бы сыграть решающую роль в истории, воплотить в жизнь европейскую идею социализма. Благодаря традиции крестьянской общины, естественному коллективизму русского народа, не коррумпированного наследством римского права, Россия могла бы на самом деле более легко реализовать новую и более высокую форму общества. «Русский социализм» должен сплавить воедино коммунизм крестьян с европейским индивидуализмом, что интеллигенция просто и сделала.

Поражение революции 48 года, свидетелем которой он стал, выявило в его глазах недостатки радикальной элиты и ее абстракт-

¹ *Белинский В.Г.* Письмо Н. В. Гоголю // *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. В 13 т. М., 1953–1959. Т. 10. С. 213.

² *Герцен А.И.* Былое и думы. Часть 4 // *Герцен А.И.* Собр. соч. В 30 т. Т. 9. М., 1956. С. 23.

ных идеалов, что побудило его искать новые стратегии реализации политических прав и возможностей. «С другого берега» (1850), работа, в которой Герцен предложил свои философские размышления о революции, выражает разочарование в романтических утопиях и «сентиментальной» вере в человечество, осуждение французского социализма как иллюзорного бегства от реальности, отказ от успокаивающей гегелевской философии истории. Отсюда следует убеждение, что во вселенной, управляемой случаем, где нет телеологически упорядочивающих законов, человеческие существа являются хозяевами своей собственной судьбы, выбирая из тех возможностей, которые предлагает им история. Реализация социализма поэтому возложена на «активную волю» индивидов.

После освобождения крестьян и польского восстания корифей прогрессивной России 50-х годов Герцен все больше и больше оказывался в изоляции, оставленный социалистической и радикальной молодежью, которая упрекала его за неоднозначное, чрезмерно доверительное отношение к царю-реформатору. В «Письмах к старому другу» (1869) Герцен столкнулся с формирующимся нигилизмом и анархизмом Бакунина, критикующим аристократический радикализм в последней инстанции. Без возвращения к идее, что существуют объективные законы истории, Герцен, однако, признал, что сознательная воля индивида имеет меньшее историческое значение, чем условное сознание масс. Отсюда более умеренный и реформистский настрой, а также определенная растерянность в отношении к новому поколению радикальной русской интеллигенции.

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

А. В. Малинов

ПЕТЕРБУРГСКИЙ СЛАВЯНОФИЛ ОРЕСТ ФЕДОРОВИЧ МИЛЛЕР¹

...тот не умер, не мертв, кто жил мыслью.

О. Ф. Миллер

Я радостно признаю себя их учеником и желал бы остаться их верным исследователем и, по мере сил моих, одним из продолжателей их великого дела.

О. Ф. Миллер

Введение

Среди парадоксальных явлений в истории русской мысли одним из наиболее любопытных остается факт участия немецких ученых в славянофильском движении. Все это лишь подчеркивает случайность номинации московского кружка и указывает на отсутствие у славянофилов националистической программы. Среди славянофильствующих немцев искренностью своих убеждений и активностью позиции выдавался Орест Федорович Миллер (1833–1889). Миллера нельзя отнести к тому разряду иноземных чиновников, для которых обрусение было и средством и следствием служебной карьеры. Миллер был идейным и последователем славянолюбом и русофилом. Порой его симпатии к славянству переходили в крайность стеснения своим происхождением. Миллер ощущал как личную вину те неправды, какие Европа чинила России и славянству. В предисловии к сборнику своих статей «Славянство и Европа», вышедшему в 1877 г. в разгар русско-турецкой войны за освобождение Болгарии он сетовал, что «те из нас, которым приходится носить не

¹ Подготовлено при поддержке гранта РГНФ (№ 16-03-00450).

русское имя, готовы, по крайней мере, многие досадовать на последнюю каплю не русской крови, роднящую их с детьми Запада – этими “потаковниками и поноровниками бесерменскими”, как отозвались бы о них наши летописцы»¹.

Отечественная литература не богата исследованиями о Миллере. Если бы не мемориальные работы учеников (Б. Б. Глинского и И. А. Шляпкина), изданные вскоре после смерти петербургского профессора, то можно было бы сказать, что изучение творчества Миллера практически не начиналось. С горечью приходится констатировать, что Миллер принадлежит к числу если и не вовсе забытых, то полузабытых деятелей отечественной науки. Историк русской литературы, автор фундаментальных исследований «Илья Муромец и богатырство киевское» (1868) и трехтомных лекций «Русские писатели после Гоголя» (выдержавших до 1915 г. шесть изданий), первый биограф Ф. М. Достоевского, он редко привлекал внимание последующих исследований. Два десятилетия назад появилась статья Ф. М. Селиванова «О. Ф. Миллер – исследователь эпоса»², биографии Ф. М. Достоевского, составленной Миллером, была посвящена статья Н. М. Перлиной³, а в 2010 г. в Магнитогорске была защищена диссертация К. А. Окишевой «Ф. М. Достоевский и О. Ф. Миллер: история взаимоотношений»⁴, в том же году были опубликованы письма О. Ф. Миллера к И. С. Аксакову⁵. Фактически, это все итоги изучения творчества Миллера за последние десятилетия. В то же время Миллер был активным деятелем славянофильского движения, плодовитым публицистом. Вместе с В. И. Ламанским, К. Н. Бестужевым-Рюмным, М. О. Кояловичем, А. С. Будиловичем, А. Ф. Гильфердингом и др. он принадлежал к так называемому академическому славянофильству. Однако славянофильская публицистика Миллера оказалась практически не востребованной в отечественной историко-философской науке.

¹ Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. X.

² Селиванов Ф.М. О. Ф. Миллер – исследователь эпоса // Русский фольклор. Вып. 28. СПб., 1995.

³ Перлина Н.М. Первая посмертная биография Ф. М. Достоевского – анализ источников // Статьи о Достоевском. 1971–2001. СПб., 2001. С. 121–134.

⁴ Окишева К.А. Ф. М. Достоевский и О. Ф. Миллер: история взаимоотношений. Автореф. ... канд. филол. наук. Магнитогорск, 2010.

⁵ Письма О. Ф. Миллера И. С. Аксакову // Вече. Журнал русской философии и культуры. Выпуск 21. СПб., 2010.

Сохранившиеся воспоминания друзей и учеников рисуют привлекательный образ Ореста Федоровича. Привлекательный, конечно, прежде всего, в личном отношении. Однако Миллер являл собой и вполне определенный психологический и даже социальный тип русского ученого немецкого происхождения. Он был эпигоном славянофильского течения в русской мысли, но эпигоном в положительном смысле этого слова. Принимая основные положения славянофильского учения, он пытался применить их к изучению русского фольклора и литературы, внося, тем самым, в них дополнения и развивая их на конкретном материале. Однако с этой стороны славянофильские взгляды Миллера тоже остаются почти не изученными.

Поборник исторических прав славянства и русский патриот Оскар Миллер родился 4 августа (ст. ст.) 1833 г. в Гаспале Эстляндской губернии в немецко-шведской семье. Его отец, Фридрих Миллер (ум. 1836), служил таможенным чиновником в Эстляндской губернии, мать, Аделаида Миллер (1805–1833) происходила из рода немецких баронов Унгрэн-Штернберг. Рано осиротев (мать умерла при родах, а отец, когда мальчику было три года), Орест Федорович воспитывался в семье дяди Ивана Петровича Миллера и его жены Екатерины Николаевны (Чириковой). Тетя, которую Миллер называл «матушкой», привила будущему ученому любовь к русскому языку и культуре. Поселившись у дяди, Оскар разговаривал только по-немецки, но уже через год говорил только по-русски и позднее вынужден был вновь учить немецкий язык. Как автобиографическое признание звучат слова Миллера из предисловия к своей докторской диссертации о том, что «какою могучею силою притяжения, помимо всякой насильственной преднамеренности обладает народность русская над теми из наших инородцев, которые воспитались под ее влиянием»¹. Состоя на военной службе, И. П. Миллер часто менял место жительства, вместе с ним переезжала и его семья. Потребность в бескорыстном служении людям и религиозные искания, рано проявившись у юного Оскара Миллера, привели к осознанному переходу в православие. Это произошло в 1848 г. При крещении он выбрал имя Орест.

Выйдя в отставку в чине генерал-лейтенанта, дядя вместе с семьей поселился в Петербурге, где в 1851 г. Орест поступил на историко-филологический факультет университета, где подружился с

¹ Миллер О. Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869. С. II.

В. И. Ламанским. Из профессоров факультета Миллер отдавал предпочтение М. С. Куторге и А. В. Никитенко. Окончив университет с золотой медалью за сочинение о комедиях Сумарокова, Фонвизина, Княжнина и кн. Шаховского, в 1855 г. Миллер был оставлен при кафедре А. В. Никитенко, в семье которого встретил и свою избранницу. Однако свадьба не состоялась, поскольку Миллер усмотрел в И. А. Гончарове соперника.

В 1858 г. Миллер завершил работу над магистерской диссертацией «О нравственной стихии в поэзии на основании исторических данных», которая была написана под влиянием правого гегельянца Г. Розенкранца. Много позже он вспоминал, что «книга моя отличалась самым отъявленным *космополитизмом*, что для нее совершенно не существовал славянский мир»¹. Магистерская диссертация принадлежит к дославянофильскому периоду и поэтому стоит как бы особняком в наследии Миллера. По его словам, «тот отвлеченно-нравственный и художественный космополитизм, которого я держался, довели меня до того, что я считал непозволительным урывать время от чтения первостепенных западно-европейских поэтов, чтобы посвятить его побеждению внешних трудностей языка – для ознакомления с каким-нибудь бедными литературами и народом, обреченных по тогдашнему моему пониманию, на вечное заимствование у “Европы”»². Сам ученый признавал определенное несоответствие диссертации всему последующему своему творчеству и этим отчасти оправдывал и объяснял не всегда доброжелательное отношение современников к своей работе. Как писал Миллер, его исследование отличалось «неподходящим ко вкусу времени и для меня самого теперь пережитым *романтическим мистицизмом*, за который я и попал в положение какого-то отверженца, не допускавшегося несколько лет ни в один из известных журналов»³. Книга Миллера, действительно, выглядела несколько архаично на фоне набравшего силу демократизма и заражающего нигилизма зарождающегося шестидесятиничества.

В годы обучения Миллера в университете преподавание философии было запрещено и профессор А. В. Никитенко, как мог, на своих занятиях старался компенсировать недостаток философской подготовки студентов. Он «любил, когда его ученики разрабатыва-

¹ Миллер О.Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 189, прим.

² Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. С. II.

³ Миллер О.Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 188, прим.

ли научно-литературные темы, носившие на себе философский характер, неограниченные особенно тесными рамками специальности, в которых авторы высказывали склонность к обобщениям»¹. Этическая установка в исследовании словесности, заявленная в диссертации, на долгие годы предопределила подход Миллера к изучению литературного творчества. «Все его помыслы покоились не на реально-существующем, – писал биограф, – а на отвлеченном, на абстрактном; он вечно витал в области идеала, эстетики, точно не желая знать, игнорируя все действительное, земное, которое рисовалось ему с точки зрения абсолютной нравственности и евангелического учения, полным злом и неправдой. Его мысль не останавливалась на окружающем, поскольку оно было историческим или социальным явлением, а рассматривалось им, как выражение ничтожно-го бытия, переходной ступени к иной будущей жизни»².

Этот идеализм не могла простить Миллеру демократическая журналистика. С критическими отзывами на диссертацию выступили Н. А. Добролюбов и А. А. Котляревский, что в дальнейшем затруднило молодому ученому возможность публикации во многих русских повременных изданиях. Долгое время статьи Миллера принимал к печати только журнал «Учитель». Надо заметить, что статьи и выступления Миллера не редко подвергались запретам. В частности, из-за «нецензурности темы» были запрещены его лекции о В. Г. Белинском, которые ему пришлось читать частным порядком у себя на квартире; а после третьей лекции также из-за цензурного запрета были прекращены публичные чтения о поэзии А. С. Пушкина в Соляном Городке; за лекцию, напечатанную в виде статьи под заглавием «О современных задачах русской науки», он был лишен права вообще читать публичные лекции; публикация статьи «Славянофилы и Катков» послужила поводом к увольнению Миллера из университета.

После защиты магистерской диссертации Миллер давал уроки в Смольном и Мариинском институтах, где получил место преподавателя русской словесности благодаря дружбе с К. Д. Ушинским, с которым познакомился в 1860 г. во время совместной поездки на кумыс в Самарскую губернию.

В конце 1862 г. Миллер отправился на свой счет в заграничную командировку, посетив Гейдельберг, Берлин и Прагу. По словам

¹ Глинский Б.Б. Орест Федорович Миллер. Биографический очерк. СПб., 1896. С. 20.

² Там же. С. 25.

Б. Б. Глинского, «главный предмет его занятий заключался в сравнении русского эпоса и народной немецкой поэзии с точки зрения психологического анализа духовных свойств и идеалов славянского и германского миров»¹. В Берлине Миллер познакомился с Як. Гримом, слушал лекции по народной словесности профессоров Лахмана и Миссмана, об И. Канте доцента Бона-Майера, а также по философии Тренделенбурга и Группе. Заболев в Праге, Миллер вынужден был вернуться домой.

Знакомство со славянскими землями и пробудившийся исследовательский интерес к русскому эпосу способствовали переходу Миллера в лагерь славянофилов. В это же время завязалась и его переписка с И. С. Аксаковым, печатавшим корреспонденции Миллера в своей газете «День», в частности, И. С. Аксаков опубликовал его статью о Ф. Палацком.

С ноября 1863 г. Орест Федорович в должности приват-доцента приступил к чтению курса лекций «Об изучении народной словесности, его историческом ходе и современных задачах» в Петербургском университете. Текст вступительной лекции также был напечатан в аксаковской газете «День» (1863. № 51). А в следующем году Орест Федорович сменил на кафедре А. В. Никитенко. В 1867 г. он принимал деятельное участие в Славянском съезде. В 1870 г. была опубликована объемная докторская диссертация Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское». Оппонентами на защите выступили К. Н. Бестужев-Рюмин и В. И. Ламанский. «Результатами исследования, – характеризовал диссертацию Миллера Б. Б. Глинский, – явились доказательства, во-первых, *своеобразности* и *цельности* нашего эпоса, развивавшегося, однако, на общечеловеческом законе эпического творчества и, во-вторых, – глубокой *человечности* этого эпоса, наблюдаемой во всей деятельности крестьянского богатыря, Ильи Муромца»². Работа над диссертацией сопровождалась полемикой Миллера со В. В. Стасовым и другими сторонниками теории заимствования фольклорных сюжетов (А. Н. Веселовский, В. Ф. Миллер)³. Опираясь на сравнительно-исторический метод, Орест Федо-

¹ Там же. С. 38.

² Там же. С. 56–57.

³ См., в частности, в тексте диссертации «Илья Муромец и богатырство киевское» страницы XVII–XXI. Полемика Миллера с В. В. Стасовым была вызвана публикацией работы В. В. Стасова «Происхождение русских былин» (Вестник Европы. 1868. № 1–4, 6–7) и докторской диссертации О. Ф. Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское» (СПб., 1869). Считается, что в вопросе о происхождении былинного эпоса Миллер исходил из положений «мифологиче-

рович вел полемику страстно и энергично. Один из ближайших его друзей, В. И. Ламанский, имея в виду ревностное отношение друга к предмету своих исследований, в письме Л. Н. Майкову шуточно замечал, что «Миллер же седлает коня и выезжает на поединок, как только прослышит неуважительное слово об Илье Муромце»¹. Русский эпос открыл «совершенно для меня новый и мною не чаянный мир», – признавался Миллер².

Исходным для него становится славянофильский подход к изучению эпоса. Он опирается прежде всего на достижения славянофилов в исследовании русского фольклора (П. В. Киреевский, А. Ф. Гильфердинг, В. И. Даль). «Следовало, – пояснял Миллер свою задачу в диссертации, – не заглядываясь по сторонам, сосредоточить неразвлеченно свое внимание собственно на наших былинах, чтобы усмотреть в них, сквозь частности, внутреннюю, объединяющую их связь, основной их дух, и проверить его только духом нашей истории, что и сделали у нас до сей поры лучше всех других именно так называемые “Славянофилы”. Но надобно было обладать высокою даровитостью Киреевских, Хомякова и К. Аксакова, а главное – те-

ской школы», а Стасов придерживался теории заимствований. С критикой подхода Стасова выступили многие фольклористы, в частности, А. Ф. Гильфердинг (Происхождение русских былин В.В. Стасова. М., 1868) Ф. И. Буслаев (Отзыв о сочинении В. Стасова «Происхождение русских былин». СПб., 1869), П. А. Бессонов (Заметка // Песни исторические Петрова времени. Песни собранные П. В. Киреевским. Вып. 8. М., 1870). Получив письмо Миллера в Венеции, где в то время В. И. Ламанский работал в архиве, он писал Л. Н. Майкову 10 декабря 1868 г., высказывая свое мнение о Стасове в связи с его полемикой с Миллером: «Это натура страстная, необузданная и неотесанная. Но смешно и жалко же думать, что он невежа и глупец, как хочет доказать Миллер в своей статье в Голосе. Стасов очень даровит, много знает, энергичен и умеет самостоятельно работать. Это нигде не безделица, а у нас тем паче. Его выводы о былинах конечно неуместны и преувеличены, но его статьи чрезвычайно полезны. Если он увлекается и преувеличивает, то и Миллер точно также увлекается и преувеличивает. Что баба в Илье Мур[омце] не баба просто и даже просто не баба, а громовая туча. Для меня это несколько не лучше самых крайних Стасовских преувеличений. На Стасова так нападать не следует, хотя бы он и забылся в своей статье, Стасов имеет положительные заслуги и вовсе не такие малые, как могут думать некоторые» (РО ИРЛИ. Ф. 166. Оп. 3. № 615. Л. 7, 7 об.). Помимо устной полемики О. Ф. Миллера со В. В. Стасовым в Этнографическом отделе Русского географического общества продолжалась и печатная полемика: со стороны Стасова в «Санкт-Петербургских ведомостях» и «Вестнике Европы», со стороны Миллера в «Голосе» и «Заре».

¹ РО ИРЛИ. Ф. 166. Оп. 3. № 616. Л. 5.

² Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. С. I.

плюю их любовью к родной народности, чтобы так верно почуять сердцем и так метко угадать умом то, к чему, при тогдашнем положении знания, можно было, и по большей части, приходиться именно лишь таким чутьем и угадыванием»¹. Еще более определенно ученый высказался в своей вступительной речи перед докторским диспутом. «Писатели первого направления, – замечал он о славянофилах, – П. Киреевский, Хомяков, К. Аксаков изучали русский народный эпос *из него самого*, стараясь выяснить то внутреннее содержание, которое в нем заключается, как народное русское, проверяя его только господствующими началами нашей истории»². Более того, интерес к народному творчеству у славянофилов Миллер ставил в прямую связь с их борьбой за освобождение крестьян. Увлечение русской историей, народным бытом и фольклором не могло не сказаться на отношении к самому народу. Не случайно именно славянофилы выступили главными поборниками отмены крепостного рабства. «Но я позволю себе указать, – писал Миллер, – вам также на связь между политическим исповеданием писателя и свойствами его взгляда на народное творчество <...> Недаром, наконец, именно тому кружку, который так много трудился у нас в ближайшее к нам время над памятниками народного творчества, досталась, вместе с тем, и прекрасная доля внести основные начала своего учения (славянофильского) в великое дело освобождения крестьян»³.

Опираясь на работы славянофилов, Миллер отстаивал тезис о самостоятельном развитии эпического творчества, подчиненного своим собственным законам. С этой точки зрения он упрекал сторонников теории заимствования эпических сюжетов в игнорировании «родного эпического *контекста*». В. Ф. Миллер и А. Н. Веселовский указывали на заимствования в русском фольклоре из Византии, а В. В. Стасов настаивал на привнесении эпических сюжетов от «минусинцев», т. е. из тюрко-монгольского фольклора. Миллер же призывал своих оппонентов не упускать «из виду связи между отдельными эпизодами своего эпоса, как стройного целого», а затем уже сопоставлять «его с чужими эпосами как с такими же це-

¹ Там же. С. XI.

² Миллер О.Ф. Вступительная речь, произнесенная 25 января 1870 г. в СПб. Университете перед публичным защитением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности О.Ф. Миллером // Заря. 1870. Февраль. С. 97.

³ Миллер О.Ф. Заметка для В. И. Ламанского // Журнал министерства народного просвещения. 1869. Ч. CXLV. С. 187.

лостными созданиями»¹. Иными словами, то, к чему славянофилы пришли путем интуиции или «чутьем и угадыванием» необходимо дополнить сравнением, т. е. «сличительным сопоставлением» проверить заключения славянофилов о русском эпосе.

Благодаря сравнительному методу можно отмечать не только сходства, но и различия в эпическом творчестве разных народов. Общие черты в фольклоре Миллер был склонен объяснять «единством человеческой природы». Для индуктивной полноты своих выводов он пытался использовать все известные варианты эпоса; «обстоятельное сравнение всех пересказов былин стало первой задачей моего труда», – пояснял он². Все это, рассчитывая ученый, должно подтвердить славянофильскую точку зрения на русский исторический эпос и опровергнуть доводы сторонников теории заимствования. Несогласие Миллера с последователями этой теории вытекало, прежде всего, из невольно проводимого в ней положения о неспособности некоторых народов, в частности, русского, к самостоятельному эпическому творчеству. Эта точка зрения сама заимствована у романо-германских народов и является перенесением на русский материал их «патологически-крайних предубеждений в пользу своего *европейства*»³. В результате, «из сравнительного изучения народного эпоса вынес я глубокое убеждение, что нет ни одного народа, как бы низко он ни стоял, который бы можно было признать вполне обделенным даром самобытного эпического творчества»⁴. Широкое сравнительное изучение эпоса различных народов устанавливает сходства между ними, которые «можно будет объяснить только общечеловеческим единством основных законов первобытного эпического творчества, единством, ни мало не исключаящим с другой стороны народных особенностей»⁵. Сходство проявляется в первую очередь в периодизации эпоса, в общей последовательности этапов эпического творчества. «Известно, – писал по этому поводу Миллер, – что народная словесность проходит следующие ступени развития: мифическую, богатырскую, историческую и частно-бытовую»⁶. Резюмируя метод Миллера, один из официальных оппонентов на защите, К. Н. Бестужев-Рюмин, пояснял в журнальной рецен-

¹ Миллер О.Ф. Новые домыслы учения о заимствованиях // Русский филологический вестник. 1879. № 4. С. 238.

² Миллер О.Ф. Вступительная речь. С. 98.

³ Миллер О.Ф. Заметка для В. И. Ламанского. С. 184.

⁴ Миллер О.Ф. Вступительная речь. С. 100.

⁵ Там же.

⁶ Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. С. XI.

зии: «Путь, принятый Миллером, есть путь сравнительный: изучив сравнительно все доступные нам изводы былин, определив по возможности в них наслоения разных эпох, он приступает к сравнению с соответствующими преданиями других народов (преимущественно родственных, хотя иногда сравнения и расширяются), затем откинув сходное, он замечает все различия, и потом на основании этих различий, он делает опыт объяснения духа русского народного эпоса, отсюда же, держась того основания, что эпос есть поэтическая история народа, выводит общий характер народа и его истории»¹.

Миллер подчеркивает своеобразие русского эпоса, обнаруживаемое в результате сравнения. «И так, я с окончательною уверенностью утверждаю, – подытоживал он, – что, за всеми многочисленными эпическими сходствами, какие оказываются у нас с другими народами, есть в нашем эпосе известная совокупность черт, не находящаяся ни в каком другом эпосе»². И далее постулировал: «С одной стороны, *своеобразие*, с другой стороны, *цельность* нашего эпоса – вот мои два основных положения»³. Сравнение позволяет увидеть отличия и в пределах одной эпической традиции. Так, новгородские былины пронизаны «духом необузданной личной воляничьи», проникнуты «каким-то скорее германским – *развитием личности на счет общины*»⁴, а для киевского эпического цикла, напротив, характерен «дух свободной общинности», «идея общественного служения». Миллер подчеркивает целый ряд особенностей русского народного творчества. По его словам, «...мы находим в былинах уже просветленное и очеловеченное значенье жены и матери, даже женщины вообще... Богатырский эпос в лице Ильи Муромца выражает глубокое отвращение к *зверинским обычаям* в семье Соловья разбойника... Богатырский эпос в лице Ильи Муромца поставил силу человеческой воли выше самой судьбы... выставил образец вполне бескорыстного и беспредельно усердного служения ми-

¹ К. Б-Р. (К.Н. Бестужев-Рюмин). Сравнительно-критическое наблюдение над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевское. Ореста Миллера. СПб., 1870. XXVI, 830, XXV // Заря. 1870. Январь. С. 180.

² Миллер О.Ф. Вступительная речь. С. 102.

³ Там же.

⁴ Миллер О.Ф. Славянский вопрос в науке и в жизни (По поводу «Обзора истории славянских литератур» А. Н. Пыпина и В. Д. Спасовича. С.-Петербург, 1865) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 37.

ру-народу»¹. Обращаясь к В. И. Ламанскому, Миллер подчеркивал христианский гуманизм русского эпоса, столь разительно отличающего его от эпоса западноевропейского. Религиозную нетерпимость в русской истории он считал болезненным проявлением западничества (т. е. начала заимствованного, а не прирожденного), начала по своему духу противоположного христианству. Не случайно, полагал, он западничество на религиозной почве не имело на Руси успеха, поскольку оно противоречило и складу народного характера и христианским идеалам. «Негде вы не встретите в нашем эпосе той воинственной пропаганды, того стремления огнем и мечем завоевывать для Христа, какое сказывается так громко в Карловингском эпосе, вполне соответственно и Крестовым походам, и Альбигойской бойне, и позднейшим благочестивым подвигам инквизиции – всем этим ярким явлениям западной жизни, небывалым у нас на Руси. Страстно усиливаются занести их и к нам люди вроде Иосифа и Геннадия, эти первые наши *западники* (на вероисповедном поле), но усилия их расшибаются о народный разум, о народное чувство нравственное, так ясно сказавшееся в этом отношении и народном эпосе»².

Уже в последней цитате хорошо видно, что главную особенность русского былинного эпоса Миллер усматривал в его нравственном содержании, которое проявляется в том, что «ни стремление к добычи, ни стремление к власти, ни даже стремление к личной славе не руководит богатырством Ильи»³. Нравственные мотивы пронизывают весь строй, все содержание русских былин. Русский эпос «исполнен более свободного духа, и поверх основной общебогатырской грубости в нем заметна большая степень смягченности, чем в германском. Впрочем, это объясняется для меня очень просто – тем, что наш эпос есть эпос простонародный», – заключал Миллер⁴.

Однако нравственный характер былин не выводим из законов эпического творчества, поэтому Миллер был вынужден прибегнуть к историческому объяснению. За былинными формами и образами, полагал он, скрываются реальные исторические события. Эпос художественно осмысляет и включает в свое содержание факты исторической действительности. Согласно Миллеру, «острожное стоя-

¹ Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. С. 824–825.

² Миллер О.Ф. Заметка для В. И. Ламанского. С. 185–186.

³ Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. С. 802.

⁴ Миллер О.Ф. Вступительная речь. С. 103.

ние для бесконечной борьбы со степными насильниками, стало основным содержанием нашего эпоса. Издавна существовавшая в борьбе мифическая перенесена была с неба на землю, на былевую, т. е. историческую почву»¹. В то же время народное творчество не способно точно фиксировать и буквально передавать исторические события; оно отделяет лишь их идеальную, смысловую сторону. Иными словами, фольклор, актуализируя этот смысл, признает, как бы провозглашает то или иное событие в качестве исторического. «Эпос, – пояснял Миллер, – никогда не отражает истории со всею ее *внешнею* фактической точностью; но он обыкновенно с глубоким пониманием схватывает *внутренний* смысл истории»². Отражая историческую реальность, эпос являет основные идеалы, выработанные русской исторической жизнью. К таким идеалам Миллер относил общинность. «Но что особенно важно, – писал он, – все, отзывающееся в нашем эпосе человечностью и свободой, оказалось вытекающим из общинного начала, а потому и связывающимся с временем его простора, а такими оказываются времена, предшествовавшие не только московскому, но и суздальскому периоду. Об издавнем, путем естественного, ничем незадержанного развития совершившемся к нас переходе от родовых отношений к общинным свидетельствует вся вообще словесность наша народная»³. Эпос, таким образом, может выступать и историческим источником, правда, не столько для обнаружения однозначных исторических фактов, сколько для выявления и уяснения архаических народных идеалов.

Подводя итог докторскому исследованию Миллера, К. Н. Бестужев-Рюмин отмечал в рецензии, что «громадная начитанность в произведениях народной словесности, полное знакомство со всею литературою, вызванною этими произведениями, поэтическое чутье и превосходное, живое изложение, полное любви к предмету и русскому народу, ставят эту книгу на высокое место в русской ученой литературе»⁴.

Однако, несмотря на защиту докторской диссертации, у Миллера возникли сложности с получением должности экстра-ординарного профессора, причиной которых послужила его критика гимна-

¹ Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. С. 809.

² Миллер О.Ф. Косовская битва по сербскому народному эпосу. (Памяти А.Ф. Гильфердинга) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 356.

³ Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. С. 819.

⁴ К. Б.-Р. (Бестужев-Рюмин К.Н.). Сравнительно-критическое наблюдение над слоевым составом народного русского эпоса. С. 184.

зической реформы, проводимой министром народного просвещения графом Д. А. Толстым. Миллер полагал, что так называемое «классическое образование», которое призвана была ввести реформа, возвращает русский народ к изжитым им в ходе исторического развития римско-византийским началам. Аристократизм языческого Рима, унаследованный Византией, противоречит универсальному духу христианства, носителем которого является русский народ. В должности экстраординарного профессора Миллер был утвержден 2 марта 1870 г., а ординарного профессора – в феврале 1871 г. С 1879 г. до конца жизни Миллер преподавал на Высших женских курсах.

Неоднократно Миллер выступал с публичными чтениями, в том числе в пользу нуждающихся студентов. Его публичные лекции собирали до тысячи человек. В 1881 г. под председательством Миллера стало действовать образованное при Петербургском университете Студенческое научно-литературное общество, объединявшее до трехсот членов.

Активное участие Миллер принимал и в работе Славянского благотворительного комитета, где познакомился с Ф. М. Достоевским. Первоначально недоброжелательное отношение Ф. М. Достоевского к Миллеру в середине 1870-х гг. сменилось дружескими, доверительными связями, а Миллер стал не только восторженным поклонником, но и первым биографом и толкователем творчества писателя. «Достоевского, – пишет современная исследовательница, – волновала проблема тех “обрусевших немцев”, которые увидели в Православии всечеловеческое начало. Он угадывал в них “тружеников во Христе”. Убежденное самопожертвование во благо других, вера в целесообразность мироустройства, в спасительный Божий промысел и всепобеждающую силу христианской любви связывает Миллера не только с “положительно-прекрасными” героями Достоевского (это Макар Долгорукий, Зосима, Тихон, князь Мышкин, Алеша Карамазов), но и с самим писателем. Судя по всему, Достоевский увидел в Миллере черты близкого, нравственно и психологически понятного ему человека»¹. Вместе с Ф. М. Достоевским Миллер был делегирован в 1880 г. Санкт-Петербургским славянским благотворительным комитетом на Пушкинский праздник в

¹ *Окишева К.А.* Ф. М. Достоевский и О. Ф. Миллер: история взаимоотношений // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 5 (143). Филология. Искусствоведение. Вып. 29. С. 83.

Москву, но вынужден был отказаться от поездки, оставшись ухаживать за своей тетей.

Друзья Миллера отмечали трогательную заботу, с какой он относился к воспитавшей его «матушке». На вопрос, почему он так и не создал свою собственную семью, Орест Федорович полусерьезно отвечал, что не знает, как поладила бы его супруга с «матушкой». «Но, дав себе обет безбрачия, – писал о Миллере биограф, – он, подобно К. Аксакову и Ю. Самарину, отошел в вечность девственным и свободным от чувственных наслаждений. Он поборол в себе чело- века-зверя, обратившись в аскета, который, живя на людях, умел, однако, не бояться соблазна»¹. Не столько случайное стечение жиз- ненных обстоятельств, сколько сознательный выбор определили судьбу Миллера. В речи, произнесенной в Санкт-Петербургском Славянском благотворительном обществе 11 мая 1876 г. и посвя- щенной памяти Ю. Ф. Самарина, он (с известной долей автобиогра- фичности) подчеркивал, что «Самарин убедительно доказал, что известного рода аскетизм составляет неистребимую, вечно прекрас- ную сторону человеческой природы»². Уже не молодой профессор покорно выполнял все капризы своей престарелой тетушки. Полу- ченное от нее наследство, он раздал ее родственникам, так что на похороны тетушки вынужден был у них же занимать деньги. Долгие годы тетушка составляла всю его семью. После ее смерти в 1884 г. Орест Федорович взял на попечение своего племянника С. В. Бур- мейстера, студента лесного института.

Личное одиночество Миллера усугублялось тем, что даже близ- кие друзья не всегда серьезно воспринимали его убеждения. Иван Сергеевич Аксаков обратился к В. И. Ламанскому за разъяснением относительно своего корреспондента. В письме И. С. Аксакову от 8 октября 1875 г. В. И. Ламанский дал следующую характеристику своему другу: «Об Оресте М[иллере] Вы напрасно со мною так це- ремонитесь. Я признаю его добрым и честным человеком, образо- ванным и трудолюбивым. Но он ограничен, самодоволен, помешан на либеральных приличиях. Вообще до того претит мне, что я давно уже не могу с ним серьезно ни о чем говорить более 2, 3 минут. Мне как то с ним неловко. Лекции его совершенно глупы и еще смешны, благодаря его напускному пафосу, несколько гнусавому тону в мес- тах самых либеральных о крепостном праве. Надо дивится только

¹ Глинский Б.Б. Орест Федорович Миллер. С. 136.

² Миллер О.Ф. В собрании 11 мая 1876 г. // Миллер О.Ф. Славянство и Евро- па. С. 416.

публике, что может восхищаться такими пошлостями. Читает, напр[имер], о Байроне – идет путешествовать с лакеем. Сейчас подчеркивает гнусаво и протяжно и сейчас тирада – о барстве... о лордах... Пока писал он о Муромце, было еще хорошо, потому что он немец, трудолюбив, начитан, аккуратен, и собирает разные подробности и мелочи. Но конечно он и там очень смешон, когда начинает от себя разглагольствовать. Отрицательно он очень полезен для славянофилов. Как он не заискивает у студентов, однако те, кто постарше и поумнее над ним посмеиваются. У нас уж писаное давно, что на любом диспуте, где бы Орест не говорил, непременно будет патетическая тирада о крепостном праве, о народных громадах. Это необходимо как масло к каше. Статьи его о Гоголе я не читал, но могу предполагать безошибочно, что именно о любимой теме он должен сказать. Иногда впрочем и зная его слышишь от него чего не ожидаешь»¹. Приведенная цитата взята из черновика письма В. И. Ламанского и я не могу точно сказать, была ли она включена в окончательный текст письма И. С. Аксакову.

Особого внимания заслуживает благотворительность Миллера. «Печальник нужд и горестей студентов», по словам Б. Б. Глинского, он не жалел собственных средств на помощь нуждающимся и, хорошо зарабатывая, сам в результате часто оставался без денег. С благотворительными целями Миллер регулярно читал публичные лекции, собирал по подписке деньги среди знакомых и на различных университетских меропрятиях. Две лекции в неделю на Высших женских курсах он читал бесплатно, а свое жалование не редко раздавал курсисткам. Благотворительная деятельность Миллера сосредоточилась в «Обществе для пособия нуждающимся литераторам и ученым» (так называемый Литературный фонд), в «Комитете грамотности» и, прежде всего, в «Обществе вспомоществования студентам Санкт-Петербургского университета», товарищем председателя которого состоял Миллер. «Он составлял в полном смысле слова душу этого общества, – отмечал биограф, – и положительно в своей личности как бы сосредоточил все дело помощи учащейся молодежи. Для усиления средств кассы он сам читал постоянные публичные лекции, привлекал к такому чтению своих сотоварищей по факультету, устраивал музыкальные и литературные вечера, взывал к пожертвованиям, не щадил ни своего времени, ни средств»². Неудивительно, что в квартире профессора № 16 в треть-

¹ СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 90 об. – 91.

² Глинский Б.Б. Орест Федорович Миллер. С. 92.

ем этаже во дворе дома 18 по 3 линии Васильевского острова постоянно можно было встретить просителей. Неоднократно Миллер выступал и ходатаем за студентов перед университетским начальством.

Оставаясь по своему мировоззрению человеком 60-х гг. XIX в., Орест Федорович высоко ценил реформы александровского царствования. Поэтому неудивительно, что в 1880-е гг. он критически реагировал на проявления террора и распространение радикалистских настроений в русском обществе. «Не рассчитывая на популярность, – писал ученик и биограф ученого И. А. Шляпкин, – Миллер напал на то направление, которым было подготовлено 1 марта 1881 года и его пагубные последствия»¹. «Он не искал одобрения молодежи, но зато не боялся за свою откровенность и прямоту чьей-либо немилости. Голос совести был для него единственный критерий поступков, единственный решающий судья», – вторил И. А. Шляпкину другой слушатель профессора². Миллер, никогда не заискивавший перед аудиторией и не стремившийся к популярности, выступая перед студентами, мог себе позволить называть вещи своими именами. «Но Орест Федорович, – вспоминал Б. Б. Глинский, – не всегда ограничивался тесными рамками своего предмета, и когда обстоятельства нашей отечественной жизни требовали разъяснения их молодежи, чтобы удержать последнюю от излишних увлечений и промахов, могших гибельно отозваться на университетской среде, он громко подымал свой голос, высказывал о событиях свое *мнение* и *сомнение*. Когда высшие учебные заведения были охвачены потоком волнений в 70-х и начале 80-х годов, может быть ни один профессор изо всех университетов не обращался с такою горячею поведью к слушателям, как Орест Федорович, призывая их к сдержанности и благоразумию. Он говорил горькие истины в глаза молодежи, не потакая ее слабостям, не стеснялся возвышать свой голос против модных авторитетов и кумиров, смело указывал и называл своим именем события и явления. “Только вы одни способны говорить с кафедры своим слушателям такие суровые истины”, часто говаривали ему сослуживцы. Но слушатели знали, из какого источника идут эти *истины*, его “суровая правда”, и никогда за всю его деятельность не позволяли себе в отношении его и тени какого-

¹ Шляпкин И.А. Биографический очерк О. Ф. Миллера (1833–1889) // Миллер О. Русские писатели после Гоголя. Т. I: И. С. Тургенев – Ф. М. Достоевский. Издание пятое. М., б. г. С. XVI.

² Глинский Б.Б. Орест Федорович Миллер. С. 90.

либо неудовольствия или враждебного отношения. Орест Федорович не гонялся за популярностью и смело исповедовал своя святая святых»¹.

В 1887 г. Миллер был уволен из университета по постановлению министров П. С. Ванновского, И. Д. Делянова и обер-прокурора Синода К. П. Победоносцева. Причиной увольнения послужила лекция по поводу кончины М. Н. Каткова, в которой Миллер открыто противопоставил славянофильские идеалы тому консервативному направлению государственно-полицейского абсолютизма, которое проповедовал М. Н. Катков. Еще во втором своем письме из Праги И. С. Аксакову, опубликованному в газете «День» (1863. № 35), Миллер критиковал М. Н. Каткова с тех же позиций за безнравственность и материализм. Министр И. Д. Делянов затребовал через университетское начальство от Миллера письменного объяснения. Орест Федорович вместо отчета для министра напечатал в сокращенном виде свою лекцию в «Русском курьере» (1887. № 267). «О. Ф., – вспоминал И. М. Гревс, – развивал в этой лекции славянофильский идеал демократического самодержавия, опирающегося на мнение всей земли против катковского полицейского абсолютизма, действующего через бюрократический произвол. За эту лекцию он был лишен профессуры министром самодержавного государя»². Прежде всего Миллер отстаивал славянофильский идеал свободы слова. «Но я держусь того “права мнения и сомнения”, – писал он, – которое, по словам Хомякова, должно безусловно принадлежать университетской кафедре. Вообще же я, как известно, руковожусь, всегда и везде, тем понятием о свободе слова, которое является краеугольным камнем так называемого славянофильства. По этому понятию, говорю это в напутствие моим лекциям вообще, свобода слова представляется не только *правом*, но и *обязанностью* каждого гражданина. Как правило, свобода слова по такому понятию, не есть что-либо, даруемое и отнимаемое по человеческому велению, она есть прирожденный дар Божий, на который не может посягать никакая земная сила»³. В своих воспоминаниях И. М. Гревс приводит письмо министра И. Д. Делянова к попечителю И. П. Новикову с объяснением своего решения. Вот этот документ:

¹ Там же. С. 87.

² Гревс И. М. В годы юности. За культуру // Былое. 1918. № 12. Кн. 6. Июнь. С. 68.

³ Миллер О. Ф. Славянофилы и Катков // Славянофильство: pro et contra. СПб., 2006. С. 450.

«М. Н. Пр. Департамент. 6 октября 1887 г. № 351. – Из словесных объяснений, представленных Вашему Превосходительству профессором Миллером по поводу его лекции о покойном Тайном Советнике Каткове, вовсе не требовавшейся ходом изложения курса, только что начинавшегося, выяснилось и теперь по печатании его лекции в одной из Московских газет подтвердилось, что означенный профессор, никем и ничем к тому не вызванный, счел приличным с кафедры русской словесности подвергнуть разбору и резкому осуждению деятельность публициста, высокая оценка которого недавно перед тем была сделана совершенно в ином смысле с высоты Престола. – Оставляя в стороне всю неуместность этого поступка, я не могу не обратить внимания, что пр. Миллер в письме к Вашему Превосходительству от 21 сент. отказывается дать требуемое от него письменное изложение своей лекции, сославшись на устные объяснения, и в прямое неуважение требований власти, на вопрос которой он обязан был отвечать, поместил изложение своей лекции в газетах. Из сего изложения видно, что профессор присваивает себе ничем не ограниченное право свободы слова на кафедре, а в письме к Вам он заявляет “свое убеждение, что он вправе и обязан руководствоваться на кафедре исключительно внушениями своей профессорской совести”. Так. обр. г. Миллер представляет себе права, законом не признанные и с правильным ходом дел в государственной и общественной жизни несовместимые. – Подражая, по-видимому, известному выражению “*иерейская совесть*”, г. Миллер ссылается на таковую же профессорскую, как на единственное мерило своего образа действий на кафедре. Даже в применении к священному лицу, церковные и гражданские законы признают показания по *иерейской совести* равнозначущими показаниям под присягою лишь в том случае, когда дело идет о степени правдивости их, и если можно звание профессора уподобить священному сану, то г. Миллер мог бы сослаться на свою *профессорскую совесть* только в свидетельстве верности и искренности письменного изложения лекции, которое я через Вас от него требовал, и которое он отказался доставить Вам, предпочтя напечатать в Московской газете; но он ищет в таковой совести не только оправдания неуместности своего чтения, но и выставляет внушения совести при полной свободе слова единственно обязательным руководством для преподавателя на кафедре. Г. Миллер забывает, что кроме внутреннего чувства для всякого общественного деятеля, следовательно и для профессора, обязательен как нравственный закон не в личной, а в общественной форме, так и закон положительный, составляющий руководительную норму

во всех функциях общественной деятельности. Без этого все виды государственной службы отдавались бы на жертву случайного и личного понимания внушений различно развитой совести и под прикрытием их во многих случаях открывался бы широкий путь к разным злоупотреблениям. Было бы несообразно как со здравым смыслом, так и с законом давать полный простор всяким учениям в университетах и предоставить юных слушателей произволу преподавателей, могущих, как все люди, ненадлежаще пользоваться свободой слова. В стенах университетов, учрежденных и содержимых Правительством, где происходит образование молодых людей, приготавлиющихся служить Государю и России и стать со временем в ряды руководителей исторического развития народа, может быть допущена лишь та истинная свобода слова, при которой ум, принимаемый к рассмотрению научные вопросы и критически относясь к различным мнениям, сам себя ограничивает мыслью о благе учащихся, о достоинстве учреждения, где происходит чтение, о уважении к существующему закону и политическому строю государства. Признав принципы, высказанные г. Миллером, Министерство должно бы все влияние и значение кафедры в высшем учебном заведении отдать на личное усмотрение каждого преподавателя и признавать даже такие случаи, когда бы университетские аудитории стали оглашаться самыми крайними направлениями, лишь бы представители их не встречали к тому запрета в своей совести. – Неся ответственность перед Государем Императором и перед своею совестью за благое направление всех видов обучения молодых поколений, я не могу допустить, чтобы в оправдание всякого своего действия, преподаватель отказывался исполнить предложение начальства, ссылаясь на принцип свободы слова и свою профессорскую совесть, и выставляя мысль, что ее исключительно внушениями он в праве и обязан руководствоваться на кафедре. Посему я вижу себя вынужденным уволить г. Миллера от занимаемой им должности ординарного профессора Имп. СПб. Университета и покорнейше просить Ваше Превосходительство сделать надлежащее к тому распоряжение. – Министр Народного Просвещения, Статс-Секретарь И. Делянов»¹.

Увольнение Миллера поразило даже его идейных противников – западников. Так, В. И. Герье, профессор Московского университета, со смешанным чувством любопытства и возмущения интересовался у М. М. Стасюлевича: «Что петербургский ректор с кем-то

¹ Цит. по: *Гревс И.М.* В годы юности. За культуру. С. 69–71, прим.

подрался об этом и здесь были слухи, но меня гораздо более волнует вопрос об отставке О. Миллера. Неужели его действительно уволили да еще с лишением пенсии? Я читал его речь в Курьере, славянофильского увлечения я не разделяю, но не понимаю, как можно гнать с государственной службы человека за речь, в которой восхваляется покойный государь?»¹

«Профессор-идеалист», по выражению И. А. Шляпкина, оказавшись в поднадзорном положении, тяжело переживал вынужденное отлучение от университета. «Он продолжал жить, как жил, – отмечал И. М. Гревс, – отдавая себя страждущим людям, только... без лекций. Но это подкашивало его силы, и учиненный произвол, наверно, сократил его дни. Тяжелые страдания от прерванной профессорской работы, очевидно, сильно мучили его»². После ухода из университета Миллер вынужден был больше времени уделять литературному заработку. Единственным местом его преподавания остались Высшие женские курсы.

Скоропостижная смерть Миллера 1 июня 1889 г. поразила его друзей и учеников. «2 июня, – записал в своем дневнике В. И. Ламанский, – пришла ко мне телеграмма от Васильевского о смерти Миллера. Эта весть меня страшно поразила и долго я не мог очнуться и опомниться. Никогда не думал я, что переживу Ореста. Как часто бывало, особенно в ранней молодости, не посмеивался над Орестом, но всегда я глубоко и высоко уважал эту добрую, благородную и высокого строя душу. Это был человек действительно добродетельный в истинном и серьезном... значении этого слова. Да, он был и большой трудолюбец. Для литературы он много и потрудился. Жаль, что не успел приготовить к изданию своего курса русской литературы. В нем было много хорошего, хотя и не без некоторых странностей и излишеств»³. Биографы описывают, как возвращаясь из типографии М. М. Стасюлевича (5 линия Васильевского острова, дом 28), Миллер почувствовал себя плохо, упал, но нашел силы подняться. Прохожий довел его до дома. Послав за доктором, Орест Федорович из последних сил подписал бланки для выдачи помощи пришедшим к нему студентам, отправил за одним из своих учеников, желая поручить ему заботы о похоронах, и умер за рабочим столом. И. М. Гревс в письме жене на следующий день по-

¹ РО ИРЛИ. Ф. 293. Оп. 1. № 417. Л. 99, 98 об.

² Человек с открытым сердцем. Автобиографическое и эпистолярное наследие Ивана Михайловича Гревса (1860–1941). СПб., 2004. С. 162.

³ СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 3. Л. 13.

сле похорон Миллера описывал свое впечатление от случившегося: «Мы с Сережей <С. Ф. Ольденбург> узнали о смерти Ореста Федоровича Миллера, когда пили чай, из газет. Новость страшно поразила нас. Когда он был жив, внимание невольно рассеивалось, переходя от его качеств к недостаткам, часто говорили о нем с улыбкой, но, когда его не стало и притом так неожиданно, так жестоко рано, тут особенно ярко почувствовалось (без всякой преувеличений и фраз), как много он для нас значил, как много вокруг него группировалось дорогого, как много светлого и хорошего было связано в наших лучших университетских воспоминаниях с его личностью; тут необыкновенно ясно встали перед нами его великие и редкие достоинства – неподкупная совесть, бескорыстная любовь к людям, горячее сердце, стойкая воля и чистая душа. И большая пустота почувствовалась и сильное искреннее горе. Вчера его хоронили, очень торопились, потому что жарко и тело быстро стало разлагаться (хотя в первый день лицо у него было прекрасное). Многие не знали о смерти, так как разъехались; а все же было много народа, гроб несли до кладбища Смоленского на руках, был хор студентов и курсисток; и такая во всех провожающих чувствовалась искренняя печаль – на панихиде многие дамы, да и мужчины, плакали, и у меня самого, человека бесчувственного, в одну минуту так слезы и полились. Много речей было на могиле, о них, Маша, ты прочитаешь в газетах; хорошо говорил Семевский и одна бывшая курсистка (жена доктора Борхсениуса), которая охарактеризовала деятельность Миллера на курсах: она хорошо указала, что он умел понять настоящие побуждения учащих женщин и никогда, как многие, не связывал их с пошлыми мотивами – это очень было сильно и верно сказано, и эта прекрасная мысль (женщина рвется на курсы, чтобы знать, чтобы совершенствоваться, а не из-за моды, не для грубого и чувственного освобождения, не из тщеславия). И другое ее указание: Миллер умел любить детей и, так как сам был холост, он любил чужих детей и умел в других будить хорошее семейное чувство. Отлично сказал о Миллере твой брат Саша <А. С. Зарудный>; он с большим чувством сказал слова о том, что О. Ф. всегда стоял за политическую свободу и поддерживал прогрессивные реформы и дух оппозиции всякой реакции. Слова его произвели сильное впечатление. Было много венков; от нас – бывших членов научно-литературного общества – металлический лавровый с фарфоровыми белыми розами. Миллер – несомненно был замечательно хороший человек; выдающийся русский ученый; но по силе нравственного влияния он принадлежал к немногим, очень немногим из русских профессо-

ров»¹. Он «буквально *раздал* свое имущество неимущим, – его пришлось похоронить в старом рваном платье и белье»². Похороны Ореста Федоровича Миллера состоялись 3 июня 1889 г. на Смоленском православном кладбище. Могила профессора находилась не далеко от церкви. Открытая в 1902 г. в университете студенческая столовая носила имя Миллера, о чем до сих пор свидетельствует не большая металлическая табличка перед входом.

Немногочисленные сохранившиеся воспоминания передают удивительно светлый образ Ореста Федоровича, бескорыстное служение науке и жертвенная помощь людям которого заставляли относиться к нему с неизменным уважением даже тех, кто не разделял его славянофильских убеждений. По словам Б. Б. Глинского, «репутация “честного профессора” твердо установилась за ним еще при жизни»³. Даже спустя двадцать лет после смерти Миллера И. М. Гревс вспоминал о нем с такой искренней теплотой, передающей человеческую привязанность ученика к учителю, которую не возможно воспроизвести никаким пересказом. Поэтому приведу полностью характеристику Миллера, оставленную И. М. Гревсом: «*Основа его замечательности* (он поистине был замечательный человек!) крылась в том, что душа его – так следует сказать, исходя из той веры, какая воодушевляла его, – полна и жива была Богом, и такое соединение его с высоким ликом абсолютного существа лучилось ярко и нерушимо в больших и малых актах его жизни. То не было наложенное на себя послушание или служение божеству, а именно “исполнение” (плерома) внутреннего человека высшим началом. Такое религиозное озарение “Духом Божиим” делало всю его духовную сущность бесподобно цельною в ее всегда активной чистоте. Это именно свойство придавало – решаюсь сказать – величие его фигуре. Маленький ростом, сутуловатый, лысый, не обладавший могучим голосом, он, однако, глубоко импонировал тем, кто вглядывался в его, казалось, обыкновенные, близорукие, смотревшие через очки глаза, кто прислушивался к интонации его голоса, шедшего из большой души.

Ученый О. Ф. был мало самостоятельный, подчинялся односторонним теориям, поддавался авторитету вождя школы, которою увлекался. Как писатель, он не обладал блестящим и властным языком, как оратор, иногда впадал, могло казаться, в напыщенный па-

¹ Человек с открытым сердцем. С. 216.

² Шлякин И.А. Биографический очерк О. Ф. Миллера. С. XX.

³ Глинский Б.Б. Орест Федорович Миллер. С. 91.

фос... и тем не менее он должен быть сопричислен к самым выдающимся руководителям юношества. Он был учителем по призванию. Его одухотворял благородный идеализм, которым он заражал слушателей. Лекции его, всегда тщательно обработанные, отличались и фактической содержательностью, и глубокою идейностью, постоянным исканием истины, не одной истины, но и блага. “Нравственная стихия” являлась присущим ему, любимым влечением, выраставшим в своеобразный талант, сообщавший оригинальность приемам и построениям. О. Ф. был славянофилом, но в духе старых основателей доктрины, чуждых официальной народности. Он любил родину настоящею пылкою привязанностью, всем сердцем стоял за свободу и право народа, в общинности, демократизме (“народосоветии”) старой Руси, любви и братстве, находил руководящий устой и для России будущего. В далекой старине и в великих писателях современности видел он воплощение заветов христианства и залогом его полного раскрытия в грядущем народе русского, в славу которого он верил незыблемо, светло и свято. Все курсы его были согреты неподдельным народолюбием: им обуславливались и план, и выбор материала, и тип разработки. Реформы Александра II О. Ф. благоговейно рассматривал как крупный прогресс в осуществлении исконных идеалов русской души. Он часто толковал суть их словами адреса старообрядцев государю: “в новизне твоей старина наша слышится”. В Достоевском О.Ф. Миллер чуял, искал и отыскивал носителя всей полноты русской правды, пророка и лучшего народного вождя. Он ему поклонялся, до конца его изучал и убежденно проповедовал¹.

Проникновение профессорского слова с кафедры религиозною верою, моральным подъемом, применение высшей истины к постройке личной жизни и объяснению народной души, в те времена, как постоянный глас призывающего к добру колокола, слышались нами только из уст О. Ф.² Это окружало его личность особым ореолом, если не в глазах массы, ибо студенческая толпа была безрелигиозна и мало патриотична, то все же в широких кругах, искавших нравственного просветления. Необычайно было в О. Ф. полное соответствие реального человека в его житейской повседневности с

¹ Его лекция после смерти Достоевского – одно из самых сильных университетских моих впечатлений. См.: Отчет СПб. Университета за 1882 г.

² Владимир Соловьев, конечно, обладавший в том же отношении без сравнения более великом даром, появлялся у нас в университете метеором, а после своей знаменитой майской лекции в 1881 г. в зале Кредитного Общества против смертной казни исчез совсем из академической сферы.

профессором-учителем в аудитории. Он был безгранично добр и доступен (“евангельский человек”). Его дом, его достояние, а, главное (что особенно редко), его душа была открыта и денно и ночью для всякого просящего материальной поддержки, делового или научного совета, нравственной поддержки или утешения.

О. Ф. оставался всю жизнь бессемейным и осуществлял без горделивого аскетизма свободно наложенную на себя чистую девственность, хотя в нем жила настоящая “материнская” (именно так!) нежность. Он вечно был окружен близкими и дальними родичами, бедствующими или скитающимися, призреваемыми часто надолго. Обитал он в скромной квартире на третьей линии Васильевского острова, во дворе. Оттуда он ходил на лекции целый ряд лет к мужской молодежи в университет, и к женской на высшие женские курсы, к которым сердечно привязался. Так он работал в смиренном кабинете с окном в красивый сад. Сюда можно было прийти к нему во всякое время, и он встречал ищущих его с неизменно серьезно-приветливой улыбкою, с ласковым взором, успокаивающим душевную смуту. Здесь он и умер. Мы видели в гробу его бездыханное тело с печатью чудного мира на лице. Отсюда мы перенесли его на своих плечах к месту последнего приюта на Смоленском кладбище, в лоно матери сырой земли.

Поразительно было в О. Ф. отсутствие диссонансов, тщеславия, властолюбия, насмешливости, ханжества или аффектации, но также минутного раздражения, невнимания или усталости. Он покорял мирной гармонией, царившей в его неутомимо деятельном существе. Что-то наивно-детское и вместе бесхитростно-мудрое обитало в недрах его духа, кротость голубиная и твердость сознательной веры человека, знающего, куда идти, других ведущего, умеющего сказать строгое слово уклоняющемуся, не теряя благожелательства и любви¹.

И. А. Шляпкин не случайно назвал Миллера «профессором-идеалистом». Идеализм, покоящийся на христианском мировоззрении, отмечали многие знавшие Ореста Федоровича. Именно об этом в своей поминальной речи говорил М. И. Горчаков: «Всю свою жизнь, с тех пор, как он стал сознательно ею располагать, он обращался в идеалах, выражения которых он отыскивал в литературных произведениях, составлявших предмет его неустанных занятий, и в течениях жизни народа. Он проникся идеалами, сделался совершенным идеалистом по своим убеждениям и стремлениям. Но он ста-

¹ Гревс И.М. В годы юности. За культуру. С. 64–66.

рался проводить свои искренние убеждения, свои заветные народные, христианские нравственные стремления в действительную жизнь, и отыскивать осуществления идеалов в реальной жизни: он был реальный идеалист в собственном значении слов»¹. На христианские истоки жизненных принципов Миллера указывал в некрологе и К. Н. Бестужев-Рюмин. «Для покойного, – писал он, – наука и литература подчинялись высшим нравственным требованиям духа; христианский идеал личного нравственного совершенствования постоянно стоял перед ним и постоянно выражался и в его сочинениях, и в его речах. Выражался он также не только словом, но и делом; даже близкие ему люди не знали всего размера его благотворительности»².

Либеральный славянофил

Славянофильство Миллера не было плодом умозрительного вывода или даже волевого выбора, но важнейшим фактом его биографии, формой национально-культурного самоопределения. Осознавая себя всецело русским человеком, он считал делом ученого и педагога популяризировать славянофильское учение и разъяснять его основные положения. Делать это было тем проще, что славянофильство, обладая вполне определенными чертами историко-философского и культурно-исторического явления, тем не менее, не имело жесткой догматики. Вместе с тем, среди европеизированной русской интеллигенции о славянофильстве сложился ряд превратных представлений и откровенных мифов. С целью развеять последние и опровергнуть первые Миллер задумал публикацию небольшого цикла статей под общим заглавием «Основы учения первоначальных славянофилов», занявшего в двух номерах журнала «Русская мысль» в общей сложности 70 страниц. «Понятия о славянофилах как были в начале, так и остаются у нас до сих пор в высшей степени сбивчивыми и неточными. Между тем, в их деятельности выдаются черты, представляющиеся совершенно определенными и вполне осязательными *фактами*», – объяснял Миллер замысел работы³. Он отнюдь не стремился к систематизированной догмати-

¹ Памяти О. Ф. Миллера. – Речь о. М. И. Горчакова // Русская старина. 1889. Т. LXIII. Кн. IX. Сентябрь. С. 660.

² Бестужев-Рюмин К.Н. О. Ф. Миллер (Некролог) // Журнал министерства народного просвещения. 1889. Июль. Ч. CCLXIV. С. 12.

³ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 78.

зации славянофильской доктрины, а лишь намеревался расставить в учении славянофилов акценты, подчеркивающие наиболее значимые и принципиальные, с его точки зрения, моменты учения.

Принадлежа уже к другому, следующему за ранними славянофилами, поколению, Миллер имел возможность, так сказать «со стороны», оценивать пройденный славянофильством путь. Начинаясь в качестве узкого кружка досужных московских дворян, связанных друг с другом дружескими и родственными узами, славянофильство приобрело в последнее трети XIX столетия более широкое распространение, получило признание среди своих деятельных последователей. Славянофильство, уточнял Миллер, «перестало быть *замкнутой школой*, чтобы подняться на степень *общеобразовательного начала*»¹. В то же время ученый понимал, что славянофильству еще далеко до массового явления, а славянофилам – до властителей дум образованного русского общества. Некоторую надежду давало национальное воодушевление, охватившее широкие слои русской общественности в период обострения борьбы за освобождение южных славян от османского владычества. «Мы сознали себя, наконец, как *общество*, как *народ*, самостоятельной слой», – отмечал Миллер². Сочувствие к восставшим на Балканах славянам способствовало пробуждению в русском народе национально-культурного самосознания, выразителями которого еще в 30–50-е гг. XIX в. были славянофилы. В этом едином, нравственном в своей интенции, порыве, всколыхнувшем широкие массы населения, славянофильство предстало в своем подлинном значении и величии, как движение народное. Еще во вступительном слове перед докторским диспутом Миллер замечал: «Пора бы бросить это варварское название, идущее со времен *шишковщины*»³. Случайность и даже нарочитая оскорбительность номинации «московского кружка» была очевидна Миллеру, настаивавшему, что вместо «славянофильское», «лучше сказать, народное»⁴.

¹ Миллер О.Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. 134.

² Миллер О.Ф. Славяне и русское общество // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 205.

³ Миллер О.Ф. Вступительная речь, произнесенная 25 января 1870 г. в СПб. Университете перед публичным защитением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности О. Ф. Миллером // Заря. 1870. Февраль. С. 97, прим.

⁴ Там же. С. 97.

Термин «славянофильство» указывал на несущественный для этого движения национальный признак. Сам Миллер, не имевший ни капли славянской крови, служил лучшим подтверждением отсутствия в славянофильстве представления о «национальной исключительности» славянства. Вместе с этим, славянофилы выступали не только против национального самодовольства, но и не принимали крайностей «самооплевывания». Они, полагал Миллер, «потому и сочувствовали <...> славянам, что считали их менее всякого другого народа склонными к исключительности, к народной гордыни»¹. «Добрые задатки славянской жизни, – уточнял ученый, – ценились славянофилами не как славянские, а как *общечеловеческие* задатки»². В этом отношении общегуманистические стремления в большей степени сближают славянофилов с западниками, чем с «националами» – сторонниками права силы, мечтающими о «повторении Рима в России». Более того, не верно представлять славянофилов радикальными антизападниками. Ранние славянофилы были хорошо образованными в европейском смысле людьми, знали и ценили европейскую культуру. Они не могли лишь принять презрительного отношения к своей собственной культуре, высокомерно отвергаемой с позиции не критичного и самодовольного европоцентризма. «Сами “славянофилы”, конечно, – признавал Миллер, – были вполне причастны европейской цивилизации; они никогда не думали, как это неверно утверждают у нас, отречься от нее, как от сатаны. Они только стремились к тому, чтобы поставить свой народ на степень самостоятельного вкладчика в мировую цивилизацию, не доведенную еще Европою до того, чтобы можно было на этом остановиться и успокоиться»³.

Миллер признает утопичность взгляда славянофилов на славянство, хотя и отмечает, что славянская тема была далеко не главной в мировоззрении славянофилов. Идеализирующая оценка славянофильства, т. е. взгляд на славян с точки зрения идеала, отражает лишь общие аксиологически ориентированные взгляды славянофилов. «Если славянофилы и выставляют славян в *своем вкусе* лучшими, чем они *были и есть*, – писал Миллер, – то *вкус этот* верно указывает на то, чем они *должны быть*, что должно же, наконец,

¹ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 37.

² Там же. С. 38.

³ Миллер О.Ф. Что такое в Европе славянский вопрос? // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 387.

достигнуться человечеством, если оно действительно *человечество*, а не только усовершенствованная порода зверей»¹.

Однако отношение к России у славянофилов было куда более критичным. Миллер отмечал строгость суда славянофилов над современной Россией; «совместное признание и русских народных благ, и русских исторических зол постоянно было выдающеюся чертою у первоначальных, чистейших представителей т. наз. славянофильства»². Именно поэтому он писал о «полноте обоюдоострой славянофильской мысли»³, наилучшей иллюстрацией которой может служить стихотворение А. С. Хомякова «России» (1854). Столь же реалистичны, полагал Миллер, оценки славянофилами и древней России. «Взгляд первоначальных славянофилов на древнюю Русь, — замечал он, — вызывая некоторые пополнения в оценке и светлых и темных ее сторон, в сущности остается верным по своему беспристрастию»⁴.

История, настаивал Миллер, не должна строиться по заранее принятой схеме. И возвеличивание и принижение истории народа в равной мере вытекают из априористского взгляда на прошлое. Такой взгляд вполне объясним самим появлением у нас науки истории, перенесенной на русскую почву с полным сохранением всех выработанных европейской наукой схем, формул и объяснительных конструкций. «Историческая наука возникла у нас не органически, — констатировал Миллер, — а мы сразу захотели обзавестись ею, как обзаводились всеми возможными родами изящной литературы. Все это произошло после петровского *переворота*... (хотя этот так называемый “переворот” был только неизбежным следствием продолжительного *застоя* в нашей органической жизни, к тому же и сбитой с своего собственного пути еще в древнем периоде неумеренным, подчас, византизмом)»⁵. Славянофилы, по мнению Миллера, одни из первых последовали принципу объективного и беспристрастного изучения прошлого. «Как бы ни ошибались славянофилы в частности, — пояснял ученый, — как бы, с другой стороны, ни

¹ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 28.

² Миллер О.Ф. Русско-славянский вопрос и «начало народности» (по поводу книги г. Фадеева «Мнение о восточном вопросе») // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 86.

³ Там же.

⁴ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 32.

⁵ Миллер О.Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 161–162.

оказывались они иногда непоследовательными, они были правы в том, что стояли за право самой жизни – не укладываться непременно в те умозрительные рамки, от проповедования которых именно и должна быть далека история, как опытная наука»¹. Опытная в данном выражении означает опирающаяся на достоверные факты. Впрочем, среди родоначальников славянофильства не было профессиональных историков и историософские построения А. С. Хомякова и К. С. Аксакова не лишены схематизма.

Сам Миллер терпимее многих славянофилов относился к фигуре Петра I. Он не только признавал неизбежность «петровского переворота», но был готов видеть в показном демократизме и бытовой простоте первого русского императора воплощение древнерусского или даже былинного идеала «служилого князя». По словам Миллера, «постоянное личное *работничество* Петра <...> дает возможность органически связать саардамского плотника со “служилы князем” древней Руси, подобно тому, как и в своем голландском платье и при своем собутыльничестве с голландскими шкиперами Петр сохраняет родство с нашим эпическим “ласковым князем”, всегда всем доступным и всех равно угощающим»². Конечно, подобное эпическое возвеличивание Петра I представляло со стороны Миллера известную идеализацию или даже литературный прием, но сама возможность такого сопоставления, такой исторической параллели говорит о живучести выраженных в эпосе народных идеалов.

Идеализм славянофилов, несмотря на уверения Миллера в их научной объективности, оставался характерной чертой всего движения и даже стал лейтмотивом жизненного пути самого Миллера. Идеализм этот имел христианские корни. «Ко всему и ко всем, – писал петербургский профессор, – первоначальные славянофилы с величайшей последовательностью применяли строго христианскую точку зрения, – или, говоря другим языком, высшую нравственную, т. е. чисто человеческую»³. Миллер, как и ранние славянофилы, пытаясь буквально следовать христианским идеалам, фактически превратил свою жизнь в служение, в религиозное подвижничество. Он сам признавал в славянофильстве известный «религиозный порыв»⁴.

¹ Там же. С. 163.

² Там же. С. 142–143.

³ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 35.

⁴ Там же. С. 44.

Тотальность христианских идеалов не подвергалась в славянофильстве сомнению. «Славянофилы стремились безусловно провести христианство всюду – и в общественные, и в международные отношения. Поэтому-то и не признавали ни в каком виде – ни крепостного права, ни вообще права сильного», – указывал Миллер¹. Общечеловеческая задача славянофилов, уточнял исследователь, заключалась «в привидении не только общественных, но и международных отношений к началам христианской нравственности»². Полностью принимая эту точку зрения, он критиковал взгляды Н. Я. Данилевского и Н. М. Карамзина по вопросу о восстановлении Польши. Исходя из христианских идеалов, славянофилы, «ценя человечество во всей его целокупности, ценят и каждый из входящих в него народов, тоже во всей его целокупности»³.

Несколько ранее в цикле статей «Основы учения первоначальных славянофилов» Миллер следующим образом формулировал схожую мысль: «Как отдельная личность сохраняется в общине, так и целый народ, по учению славянофилов, должен звучать, как самостоятельный голос, в том дружном хоре народов, образование которого не могло не входить в идеальные запросы славянофильства»⁴. Здесь Миллер затрагивает одну из важнейших для славянофилов тем – учение о личности. В отличие от либеральной модели личности, подхваченной русскими западниками, согласно которой личность понимается как индивидуальная особь, наделенная разумом и волей, поступающая свободно, т. е. действующая по своему разумению, и стремящаяся навязать свою волю всем другим индивидам и тем самым утвердить свои права, славянофилы видели генезис личности в развитии нравственного сознания. Человек впервые и в полной мере проявляет себя как личность лишь отрекаясь от своего эгоизма, лишь признавая права других и ограничивая свою волю ради других людей. Согласно Миллеру, «нравственность и сводится ведь к тому, чтобы, отстаивая свою личность, не только не давать ей

¹ Там же. С. 43.

² Миллер О.Ф. Европа и Россия в восточном вопросе // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 272.

³ Миллер О.Ф. Западники и славянофилы в их отношениях к малорусской народности // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 10. С. 4.

⁴ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 81.

развиваться в ущерб другим, но и сознательно жертвовать собою для общего блага»¹.

Подлинная свобода личности проявляется не в безграничном эгоизме, а в сознательном самоограничении в пользу других людей, в пользу общины, т. е. общества. «Я же и до сих пор держусь того, – настаивал Миллер, – что без *самоотвержения*, т. е. без сознательного и добровольного подчинения притязаний своей личности требованиям общего блага – нет и не может быть свободы»². Человек в подлинном смысле становится личностью, когда поступает согласно внутреннему нравственному закону, а не вследствие подчинения внешнему принуждающему закону. Это вопрос «об отношении между *нравственной силою и учреждениями*»³. Учреждения, не производя «живого добра», «способны в значительной степени ограничивать зло»⁴. Учреждения навязывают «правду внешнюю», в то время как «собственно только путь правды внутренней есть путь, вполне достойный человека»⁵.

Нравственная концепция личности – не только очередной идеал, на который ориентируются славянофилы, он нашел отражение в русском эпосе и воплотился в русской истории. По словам Миллера, «в русском народном эпосе в сильной степени развито то, что я называю *началом самоотвержения*»⁶. «Вот эта-то нравственная сторона народного русского эпоса, – признавался он, – заставила меня сразу перейти к его изучению, как к главной задаче моей ученой деятельности на всю мою остальную жизнь»⁷. Полнее всего нравственная концепция личности воплотилась в древней русской истории. Носителями этого принципа личности были дружинные богатыри. «Дружина же нашего эпоса, как и общеславянское казачество, – писал исследователь, – служила не своему вождю, хотя бы и всегда выборному, а земле, ради обороны которой и собиралась эта *воинственная община*. Оттого-то в любом народном идеале богатырской силы личность, вовсе не убаюкиваемая, не исчезающая в семье или роде, сознательно и добровольно отказывается для самой себя и от власти, и от добычи, и от самой славы, занимая “местечко

¹ Там же.

² Миллер О.Ф. Вступительная речь. С. 97.

³ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 83.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Миллер О.Ф. Вступительная речь. С. 97.

⁷ Там же.

среднее между голей” и забывая всякую обиду личную при одном упоминании о вдовах и сиротах и о матушке Свято-Русской-земле»¹. Община не противоречит личности, не подавляет ее. Напротив, она дает возможность полнее проявиться личностному началу. Миллер соглашается с Ю. Ф. Самариным в том, что «рядом с безграничным развитием личности в мире германском, т. е. рядом с неизбежным обращением ее там в личность *привилегированную*, славяно-русский мир представляет нам развитие *общинного начала*, вовсе не подавляющего личность, но только удерживающего ее в добровольно признаваемых ею границах»².

Из нравственного понимания личности вытекает и такое неотъемлемое ее право, как свобода слова. «Свобода мысли и слова в учении славянофилов выводится непосредственно из самой природы человека, как мыслящего и словесного существа», – констатировал Миллер³. Он, как и большинство славянофилов, был страстным пропагандистом свободы слова, рассматривая «право духовной свободы» в качестве одного из основополагающих требований славянофильского учения. Выступления и статьи Миллера неоднократно запрещались, что делало требование свободы слова для него не только способом отстаивания идеального принципа, но и естественной жизненной позицией или, по его словам, обязанностью. «Но это *право*, – писал ученый о свободе слова, – понимаемое у славянофилов так широко, как ни у кого более, и в котором одном заключается для них единственно нужное, по их мнению, *нравственное обеспечение*, это *право есть* вместе с тем и *обязанность* (в нашем русском воззрении и вообще не проводится резкой грани между *обязанностями и правами*)»⁴.

Свобода слова означает свободу высказывания различных точек зрения, беспрепятственное выражение мнения в том числе оппонентов. «“Уверуйте в свой народ”, говорят “самобытники”, – писал Миллер, – представьте ему возможность и свободу саморазвития – и культура явиться, явится органический рост, и здоровье, и красота! “Самобытники” проповедуют эту веру и жаждут только свободы проповеди! Но ведь для свободы проповеди этого еще мало <...> она требует, чтобы не заграждались уста и его противни-

¹ Миллер О.Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 149.

² Там же.

³ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 87.

⁴ Там же. С. 88.

кам»¹. Свободу слова славянофилы выводили из существовавшей в допетровской Руси свободы общественного мнения, указывая на историческую укорененность своих требований, на их соответствие историческим началам русской жизни. Свобода слова не даруется властью, она существует наряду и наравне с властью. Свобода слова не привилегия, а естественное право человека. В силу этого, для славянофилов не приемлемо обращение к власти; требование свободы слова обращено к обществу и осознающей свое достоинство личности. «“Самобытники” никогда даже не искали непосредственного доступа к власти хотя бы путем тех (не даром и термин иностранный) *аудиенций*, которых, напротив, искали и отчасти достигали литературные доктринеры *западники* (хотя бы и ратовавшие за официальную народность). “Самобытники”, – разъяснял Миллер, – знали только старорусскую форму непосредственного общения с властью – земскую, не келейную, а вслух, на виду у всех. Они жаждали только общения с властью путем свободного слова»². «Это свое “свободное слово”, – продолжал ученый, – понимали они в смысле не только свободы печати, но и свободы мнения вообще – свободы <...> земского голоса, <...> *народосоветия*»³. Отсюда вытекала и особенность славянофильских споров – уважительное отношение к своим противникам, допущение противоположной точки зрения. «Спокойно-уважительный тон в полемике является и вообще одним из качеств славянофильского стана. В этом, как и во многих отношениях, он представляет блистательное исключение из наших литературных нравов»⁴. Терпимость к мнению оппонентов непосредственно переключалась у славянофилов с терпимостью религиозной, с требованием свободы совести.

Свобода слова неотделима от христианства, не признающего любые формы принуждения в делах веры. Миллер, в четырнадцатилетнем возрасте перешедший в православие, полагал, что православие полнее сохранило и дольше придерживалось принципа доброй воли в вероисповедных вопросах, в то время как западноевропейская толерантность была вынужденной мерой, выстраданной в результате периода жестоких религиозных войн. Европейская терпимость, таким образом, лежит в области внешних норм социального регулирования, а не в душевной потребности христианина, видящего

¹ Миллер О.Ф. Исповедники и партия // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 1. С. 8.

² Там же. С. 10.

³ Там же.

⁴ Миллер О.Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 145.

в свободе путь личного спасения. «Дело в том, – разъяснял Миллер, – что идея так называемой свободы совести на Западе развилась из рационализма – в связи с вытекающим из него *равнодушием* к вере (индифферентизмом). У нас же веротерпимость в былое время провозглашалась ее многочисленными исповедниками прямо *во имя веры*, на том простом основании, что действительно уверовать и можно только *свободно*»¹. Несовместимая с христианством нетерпимость, проникала на Русь вместе с византийским и западным влиянием, приносившими языческий аристократизм античного мира.

Миллер замечал, что требование свободы слова было для славянофилов развитием и расширением понимания христианской свободы совести. Свобода мнения означала распространение христианского начала веротерпимости на сферу общественной жизни. «А эту свободу *церковной кафедры*, – пояснял он, – славянофилы постоянно представляли себе не иначе как рядом с полнейшей свободой *кафедры светской*»². Требование и право свободы совести и свободы слова столь же не устранимы из жизни, как и религиозные чувства человека. Славянофильское требование свободы слова и совести имеет религиозные истоки, а не следует либеральным принципам социального атомизма, хотя формально с ним совпадает. «Известно, – писал Миллер, – что посвящающие себя изучению человека в высших отправлениях его жизни всегда относятся с уважением к человеческим верованиям. История представляет им неопровержимые доказательства, что, сколько бы решительными ни представлялись победы скептического разума, религиозное чувство постоянно оказывается неистребимым»³. Однако свобода совести не просто личное дело индивида, не только голос его совести. Свобода совести в более широкой форме терпимости, не насильственности должна быть проведена в социальную жизнь. Для Миллера актуальным оставался вопрос юридического закрепления свободы совести. Государство не должно вводить и навязывать свободу совести, достаточно, чтобы оно ее признавало. Выводя веротерпимость из созвучного христианству характера русского народа, Миллер замечал, что «необходимо, чтобы, согласно с характером русского народа, пол-

¹ Миллер О.Ф. О церкви в исторической жизни русского народа. (По поводу пятисотлетию от начала архипастырства Св. Стефана Пермского) // Русь. 1883. 13 апреля. № 8. С. 19.

² Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 36.

³ Миллер О.Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 179–180.

нейшая свобода совести признавалась у нас и законом»¹. Возвращенная христианством терпимость должна стать основой и политической деятельности. «Мы, – говорил Миллер от имени русского народа, – не переставали и никогда не перестанем отталкивать ее (не терпимость. – *А. М.*) от себя, отрекаясь как от религиозного, так и от политического захватывания»². Впрочем, здесь речь идет не о политической практике, а о содержании славянофильского политического и социального идеала.

Другой важнейший пункт славянофильской программы – борьба за отмену крепостного права. Причем славянофилы считали крепостное рабство как противоречащим духу христианства, так и не эффективным с экономической точки зрения. Осуждая сам принцип личной зависимости, Миллер отмечал, что «весь ход нашей истории с самого татарского ига мог только самым неблагоприятным образом действовать на народ»³. Однако окончательно крепостное право сформировалось и закрепилось в России во многом под влиянием европейских идей и начал, разрослось и окрепло начиная с эпохи европеизации, т. е. с XVIII в. Даже русский историк И. Н. Болтин «при всей своей патриотической обиженности за свое отечество, не особенно, однако, желал немедленного избавления его от рабства, так возмутившего французского автора»⁴. Это обстоятельство не позволяло Миллеру прямо относить И. Н. Болтина к предшественникам славянофилов. «Европействующая интеллигенция», отмечал он два десятилетия спустя после отмены крепостного права, до сих пор страшится последствий освобождения крестьян.

Итак, «высшее развитие крепостного права относится уже к Руси удостоившейся наития европейской просветительской философии»⁵. Миллер объяснял это обстоятельство тем, что европейская цивилизация изначально строилась на принципе неравенства. «Ведь цивилизация, – писал он, – если вникнуть в ее сущность – все еще создается *немногими и для немногих*»⁶. Аристократический европоцентризм особенно заметно сказался в эпоху Просвещения. Не слу-

¹ Миллер О.Ф. Культурные и политические панслависты // Русский курьер. 1888. 15 октября. № 285.

² Миллер О.Ф. Европа и Россия в восточном вопросе // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 309.

³ Миллер О.Ф. Вступительная речь. С. 105.

⁴ Миллер О.Ф. Что такое в Европе славянский вопрос? // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 384.

⁵ Миллер О.Ф. О церкви в исторической жизни русского народа. С. 21.

⁶ Там же. С. 22.

чайно, один из российских его последователей, Феофан Прокопович, называл в проповедях простой народ «дешевыми душами». Миллер осуждает такой взгляд с христианской точки зрения: «Это прямое нечестие на языке церкви; но подданные царства культуры не могут иначе выразиться о некультурных людях»¹. Вместе с этим он осуждает и все противохристианское направление развития европейской культуры.

Неприятие крепостного рабства составляет одно из коренных начал русской жизни, бесспорный факт русской истории. Заслуга славянофилов состояла именно в том, что они стремились вернуть русское общество к этим коренным началам. Как писал Миллер, в основу крестьянского освобождения «легла древнерусская неперменная принадлежность человека земле. Не мешало бы вспомнить о том, что если в основу великого дела легло именно это начало, то следует быть благодарным не самоновейшим “бюрократическим соображениям”, а роющемуся в старинных лохмотьях славянофильству»². Исторические аргументы стали главными и при формулировании славянофилами принципов крестьянской реформы. «Положения эти сводятся собственно к двум: признанию исторического права крестьян на землю и признанию необходимости сохранить общину»³.

Миллер полностью солидаризировался с кн. А. В. Васильчиковым в том, что «уничтожение крепостного права не только не было преждевременно, как думали многие, но напротив того – запоздало. Пусть же историческая ответственность падет на всех тех, кто, не смотря на свою европейскую образованность, или даже при помощи цитат из самого Руссо, заставляли все откладывать и откладывать роковой неотложный вопрос!»⁴. Слова Миллера звучат как проклятие аристократизму европействующей интеллигенции, сохраняющей свои властолюбивые надежды и рабовладельческие вождедения.

Отмена крепостного права, был убежден Миллер, открыла новый этап в истории русского народа. В заключение своего исследования о былинном эпосе он писал: «Оборотная точка в жизни наро-

¹ Там же.

² Миллер О.Ф. Славянский вопрос в науке и в жизни (По поводу «Обзора истории славянских литератур» А. Н. Пыпина и В. Д. Спасовича. С.-Петербург, 1865) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 12.

³ Миллер О.Ф. Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 169.

⁴ Миллер О.Ф. Князь А.И. Васильчиков. Очерк вместо некролога // Исторический вестник. 1881. Т. VI. С. 805.

да русского обозначилась лишь 19 февраля 1861 года. С этих пор лишь открывается для него возможность снова пойти вперед, снова начать испытывать впечатления и влияния не притупляющие, а возбуждающие – после того мертвящего многовекового застоя, какой пришлось ему испытать. Но и теперь еще страшной преградой для бодрого движения народа вперед остаются бессмертные наши “кабак” и “кружало” с их обычным эпическим прозвищем»¹. Не приходится сомневаться в искренности слов Миллера, в его сопереживающей причастности и желании преодолеть негативные стороны русской жизни. Надежды на перемены к лучшему, пробужденные воодушевляющей атмосферой реформ 1860-х годов, Миллер сохранил до конца жизни.

Славянофилы никогда не чуждались европейской философии и культуры. Магистерская диссертация Миллера была написана с гегельянских позиций. Немецкий идеализм стал той философской основой, на которой выросло славянофильство. Возможно, гегельянство подготовило и тот мировоззренческий переворот, который привел Миллера к славянофильству. Орест Федорович прямо указывал на значение Гегеля для формирования славянофильской идеологии. По его словам, «вытекающее из гегелевской философии истории учение о чередовании *национальных цивилизаций*. Русским последователям Гегеля оставалось сделать всего один шаг (и догадливые из них его скоро сделали), чтобы придти к заключению о будущей мировой цивилизации свежего славянского племени, предназначенной на смену германской цивилизации, которую оставалось объявить стареющей»².

Конечно, славянофильство в первую очередь имело корни в русской истории и действительности, в тех идейных течениях, которые дали о себе знать в эпоху европеизации. Прежде всего – это критика заимствований и европеизма как системы ценностей, отрицающих основы русской народной жизни и мировоззрения. Критика эта стала набирать силу со второй половины XVIII в. и открыто заявила о себе в последней трети столетия, когда в полной мере проявились отрицательные последствия европеизации. Критическое устроение этой эпохи можно назвать «просвещенным национализмом». Для Миллера ключевой фигурой здесь был Н. И. Новиков. Как писал петербургский профессор, «домашний источник, сказавшийся еще в XVIII в., – это вполне разумное сознание всех нелепых

¹ Миллер О. Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869. С. 822.

² Миллер О. Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 135.

крайностей нашего подражательного периода (крайностей, за которые всего менее должен бы отвечать Петр Великий) и чувство неудовлетворенности его практическими результатами, вполне понятное при возмутительной мишуре нашего “философского века”, когда, с одной стороны, восхищались “Наказом”, с другой же, только больше надвигалось ярмо на шею крестьянина. Уже при теперешних историко-литературных данных не трудно было бы проследить непрерывающуюся нить, восходящую от современных нам славянофилов до Новикова. Гегельянство только дало своеобразный толчок и придало особый оттенок (а вместе с тем и санкцию со стороны европейской же мудрости) направлению, которое давно уже просачивалось у нас в виде самобытного родника»¹. Как это может быть не покажется странным, но к ранним единомышленникам славянофилов Миллер относил и итальянского мыслителя XVIII в. Д. Вико. «Он один из тех великих умов, которые, избирая еще не испытанный путь, остаются, можно сказать, одиноки, не признаваемые современниками», – писал он². Прижизненное одиночество Д. Вико с лихвой окупается нечаемыми им духовными наследниками – славянофилами. Нет, Д. Вико, конечно, не писал о грядущем историческом призвании славян, но он сделал основой своей исторической концепции принцип народности, отказавшись от деления народов на исторические и неисторические – этого наследия надменных языков античности. «В том-то, – отмечал Миллер, – и одна из главнейших заслуг Вико, что он поставил науку на ту точку зрения, с которой умалется значение *единиц* и, напротив, увеличивается значение *целых масс*»³. «Вико, – продолжал он, – везде проводит между народами уравнивающее начало, он подрывает значение народов *избранных*, которым будто бы дано все, тогда как другим не дано ничего, и они должны довольствоваться во всем только умственной *подачкой* с чужого стола. Ученый демократизм Вико наносит сильный удар народам-аристократам»⁴.

Д. Вико, к сожалению, был скорее исключением для своего времени. И Просвещение имело свою теневую сторону. Освобождая разум и личность, борясь с предрассудками и оптимистически упоывая на прогресс, просветители «потемняли» гуманистические ценности христианства и вместе с реабилитацией разума реанимирова-

¹ Там же. С. 136.

² Миллер О.Ф. Вико и значение его «новой науки» для «психологии народов» // Заря. 1870. Апрель. С. 46.

³ Там же. С. 47.

⁴ Там же. С. 57.

ли языческие идеалы. И русские деятели «философского века», даже зачисляемые в предшественники славянофилов, в полной мере поддались соблазну просветительского аристократизма. Ни кн. М. М. Щербатов, ни И. Н. Болтин, «в сущности (особенно первый) далеко не заслуживают этой клички. В нашей истории особенно любопытным ведь и представляется постепенное пробуждение чувства народности сквозь напускной европеизм и тесно связанную с ним лже-народность, очень еще заметную и у Карамзина»¹. Уточняя, Миллер писал, что «“народность” Карамзина подчас оказывается народностью *без народа*»². Он достаточно критичен по отношению к Н. М. Карамзину, который «хотя в своем роде славянофильствовал, – но так, как славянофильствовали при императрице Болтин и кн. Щербатов, т. е. *sauf tuot le respect pour le дворянство и его исключительные права*»³. Точку зрения Н. М. Карамзина на землевладение Миллер считал противонародной, как и «пути *барства*» – позорящими русское самодержавие. «Освобождение крестьян было слишком надолго задержано влиянием барства и тяжесть экономического переворота от этого и усилилась. Ответственность в этом отношении в значительной степени падает и на Карамзина», – укорял историографа Миллер⁴. В этом отношении он более высоко оценивал древнерусских летописцев, считая их подход к истории более объективным с точки зрения признания роли народности. «Несмотря ни на какой византизм, – писал ученый, – наш древний летописец умел верно схватывать и воспроизводить основные черты своей славянской народности. Наш историк-европеец сразу как-то оглох и ослеп по отношению к ним. Фальсификация нашей летописи в исторических записках Екатерины II вовсе не единичное явление. В своем роде фальсификацией (хотя и не всегда умышленной, как у Екатерины) нашей исторической жизни остается еще во многом и история Карамзина»⁵.

Главным расхождением между славянофилами и Н. М. Карамзиным, что, собственно, и не позволяет зачислить последнего в

¹ Миллер О.Ф. К. Бестужев-Рюмин. Биографии и характеристики. Татищев, Шлецер, Карамзин, Погодин Соловьев, Ешевский, Гильфердинг. СПб., 1882 // Исторический вестник. 1882. Т. VIII. С. 448.

² Там же. С. 449.

³ Миллер О.Ф. Князь А. И. Васильчиков и его биограф (Князь Александр Илларионович Васильчиков. 1818–1881. Биографический очерк. Составил А. Голубев. СПб., 1882) // Мысль. 1882. № 10–11. С. 128.

⁴ Миллер О.Ф. К. Бестужев-Рюмин. Биографии и характеристики. С. 449.

⁵ Там же.

предтечи первых, было отсутствие у славянофилов какой-либо националистической программы. Миллер не даром делает акцент на том, что славянофильство возникло на волне пробуждающегося интереса к народности (и в романтическом смысле то же). Случайность названия «московского кружка» не должна вводить в заблуждение: славянофилам были чужды представления о национальной исключительности славян. Национализм не совместим со славянофильством таким же образом, каким романтический принцип народности не совместим с просвечивающим сквозь просветительскую идеологию национализмом. Н. М. Карамзин же – деятель русского Просвещения, выводящий заложенные в нем консервативно-националистические последствия. Славянофилы принадлежат уже другой эпохе. Их увлечение народностью лишено аристократизма и национально-исторической гордыни. Их основные лозунги либеральны по содержанию. Однако Миллер находит для славянофилов другое обозначение; они – гуманисты. «У славянофилов, – писал он, – сказывались известные точки соприкосновения с Карамзиным – главным образом во взгляде на Петра Великого. Но исходные точки были совершенно различны. Карамзин подходил к тому, что называется теперь *националом*, славянофилы же были в сущности *гуманисты* – не в древне-классическом, а в христианском смысле этого слова»¹. Славянофилы известным образом восполняли отсутствие гуманистической стадии в развитии русской мысли, традиционно на Западе соотносимой с Ренессансом. В России гуманизм не предшествовал, а наследовал Просвещению. Аналогия с Ренессансом здесь вполне уместна. Личностью ренессансного типа среди славянофилов был, безусловно, Алексей Степанович Хомяков.

Среди родоначальников славянофильства, и без того недоуженных деятелей русской образованности, выделялась «многосторонняя, величаявая личность А. С. Хомякова, этого отставного штаб-ротмистра, бывшего и поэтом, и публицистом, и историком, и, по словам Ю. Ф. Самарина, “учителем церкви”»². Ренессансный масштаб личности А. С. Хомякова усиливается Миллером параллелью с отечественными современниками эпохи итальянского возрождения, в частности, с Максимом Греком. Исследователь указывает на

¹ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 42.

² Миллер О.Ф. Европа и Россия в восточном вопросе. С. 269.

то, что «некоторые зародыши воззрений Хомякова можно найти, например, у Максима Грека»¹.

Миллер лишь кратко касается историсофской концепции А. С. Хомякова, сравнивая его «Записки о всемирной истории» с «Россией и Европой» Н. Я. Данилевского. Согласно Миллеру, А. С. Хомякову были чужды имперские вожеления и мечты о миродержавной роли России. «Он, – писал Миллер о А. С. Хомякове, – не допускает повторения Рима в России <...> Видно, стремление увлечь Россию на путь Рима слишком уже было противно его христианской душе»².

Как историк литературы Миллер в большей степени интересуется Хомяковым-поэтом. Согласно его оценке, А. С. Хомяков – поэт гражданин³. Поэт-гражданин, пояснял Миллер, «знает себя только в связи с другими, только живую часть великого и единого целого, видит свою цену личности и умеет о ней говорить только во множественной ее форме – *мы*»⁴. Он отмечает нравственный аристократизм А. С. Хомякова-поэта⁵ и нередкую зависимость его поэтического творчества от идейных и философских установок славянофильства, что по верному наблюдению Миллера, не лучшим образом сказывается на поэтической форме стихотворений А. С. Хомякова⁶. Общее содержание мировоззрения А. С. Хомякова Миллер выразил в следующей характеристике: «В груди Хомякова теплилось ровным, неугасимым огнем такое широкое чувство любви к земле русской, что им поглощался весь мир его чувств – и только составною в нем частью оказывалось всякое другое, личное чувство. Но представление русской земли расширялось для него далеко за ее, всеми ощущаемые, государственные пределы; она постоянно связывалась для Хомякова со всем единоплеменным и единооснов-

¹ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 22, прим.

² Там же. С. 42.

³ «Звание “поэт-гражданин” также бесспорно принадлежит Хомякову, как звание “гражданина-писателя” вообще признано – и опять даже людьми из чужих рядов за Константином Аксаковым» (Миллер О.Ф. Хомяков – поэт славянства // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 115).

⁴ Там же. С. 116.

⁵ В стихах Хомякова «есть, так сказать, аристократизм нравственный, так как поэт в них резко противопоставляет себя всем другим, обыкновенным будничным людям» (Там же. С. 118, прим.).

⁶ «Правда, стихотворения Хомякова не все отличаются выдержанностью поэтической формы. В некоторых решительный перевес над *поэтом* получает *мыслитель*» (Там же. С. 114–115.).

ным, как бы пророчески рисуясь ему связующим звеном великого славянского мира. Наконец, в составе этого многообъемлющего целого, она представлялась ему многозначительной вкладчицей уже и в прошедшие, и в ее настоящие, еще же более в будущие судьбы всего человечества. Служа земле русской, с любовью блюдя в ней своеобразие ее славянских основ, как ее лучшее право на решительный голос во всечеловеческом хоре, он думал, что только этим путем и можно служить в самом деле и целому миру. И он вполне был готов почитать себя *гражданином вселенной*, но видел всю цену, весь смысл такого гражданства только в качестве представителя в нем славяно-русского мира»¹. Представленная в характеристике Миллера индуктивная структура мировоззрения А. С. Хомякова не заслоняет в ней главного – роли России в славянском мире. «Но Хомякову, – уточнял исследователь, – предвиделось и вообще – в отношении к целому миру славянскому – не какое-либо другое, как именно освободительное, *возрождающее* значение России»²³. Космополитическая интенция, структурирующая взгляды А. С. Хомякова, говорит лишь об общем гуманистическом настрое его мировоззрения, не допускающего любые формы насилия и формально-институционального объединения. В этом смысле, говоря об освободительном «возрождающем значении России», Миллер имел в виду возрастание научного, литературного и в целом культурного авторитета России, способной стать ориентиром для других славянских народов. «Всякая тень союза с принудительной *внешней* силой оставалась ему постоянно противною. Он ценил только *свободные связи*», – пояснял Миллер⁴. Идеалистические в целом представления А. С. Хомякова не закрывали для него проблемы и противоречия современной России. Утопически размышляя о будущем России, А. С. Хомяков не идеализировал ее настоящее; он глубоко «чувствовал все недуги и язвы современной ему действительности»⁵. Эта действительность давала много поводов для отчаяния, но А. С. Хомяков не терял надежды, оставаясь посильным тружеником славянского дела, не увидевшем плодов своего труда, не дожившим до сбора урожая – отмены крепостного права.

¹ Там же. С. 119–120.

² «В сущности же такое значение России *желалось* ему и в более широком, – обще-европейском или, лучше сказать, мировом круге» (Там же. С. 122. прим.).

³ Там же. С. 122.

⁴ Там же. С. 124.

⁵ Там же. С. 127.

В 1876 г. на смерть Ю. Ф. Самарина, последнего представителя кружка славянофилов, Миллер откликнулся рядом выступлений и публикаций. В Ю. Ф. Самарине, подчеркивал ученый, «главным образом высказалась *прикладная сторона* славянофильства»¹. «Восприняв, можно выразиться, всем своим существом основные положения славянофильства, – продолжал Миллер, – он усмотрел как бы особый вид службы родной земле в обороне этих положений от их противников. Это становилось для него ратованием за русскую землю против нее самой, против непонимания ею своей исторической сущности и настоящих своих потребностей»². К прикладной стороне славянофильства, разрабатываемой Ю. Ф. Самариним, можно отнести его публицистику по крестьянскому вопросу и о национальных меньшинствах. Однако для Миллера наиболее существенным в наследии Ю. Ф. Самарина остается отстаивание принципа общины и формируемого в ней благодаря началу самоотречения принципа личности. «Усматривая в русско-славянском мире, вместе с другими славянофилами, преимущественное развитие общинного начала, он, – писал Миллер о Ю. Ф. Самарине, – выносил из него практическую идею *самоотвержения*, полнейшее развитие которой находил он в исповедуемом всеми силами его искренней и горячей души христианстве»³. Рассуждения Миллера о Ю. Ф. Самарине и А. С. Хомякове носят несколько условный характер, служат для разъяснения и конкретизации основных положений славянофильства. Другое дело – Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886), входивший в круг личного общения Миллера, и его соратник на поприще обороны славянофильства от нападок противников и популяризации славянофильских идеалов в русском обществе.

Миллер не случайно соотносил свои взгляды с точкой зрения И. С. Аксакова, печатал в его московских изданиях свои статьи. И. С. Аксаков, со своей стороны, высоко ценил научно-публицистическую деятельность Миллера и его верность либеральным принципам славянофильства. В поздравительном письме, направленном Миллеру в честь 25-летия его педагогической деятельности он, в частности, писал: «Вы не изменили себе ни разу в течении 25 лет вашего служения словом, отличавшегося всегда мужественною искренностью, как в свидетельстве о правде, так и в изобличении не-

¹ Миллер О.Ф. Ю. Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 134.

² Там же. С. 145.

³ Миллер О.Ф. В собрании 11 мая 1876 г. // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 416.

правды; вы никогда не сходили с нравственного пути и неутомимо развивали в ваших учениках требования нравственные, отождествляя их с русскими народными идеалами, с любовью к русской народности»¹.

Общение Миллера с И. С. Аксаковым продолжалось с 1863 г. до конца жизни Ивана Сергеевича. Его смерть Миллер воспринял как уход одного из наиболее духовно близких ему (подобно Ф. М. Достоевскому) людей. В последние годы жизни Орест Федорович посвятил И. С. Аксакову ряд публикаций. Это некролог, помещенный в журнале «Русская старина» (1886. Кн. 3), а затем перепечатанный в «Сборник статей, напечатанных в разных периодических изданиях по случаю кончины И. С. Аксакова» (М., 1886), а также несколько статей, опубликованных в «Известиях Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества»: «И. С. Аксаков и 19-е февраля» (1886. № 5, 6), «И. С. Аксаков и свобода слова» (1887. № 3) и «Внутренняя жизнь и ход развития И. С. Аксакова по его письмам» (СПб., 1889). Последняя работа, поводом для написания которой послужила публикация писем И. С. Аксакова («Иван Сергеевич Аксаков в его письмах» М., 1888), была прочитана в качестве доклада в торжественном собрании славянского Общества 14 февраля 1889 г. и издана отдельной брошюрой.

В творчестве И. С. Аксакова, поэтическом и публицистическом, Миллер отмечал настойчивое требование освобождения крестьян и утверждение в России бессословного государства. Дворянство, полагал И. С. Аксаков, как сословие себя изжило, оно «могло бы удовлетворяться теми преимуществами *образования*, которые до сих пор были ему более доступны, чем всем другим классам общества, и которыми ему предстоит воспользоваться для общего блага»². Более того, постоянно выступая против политики русификаторства, И. С. Аксаков ратовал за «обрусение» русского образованного слоя (дворянства), т. е. национальной интеллигенции. Обрусение нерусских народов, населяющих Россию, не нужно и даже опасно, поскольку идет в разрез с принципом народности. Развитие общества – вот лучшее средство противостояния сепаратизму. В тоже время безнациональная интеллигенция, ориентирующаяся на иноземную

¹ Цит. по: Очерк научной деятельности профессора О. Ф. Миллера с приложением празднования 25-летнего юбилея. Составил И. Ш. [Шляпкин И.А.]. СПб., 1889. С. 32.

² *Миллер О.Ф.* Иван Сергеевич Аксаков // Сборник статей, напечатанных в разных периодических изданиях по случаю кончины И. С. Аксакова. М., 1886. С. 81.

культуру, представляет реальную опасность для развития России и является, несомненно, показателем болезненного состояния общества. Перед дворянством, как наиболее образованным слоем общества, и всей русской интеллигенцией должна стоять задача выработки самобытной культуры, без которой не возможно здоровое развитие общества и народа. Только самобытная культура может ограничить чрезмерное давление на общество со стороны государства. В этом пункте Миллер солидаризировался не только с И. С. Аксаковым, но и с Ф. М. Достоевским. «Именно невыработанностью *своей* культуры и по взгляду Достоевского, – писал Миллер, – вызвано у нас, наконец, нетерпеливое стремление обзавестись ею сразу, выписать ее из-за моря, при ближайшем участии правительственной власти. Таким характером нашей запоздалой культуры и объясняется то, что мы уже слишком много забот возложили на попечительное правительство»¹. Говоря о самобытной культуре, Миллер включал в нее образование и науку, которые также должны быть обезопасены от чрезмерного вмешательства со стороны государства. Он соглашался с протестом И. С. Аксакова, чтобы «новозаведенная у нас наука *была отобрана в казну*»². Идеал бессословного государства, достичь которого можно, по мысли И. С. Аксакова, распространением на все сословия дворянских привилегий, воспринимался Миллером в целом как идеал социальный, как та «наша самостоятельность», в которой только и возможно спасение России. «России, – воспроизводил он точку зрения И. С. Аксакова, – стране не аристократической и не буржуазной, а земледельческой, можно было бы спастись от всех трудностей “рабочего вопроса” и мирным путем достигнуть осуществления того социального идеала, который не дается Западной Европе, не смотря ни на какие кровавые революции»³. Это означало, что никакое решение внешних, мировых задач, стоящих перед Россией, не будет успешным, пока не будет покончено с внутренней неправдой, пока в стране царит социальная несправедливость. «Аксаков постоянно и напоминал нам о неотложных вопросах внутренних, о невозможности их отделять от вопросов внешних, о том, что политическое могущество прочным образом зиждется только на гражданском преуспевании... Известно, что он проводил в своем “Дне” идею решительного, раз на всегда,

¹ Там же. С. 82.

² Там же. С. 87.

³ Миллер О.Ф. Внутренняя жизнь и ход развития И. С. Аксакова по его письмам. СПб., 1889. С. 15.

освобождения мысли и слова, освобождения в таких размерах, с такой широтой, каких мы не видим нигде, но которые представлялись ему вполне соответствующими качествам и историческим отношениям к верховной власти русского народа, никогда не стремившегося забрать в свои руки власть, но постоянно глядевшего на нее, как на такое средство для достижения общего блага, которое верно действует только при помощи прямого и откровенного народного голоса. В свободе мысли Аксаков видел не политическую привилегию, а Богом дарованное человеку право»¹. По словам Миллера, «известно, что в славянофильском учении правда внутренняя становится выше правды внешней»².

В то же время, в И. С. Аксакове Миллер особенно ценил следование христианским идеалам, «способность ставить выше всего свою человеческую душу. На каком бы поприще, думал он всегда, ни пришлось служить, надо прежде всего служить той верховной силе, глашатаем которой является совесть, и которая называется Богом!»³. В «гуманной, жаждущей свободы душе» И. С. Аксакова Миллер видел следы той духовной работы и борьбы, которые лежат в основе православного мировоззрения и поступания. Он даже сопоставлял духовные искания И. С. Аксакова, рефлексивно отраженные в его письмах, с исихастской практикой. Так, например, попытку И. С. Аксакова подавить в себе тщеславие Миллер сравнивает с характеристикой «этой изворотливой страсти у одного из наших духовных писателей XV–XVI ст., преп. Нила Сорского, с которым Аксаков едва ли был тогда знаком»⁴.

Понятно, что и в поэтическом творчестве И. С. Аксакова Миллер усматривал столь ценимую им «нравственную силу». «Общее и господствующее впечатление его поэзии, – отмечал он, – оставалось закаляющим нравственные силы в горниле терпения и выносливости»⁵.

Главное же требование, без устали провозглашаемое И. С. Аксаковым, – это требование свободы слова. В свободе слова сходились все основные положения славянофильской программы: укрепление нравственных устоев как жизни, так и творчества; принцип

¹ Миллер О.Ф. И. С. Аксаков и свобода слова // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 3. Март. С. 150.

² Миллер О.Ф. Внутренняя жизнь и ход развития И. С. Аксакова по его письмам. С. 11.

³ Там же. С. 34–35.

⁴ Там же. С. 10, прим.

⁵ Миллер О.Ф. Иван Сергеевич Аксаков. С. 75

народности; мировое предназначение России. Нравственная сила общественного мнения выступала гарантом самостоятельного развития народа и его культуры, а свобода слова и «полнейшая веротерпимость» – главным оружием России. «При полной свободе слова, – выражал Миллер свое славянофильское исповедание, – могла бы, наконец, выясниться перед целым миром и историческая наша идея – то, без чего никогда не может нам достаться окончательная победа. При свободе слова стало бы наконец ясно, как день, что наше историческое призвание – в верном служении народу, *само*му народу, как выражался Аксаков, тому, кто составляет у нас на Руси небывалое нигде большинство, тому, кто и в целом славянском мире решительно должен преобладать на том уже простом основании, что все, стоящее в этом мире над самим народом, изменило заветам родной истории, в том или другом смысле увлечено чужбиной. И в этом, должно быть, сказался особый исторический просмысл... Ведь нам надобно только, как выражался Аксаков, перестать наконец “*трусить* свободы”. Надо только понять, что от злоупотреблений свободы, сказывающихся от того, что, дорвавшись наконец до нее после долгого гнета, люди теряют голову, – спасение в той же свободе, в широком просторе для каждого честного убеждения, для открытой борьбы со злом живых общественных сил. История ведь не ждет, она высылает нам на встречу неотложные, настоятельные задачи, задачи, для которых потребуются люди, живые люди с горячей душой»¹.

Русское западничество

Воспринимая славянофильство в качестве своего личного жизненного принципа, Миллер не мог не высказать свое отношение и к русскому западничеству, которое он относил к «подражательному периоду нашей истории». Подражательный, заимствованный характер современной русской культуры, вызванный «нашей похотливой гоньбой за “последними” западным учениями»², дает представление о периодичности русской истории и оставляет надежду на то, что со временем направление русской культуры измениться и маятник русской истории качнется в противоположную сторону. «Мы не даром крестились при Петре Великом в западноевропейскую цивилизацию. Нам тяжело расставаться с укоренившейся верой в нее. Узкая национальная исключительность была у нас только явлением

¹ Миллер О.Ф. И. С. Аксаков и свобода слова. С. 152

² Миллер О.Ф. Исповедники и партия. С. 12.

напускным, временною прививкой, при упразднении которой мы даже страстно ударились в противоположную крайность»¹.

Чем же обогатила, по словам Миллера, «многопрославленная цивилизация» Европы человечество? Что привнесла она в русскую жизнь? Чем разнообразила русскую культуру? Запад воздействовал на другие народы своими исконными, коренными началами. В основе европейской жизни, полагал Миллер, лежит «индивидуализм, т. е. крайнее развитие личности, помогающейся *для себя* всей полноты свободы»². Однако право личной свободы утверждало себя на Западе насилием и произволом. «Эта пресловутая полнота личной независимости, – писал Миллер, – неизбежно остается уделом тех, кто *сильнее*. Таким образом, *право* логически совпадает с *силой* – в чем бы ни выражалась она»³. Обратной стороной и неизбежным следствием западного индивидуализма, таким образом, становится насильственность. Она проявляется в первую очередь в воинственности европейских народов, в изобретении новых средств уничтожения, в постоянном изощрении военной техники. «Разве люди не сделали от нее (европейской цивилизации. – *А. М.*) только более ловкими и умелыми, только более изобретательными на все – даже на легчайшие способы истреблять друг друга? Разве лучшие жизненные соки современного нам европейского мира не уходят на то, что называется *вооруженным миром* – этим порождением взаимного недоверия от постоянного выгладывания друг у друга лакомого куска?», – вопрошал Миллер⁴. С другой стороны, насильственность проявляется в захвате привилегий, в преимуществах, даваемых капиталом или образованием. Допускаемая безграничная свобода личной мысли, приводит к учению об умственной аристократии. Именно этим оправдывается противопоставление «культурных» наций всем прочим народам, а, фактически, культивируется идея превосходства одного народа над другим, признающая различные формы современного и древнего рабства и множащая насилие. Миллер говорит здесь о проповеди «привилегированности одних народов, или народных комплексов, целых племен, перед другими»⁵. «Чело-

¹ Миллер О.Ф. Филантропия и политика // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 335–336.

² Миллер О.Ф. О современных задачах русской науки // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 258.

³ Там же.

⁴ Миллер О.Ф. Светоч христианства. (Под впечатлением картины г. Семирадского) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 362.

⁵ Миллер О.Ф. О современных задачах русской науки. С. 259.

вечество, – пишет он, – в силу такого учения, распадается на расы благородные и неблагородные – низшие, варварские, не исторические. Эти последние существуют лишь для того, чтобы служить подножием для первых – высших, культурных, исторических рас, имеющих право не только опираться на низшие, но и просто затаптывать их. К числу таких то племен-подножий отнесено, надо думать, и славянское племя»¹. На почве европейского индивидуализма вырастают и откровенно человеконенавистнические теории, согласные которым «для политического аппетита культурных, т. е. действительно человеческих рас, существуют расы некультурные, т. е. в сущности те же животные»². Западноевропейская философия также озаботилась обоснованием культурно-исторической исключительности европейских народов. Однако, замечает Миллер, сама система гегелевской философии истории скрывает возможность опровержения гегемонии западного человечества, сея среди европейцев славянофобию и порождая страхи относительно России. «Но западноевропейское начало индивидуализма, – рассуждал ученый, – сказалося и в охватившей умы уже в начале нашего века знаменитой системе философии истории, по которой вся она сводится к чередованию великих культурных народностей с их цивилизациями. Система эта приводила к той политически-культурной гегемонии, которая твердо закреплена за германским миром. Но ведь стоит только провести эту систему далее, – и явится мысль о будущей новой смене, о той новой декорации, которая должна же будет, в свою очередь, появиться на мировой сцене. Что, ежели эту новую декорацию вздумают поставить славяне?.. Вот и не надобно предоставлять славянам даже простого права на независимость; – они, разумеется, ею не ограничатся, а захотят, подобно другим, да еще с этой громадой Россией во главе, забрать в свои руки мировую гегемонию!»³. Не только европейцы пришли к заключению о неотвратимости перехода исторического лидерства от германцев к славянам. В России на эту возможность впервые указали славянофилы, а их последователи прямо заговорили о грядущей миродержавной роли славянства.

Умственный и социальный аристократизм Запада в полной мере передался и русским европофилам. По словам Миллера, «наши западники остаются гуманистами в чисто классическом смысле, в смысле избранного, интеллигентного человечества, ряды которого,

¹ Там же.

² Там же. С. 260.

³ Там же. С. 261.

правда, пополняются всеми народами, но под условием отречения от своей народности, духовного разрыва вступающих в храм мировой культуры с неизбежно остающимися за его дверями “подонками” своего народа»¹. Духовный раскол европеизированной части русского общества и основной массы русского народа отягощается стремлением закрепить в обществе социальное неравенство. «Между тем, – возмущался Миллер, – наши либералы, ради того, что они называют “правовым порядком”, становятся готовыми защищать *сословность*, прямо даже сочувствовать *дворянским вождельниям*»². Западническая партия, начиная с эпохи Петра I, признавал Миллер, находила покровительство со стороны власти. На смену бездумному подражательству петровской эпохи пришло другое западническое направление – «официальная народность», которую, в свою очередь, сменило «прогрессивное» западничество «еще так недавно рабовладельствующего дворянства». Миллер прямо обвинял западническую интеллигенцию и дворянство в «боярских вождельниях».

Западничество, на взгляд Миллера, чисто отрицательное явление. Оно не только отвергает национальную культуру, но и постоянно отрицает заимствованные из Европы учения и формы жизни, вытесняемые новыми, идущими с Запада, приобретениями. В этой смене идей, в постоянном отрицании быстро устаревающих и обесценивающихся заимствований, западничество способно дойти до собственного отрицания. Согласно Миллеру, «в самой жизни наших верхних, искусственно образованных слоев, не было общих, совокупной работой собственных сил добываемых, *руководящих идей*. Постоянно сменялась у нас одна, заносимая счужа идея другою, и во имя новой – постоянно умно, а потому и удачно, отрицалась в нашей литературе старая, т. е. ей предшествовавшая, с другой же стороны отрицалась, уже с самых первых времен нашей подражательной образованности, и самая, только что указанная ложь и беспочвенность нашей жизни»³. Такова обоюдоострая сила взятого на вооружение гегелевского диалектического метода.

Корни современной европейской цивилизации уходят в эпоху Античности, генетически связывающую европейские народы в одно

¹ Миллер О.Ф. Западники и славянофилы в их отношениях к малорусской народности // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 10. С. 5.

² Миллер О.Ф. А. И. Кошелев и Р. А. Фадеев // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 3. С. 24.

³ Миллер О.Ф. Илья Муромец и богатырство киевское. С. 829.

культурно-историческое целое. «Классический мир, – пояснял Миллер, – это создание двух великих самобытных народностей, близок *здоровому смыслу* всякой европейской народности (не говоря уже о том, что все они – от одного общего корня с римлянами и греками)»¹. Вместе с античным наследием европейская цивилизация впитала и языческие (а, по сути, антихристианские) духовные и культурные практики, идеи и формы жизни. Полнее всего языческие идеалы сохранились в формах государственной и социальной жизни Европы. «Выработанное древним Римом начало государственной веры, – писал Миллер, – сообщилось и Риму новому, наследовавшему от языческой старины и предания мирового господства. Отсюда-то формальная обязанность единой веры, отсюда и стремление к распространению этой веры во все концы мира на острие завоевательного, всесокрушающего меча»². Право силы стало решающим аргументом в делах веры.

Личностное же начало германизма, иллюстрируемое Миллером примерами из древнегерманского эпоса, также не способствовало усвоению христианских идеалов, а зачастую и прямо противоречило христианскому пониманию личности. «Нет, – признавал ученый, – на той грубой почве, которая производила подобные идеалы, трудно было привиться христиански-понимаемому началу личности – признанию прав ее даже в самом враге. Если что и могло приходиться по нраву жестокой древне-германской натуре, то это ветхозаветный закон возмездия: “око за око и зуб за зуб”»³. Отсюда становится понятным и вывод Миллера о том, что «стихия германская, в историческом развитии своем при сильной закваске римской, оказалась вовсе неблагоприятною почвою для насаждения в общественном строе настоящих христианских начал»⁴.

Осознание негативных последствий европеизации и антихристианских начал западной цивилизации побуждает Миллера оценивать западничество в качестве отрицательного явления и сомневаться в цивилизационных достижениях Запада. Даже социально-политическая сфера, в которой Европа достигла, казалось бы, наибольшего прогресса, вызывает у Миллера скептическую оценку. «Да, сгнила та сама западная государственность», – провозглашал

¹ Миллер О.Ф. Вико и значение его «новой науки» для «психологии народов». С. 49.

² Миллер О.Ф. Европа и Россия в восточном вопросе. С. 276.

³ Там же. С. 283–284.

⁴ Миллер О.Ф. Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 25.

он скорее с надеждой, чем с уверенной констатацией¹. Так писать Миллера заставляло «оскорбленное чувство правды», которое двигало и русскими добровольцами, отправлявшимися в 1876 г. на помощь восставшим сербам. Откровенная несправедливость европейцев по отношению к славянам во время балканского кризиса приводила к пониманию порочности всей политической системы современного Запада, а вместе с этим понуждала устыдиться и столь широко распространенного европейничанья. «И поняли мы, вместе с тем, – признавался Миллер, – что должно же быть что-то не ладно в этой знаменитой цивилизации Запада, если может с ней ужиться такая вопиющая неправда в политике. <...> Ошеломленные сознанием подобной несостоятельности того, во что мы так беззаветно веровали, мы как будто прониклись глубоким стыдом за себя и за предметы нашей веры и, под влиянием этого чувства, прежде, быть может, всяких других побуждений, вдруг устремились спасти и тех, кто отдан на жертву варварству на глазах у равнодушной к тому цивилизации, и самую эту цивилизацию и ее носительницу Европу, так ужасно себя опозорившую!»² Однако исторический драматизм и политическая острота момента, а также публицистическая резкость высказываний лишь актуализируют для Миллера настоятельность смены культурно-исторических идеалов. Европейизм дискредитирован и в жизни, и в науке. «Но ведь зато в настоящее время, для нас становится настоящим пересмотр всей истории Запада в связи с озадачившим нас вопросом», – настаивал Миллер³. Можно добавить, что пересмотр истории означал в данном случае и аксиологическую переакцентировку всей русской науки и образованности.

Заключение

Славянофильские убеждения Миллера были непосредственно связаны с его научной деятельностью, хотя во многом и перекрывались последней. Испытывая искреннюю любовь к русскому народу и веря в будущее России, Орест Федорович видел в славянофильстве учение, обосновывающее примат нравственных начал во всех областях человеческой жизни, отстаивающее свободу слова и свободу совести, последовательно проводящее принцип народности в науке и жизни. Исторически именно православие, в отличие от ка-

¹ Миллер О.Ф. Славянский вопрос в науке и в жизни. С. 61.

² Миллер О.Ф. О современных задачах русской науки. С. 247–248.

³ Там же. С. 250.

толичества, был уверен Миллер, охраняло и поддерживало народность, прежде всего допуская народный язык в богослужении. «В силу этого принципа, как я понимаю, – уточнял Миллер, – за каждой народностью, чувствующей в себе призвание к самостоятельной жизни, признается право на самостоятельность; и в каждой отдельной народности право на разумно-человеческое существование признается не за одной какой-нибудь частичкой народа, а за всеми, его составляющими людьми»¹.

Народолюбие Миллера Б. Б. Глинский со слов А. Н. Пыпина называл «ученым народничеством», уточняя при этом, что «народничество его было, считаем мы необходимым добавить, с сильным оттенком славянофильства первой формации»². Согласно Миллеру, развитие принципа народности служит необходимым условием для выработки самобытной культуры или цивилизации. «Цивилизация, таким образом, – пояснял он, – в сущности создается народами; каждый великий народ вносит свою самостоятельную долю в ее сокровищницу; каждый, вновь поступая на сцену истории, воспринимая цивилизацию, создававшуюся до него другими, непременно продолжает ее создавать, внося в нее что-нибудь из своей народности»³. Пришло время и славянскому племени занять достойное место среди цивилизованных народов, восприняв и усвоив достижения других народов, творчески продолжить культурное развитие. Миллер был убежден, что «цивилизация должна пойти далее, и что народы славянские, если только они действительно *исторические*, должны будут ее подвинуть вперед»⁴. «Что касается принципа народности в науке, – продолжал он свои рассуждения, – то я вижу его в том, чтобы, отказавшись от мировых, обобщающих взглядов, во всяком случае преждевременных, не браться за все человечество, а начать с составляющих его отдельных народностей, и к каждой из них подходить с тем, чтобы понять ее из нее же самой, удовлетворяться со стороны ее тем, что сама она даст, добросовестно отыскать в ней то, что отыщется»⁵. В отстаивании принципа народности как внутри страны, так и во вне Миллер даже видел всемирно-историческую или мессианскую задачу, стоящую перед Россией.

Славянофильские взгляды разделяли и другие коллеги Миллера по историко-филологическому факультету Петербургского универ-

¹ Миллер О. Ф. Славянство и Европа. С. 74.

² Глинский Б. Б. Орест Федорович Миллер. С. 52.

³ Миллер О. Ф. Славянство и Европа. С. 69.

⁴ Там же. С. 65.

⁵ Там же. С. 75

ситета. В первую очередь здесь надо назвать К. Н. Бестужева-Рюмина и В. И. Ламанского. Учитывая общность принимаемых ими позиций, можно даже говорить об особом историко-философском явлении – академическом славянофильстве. Правда, не все из единомышленников Миллера прямо пропагандировали славянофильское учение с университетской кафедры. Известно, например, что славянофильство К. Н. Бестужева-Рюмина практически не сказывалось в его преподавании. Не таков был Миллер. «Славянский вопрос, – вспоминал один из учеников, – часто бывал тоже предметом его обсуждений на лекциях: он пропагандировал этот вопрос в университете, разъяснял его значение, и должно заметить, что его слова не оставались “гласом вопиющего в пустыне”. Петербургское студенчество являлось значительно более “славянизированным” нежели прочих университетов, что может быть в сильной степени зависело от той симпатичной и чистой окраски, которую придавал славянскому вопросу Орест Федорович»¹.

Полнее всего славянофильская публицистика Миллера представлена в сборнике «Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г.» (СПб., 1877). После окончания русско-турецкой войны 1877–1878 гг. крупных работ по славянскому вопросу Миллер уже не писал, не переставая, однако, популяризировать и разъяснять смысл славянофильского учения. В этом ключе был написан небольшой цикл статей «Основы учения первоначальных славянофилов», опубликованный в 1880 г. в журнале «Русская мысль». Публицистика Миллера позволяет говорить о нем как о представителе либерального крыла славянофильства.

В то же время, Миллер, как и некоторые другие славянофилы, интересен не только своими взглядами, но и образом жизни. Славянофильский аскезис Миллера воздействовал на современников ничуть не меньше, чем его речи, лекции и статьи. В этом он сходил с греческими философами, для которых образ жизни был неотделим от образа мыслей. Славянофильство было для него формой самосознания русской культуры, которую он воспринял всей своей душой. «Он отзывался на немецкую фамилию, но был неподдельным хорошим русским человеком, сросшимся с землей и народом, носящим имя Россия и русских»².

¹ Глинский Б.Б. Орест Федорович Миллер. С. 88.

² Человек с открытым сердцем. С. 164.

С. А. Троицкий

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ИЗУЧЕНИЕ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ¹

Введение

Славянофильство как отдельное самостоятельное течение сложилось в конце 1830-х гг., его идеологическая программа уточнялась и на протяжении всего периода существования этого философского направления. Славянофилы не только сами интересовались народным бытом, языком, мифологией, фольклором, но и способствовали распространению этого интереса среди русской образованной публики. Во многом они выступали не только исследователями, но и популяризаторами народной культуры. Одной из главных задач своей деятельности ранние славянофилы видели в реабилитации элементов русской культуры, которая в общественном сознании оказалась в «униженном» положении по отношению к европейской. «Славянофилы вовсе не желают, чтоб русская одежда была *введена*: в таком случае они предпочли бы лучше иностранное платье, чем русское, *насильно вводимое*, – объяснял свое публичное использование предметов крестьянского быта, К. С. Аксаков. – Славянофилы желают лишь одного: *чтоб всякий мог одеваться, как кто хочет* и чтоб русское платье было дозволено в России, как дозволено в России платье иностранное. Таким образом была бы снята с русской одежды полуторастолетняя опала. Тогда для всякого, кто пожелает носить русскую одежду, *можно будет надеть ее*»².

Идеология славянофильства, как и подробная история движения не является предметом данной работы, также кажется нецелесообразным останавливаться подробно на биографии самих славянофилов. Задачи данной работы – насколько это позволяет формат, наметить направления дальнейших исследований, показать роль славянофильства в изучении народной культуры и роль народной культуры в идеологии движения, привести наиболее характерные и яркие примеры, очертить круг славянофильских интересов, касающихся народной культуры. Учитывая поставленные задачи, можно пренебречь сложившимся разделением между различными поколе-

¹ Работа подготовлена при поддержке РГНФ (проект № 16-03-00450).

² Аксаков К.С. Передовая статья // Молва. 1857. № 21 (30 августа). С. 1.

ниями славянофилов, их идеологическими различиями и исторической последовательностью.

Предметом пристального изучения русских исследователей народная культура стала лишь в середине XIX в. До этого исследования носили случайный и несистематический характер¹. Научные исследования, по крайней мере, до 1840-х гг. ограничивались изучением русской словесности². В качестве исключения можно указать на работы И. М. Снегирева и М. О. Бодянского³.

В изучении народной культуры в России можно выделить несколько тенденций, которые повлияли на формирование отечественной исследовательской традиции, но вместе с тем представляют собой внутри нее более или менее самостоятельные, независимые друг от друга течения, представленные своим кругом исследователей и сочинений. Можно заметить, что даже в интересующей нас славянофильской литературе эти течения-тенденции представлены разными авторами.

Народ: концептуализация проблемы

Формирование концепта «народная культура» во многом связано с деятельностью славянофилов, которые, развивая заданный немецкими романтиками вектор идеализации народа как носителя «народного духа», «духа народа», развивали русский вариант национального романтизма. Несмотря на терминологическую близость к сформулированной графом С. С. Уваровым «теории официальной народности» (А. Н. Пыпин) и озвученную им при вступлении в должность министра народного просвещения⁴, тем не менее

¹ См.: *Троицкий С.А.* Очерк истории изучения народной культуры в России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. № 1. С. 86–92.

² См.: *Давыдов И.И.* Чтения о словесности. М., 1837–1838 (1843); *Давыдов И.И.* Опыт общесравнительной грамматики русского языка. СПб., 1852; *Шевырев С.П.* История русской словесности: Лекции. В 4 ч. М., 1846–1860.

³ *Снегирев И.М.* Русские в своих пословицах. В 4 ч. М., 1831–1832; *Снегирев И.М.* Русские простонародные праздники и обряды. В 4 ч. М., 1837–1839; *Бодянский О.М.* О народной поэзии славянских племен. Рассуждение на степ. магистра Филос. фак. Первого отд., канд. Моск. ун-та, Иосифа Бодянского. М.: тип. Н. Степанова, 1837.

⁴ См.: *Малинов А.В.* Понятие «народность» в историософской концепции С. С. Уварова // Россия в глобальном мире. 2016. № 1 (31). С. 519–526; *Симосато Т.* Переосмысление концепции «народность»: С. С. Уваров как консервативный мыслитель // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. Вып. 20. СПб.: Изд-во С.-петерб.ун-та, 2016. С. 87–97.

славянофилы в представлениях о носителях «народного духа» были более конкретны, чем деятели государственничества, традиционализма, понимая под народом преимущественно крестьянство. Отсюда и тяготение содержания концепта «народная культура» к «крестьянской культуре». Размышлениям о народности и народе ранние славянофилы предавались на протяжении всей активной истории движения¹.

Ориентация славянофилов на изучение народа через быт и нематериальные памятники отличала их от консервативных последователей «теории официальной народности», стремящихся не искать и исследовать источники, а «работать» с исторической памятью, пытаясь найти наиболее точно отражающие «дух народа» исторические события и культурных героев, что приводило в свою очередь к тому, что исторические личности и события идеализировались (умалчивались не соответствующие образу факты), а искомый «дух народа» преподносился в таком виде, каким он виделся представителям консервативной правой партии. Они были ориентированы на исходящую от власти нормативность, постулирующие готовые фиксированные (статичные) формы (модели, идеалы) и, следовательно, результат движения мысли преподносился как новая норма (статичная форма). В отличие от них, славянофилам, особенно на ранних этапах, свойственна была определенная исследовательская неудовлетворенность только формулированием гипотезы (модели), результат рассматривался как промежуточный, их исследовательская «неугомонность» подхлестывалась постоянным обнаружением все новых и новых исключений из модели, гипотезы, не давала движению мысли остановиться, сделаться статичной. Приходилось постоянно возвращаться к проблеме, переформулировать, переосмысливать. Такая ситуация приводила к плюралистическому отношению к социальной, культурной реальности, к определенным либеральным установкам у славянофилов, по крайней мере, ранних².

¹ См.: *Аксаков К.С.* Западная Европа и народность; Записка «О внутреннем состоянии России», представленная государю императору Александру II в 1855 г.; Опыт синонимов. Публика – народ; *Аксаков И.С.* Возврат к народной жизни путем самосознания; О взаимном отношении народа, государства и общества; О лженародности в литературе 60-х годов; Мыслима ли русская народность вне православия? // *Аксаков К.С., Аксаков И.С.* Избранные труды. М., 2010. С. 189–195, 227–258, 303–304; 353–357, 378–407, 436–443, 538–546.

² *Карпи Г.* Были ли славянофилы либералами? // Неприкосновенный запас. 2002. №3(23). URL: magazines.russ.ru/nz/2002/3/karp.html.

Представление о сосуществовании двух элементов внутри государственного организма, народа и государства, описанное К. С. Аксаковым, фактически противоречило официальной позиции о совпадении государства и народа, а народность как свойство, делающее народ цельной самостоятельной сущностью, воспринималось ими как одна из трех «скреп», на которых строится русская самобытность. Аксаковское утверждение о необходимости равновесия между государством и народом, о необходимости взаимного невмешательства и о том, что произошедшее со стороны государства нарушение равновесия стало проблемой, которая может привести к катастрофе (вспомним 1917 г.), конечно, не бесспорно из-за массы допущений, однако, именно оно позволило ему настаивать на необходимости свободы мысли и печати, положения либерального, не без оговорок, но вполне обусловленного требованием отмены «вертикали», децентрализации. Интересно, что новейшие исследования подтверждают положение о невключенности народа в государственный механизм¹.

Русский язык как проблема

Знание русского языка было действительной проблемой (мы имеем в виду примеры не малограмотных митрофанушек, которых среди дворян было достаточно, а вполне успешных и образованных представителей дворянского сословия): министр народного просвещения С. С. Уваров о самодержавии, православии и народности писал по-французски, как, впрочем и другие статьи, а Министр иностранных дел К. В. Ниссельроде по-русски говорил очень плохо, и даже Ф. И. Тютчев по-русски писал только стихи. Надменное отношение дворянства к русскому языку не способствовало интересу к народному быту и творчеству, к фольклору и декоративно-прикладному искусству. Как заметил П. А. Вяземский в «Записной книжке» (19 декабря 1830 г.), «Россия была в древности Варяжская колония, а ныне немецкая, в коей главные города Петербург и Сарепта. Дела в ней делаются по-немецки, в высших званиях говорят по-французски, но деньги везде употребляются русские. Русский же язык и русские руки служат только для черных работ»². Более точная характеристика отношения к русскому языку была дана в 1844 г.

¹ См.: *Кустов В.* Что подумает сосед Василий? // Эксперт. №38. 14 октября 2002 г. URL: www.abireg.ru/?idnews=21574&newscat=15.

² *Вяземский П.А.* Старая записная книжка. 1813–1852 // *Вяземский П.А.* Собр. соч. в 12 т. Т. 9. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1884. С. 166.

Ф. И. Буслаевым: «Судей народному языку можно разделить на две статьи: одни не только равнодушны к нему, даже презируют; другие полагают в нем все спасение нашей литературы. Но есть надежда, что со временем спадет чопорная важность с первых, тогда перестанут слишком завидовать мужикам и последние»¹.

В рамках доминирующего академического подхода язык оказывался лишь вторичным элементом по отношению к литературе, язык воспринимался только как система, развивающаяся логически во времени (философская грамматика). На «полноту и многосторонность народной жизни» как истинный источник развития языка указывал в 1844 г. основатель мифологической школы Ф. И. Буслаев². Вслед за немецкими учеными он отмечал необходимость использовать так называемую историческую грамматику (историко-сравнительный метод). «В языке выражается вся жизнь народа... – добавляет далее Ф. И. Буслаев. – Речь, теперь нами употребляемая, есть плод тысячелетнего исторического движения и множества переворотов»³, поэтому при изучении языка ученый вынужден искать истоки особенностей языка, его форм в наиболее древних («первобытных») его слоях, исследовать мифологию. Значение творчества Буслаева состоит в том, что он включил народный язык в научный дискурс, благодаря чему было начато систематическое его изучение. Его взгляд на народную речь как источник словесности, придающий жизненность, определяющий изменения, не подвергается сомнению, как и близость его к кружку славянофилов, о которой он сам писал в воспоминаниях⁴. Не отрицая роль славянофилов в формировании и активизации интереса к народному языку, он, тем не менее, стремится отмежеваться от их методов изучения языка. «Не меньше Константина Сергеевича Аксакова я любил русский язык, но изучал его не по методу мечтательных умозрений заодно с ним, а всегда пользовался точным микроскопическим анализом сравнительной и исторической грамматики. В наших преданиях, в стародавних обычаях, в былинах, песнях и сказках славянофилы видели заветные тайники народных сокровищ доморощенной мудрости, равных которым по их глубине не было и нет во всем мире; для меня же все это служило интересным и ценным материалом, к которому я старательно подбирал сходные факты из других народно-

¹ Буслаев Ф.И. О преподавании отечественного языка. М., 1844. С. 191.

² Там же. С. 8.

³ Там же. С. 165.

⁴ Буслаев Ф.И. Мои воспоминания. М., 1897. С. 290–307.

стей, преимущественно из родственных по происхождению, т. е. индоевропейских»¹. Буслав не раз высказывал свою позицию относительно славянофильских работ². Не очень лестная характеристика трудов К. С. Аксакова, по сути, очень точна: вряд ли штудии К. С. Аксакова в области народного языка были близки к идеалам научности. Мастер короткого жанра, острослов и публицист по духу, он не оставил после себя систематического изложения ни собственной концепции в целом, ни взгляда на какой-то частный предмет. Его статьи и заметки создают ощущение частного мнения, высказанного им по случаю³. Вероятно, только разбор сочинения Ф. И. Буслая, предпринятый К. С. Аксаковым, может служить примером более или менее систематического изложения своей позиции, но опять же высказанной по конкретному поводу⁴. Вместе с тем, попытка К. С. Аксакова осмыслить язык как феномен культурной онтологии, не была оценена Буславым по достоинству и безусловно заслуживает дальнейшего исследования.

Кроме К. С. Аксакова, к проблеме народного содержания в языке и литературе как отражению русской ментальности обращались и другие славянофилы⁵, но акцент на народную культуру был свойственен, пожалуй, только представителям первого поколения, т. е. ранним славянофилам. Меры по защите и насильственному насаждению русского языка среди русских дворян, принятые Николаем I (запрет на публичные выступления, кроме научных, не по-русски,

¹ Там же. С. 299–300.

² См.: *Буслав Ф.И.* О русских глаголах Константина Аксакова. М., 1855 // Отечественные записки. 1855. № 8, отд. 3. С. 23–46; *Буслав Ф.И.* Сравнение русских слов с санскритскими, г-на Хомякова // Отечественные записки. 1855. № 9, отд. 4. С. 36–57.

³ *Аксаков К.С.* Из истории русской литературы и русского языка. Ты каких родов, да каких городов? М., 2011; *Аксаков К.С.* Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М., 2010; *Аксаков К.С.* Эстетика и литературная критика. М., 1995.

⁴ *Аксаков К.С.* Критический разбор «Опыта исторической грамматики русского языка» Ф. И. Буслая. М., 2011.

⁵ См.: *Хомяков А.С.* «Дух Русского слова». Предисловие к «Русским народным песням» // *Хомяков А.С.* Всемирная задача России. М., 2011. С. 533–541; *Саприкина О.В.* Академик В. И. Ламанский как исследователь славянской филологии и истории // *Beiträge der Europäischen Slavistischen Linguistik (POLYSLAV)*. Сер. «Die Welt der Slaven». Band 53. München, Berlin, Washington, 2014; *Малинов А.В.* Язык, нация, культура в цивилизационной концепции В.И. Ламанского // *Философия. Язык. Культура: Сборник Николаю Ивановичу Безлепкину к 60-летию со дня рождения и 30-летию научно-педагогической деятельности*. СПб., 2010.

запрет принимать на государственную службу не владеющих русским языком, отказ принимать написанные не по-русски прошения на его имя и т. д.), а также усиление роли разночинцев в общественной жизни дали свои результаты: общественное противостояние к 1860-м гг. между презирающими и боготворящими русский язык постепенно сошло на нет, в связи с этим в рамках истории славянофильского движения тенденция изучения народной культуры через народный язык потеряла актуальность.

Собирание и изучение фольклора

Отдельным направлением (трендом) в деятельности славянофилов стало собирание и исследование фольклорных произведений. Сбор и публикация фольклора, конечно, не была прерогативой только представителей славянофильского течения общественной мысли, к моменту его появления уже были известны сборники¹, вызвавшие большой интерес у аудитории, но они воспринимались, по всей видимости, как экзотика. Славянофилы, систематизировав работу по сбору и исследованию русского фольклора, стремились популяризовать народное творчество, способствовали нормализации отношения к нему у просвещенной публики. Указывая на обложке собраний фольклорных материалов свое имя, собиратели, сумевшие заслужить образ просвещенного, мыслящего серьезного ученого, повышали статус и самого собрания. Публика приучалась к тому, что произведения народной культуры заслуживают внимания и ничего нет зазорного в том, чтобы их читать, ценить, изучать. Славянофилы смогли сформировать положительный имидж фольклора. Оценка текстов дославянофильских сборников как недолитературы, благодаря, во многом, участию славянофилов была переосмыслена общественностью: фольклор получил признание в качестве предмета и объекта научных исследований, как самостоятельный вид творчества.

Ставшие классическими сразу после публикации сборники, подготовленные П. В. Киреевским и А. Ф. Гильфердингом, считаются

¹ Собрание 4291 древних российских пословиц. М., 1770; Древние русские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1804 (переизд. 1818); Русские сказки из предания народного изустного на грамоту гражданскую переложенные, к быту житейскому прировненные и поговорками ходячими разукрашенные Казаком Владимиром Луганским: Пяток первый. СПб., 1832.

такowymi даже спустя более полутора веков¹. О высоком литературном качестве собранных народных произведений и их высокой оценке современниками свидетельствует случай, описанный Ф. И. Буслаевым. Когда сошедшийся близко с кружком московским славянофилов Буслаев в очередной раз посетил Петра Киреевского, тот показал сундук, в котором, по словам исследователя, хранились собранные тексты, в числе них находились и переданные А. С. Пушкиным, среди которых были и стилизованные или написанные самим поэтом тексты. Отличить собственно народные от пушкинских, как утверждал Киреевский, не удалось, поэтому они хранятся вместе и вместе будут публиковаться². Подобным подтверждением может служить также и история собрания А. Ф. Гильфердинга. Вернувшийся из Олонецкой губернии (Карелия) политический ссыльный П. Н. Рыбников, который, впрочем, до ареста был близок кружку московских славянофилов (он был учителем детей А. С. Хомякова в 1858 г. и по его же рекомендации отправился изучать раскол и записывать народные песни в Черниговскую губернию, где и был арестован, а потом отправлен в Петрозаводск), представил Академии наук свое собрание записанных им в Олонецкой губернии былин и песен³. Высокое литературное качество и не высокое доверие к бывшему ссыльному, слишком большой объем набранного материала и сомнения в том, что былины можно записать не где-то далеко в Сибири, а достаточно близко от столицы, сподобили членов Академии наук для проверки представленных Рыбниковым данных отправить в Олонецкую губернию А. Ф. Гильфердинга. Результаты экспедиции А. Ф. Гильфердинга превзошли ожидания: он не только развеял сомнения относительно рыбниковского собрания, но и записал много новых произведений. Важным дополнением к изданию собранного материала стала вступительная статья, в которой А. Ф. Гильфердинг высказывает оригинальный взгляд на народное творчество⁴.

Если придерживаться точки зрения о славянофильстве В. И. Даля (хотя это вопрос полемический), тогда в кругу автори-

¹ Русские народные песни, собранные П. В. Киреевским. М., 1860–1868; Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 г. СПб., 1873.

² Буслаев Ф.И. Мои воспоминания. С. 290–307.

³ Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. В 4 ч. М., 1861–1867.

⁴ Гильфердинг А.Ф. Олонецкая губерния и ее народные рапсоды // Гильфердинг А.Ф. Онежские былины, собранные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. 1. М., Л. 1949. С. 29–84.

тетнейших сборников фольклора, помимо упомянутых, оказывается еще и его собрание пословиц и поговорок¹.

Нельзя не упомянуть и деятельность, пожалуй, единственного представителя мифологической школы – славянофила О. Ф. Миллера², который выстроил учебный курс древней русской литературы с активным привлечением фольклорных произведений³ и который одним из первых обратил внимание на необходимость описания фольклора (эпоса) через раскрытие культурных слоев, возникших за период его бытования⁴. Миллер обратил внимание на мифологическое содержание былин, что привело его к изучению мифологии, ее связи с языком и историей культуры⁵.

Славянство

При построении наук о народной культуре в России в качестве одной из тенденций можно выделить интерес к славянству, славянским языкам и культурам. Лингвистический крен в изучении славянства был обусловлен тем, что центрами славянских штудий стали кафедры истории и литературы славянских наречий, открытые на первом (гуманитарном) отделении философских факультетов основных университетов согласно российскому университетскому уставу 1835 г. Кроме прочих, внимание было уделено и фольклору, ставшему объектом научного сравнения с аналогичными произведениями, сюжетами, формами, мотивами в других славянских культурах. В рамках славяноведения появляются первые исследования, затрагивающие вопросы происхождения, содержания, законов су-

¹ Пословицы русского народа: Сб. пословиц, поговорок, речений, присловий, чистоговорок, прибауток, загадок, поверий и проч. В. Даля. М., 1862.

² *Малинов А.В.* Орест Миллер и славянофильство // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46).

³ *Миллер О.Ф.* Опыт исторического обозрения русской словесности с хрестоматией, расположенной по эпохам. 2 изд. СПб., 1865–1866; *Миллер О.Ф.* Фольклор и древнерусская литература (вступительная речь, произнесенная 25 января 1870 г. в СПб. университете перед публичным защитением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности) // *Заря*. 1870. № 2. С. 96–106; *История русской народной словесности. Лекции, чит. проф. СПб. унта О. Ф. Миллером в 1880/81 учеб. акад. г. и изд. с его разреш.* СПб., 1881.

⁴ *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. Сравнительно-критические наблюдения над слоевым составом народного русского эпоса. СПб., 1869.

⁵ *Топорков А.А.* Теория мифа в русской филологической науке XIX века. М., 1997.

ществования фольклора, исследуются и публикуются собранные фольклорные произведения.

Появление этих работ тесно связано с процессом национальной самоидентификации славян вообще и русских, в частности. Комплексное изучение культурных особенностей славянских народов приводило к раскрытию особенностей фольклора каждого славянского племени и его влияния на другие народы. Исследование украинской, чешской, польской культур способствовало выявлению не только общеславянских, но даже общекультурных процессов, тенденций, категорий и принципов¹. В рамках славяноведения рассматривались в том числе и элементы народной культуры, происходила разработка методологии и терминологии изучения быта, языка, творчества славянских народов. А исследование явлений русской народной культуры, по мнению славянофилов, «только тогда пойдет у нас твердым, верным шагом и будет вполне отвечать современным требованиям науки, когда совершенно себе усвоит метод сравнительный и свяжется с изучением параллельных явлений у прочих Славянских народов»², что было предпринято, например, О. Ф. Миллером³.

Вместе с тем, отношение российского императора к идее объединения славян оставалось достаточно настороженным (например, в 1847 г. был подготовлен циркуляр для попечителей учебных округов, одобренный царем, о том, что идеи объединения славян вредны), что объяснялось памятью о событиях польского восстания, стремлением избежать осложнения отношений с союзником России Австрийской империей, которая не была склонна потворствовать сепаратистским настроениям славян. «Славянский вопрос» ставился мыслителями достаточно остро, невозможность и вместе с тем необходимость его скорейшего решения способствовали социальной напряженности внутри Российского государства. Рост сепаратист-

¹ Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб., 1859; Ламанский В.И. Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании». СПб., 1859; Гильфердинг А.Ф. Собрание сочинений. В 4 т. СПб., 1868–1874; Лантева Л.П. История славяноведения в России в XIX веке. М., 2005.

² Ламанский В.И. Чтения о славянской истории в Императорском С.-Петербургском университете. Часть 1: Изучение славянства и русское народное самосознание // Журнал Министерства народного просвещения. 1867. Ч. СXXXIII. С. 120.

³ Миллер О.Ф. О славянских народных песнях // Поэзия славян. Сборник лучших произведений славянских народов. СПб., 1871.

ских настроений славянских народов, входящих в состав Российской империи, прежде всего, польского, в период правления Николая I, названный во многих исследованиях реакционным, приводил к сублимации процессов национальной самоидентификации в русло формирования государственной консервативно-шовинистической идеологии, т. е. изменению содержания самоидентификации (место культурной занимала государственная идентификация), что отразилось и в работах славянофилов. Особенно болезненным оказался вопрос о славянских народах, включенных в состав европейских империй (Российской, Австрийской (Австро-Венгерской)). Австрия (Австро-Венгрия), как и Россия, настаивала на своей территориальной целостности, поэтому к славянскому вопросу относилась очень настороженно, особенно к идее объединения славян¹, активно разрабатываемой поздним славянофильством. Однако предполагающееся всеславянство должно было объединиться вокруг России, которая сохраняет и воплощает свое славянское содержание, являясь «Средним миром» (между Востоком и Западом)².

Наиболее болезненным в этом отношении оказывался польский. С одной стороны, поляки уже присоединены, как бы участвуют в всеславянском движении, а с другой – на практике оказывается, что облагодетельствованные братья-славяне возмущаются и заявляют о необходимости суверенного существования Речи Посполитой. Что важнее, бороться за теорию или прислушаться и присмотреться к практике? Славянофилы выбирают первое, стремясь доказать неадекватность польских претензий и правильность своей теории, а виновным называют западное влияние (немцев), латинство, евреев³. Это вполне закономерно приводит к идеологизации движения и сближению с консерваторами и традиционалистами,

¹ *Миллер О.Ф.* Культурные и политические панслависты (по поводу речи д-ра Живного и ее последствий) // *Русский курьер*. 1888. 15 октября. С. 1.

² *Ламанский В.И.* Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892.

³ *Гильфердинг А.Ф.* Польский вопрос // *Гильфердинг А.Ф.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. СПб., 1868; *Аржакова Л.М.* А. Ф. Гильфердинг-полонист // *Вестник СПбГУ. Сер. 2: История*. 2010. № 1. С. 65–71; *Самарин Ю.Ф.* Современный объем польского вопроса // *Самарин Ю.Ф.* Сочинения. Т. 1: Статьи разнородного содержания и по польскому вопросу. М., 1877; *Ламанский В.И.* Евреи и немцы в Привислянском крае // *Русский Вестник*. 1879. № 3. С. 371–421; *Будилович А.С.* Несколько замечаний о польском вопросе с точки зрения всеславянства // *Беседа*. 1871. № 6. С. 146–164.

которые еще и обвиняли славянофилов в излишней метафизичности и либеральности¹.

Быт

Важным направлением в деятельности славянофилов было изучение крестьянского быта, который был непосредственно связан с фольклором, языком, мифологией. Иногда, правда, под бытом понималась деятельность по изготовлению и применению произведений декоративно-прикладного искусства или способ существования абстрактного славянина, но, тем не менее, интерес к формам бытования крестьянина был доминирующим². В период подготовки крестьянской реформы (отмены крепостного права) интерес к народному (крестьянскому) быту у славянофилов усилился³, что было обусловлено стремлением лучше понять крестьянство, способствовать просвещению и наиболее эффективной подготовке реформы. Также происходило полулитературное осмысление быта⁴. Вышедший в 1845 г. сборник «Физиология Петербурга»⁵ задал дискурс о быте, повседневности, остающейся за пределами изображения литературы и публицистики. Несмотря на идеологические расхождения с кругом Н.А. Некрасова и редакции «Современника», большая часть исследований быта даже у славянофилов находилась в русле «физиологии».

В отношении просветительской деятельности среди крестьян и ее отрицательных последствий различными авторами высказыва-

¹ Катков М.Н. По поводу статей Гильфердинга «Положение России в Царстве Польском», напечатанных в «Русском Инвалиде» // Московские ведомости. 1863. № 264. 4 декабря.

² Аксаков К.С. О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности // Московский сборник. Т. 1. М., 1852; Анненкова Е.И. Проблемы взаимосвязи истории и народного творчества в фольклористической концепции К. С. Аксакова // XXVI Герценовские чтения. Литературоведение. Научные доклады. Л., 1973. С. 31–34.

³ Осокин С. Народный быт в северо-восточной России // Современник. 1856. № 9–12; 1857, № 1–2; Успенский Н. Очерки народного быта // Современник. 1858, № 5, 8; 1859, № 2, 4, 10; 1861, № 1.

⁴ Даль В.И. Русский мужик // Новоселье. Ч. 3 / Изд. А.Ф. Смирдин. СПб., 1846.; Даль В.И. Картины из русского быта // Москвитянин. 1848. Т. 61 (перезд.: Картины из русского быта: В 2 т. СПб., 1861); Современник. 1856. № 9–12; 1857, № 7–8; Отечественные Записки. 1856. № 12; 1857, № 1, 6, 8–11.

⁵ Физиология Петербурга. В 2 ч. / Под ред. Н. А. Некрасова. СПб., 1845.

лись опасения¹, которые вызвали широкую полемику². Среди ранних славянофилов были сомнения относительно возможности и необходимости просвещения крестьян³, в то время, как поздние славянофилы указывали на неотложность этого предприятия⁴.

Развитием исследований крестьянского быта становится полемика относительно русской общины, в которой поздние славянофилы занимали позиции защитников общины, аргументируя с помощью обширных статистических данных свои положения о необходимости ее сохранения⁵. В этой полемике, сохранявшей свою актуальность на протяжении еще полстолетия, славянофилы находились в оппозиции к «охранителям» (М.Н. Катков) и сходились в своем стремлении защитить общину с революционерами-народниками, видевшими в общинном устройстве основу будущего социалистического общества.

Заключение

В трудах поздних славянофилов и неославянофилов начала XX в. сформулированные первым поколением представителей этого движения пропозиции были приняты за исходные, т.е. в статусе

¹ *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями. СПб., 1847; *Даль В.И.* Письмо к издателю А. И. Кошелеву // Русская беседа. 1856. Кн. 3. С. 1–16; *Даль В.И.* Заметка о грамотности // С.-Петербургские ведомости. 1857. 10 ноября. № 245.

² *Кошелев А.И.* Нечто о грамотности: Письмо к В. И. Далю // Русская беседа. 1858. Кн. 1. С. 213–219; *Аксаков К.С.* Замечания на «Заметку» г. Даля // Молва. 1857. № 35; *Добролюбов Н.А.* Современное обозрение // Добролюбов Н.А. Собр. соч. В 9 т. Т. 2. М., 1962. С. 205–217; *Карнович Е.П.* Ответ г. Далю на заметку «О грамотности», помещенную в 245 № «Санкт-Петербургских ведомостей» // Современник. 1857. № 12. С. 167–176; *Никитенко А.В.* Заметки на заметку В.И. Даля «О грамотности» // С.-Петербургские ведомости. 1857. 12 декабря. № 270; *Чернышевский Н.Г.* Из № 12 «Современника» //: *Чернышевский Н.Г.* По поводу заметки В. И. Даля «О грамотности» // Современник. 1857. № 12.

³ *Киреевский И.В.* Записка о направлении и методах первоначального образования народа в России // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1979. С. 383–392; *Хомяков А.С.* «Внутренняя задача Русской земли». Об общественном воспитании в России. «Шаткое здание нашего просвещения». Предисловие к «Русской Беседе» // *Хомяков А.С.* Всемирная задача России. М., 2011. С. 271–299.

⁴ *Ламанский В.И.* О распространении знаний в России // Современник. 1857. Т. LXIII. С. 1–46.

⁵ *Гильфердинг А.Ф.* Сельская община // *Гильфердинг А.Ф.* Собр. соч. В 4 т. Т. 2. С. 448–478.

нормы, идеала, истины, в связи с чем перестали быть научной проблемой. Логичным продолжением изучения народа явилась деятельность В. И. Ламанского по развитию этнографии¹. В. И. Ламанский издавал журнал «Живая старина», в котором публиковались статьи не только по антропологии, этнографии, но и по локальной (малой) истории (краеведению). В программной статье журнала, напечатанной в первом номере «Живой старины», Ламанский писал о том, что журнал мыслится как способ приблизить появление полного систематического труда по народоведению, в котором «должны найти место антропологические, археологические и историко-этнологические, лингвистические, этнографические изыскания как о некогда обитавших, так и о всех ныне обитающих в пределах нынешней России народностях, с географическим описанием их областей, территорий, с историческим обзором их новейших судеб, их отношений к прочим инородцам и к русскому племени, с подробными изложением и характеристикой их внешних и внутренних свойств и особенностей, религиозных, бытовых и пр. и пр. с приложением результатов антропометрических измерений, изображений типов, костюмов, жилищ, утвари и пр., и пр.»². По проекту Ламанского был открыт Этнографический музей императора Александра III. Он редактировал сборники по этнографии, антропологии, географии, предпринял попытку издавать журнал «Славянский мир»³. В исследованиях по к народознанию (этнографии) он сходилась со своим другом и постоянным оппонентом А. Н. Пыпиным, который в 1890 г. приступил к изданию четырехтомной «Истории русской этнографии»⁴. Такое сближение объясняется более широким (в значении понятия «нация» в европейской традиции), пониманием термина «народ» поздними славянофилами.

Славянофильство, поначалу существовавшее как ищущее, в определенном смысле «авангардное» направление, на поздних этапах (неославянофильство) приобрело характер традиции, сформировалось идеологически как в широком смысле, так и в узко политиче-

¹ Ламанский В.И. Программа для собирания сведений по этнографии // Живая старина. 1890. № 1. С. XLVII–LII.

² Ламанский В.И. Вопросы этнографического изучения России // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М., 2010. С. 890.

³ Малинов А.В. Русская философия: Исследования, история, историография. СПб., 2013; Малинов А.В. «Славянский мир» или «русский космос» (о нереализованном издательском проекте В. И. Ламанского // Альманах «Русский мир». № 6. СПб., 2011.

⁴ Пыпин А.Н. История русской этнографии. В 4 т. СПб., 1890–1892.

ском. Совпадение идеологии неославянофильства с позицией власти по основным пунктам и ее поддержка способствовали радикализации и политизации российской версии романтического национализма, поэтому кажется вполне закономерным ее путь к праворадикализму и имперскому национализму, а также к потере интереса к изучению народной культуры. Интересно, что ее исследователи в конце XIX – начале XX вв. оказываются, как правило, критиками славянофильской идеологии.

В. А. Куприянов

СТРУКТУРА ЕВРОПЫ В ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ УЧЕНИИ В. И. ЛАМАНСКОГО¹

Научную деятельность В. И. Ламанского можно считать не только яркой страницей истории Санкт-Петербургского университета, но и важнейшим этапом в истории становления славяноведения как науки. Но даже и эта в целом верная характеристика будет неполной. Научное творчество Ламанского пронизано философией, уходящей своими корнями в немецкий классический идеализм² и славянофильство. Уже в первой своей лекции при вступлении в должность доцента Петербургского университета Ламанский указывал на свою принадлежность славянофилам. Среди славянофильских идей и концепций религиозная проблематика не играла существенной роли в мировоззрении Ламанского. Тематика религии, столь важная для ранних славянофилов, была вторичной в теоретических построениях Ламанского. В противовес этому в его творчестве актуализируются вопросы, связанные с проблемой панславиз-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 16-03-00450 «В.И. Ламанский и академическое славянофильство в России в последней трети XIX в.».

² О влиянии немецкой науки и особенно В. фон Гумбольдта на Ламанского можно судить по его словам: «Советы и указания почтенного профессора, известного славяниста (И. И. Срезневского. – В.К.), обратили меня к отчетливому и внимательному обследованию древнейших памятников славянской письменности. Труды Гумбольдта, Я. Гримма, Востокава, Шафарика и их школы были главнейшими моими пособиями и образцами» (*Ламанский В.И.* Речь, произнесенная в С.-Петербургском университете 31 января 1860 г. при публичной защите диссертации на степень магистра «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // *Ламанский В.И.* Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 29).

ма, славянских языков и роли русского языка среди них¹. Изучение славянства, его культуры, истории и языка, подкрепленное обстоятельным чтением трудов немецких ученых, постепенно приводит Ламанского к идее славянского единства и к пониманию славянства во всем его этноконфессиональном многообразии в качестве самостоятельного цивилизационного центра во главе с Россией. В итоге внимательное изучение греко-славянского мира приводит Ламанского к концепции антагонизма и цивилизационного различия русской и западно-европейской культуры, которая оказывается фундаментом как собственно научных взглядов Ламанского, так и в целом его мировоззрения. В конечном счете, Ламанский приходит к выводу о наличии в историко-культурном измерении Европы двух отличных и противостоящих друг другу миров: романо-германского и греко-славянского.

Важно сказать, что уже в ранние годы своего научного творчества Ламанский приходит к выводу о наличии коренных различий между двумя частями Европы: греко-славянской и романо-германской. В неопубликованном цикле статей «Исторические письма об отношениях русского народа к его соплеменникам»², относящимся к 1859 г., и написанным, следовательно, спустя пять лет после окончания университета, Ламанский, пользуясь теоретической концепцией В. Гумбольдта, проводит мысль об одноязычности славян и природном тяготении родственных племен друг к другу, а также о коренном различии германской и славянской Европы, упирающимся в разницу религиозного мировоззрения и традиций восточного и западного христианства, а также, и главным образом, в разницу языков, а значит, с позиций Ламанского, и национальных культур славян и романо-германцев.

Более отчетливый и последовательный вид концепция греко-славянского единства и его антагонизма по отношению к романо-германской культуре приобретает к моменту защиты Ламанским в 1871 г. докторской диссертации на тему «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе». Основной темой докторской диссертации Ламанского является проблематика понимания в западноевропейской науке славянского и особенно русского вопроса, то есть в центре внимания ученого было рассмотрение основных

¹ См. подр.: *Малинов А.В.* К 175-летию со дня рождения академика Владимира Ивановича Ламанского // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 19. СПб., 2009. С. 155–164.

² СПФ АРАН. Ф. 35. Оп. 2. Ед. хр. 108.

западных концепций относительно славян и степень изученности славян вообще. Тем не менее в первой главе этого сочинения уже теоретически обосновывается тезис о том, что европейская история и культура должна пониматься в соответствии с делением Европы на восточную часть, где превалирует элемент славянства, выраженный в языковом аспекте, и православное христианство, а также западную часть, где господствуют романо-германские народы и римско-протестантское христианство. По этому вопросу оппонентом Ламанского выступает в первую очередь, немецкий историк А. В. Шлецер, деливший среднюю и новую историю Европы на северную и южную.

Позже эта концепция культурно-исторического деления Европы на Восток и Запад эволюционирует в учение Ламанского о трех мирах Евразии (Азийско-Европейского материка, как он высказывается). Наиболее полно она была выражена, пожалуй, в главном труде Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка». В этом сочинении к уже упомянутому делению Европы на романо-германскую и греко-славянскую добавляется еще азиатский мир, которому, впрочем, Ламанский уделяет не столь много места. В итоге изначальная концепция трансформируется в идею о том, что между собственно Европой и собственно Азией имеется *Средний, греко-славянский мир*, который одновременно и не Азия и не Европа в полной мере, но в то же время имеет что-то и от них. В этом смысле греко-славянский мир становится уже не просто частью Европы, а самостоятельной цивилизацией наряду с Европой и Азией. В этой связи можно согласиться с А. В. Малиновым в том, что Ламанского «можно назвать создателем геополитической теории славянофильства, которая предвосхищает многие построения евразийцев и указывает на связь этих двух течений русской мысли»¹. Но в отличие от современных геополитических теорий в основу геополитики Ламанского положена не экономика, энергетика и денежные потоки, а культура и история. Поэтому, рассматривая учение Ламанского о трех мирах, или о трех великих евразийских цивилизациях, как геополитическую концепцию, можно сделать вывод о том, что в основании политики ученый кладет принцип *культурной близости*, то есть государственный интерес в данном случае обуславливается интересом *национальной истории, философии, литературы и, главное, языка как основы культуры как таковой*. Это можно отметить

¹ Малинов А.В. К 175-летию со дня рождения академика Владимира Ивановича Ламанского. С. 158.

в качестве отличительной особенности историософии Ламанского, источником которой является, несомненно, немецкая философия в лице И. Г. Фихте, Г. В. Ф. Гегеля и В. фон Гумбольдта¹.

Что же представляет собой Европа как культурно-исторический феномен? Прежде всего, как уже сказано, она разделена на два враждебных друг другу мира: *романо-германский* и *греко-славянский*. Во времена Ламанского граница между ними не совпадает с существующими политическими границами государств. При всех отличиях, о которых мы далее скажем, в основе всей европейской культуры, как восточной, так и западной, имеется общее начало. Это христианство и связанные с ним ценности свободы, равенства и братства: «Как сравнительно ни бедна образованность, как ни слаба и ни скудна цивилизация и культура Среднего мира перед образованностью европейского или романо-германского, но, различные по своим возрастам и степеням, по национальным характерам, в главных своих основах и идеалах они составляют одну новую христианскую образованность. Безграничное стремление к свободе духа во всех проявлениях человеческой деятельности, полнейшее уважение к достоинству и правам человеческой личности, без различия полов, званий и состояний, сознание внутренней обязательности для каждой, без исключения, личности самоосуждения, раскаяния, самопожертвования и братского благоволения к людям, с неустанным призыванием общего благоденствия, наступления Царства Божия на земле, в виде общего братства и свободы всех людей и народов – таковы общие начала и стремления, на которых зиждется новая христианская образованность. Они одинаково дороги уже в течение многих веков, хотя и медленно осуществляются обеими половинами нового, христианско-арийского, человечества, как собственной Европе, так и Среднему миру»². Причем, как отмечает Ламанский, христианство стоит выше «политических интересов и польз своего отечества»³, поэтому в обязанность каждого христианина входит максимально способствовать его распространению. Таким образом,

¹ Достаточно вспомнить в этой связи рассуждения И. Г. Фихте в «Речах к немецкой нации», см.: *Фихте И.Г. Речи к немецкой нации*. СПб.: Наука, 2009. С. 112–128. Согласно В. фон Гумбольдту, дух нации – это «духовная форма человечества, имеющая языковую определенность» (*Humboldt W. Gesammelte Schriften. Hrsg. Von der Koeniglich Preussischen Academie der Wissenschaften. Bd. VI. Berlin, 1907. S. 125*).

² *Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М., 2010. С. 229–230.*

³ Там же. С. 305.

свобода, равенство и братство составляют непрременную базу русской жизни как части общей христианской культуры Европы.

Отличаются же эти два мира, разделяющие Европу по целому ряду признаков. Это географические, этнологические, конфессиональные и лингвистические принципы. Как правильно отмечает М. А. Робинсон, выделив эти признаки, Ламанский «не смог соблюсти чистоту их применения»¹. Так, при определении границ Среднего мира – греко-славянского – в трактате «Три мира Азийско-Европейского материка» Ламанский в целом отдаёт предпочтение этническому и лингвистическому аспекту. Но в то же время в Средний мир входят, с его точки зрения, греки и даже сирийские и армянские христиане, что означало, что в данном случае предпочтение отдавалось конфессиональному признаку против лингвистического. Таким образом, в Средний мир попадали западные, южные и восточные славяне, все население Балкан и христианское население Среднего и Ближнего Востока, вся территория и население Российской империи. Границы греко-славянской цивилизации, следовательно, определялись ареалом распространения этих лингвистических и конфессиональных общностей, а также в Азии – политическими границами России.

В целом можно выделить следующие признаки, по которым Ламанский отличает два мира Европы и Евразии: лингвистический, этнографический, географический, социально-государственный, соотношение моментов единства и разнообразия, особенность отправления культа, исторический возраст. Фундаментальную роль, как уже было сказано играл *лингвистический признак*: в силу общности и родственности славянских языков славянские народы тяготеют друг к другу, стремятся к взаимному общению и имеют общие интересы. Конфессиональный признак – разность восточного и западного христианства – также имел существенное значение, но все равно определялся через лингвистический. В географическом смысле греко-славянский мир отличается от романо-германского преобладанием материка над островами и полуостровами, поэтому Средний мир – это мир сухопутный: «...на нашем греко-славянском востоке преобладает и господствует однообразие равнин и степей, которое вместе с развитием больших речных систем помогло и содействовало образованию одного многочисленнейшего народа и гро-

¹ Робинсон М.А. В. И. Ламанский и его историософский трактат «Три мира Азийско-Европейского материка» // Славянский альманах. 1996. М., 1997. С. 100.

маднейшего государства»¹. Особенности ландшафта и рельефа Западной Европы определяют и ее внутреннюю структуру: соотношение моментов единства и разнообразия, центробежных и центростремительных сил. Ламанский пишет: «Относительно распределения гор и равнин, суши и воды, матерой земли и береговой линии романо-германский запад без своих не европейских владений наделен так равномерно, что почти правильно разделяется на шесть более или менее равных частей – Скандинавию, Великобританию, Германию с Голландией и Францию с Бельгией, Италию, и Испанию с Португалией»². Таким образом, если в греко-славянском мире преобладают центростремительные силы и единство, то в романо-германском мире преобладает разнообразие над единством и центробежностью. Этим определяется то, что система западноевропейских государств построена на взаимном балансе и уравнивании *шести равнозначных элементов*. Выгодное положение одного элемента относительно другого компенсируется его недостатками в чем-то другом, а то время как этот недостаток в другом элементе обращается в преимущество. На более высоком уровне этот баланс элементов упирается в координацию и противоборство романского, католического элемента и германского, протестантского: они взаимодополняют и уравнивают всю европейскую политическую архитектуру.

Совершенно иная в этом отношении структура греко-славянского мира: здесь есть однозначный центр и очевидно преобладает единство. Центром греко-славянской цивилизации является Россия – единственный наследник Византии: «Россия есть главный и даже единственный самобытный представитель греко-славянского мира»³. Ведущее положение России в греко-славянском мире имеет своим следствием то обстоятельство, что в греко-славянском мире «нет такой национальности и образованности, нет такого языка, которые бы могли оспаривать первенство, преобладание и господство у русской национальности и образованности, у русского языка»⁴, поэтому, с точки зрения Ламанского русский язык должен выполнять в греко-славянском мире роль языка научного и дипломатического общения, что также способствовать преодолению противоречий между славянами.

¹ Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. С. 77.

² Там же. С. 77.

³ Там же. С. 81.

⁴ Там же. С. 95.

Самостоятельность России является источником вражды и не любви к ней со стороны романо-германского мира. «Но что в нем, – пишет Ламанский, – и смущает их, т. е. Италию и Германию и вообще романо-германские племена, как не то обстоятельство, что русский народ – единственный народ славянский, смогший и сумевший создать сильное государство»¹. Отношения же России и славянских народов строятся, по мнению Ламанского, на принципе взаимности. Мы часто говорим, отмечает Ламанский, что «Россия уже тем полезна славянам, что она существует»², однако верно и обратное, «что без них она бы никогда не была тем, чем она есть, что если они зачахнут в борьбе и, наконец, исчезнут, она никогда не будет тем, чем она может быть в случае, если все нерусские славяне сохранят и обеспечат, наконец, свою самостоятельность»³. То же самое касается и славянской культуры, которая является для Ламанского источником культурной мощи России. Поэтому самостоятельность славян, как политическая, так и культурная, составляет важнейший интерес России, служа ее источником и питательной базой. Эта мысль, надо заметить, полностью разбивает до сих пор бытующее мнение о национализме, шовинизме и русификаторстве славянофильства⁴. Как раз наоборот: взаимоуважение и поддержка политической самостоятельности – вот, что предлагают поздние славянофилы братским славянским народам. Видимо, этот момент не вполне, кстати, понимают и сами славянские народы. В большой статье «Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях» Ламанский сетует на слабость славянской интеллигенции, которая действует «вопреки стремлениям своих народов к разобщению и отделению славян от России»⁵.

К числу признаков, отличающих романо-германский мир Европы от грек-славянского, относится и разность их социального устройства и традиций. Ламанский пишет: «К числу особенностей греко-славянского мира сравнительно с романо-германским и вместе к числу причин гораздо более тихого и медленного у нас развития образованности следует, кажется, отнести и решительное преобла-

¹ Ламанский В.И. Россия – мир славянский // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 19. СПб., 2009. С. 169.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. С. 203.

³ Там же.

⁴ См. об этом: Егоров Б.Ф. О национализме и панславизме славянофилов // Славянофильство и современность. СПб., 1994. С. 23–32.

⁵ Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях // Отечественные записки. № 12. 1864. С. 601.

дание в нашем мире села над городом, крестьянства над горожанами, буржуазией или мещанством, сельчан и мужиков над дворянами, рыцарством, начала общинности, старины, привязанности к обычаю и пошлине над началом личности, стремлениями к новизне, переворотам и преобразованиям»¹. Эта особенность сказывается и на аграрном характере греко-славянского мира, его консервативности и общинности. Этот факт влияет и на исторический возраст греко-славянского мира Европы, который оказывается моложе своего романо-германского соседа: в целом Восточный мир Европы развивается более медленно. В работе «Три мира Азийско-Европейского материка» Ламанский объясняет эту черту не только общинностью и аграрностью европейского востока, но и особенностями распространения среди славян античной образованности, которая оказывала меньшее влияние на национальные культуры славян и в силу ряда трудностей уславливалась ими позже.

Таким образом, можно отметить, что Ламанский выделяет в структуре Европы два противоположных элемента, которые имеют разную географическую, лингвистическую, конфессиональную и социальную определенность. Противоборство этих двух элементов конституирует политическую ситуацию в Европе, поэтому очевидно, что для Ламанского, который понимал свою научную деятельность не как отстраненное кабинетное занятие, или салонное времяпрепровождение, а как вид публицистической и общественно-политической активности, политика и общественные отношения, геополитические расклады определяются не экономической выгодой, или некими государственными интересами, а культурой и языком. Славянское единство базируется в данном случае не на политико-экономическом подчинении, а на взаимопомощи и взаимоуважении. Лидерство достигается не количеством денег, через гегемонию культуры и внутренней духовной силы. Основа Европы – христианство, а основа греко-славянского мира – общность языка и религии. В таком случае поддержка национальной культуры и образованности служит важнейшим принципом политики государств, а государство сводится не к абстрактным юридическим отношениям, а происходит из внутренней духовной силы народов, имеющей свою определенность в языке и религии.

¹ Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. С. 88.

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

В. О. Просыпкина

КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО В КОНТЕКСТЕ СЛУХОВЫХ ОЩУЩЕНИЙ (на примере «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина)¹

В данной статье ставится цель реконструкции культурного пространства повседневности прошлого посредством анализа звуковых образов в тексте Н. М. Карамзина «Письма русского путешественника». Для исследования ценность представляют описанные автором звуки как таковые, а не только информация, воспринимаемая с помощью органов слуха.

В отечественной литературе XIX в. было принято рассматривать «Письма русского путешественника» в качестве путевого дневника, отражающего реальное путешествие Карамзина по Европе. Также в XIX в. было распространено отождествлять автора «Писем...» с его литературным героем. Первым ученым, установившим, что «Письма...» Карамзина не являются совокупностью реальных писем, отправленных им из Европы, был русский и советский филолог В. В. Сиповский (1872–1930), написавший в 1899 г. работу «Н. М. Карамзин, автор “Писем русского путешественника”».

Несмотря на то, что Карамзин отправляется в путешествие в 22 года, к тому времени он являлся уже писателем со своим взглядом на мир и уже сложившимися литературными планами. Ю. М. Лотман отмечает следующие черты молодого Карамзина: «Это не был тот любознательный, чувствительный юноша, делающий первые шаги в жизни, каким был его литературный двойник. Перед нами –

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 14-18-00192 «Междисциплинарные исследования зон культурного отчуждения и пограничья в поле взаимодействия российской, украинской, а также европейской (немецкой и австрийской) философии и литературы XX–XXI столетия».

рано созревший, много передумавший и избравший уже жизненный путь молодой писатель»¹.

Противостоя традиции классицизма в литературе XVIII в., Карамзин поставил себе задачу создания образа «простого человека» со свойственными ему страстями, увлечениями и стремлением получать чувственное наслаждение от окружающего мира. Так в «Письмах...» образ рассказчика, соответствующий стандарту «простого человека», приобретает стилизованную форму.

В тексте «Писем...» звуковые образы используются автором не случайно, а для передачи конкретных смыслов и служат определенным целям повествования. Звуковые впечатления нарратора можно разделить на четыре группы: 1) звуки природы; 2) шум города, или бытовые звуки; 3) звуковые впечатления от человеческой речи (языка, тембра и громкости голоса); 4) искусство (впечатления от посещения драматических и оперных спектаклей, а также от прослушивания человеческого пения в церкви и на улице).

Ниже рассмотрим, что символизирует каждый тип звуковых образов, какие смыслы передает, а также каким целям повествования они служат.

Звуки природы

При внимательном прочтении «Писем русского путешественника» трудно не заметить, что самыми громкими звуками в описании путешественника являются звуки природы. Также интересно, что каждое описание природы предполагает наличие звуковых образов. Это так, возможно, потому, что в городе, в отличие от природной среды, внимание слушателя концентрируется на звуках, несущих вербальную информацию, так как в городской среде предполагается социальное взаимодействие.

За городом, наоборот, путешественник часто пребывает в раздумьях и пытается отвлечься от городской суеты и бытовых проблем. Здесь объектом внимания рассказчика становятся совсем другие предметы. Его перестают волновать сиюминутные проблемы, он размышляет о «вечном». Автор намеренно вводит в повествование звуки природы, выражая тем самым ее состояние.

При путешествии вдоль Рейна громкие звуки реки составляют главное впечатление от данной местности: «Мы едем подле Рейна, с

¹ Лотман Ю.М. Карамзин. СПб., 1997. С. 43.

ужасным шумом и волнением стремящегося между тихих лугов и садов виноградных»¹.

Подъезжая к известному рейнскому водопаду, главный герой предвосхищает яркие звуковые впечатления от встречи со знакомым ему только по книгам природным явлением: «Мы одно думаем, – сказал я, – река, с пеною и шумом ниспадающая с камней, конечно; стоит того, чтобы взглянуть на нее; однако ж где тот громозвучный, ужасный водопад, который вселяет трепет в сердце?»².

И, наконец, при долгожданной встрече с удивительным природным явлением путешественник заворужен именно звуками: «Я весь облит был водяными частицами, молчал, смотрел и слушал разные звуки ниспадающих волн: ревущий концерт, оглушающий душу! Феномен действительно величественный!»³.

В следующем отрывке передается, как герой пользуется слухом для восприятия окружающей его природы: «Нам надобно было идти лесом, в котором царствовала мертвая тишина. Мы останавливались и слушали – но ни один листочек на дереве не шевелился. Я громко произнес имя Сильвана; эхо повторило его, и опять все умолкло. Мне казалось, что я приближаюсь к святилищу уединенного бога лесов и вижу его вдали стоящего с кипарисною ветвию. Сердце мое чувствовало вместе и страх и тихое, неизъяснимое удовольствие»⁴.

Предаваясь раздумьям вдали от города, путешественник замечает безусловные звуки вокруг: «Осень делает меня меланхоликом. Вершина Юры покрылась снегом; деревья желтеют, а трава сохнет. Брожу sur la Treille, с унынием смотрю на развалины лета; слушаю, как шумит ветер, – и горечь мешается в сердце моем с каким-то сладким удовольствием»⁵. Именно в этот меланхоличный момент рассказчик осознает связь общественной жизни и жизни природы: «Ах! Никогда еще не чувствовал я столь живо, что течение природы есть образ нашего жизненного течения!»⁶.

Действительно, Карамзин рисует природу в соответствии с теми известными культурными местами европейской жизни, вокруг которых расположены описываемые природные ландшафты. Природа буйная и шумная там, где происходили значимые для автора исторические события, и тихая там, где испокон веков в скромном

¹ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. М., 2005. С. 150.

² Там же. С. 161.

³ Там же. С. 163.

⁴ Там же. С. 164.

⁵ Там же. С. 223.

⁶ Там же. С. 223.

уединении проводили свою жизнь отшельники. То есть восприятие природы (как и звуков природы) неразрывно связано с ходом мировой истории. Так, в 7 часов утра на Тунском озере он пишет: «На северной стороне озера, в пещере высокой горы, где журчит маленький ручеек, провождал дни свои св. Беатус, первейший из христиан в Швейцарии. Гора сия донныне называется его именем»¹.

Звуки природы органично дополняют впечатление от городов, расположенных неподалеку, таким образом давая читателю целостное представление о культурной жизни определенной местности.

В процессе анализа словоформ, которыми автор пользуется при описании звуков природы, в повествовании выявляется определенная клишированность. Например, при описании тишины конструкции типа «царствовала мертвая тишина», «царствовала глубокая тишина», «мир и тишина царствуют» встречаются шесть раз. Подобные повторения обусловлены особым отношением Карамзина к роли литературы в формировании мироощущения читателя. Для автора природа предстает эстетической совокупностью литературных описаний пейзажей, природных явлений, водопадов, рек и пр. Как отмечал Лотман, «путешественник Карамзина – это путешественник с книгой в руках. Он смотрит на то, что уже знает по описаниям, и не стесняется книжных заимствований в своем произведении»². Таким образом, обозначенные клише отсылают нас к особому мироощущению нарратора, согласно которому «правильное» восприятие реальности должно быть обязательно связано с определенными текстами и опираться на литературный эталон.

Шум города, или бытовые звуки

При описании городов и быта Карамзин редко прибегает к звуковым образам, предпочитая им визуальные. Интересно, что иногда слово «шум» в контексте городского шума употребляется в значении слова «суета». К примеру, в Париже 2 апреля 1790 г. звуковые впечатления хоть и присутствуют, но отходят на второй план: «Возвратимся опять в городской шум. Карл V говаривал: “Lutetia non urbs, sed orbis” (“Лютеция, то есть Париж, есть не город, а целый мир”))»³.

Однако при описания звуков Лондона слово «шум» используется для определения уровня звуковой громкости городской жизни:

¹ Там же. С. 185.

² Лотман Ю.М. Карамзин. С. 531.

³ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 292.

«Кто скажет вам: “Шумный Лондон!”, тот, будьте уверены, никогда не видал его. *Многолюден*, правда, но тих удивительным образом, не только в сравнении с Парижем, но даже и с Москвою. Кажется, будто здесь люди или со сна не разгулялись, или чрезмерно устали от деятельности и спешат отдыхать. Если бы от времени до времени стук карет не потрясал нерв вашего слуха, то вы, ходя по здешним улицам, могли бы вообразить, что у вас залегли уши»¹.

Интересно отметить, что тихие звуки Лондона сильно удивляют путешественника, поэтому в тексте «Писем...» не раз встречается их описание. Вот что он пишет про лондонскую биржу: «Людей множество, но тихо; кругом жужжат, а не слышно громкого слова»².

Видимо, на автора действовал стереотип, согласно которому чем более бурной является экономическая, культурная, политическая активность в городе, тем громче будут звуки его жизни. Несомненно, Лондон данному стереотипу – пример исключительный: за все путешествие подобного герой не встречал.

Как и в Париже, в Страсбурге путешественник отмечает высокий уровень городского шума. Здесь этот шум вызван постоянными громкими криками на улице: «Крик на улицах продолжается почти непрерывно. Но жители затыкают уши и спокойно отправляют свои дела»³.

В Лионе герой сталкивается с уличными гуляниями. Любопытно, что в данном случае трудно определить, в каком именно значении автор употребляет слово «шуметь»: для передачи уровня громкости или для указания на захватывающую суету: «В задумчивости вышел я на улицу; тут все шумело и веселилось – танцовщики прыгали, музыканты играли, певцы пели, толпы народа изъясляли свое удовольствие громким рукоплесканием. Мне казалось, что я в другом свете. Какая земля! Какая нация!»⁴.

Подобная звуковая характеристика города делает более полным представление о его культуре и традициях.

Также интересно обратить внимание на бытовые звуки, относящиеся теперь уже только к звуковой палитре повседневности прошлого. К примеру, лошадиный топот, услышанный в помещении в эпоху Карамзина, говорит о том, что на улице кто-то остановил свою карету и сейчас войдет в дом. Эта связь звука топота и

¹ Там же. С. 423.

² Там же. С. 438.

³ Там же. С. 138.

⁴ Там же. С. 271.

следующих за этим событий была естественна для конца XVIII в.: «Лишь только расположились мы в корчме, где теперь ночуем, услышали лошадиный топот, и через полминуты вошел человек в темном фраке»¹.

Таким образом, мы видим, как с изменением быта меняется и привычный, типичный для эпохи, набор бытовых звуков.

Интересно отметить, что Карамзин пользуется подобным приемом для реконструкции повседневности прошлого. Звуковой образ подъемных мостов разбойничьего замка в Штолпе перемещает читателя в то время, когда подобные звуки являлись неотъемлемой частью средневекового быта: «Я видел один из древних разбойничьих замков. Он лежит на возвышении и обведен со всех сторон широкими рвами, которые прежде были наполнены водою. Тут в высоком тереме сидели мать и дочь за пяльцами и поглядывали в окно, когда муж и отец, как голодный лев, рыскал по лесам и полям, ища добычи. “Едет! Едет!” – кричали они, и мосты гремели и опускались – гремели и опять подымались – и грабитель был безопасен в объятиях своей жены и дочери»².

Из отрывка текста видно, что Карамзин, понимая силу воздействия звуковых образов на восприятие реальности, умело пользуется ими, непосредственно включая читателя таким образом в происходящие события.

О Париже путешественник отзывается как о самом громком городе из тех, в которых он побывал: «Сей неопикуемый шум, сие чудное разнообразие предметов, сие чрезвычайное многолюдство, сия необыкновенная живость в народе привели меня в некоторое изумление»³.

Однако отношение рассказчика к бытовым звукам зависит от его настроения. Так, в Берлине 30 июня 1789 г. он писал: «Ни огромные дома, ни многолюдство, ни стук карет не могли вывести меня из меланхолической задумчивости»⁴.

В подобном состоянии духа путешественник обычно созерцает красоту природы, как было отмечено выше. То есть бытовые звуки обычно вовлекали его в водоворот городской жизни, но в данном случае душевное состояние рассказчика влекло его прочь от городской суеты.

¹ Там же. С. 37.

² Там же. С. 55.

³ Там же. С. 285.

⁴ Там же. С. 59.

Звуковые образы в описании городской жизни в тексте «Писем...» фигурируют крайне редко. Однако даже из небольших свидетельств можно сделать вывод о том, что каждой эпохе соответствует определенный набор повседневных городских звуков. Для эпохи Карамзина подобный набор городских звуковых образов нам рисует текст его произведения.

Звуковые впечатления от человеческой речи

Когда Карамзин решил отправиться в заграничное путешествие, он владел четырьмя языками: немецким, французским, английским и итальянским. Мы можем представить, с какой чуткостью он относится к различиям в диалектах и акцентах людей, которых он встречал во время путешествия. В «Письмах...» зафиксированы такие наблюдения.

Приехав в Ригу, путешественник отмечает, что здесь говорят на немецком языке, несмотря на то что Рига входила в состав Российской империи: «Лишь только въедешь в Ригу, увидишь, что это торговый город, – много лавок, много народа – река покрыта кораблями и судами разных наций – биржа полна. Везде слышишь немецкий язык – где-где русский, – и везде требуют не рублей, а талеров»¹. Наблюдение за разговорным языком, несомненно, расширяет представление о культуре определенной области, и в данном случае в Риге мы наблюдаем довлеющее влияние немецкой культуры.

В Берне герой подчеркивает испорченность местного немецкого языка: «С иностранцами говорят всегда по-французски, и притом гораздо лучше, нежели в других городах Швейцарии; что же принадлежит до здешнего немецкого языка, то он весьма испорчен и неприятен слуху»². Карамзин уже тогда работает над формированием эталонного русского языка, базирующегося на красивом разговорном языке, предполагающем определенную аудиальную эстетику. Поэтому вопрос «испорченности» бернского языка находит особый отклик в душе автора.

Любопытно, что при о встрече с полицейским в Риге (31 мая 1789 г.), когда путешественник попал под сильный дождь и остался на дороге в одиночестве ждать своего извозчика, отправившегося на поиски исправной оси для кареты, речь полицейского Карамзин называет «шумом», иронично подчеркивая несущественность смы-

¹ Там же. С. 30.

² Там же. С. 200.

словой нагрузки его слов: «...пришел какой-то полицейский и начал шуметь, что кибитка моя стояла среди дороги»¹.

При описании речи двух известных ученых – И. Канта и Э. Платнера – путешественник дважды оказывается в атмосфере слухового напряжения. Голоса ученых оба раза наполняют комнату в условиях абсолютной тишины: «Кант говорит скоро, весьма тихо и невразумительно; и потому надлежало мне слушать его с напряжением всех нерв слуха»²; «Ныне поутру слышал я эстетическую лекцию доктора Платнера... Платнер говорил уже на кафедре. Все молчало и слушало. Никакой шорох не мешал голосу г. доктора распространяться по зале. Я был далеко от него, однако же не проронил ни одного слова»³. Этот звуковой образ «чистого голоса науки» заставляет слушателя полностью погрузиться в теоретическое содержание лекции.

Особое отношение путешественника к русскому языку проявилось уже в разговоре с Платнером: путешественник, радея за свой родной язык, имел возможность прочитать стихотворения на русском: «В доказательство, что наш язык не противен ушам, читал я им русские стихи разных мер, и они чувствовали их определенную гармонию»⁴. Также, отношение к русскому языку отражено в сюжете о том, как в Лондоне путешественник случайно слышит родную речь в кофейном доме: «...представьте же себе мое удивление: все люди заговорили со мною по-русски! Мне казалось, что я движением какого-нибудь волшебного прутика перенесен в мое отечество. Открылось, что в этом доме собираются купцы, торгующие с Россиею; все они живали в Петербурге, знают язык наш и по-своему приласкали меня»⁵.

Историк русской литературы и искусства Ф. И. Буслаев «самую горячую любовь к родине» Карамзина называет «крупной чертой, которая, как живительный луч, освещает приветливым светом все его путевые впечатления, все его думы, надежды и мечтания»⁶. В Англии звуки родного языка вызвали у путешественника теплые чувства к России и напомнили о скором желанном возвращении домой.

¹ Там же. С. 26.

² Там же. С. 43.

³ Там же. С. 98.

⁴ Там же. С. 102.

⁵ Там же. С. 439.

⁶ Карамзин: pro et contra / Сост., вступ. ст. Л. А. Сапченко. СПб., 2006. С. 667.

Герой «Писем...» предстает пред нами начитанным, высокообразованным и хорошо подкованным в искусстве молодым человеком. Путешественник, подобно Карамзину, необычайно эрудирован, однако полученные знания не мешают ему познавать европейскую действительность, отринув, по возможности, предубеждения и стереотипы восприятия. Отечественный исследователь В. Б. Муравьев пишет о Карамзине, что он, «прочтя горы книг, понял и принял разумом и сердцем древнюю мудрость: “Я знаю, что ничего не знаю”». Он взирал на все с доброжелательной любознательностью, заранее готов был восхищаться увиденным и услышанным, от всего и всех ожидал узнать то, чего сам не знал; он был открыт для живых впечатлений»¹.

Так, в Цюрихе, засыпая, путешественник заворуженно слушает звуки, доносящиеся с улицы, что характеризует его как человека, открытого новому и способного получать наслаждение от малого и доступного: «Какая приятная, тихая мелодия нежно потрясает нервы моего слуха! Я слышу пение; оно несется из окон соседнего дома. Это голос юноши... Голос умолк; тишина ночи царствует в городе»². Однако слух путешественника чуток, он требователен к хорошему исполнению и с трудом переносит плохое пение: однажды в ночной поездке в рессорной коляске ему пришлось разделить транспортное средство с двумя молодыми людьми, которые перед сном решили петь вечерние молитвы, что немало раздражало нашего героя: «...они, как добрые ослы, затащили такое дуо, что надобно было зажать уши. – К счастью, певцы скоро унялись; в коляске все замолкло, и я заснул»³.

Далее мы увидим, что путешественник вообще равнодушен к звукам человеческого пения, потому что оно способно производить сильное воздействие. В различных жизненных ситуациях – в театре, в церкви, на улице – он ищет этих впечатлений.

Путешествуя по Европе, герой часто посещал драматические и оперные театры крупных городов, особенно в Париже. Так как данное исследование посвящено изучению звуковых образов как маркера повседневности, то интерес представляет впечатление путешественника от услышанных в театре звуков, а не от спектаклей в це-

¹ Муравьев В.Б. Карамзин. М., 2014. С. 128.

² Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 157.

³ Там же. С. 93.

лом, на которое влияет уже целый ряд прочих факторов (актерская игра, качество костюмов, сценография, режиссура, публика и др.).

В Берлине герой слушал оперу «Медея» Неймана, в которой в главной роли выступала известная на весь мир певица Луиза Тоди, пользовавшаяся успехом и в России (к ней с благосклонностью относилась Екатерина II). Однако путешественника звуки ее голоса не оставили довольным: «Я слышал эту славную певицу еще в Москве, и скажу – может быть, к стыду своему – что ее пение мало трогает мое сердце. Для меня неприятно видеть напряжение, с которым она поет. Впрочем, будучи только любителем музыки, не могу ценить искусства ее. Что принадлежит до декораций, то они были великолепно»¹.

Были случаи, когда пение в опере доставляло путешественнику много радости: посещение оперы «Атис» Никколо Пичини, «маленькой французской оперетки» «Маленькие савояры», где в пении он находил «трогательные места», понравились ему также оперы «Орфей» Глюка в Париже и «Андромаха» в Лондоне.

Сильнейшее впечатление от звуков, услышанных на сцене театра, путешественник получил в Париже на концерте духовной, а не светской, музыки, где исполняли, помимо прочих произведений, «Stabat Mater» Й. Гайдна. На этом концерте музыка несколько раз вызвала у путешественника слезы, произведя необычайный подъем его души: «Небесная музыка! Наслаждаясь тобою, возвышаюсь духом и не завидую ангелам. Кто докажет мне, чтобы душа моя, удобная к таким святым, чистым, эфирным радостям, не имела в себе чего-нибудь божественного, нетленного? Сии нежные звуки, веющие, как зефир, на сердце мое, могут ли быть пищею смертного, грубого существа?»².

Примечательно, что, хоть путешественник часто посещал театры и стремился познавать искусство, наибольшее потрясение от звуков музыки за все его путешествие он получил не в стенах известных театров. Дважды во время путешествия он испытал необычайный душевный подъем, посещая церкви в Дрездене и в Лондоне. В Дрездене на путешественника произвело впечатление сочетание звучания пения и звуков органа: «Великолепие храма, громкое и приятное пение, сопровождаемое согласными звуками органа; благоговение молящихся, к небу воздетые руки священников – все сие вместе произвело во мне некоторый восхитительный трепет. Мне

¹ Там же. С. 73.

² Там же. С. 313.

казалось, что я вступил в мир ангельский и слышу гласы блаженных духов, славословящих неизреченного. Ноги мои подогнулись; я стал на колени и молился от всего сердца»¹. В церкви Лондона пение детского хора отвлекает героя от созерцания красоты церковного убранства. Это пение наводит его на размышления: «Что может быть прелестнее гармонии человеческих голосов? Это непосредственный орган божественной души! Декарт, который всех животных, кроме человека, хотел признавать машинами, не мог слушать соловьев без досады: ему казалось, что нежная филемела, трогая душу, опровергает его систему, а система, как известно, всего дороже философу! Каково же материалисту слушать пение человеческое? Ему надобно быть глухим или чрезмерно упрямым»². Здесь Карамзин обращает внимание читателя на удивительную способность музыки воздействовать на человека. И не случайно подобное впечатление герой «Писем...» получает именно в церкви.

Мы можем сказать, что для человека эпохи Карамзина музыка часто служила своеобразным проводником в божественный мир, т. е. именно когда музыка способствовала духовному возвышению и очищению, нарратор отмечал ее особенную ценность. Дело в том, что европейская музыка XVIII в. органично сочетала в себе идеациональные и чувственные черты³. Конечно, в конце XVIII в. человек уже не обладал религиозным сознанием, в отличие, например, от человека эпохи раннего Средневековья, но даже в конце XVIII в. музыка, связанная с религией, производила большее впечатление на слушателя, так как несла сакральный смысл, что ставило ее выше светских музыкальных жанров.

Таким образом, звуковые образы являются важным маркером повседневности в «Письмах русского путешественника». Звуки наряду с визуальными образами, запахом, вкусовыми ощущениями и др. помогают реконструировать повседневность конца XVIII – начала XIX в. Карамзин, понимая силу воздействия звуковых впечатлений на восприятие реальности, умело пользуется звуковыми образами, погружая тем самым читателя в описываемые события.

Упоминая те или иные звуки, автор не стремится точно передать окружающую путешественника действительность. Звуковые образы в «Письмах...» показывают, насколько бурно протекают

¹ Там же. С. 88.

² Там же. С. 441.

³ *Сорокин П.* Социальная и культурная динамика: Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений. СПб., 2000. С. 196.

жизненные процессы, каково отношение рассказчика к происходящим вокруг него событиям. Другими словами, Карамзин включает описание громких и ярких звуков в те места текста, где повествует о значимых исторических событиях или о душевном волнении путешественника. Карамзин не обходит вниманием и неприятные звуки (стон больных в Лондонском госпитале, неприятный тембр голоса, фальшивое пение), что показывает нам полную палитру звуковых ощущений путешественника, и это явилось новым словом в литературе XVIII в.

Итак, среди маркеров повседневности звуки занимают особое место. Они помогают, с одной стороны, реконструировать реальные события прошлого, а с другой, посредством анализа литературной стилизации повествования звуковые образы помогают воссоздать культурную среду, в которой находился путешественник конца XVIII в.

И. П. Бусуркина

ФУНКЦИЯ ЗАПАХОВ В «ПИСЬМАХ РУССКОГО ПУТЕШЕСТВЕННИКА» Н. М. КАРАМЗИНА¹

По сей день тема запахов представляется нам таинственной и необычной, ведь речь идет о субстанции, стоящей на грани видимого и невидимого, выражающей мир в самом его эфемерном состоянии. Запахи пронизывают нашу жизнь на физическом, психологическом и социальном уровнях, вызывая эмоции, влечение, восстанавливая в памяти события и переживания прошлого.

Помимо эстетической составляющей, запахи могут многое рассказать нам об окружающем мире и социуме, выступая в качестве парадигмы восприятия мира и взаимодействия с ним. Запахи четко разделяют «свою» и «чужую» среды, задают культурные и поведенческие рамки, тем самым выполняя задачу регулирования общества. Обращаясь к терминологии Ю. М. Лотмана, можно сказать, что запахи являются еще одним смысловым полем культуры определенного общества – системой знаков, порождающей культурный текст.

¹ Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 14-18-00192 «Междисциплинарные исследования зон культурного отчуждения и пограничья в поле взаимодействия российской, украинской, а также европейской (немецкой и австрийской) философии и литературы XX–XXI столетия».

Исследуя определенный аромат, можно реконструировать целую традицию, присущую эпохе.

Пренебрежение, с которым европейская культура на протяжении многих столетий относилась к обонятельным ощущениям, обусловлено их относительной неточностью и ненадежностью в сравнении с зрительными и слуховыми ощущениями. Запахи обладают условной независимостью от культурного нормирования и сложны для оценочного суждения¹. В результате западная модель познания мира тяготеет к аудиовизуальному восприятию. Зрительные ощущения многократно воспроизведены на картинах, слуховые – в музыке, запахи же такого отражения в культуре не нашли. Европейец редко обращает внимание на окружающие запахи, даже если неосознанно различает их. А поэтому, если определенный запах обращает на себя внимание, память прочно связывает его с конкретной ситуацией и пережитыми чувствами. Стоит заметить, что в категориях народной культуры сформировалась собственная традиция отношения к запахам, но это тема для отдельного исследования.

Трудность вербализации ароматов делает их научное осмысление непростой задачей. Философы эпохи Просвещения по-разному оценивали значение запахов в жизни человека и общества. И. Кант в своих трудах называл обоняние самым «животным» из человеческих чувств, не способным выражать эстетическую и символическую часть культуры². Д. Дидро считал обоняние самым сладострастным из всех чувств. Ж.-Ж. Руссо, исследуя все пять чувств человека, пришел к выводу о том, что запахи субъективны в зависимости от пола и культурной принадлежности, а также связаны с воображением и памятью³.

В XIX в. немецкий философ Г. Зиммель в «Экскурсе о социологии чувств» дает запахам социальное истолкование, выдвинув предположение о чувствительности как особенности соответствующего культурно-социального слоя. Он так оценивал запахи в культуре: «Обоняние, в отличие от всех других чувств, столь “высоких”, как зрение и слух, и столь же низменных, как обоняние –

¹ См: *Захарьин Д.* Ольфакторная коммуникация в контексте русской истории // *РОССИЯ / RUSSIA*. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII – начало XX века. М., 1999. С. 60.

² См: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения (фрагмент) // *Ароматы и запахи в культуре*. Изд. 2-е, испр. Кн. 1 / Сост. О. Б. Вайнштейн. М., 2010. С. 17–19.

³ См: *Строев А.* Чем пахнет чужая земля // *Ароматы и запахи в культуре*. С. 86.

вкус, осязание, – дает поляризованные впечатления, оно пристрастно»¹. В 30-х гг. XX в. З. Фрейд предложил свое культурно-антропологическое объяснение: вертикальное положение человека лежит в основе преобладания зрительных ощущений над обонятельными².

В данном исследовании будут рассмотрены «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина – яркий образец стилизованных воспоминаний русского путешественника конца XVIII в. с целью воссоздать картину прошлого с помощью ольфакторных ощущений.

Карамзин жил и творил на стыке двух традиций: рационализма эпохи Просвещения и романтизма начала XIX в. Ощущение оппозиции природы и культуры сменяется подчеркнутым сенсуализмом, побуждающим превозносить чувственное наслаждение. Запах становится неотделимым спутником переживаний, определяя степень утонченности восприятия. «Письма русского путешественника», как образец нового литературного жанра, тесно связан с традицией XVIII в. и отчасти перенимает у нее задачу воспитания вкуса читателя. Задача Карамзина состояла в том, чтобы на основании собственных впечатлений от путешествия создать образ ироничного и чувствительного странника, превратить личные письма в путеводитель³. Герою, образованному путешественнику, необходимо тонко чувствовать окружающее и живо реагировать на все происходящее, воспринимать мир всеми органами чувств.

Однако описание запахов очень редко встречается в произведениях Карамзина. Он никогда не упоминает о запахе запомнившегося ему явления, если оно не поразило его до глубины души. И это не случайно. До XIX в. в путевых заметках, письмах и мемуарах запахи упоминаются крайне редко: основным органом восприятия окружающего мира служит зрение, а слух и обоняние играют вспомогательную роль⁴.

Как отмечают исследователи, в путевых заметках XVII, XVIII и отчасти XIX вв. в сходных ситуациях упоминаются одни и те же запахи. Описание чужой страны начинается с клише: адское зловоние или райское благоухание. Дурными запахами обычно наделяет-

¹ Зиммель Г. Эссе о социологии чувств: Фрагменты // НЛО. 2000. Вып. 43. С. 19.

² См: Фрейд о запахах / Сост. Е. Марунина // Ароматы и запахи в культуре. С. 187.

³ См: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. «Письма русского путешественника» Карамзина и их место в развитии русской культуры // Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. Л., 1984 г. С. 528–530.

⁴ См: Строев А. Чем пахнет чужая земля. С. 77.

ся город с его контрастами и переполненностью, а «естественными» ароматами – природа, деревня. Зачастую описание запахов чужой страны становится аргументом в спорах и размышлениях о различных путях развития Европы и России. Эти мотивы можно явственно проследить в заметках Достоевского, Карамзина и Фонвизина¹.

Так, образ просвещенного «русского скитальца», зародившийся в XVIII в. в творчестве Карамзина, не мог не волновать Достоевского². Писатель, посещая Европу и следуя оценкам своих предшественников, представляет Лондон как дурно пахнущую цитадель индустриального общества, а Францию – как страну самодовольных буржуа, где получение удовольствия от жизни сделалось формой искусства. Эти ощущения служат фоном для рассуждений о кризисе современного мира³.

Пространство природы и деревни

Первую пограничную линию ольфакторных стереотипов стоит провести между городским и деревенским культурными пространствами. Традиция сенсуализма XIX в. начинает проявляться в произведении Карамзина, это подтверждают частые упоминания ольфакторных наслаждений в сельской местности. Отныне эмоциональную нагрузку несет пространство природы и ее ароматы.

Чувство неповторимости момента и единения с природой наполняет душу героя Карамзина: «Как ясно было небо, так ясна была душа моя. Я видел везде благоденствие, счастье и мир. Птички, которые порхали и плавали по чистому воздуху над головою моею, изображали для меня веселье и беспечность. Они чувствуют бытие свое и наслаждаются им!»⁴.

Обострено ощущение ускользящих запахов времени, выражающееся во внимании к характерной гамме сезонных ароматов: «Мне стало так легко, так хорошо! Воздух был такой теплый, такой чистый! На деревьях порхали птички, махали крылышками и после зимнего молчания запевали радостные песни на ветвях, еще не одетых листьями. Дыхание весны возбуждало жизнь и деятельность в природе. – *Женева*»⁵.

¹ Там же. С. 100.

² См: *Лотман Ю.М.* Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб., 1994. С. 268.

³ См: *Строев А.* Чем пахнет чужая земля. С. 96–97.

⁴ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 58.

⁵ Там же. С. 189.

Запахи свежести ассоциируются у Карамзина с романтическим настроением, задумчивостью, радостью жизни: «Луна взошла над нами; ясный свет ее разливался по зелени листьев; тихий и чистый воздух упитан был благовонными испарениями лип. И я мог жаловаться в сии минуты – тогда, как мать природа дышала ароматами вокруг меня? Эта ночь оставила во мне какие-то романтические, приятные впечатления. – *Возвращение в Берлин по Шарлотенбургской дороге*»¹.

Чувственное наслаждение от еды также находит место в «Письмах»: «Как бы то ни было, только в другой раз рассудил я за благо обедать один в своей комнате, растворив окна в сад, откуда лились в мой немецкий суп ароматические испарения сочной зелени»²; «На горе Шейдеке нашел я пастухов, которые также потчевали меня творогом, сыром и густыми, ароматическими сливками. – *Долина Гасби, Альпы*»³. Будучи в трактире с «путешественниками из разных земель», герой Карамзина изрядно веселится от мысли, что пьет «рейнвейн» на берегу Рейна. Радость момента усиливает вино, которое «очень хорошо и равно приятно для вкуса и обоняния».

Несмотря на впитанные с детства европейские стереотипы ольфакторного восприятия, а именно отторжение «низких» запахов, к коим причисляются запахи деревни, герой Карамзина остается близок русской культуре, выражая терпимость к таким ощущениям⁴. «На обеих сторонах дороги расстилались богатые луга; воздух был свеж и чист; многочисленные стада блянием и ревом своим праздновали захождение солнца. Крестьянки доили коров, вдыхая в себя целебный пар молока, которое составляет богатство всех тамошних деревень. – *По дороге в Мариенбург*»⁵. Более того, он находит удовольствие в своеобразном запахе чистоты в деревенских домах: «Все крестьянские домики в сей деревне имеют очень хороший вид, и подле всякого есть садик с плодовитыми деревьями и с грядами, на которых растут благовонные цветы и поваренные травы. Во внутренности домов все чисто. – *Цюрих*»⁶; «Не увидите вы здесь

¹ Там же. С. 44.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 137.

⁴ См: *Захарьин Д.* Ольфакторная коммуникация в контексте русской истории // *РОССИЯ / RUSSIA*. Вып. 3 (11): Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII – начало XX века. М., 1999. С. 69.

⁵ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 57.

⁶ Там же. С. 120.

ничего гниющего, непочиненного; во всем соблюдена удобность и все необходимое в изобилии и совершенстве. – *Мимо Габсбурга*¹.

Население каждой области обладает своим специфическим запахом, который зависит от образа жизни и характера питания. Согласно учению о миазмах, крепость здоровья была связана с потреблением растительной пищи. Горожане, которые считались любителями мясной пищи, воняли сильнее, тогда как организмы деревенских жителей оказывались менее испорчены, поскольку они были ближе к «растительной натуре»²: «Говорят, будто в Швейцарии вообще больше едят, нежели в других землях, и приписывают это действию здешнего острого воздуха»³.

Будучи идеологом сентиментализма, Ж.-Ж. Руссо противопоставлял городскому зловонию уединение на лоне природы. Безусловно, находясь под влиянием его сочинений, Карамзин так описывает прогулку в Швейцарии: «Таким образом, на самом себе испытал я справедливость того, что Руссо говорит о действии горного воздуха. Все земные попечения, все заботы, все мысли и чувства, унижающие благородное существо человека, остаются в долине. Лучи солнечные отпрыгивают от голых скал и, согретьея воздух, производят духоту, весьма редко ветерком прохлаждаемую»⁴.

В конце XVIII – начале XIX в. то пространство, где человек отдыхает и предается ощущениям, уже не мыслится в границах дворца. Появляется мода на английские «сады наслаждений» – роскошные парки с благоухающими цветами⁵. В отношении природы поменялись и ценностные ориентиры: естественность связывалась отныне не с животными, а с растительными ароматами. Наследие сентиментализма находит отражение в культе природы, ассоциировавшейся с чистотой и естественностью: «Так называемый Бельведер лорда Турлова, откуда прекрасный вид на окрестные поля и Темзу, покрытую кораблями, – замок графа Минсфильда, где есть великолепная зала, которую считают лучшим произведением здешней архитектуры, – герцога Девонширского, может быть, самый огромный в Англии, построенный среди темных кедровых аллей, – графа Дорсета, окруженный самым диким парком, где множество

¹ Там же. С. 128.

² *Корбен А.* Миазм и нарцисс (главы из книги) Социальные эманации // Ароматы и запахи в культуре. С. 335.

³ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 120.

⁴ Там же. С. 140.

⁵ См: *Захарьин Д.* Ольфакторная коммуникация в контексте русской истории. С. 67.

зверей, птиц и где есть прекрасный готический эрмитаж с искусственными развалинами, – графа Букингамшира с миловидными каштановыми лесочками, прекрасным гротом, обсаженным благоуханными кустами, – Sion-House герцога Нортумберландского с большими садами, всего более украшенными текущею в них Темзою, – Вальполя в готическом вкусе, – графа Тильнея, откуда с террасы видны река, каналы, бесчисленные аллеи, пустыни, лесочки, которые составляют необозримый амфитеатр, – алдермана Томаса, называемый Naked beauty, – господина Бинга и Карю (Cagew), где обширные сады, а в садах – столетние померанцевые деревья (что беспримерно в Англии). – *Окрестности Лондона*¹.

Сентиментализм выражает разочарование в «цивилизации» и провозглашает главенствующими чувство, уединенное размышление, простоту сельской жизни: «Я хотел идти за город, в прекрасную деревеньку Гамстет, хотел взойти на холм Примроз, где благоухает скошенное сено, хотел отсюда посмотреть на Лондон, возвратиться к ночи в город и ехать в Воксал. – *Лондон*»²; «В шестом часу вышел я за город с покойным и веселым духом; бросился на траву бальзамического луга, наслаждался утром – и был счастлив!»³.

«Свой» и «чужой»

Первое знакомство с новой страной происходит с помощью всех органов чувств, среди которых обостряется обоняние. Все, начиная от географического положения и климата и заканчивая запахами и едой, непривычно автору. Одной из стран, в которую так стремился попасть Карамзин, была Швейцария. В знак подражания Руссо, она ассоциируется у него с «бальзамическим воздухом гор и долин»: «Итак, я уже в Швейцарии, в стране живописной природы, в земле свободы и благополучия! Кажется, что здешний воздух имеет в себе нечто оживляющее: дыхание мое стало легче и свободнее, стан мой распрямился, голова моя сама собою подымается вверх, и я с гордостью помышляю о своем человечестве. – *Швейцария*»⁴; «Цветение становится аллегорией счастливых, свободных и, казалось бы, беспечных земель, где царит вечная весна. Там идет дорога в Лангедок и Прованс, счастливые цветущие страны, где чистый

¹ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 378.

² Там же. С. 363.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же. С. 98.

воздух в весенние и летние месяцы бывает напитан ароматами и где теперь благоухают ландыши! – *Лион*»¹.

«Чужой» запах тревожит Карамзина в Кале, прибрежном городе: «Воздух напитан сыростью и тонкою морскою солью, которая неприятным образом щекотит нервы обоняния. – *Кале, Франция*»².

Запах родины в воспоминаниях ассоциируется у него с воплощением естественной благоуханной природы» «Отечество мое! Ты все в себе вмещаешь, чем смертный может наслаждаться в невинности своей. В тебе прекрасен вид природы; в тебе целителен и ясен воздух; в тебе земные блага рекою полною лиются»³.

В разговоре с парижанами он описывает Россию как страну весны, вспоминая о любимых ему запахах растений: «Березовые рощи зеленеют; за ними и дремучие леса, при громком гимне веселых птичек, одеваются листьями, и зефир всюду разносит благоухание ароматной черемухи. – *Про Россию в разговоре*»⁴.

Однако, будучи наедине с собой, Карамзин иначе описывает свою родину. Оставляемый им Север и его запахи ассоциируются у него со всем «сердитым, жестоким и угрюмым». Представления о Германии в сопоставлении с Россией выражены в воображаемом монологе: «Но такой ли погоды ожидал я в здешнем кротком климате? Более и более удаляясь от севера, радовался я мыслию, что оставляю за собою холод и сырость, все сердитое, жестокое и угрюмое в натуре. “Там, где течет Майн и Рейн, – думал я, – там небо чисто, дни красны, и одни зефиры струят воздух; там цветущая природа ликует в ярком свете лучей солнечных”. Но – приезжаю и нахожу пасмурную осень середи лета. – *Франкфурт*»⁵.

Запахи городов и помещений

Запахи городов воссоздают нам картину общества. Наверху – благовонные сады, где неспешно прогуливаются респектабельные горожане, внизу – смрад от нечистот, грязь и нищета. Это можно назвать своеобразной ольфакторной архитектоникой города.

Вплоть до XVIII в. в Европе бытовало представление о миазмах, согласно которому определенный запах считался опасным для здоровья, способным вызвать внутреннее разложение и даже пом-

¹ Там же. С. 199.

² Там же. С. 325

³ Там же. С. 110.

⁴ Там же. С. 292.

⁵ Там же. С. 85.

рачение рассудка¹. Подобные воззрения и страхи были вызваны масштабными эпидемиями, поразившими Европу начиная с XIII в. Источником заразы служила толпа, поэтому любые места скопления людей (больницы, церкви, рынки и т. д.) вызывали серьезные опасения. Все это повлияло на систему социальных представлений внутри самого города, изменило понятие о городском пространстве.

Само присутствие толпы людей, пусть даже здоровых, портит атмосферу города. Поэтому настоящим спасением для городского жителя становятся парки, аромат которых освежает. Городские парки становятся местом отдыха, встреч и гуляний: «Здесь есть изрядные сады, где можно с удовольствием прогуливаться. Ремесленник, художник, ученый отдыхают на чистом воздухе по окончании своей работы, не имея нужды идти за город. К тому же испарения садов освежают и чистят воздух, который в больших городах всегда бывает наполнен гнилыми частицами. – *Про Кенигсберг*»².

В следующем отрывке проскальзывает тема, встречающаяся и у Фонвизина, и у Руссо: привычки людей, испорченных городской жизнью: «Одни, сидя под тенью деревьев, читали или держали перед собою книги, не удаивая проходящих взора своего; другие, сидя в кругу, курили трубки и защищались от солнечных лучей густыми табачными облаками, которые извивались и клубились над их головами; иные в темных аллеях гуляли с дамами, и проч. – *Лейпциг*»³.

С 1780-х гг. особое внимание начинает уделяться вопросам гигиены, и запахи нечистот считаются наиболее шокирующими⁴. Карамзин непривычен к смраду каналов, которых в XVIII в. в Москве почти не было. Описание запаха городских нечистот также напоминает письма Фонвизина: «Лишь только вышли мы на улицу, я должен был зажать себе нос от дурного запаха: здешние каналы наполнены всякою нечистотою. Для чего бы их не чистить? Неужели нет у берлинцев обоняния? – Д* повел меня через славную Липовую улицу, которая в самом деле прекрасна. В середине посажены аллеи для пешеходов, а по сторонам мостовая. Чище ли здесь живут, или испарения лип истребляют нечистоту в воздухе, – только в сей улице не чувствовал я никакого неприятного запаха. – *Берлин*»⁵.

¹ См: Гулимова В. «Пять носов» человека и 2500-летняя история их изучения // Ароматы и запахи в культуре. С. 144.

² Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 24.

³ Там же. С. 69.

⁴ См: Гавришина О. Эстетика нечистот. Рецензия // Ароматы и запахи в культуре. С. 590.

⁵ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 35.

Дурной запах становится признаком социального различия (словного, религиозного, национального и пр.): смрад и вонь ассоциируются с нездоровыми условиями жизни низов, а благоухание становится привилегией высших классов. В городах дурной запах закрепляется за местами, где особенно видны социальные различия, – такими как рынки или гетто: «Жидов считается здесь более 7000. Все они должны жить в одной улице, которая так нечиста, что нельзя идти по ней, не зажав носа. Жалко смотреть на сих несчастных людей, столь униженных между человеками!... Между франкфуртскими жидами есть и богатые, но сии богатые живут так же нечисто, как бедные. – *Гетто евреев во Франкфурте*»; «Мне хотелось видеть их синагогу. Я вошел в нее, как в мрачную пещеру, думая: “Бог Израилев, бог народа избранного! Здесь ли должно поклоняться тебе?” Слабо горели светильники в обремененном гниlostию воздухе. Уныние, горесть, страх изображались на лице молящихся; нигде не видно было умиления; слеза благодарной любви ничьей ланиты не орошала; ничей взор в благоговейном восхищении не обращался к небу. – *Берлин*»¹.

К одному из самых зловонных мест той эпохи справедливо причисляли госпиталь, поэтому посещение госпиталя играет роль обряда инициации. Однако при посещении госпиталя в Лионе рассказчик отмечает удивительную чистоту, которая в его восприятии связана со «святыми добродетелями», милосердием и состраданием: «Таким образом переходили мы из залы в залу. В каждой заключаются особенный род болезни: в одной лежат чахоточные, в другой – изувеченные, в третьей – родильницы, и так далее. Везде удивительная чистота, везде свежий воздух. Присмотр за больными также достоин хвалы всякого друга человечества. – *Больница Лиона*»².

Однако в месте, где «святые добродетели» должны проявляться куда сильнее – на территории монастыря, перед героем предстает удивительная картина: «Оттуда пошел я в римские бани, принадлежащие ныне к женскому монастырю. Проходя мимо стены монастырского сада и келий, я чуть было не упал в обморок от мепитического воздуха, который тут спирается. Изрядное уважение к древностям! Вместо того чтобы путь к ним усыпать цветами, почтенные сестры льют туда из окон своих всякую нечистоту! – *Лион*»³.

¹ Там же. С. 89.

² Там же. С. 202.

³ Там же. С. 205.

Одним из самых впечатляющих и самых волнующих с точки зрения происходящих там событий городов стал для Карамзина Париж. Вспомним, что не так давно Париж пережил ужасы революции. Больше всего его поражает не шум и толпа, а именно запах. Знаменитое описание Парижа у Руссо в «Исповеди» вызвало многочисленные подражания и породило целую традицию у его поклонников, к числу которых принадлежали Фонвизин и Карамзин¹. Для сравнения приведем следующий отрывок: «Я представлял себе город, столь же прекрасный, сколь обширный, самого внушительного вида, с великолепными улицами, мраморными и золотыми дворцами. Войдя в Париж через предместье Сен-Марсо, я увидел только узкие зловонные улицы, безобразные темные дома, картину грязи и бедности, нищих, ломовых извозчиков, штопальщиц, продавщиц настоек и старых шляп»².

Поэтому описание, данное Карамзиным, сознательно изобилует литературными клише³: «Скоро въехали мы в предместье святого Антония; но что же увидели? Узкие, нечистые, грязные улицы, худые дома и людей в раздранных рубищах. “И это Париж, – думал я, – город, который издали казался столь великолепным?” – Но декорация совершенно переменялась, когда мы выехали на берег Сены; тут представились нам красивые здания, дома в шесть этажей, богатые лавки. Какое многолюдство!»⁴.

Более поздние интерпретации изображения рынка Парижа (такие, как «Парфюмер» П. Зюскинда, действие которого разворачивается в середине XVIII в.) являются точными отражениями реальных описаний «Чрева Парижа». Начиная с 1750 г. Центральному рынку уделяется особое внимание со стороны путешественников. Появляются удивительно точные описания, характерные для ольфакторного образа этого города, лишенные, однако, логической целостности, присущей визуальным впечатлениям⁵. Карамзин предостерегает приезжего: «Останьтесь же здесь, если не хотите переменить своего мнения; вошедши далее, увидите... тесные улицы, оскорбительное смешение богатства с нищетою; подле блестящей лавки ювелира –

¹ См: *Строев А.* Чем пахнет чужая земля. С. 86.

² *Руссо Ж.-Ж.* Исповедь. М., 2011. С. 82.

³ См: *Захарьин Д.* Ольфакторная коммуникация в контексте русской истории. С. 58.

⁴ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 216.

⁵ См: *Корбен А.* Миазм и нарцисс (главы из книги) Социальные эманации. С. 362–363.

кучу гнилых яблок и сельдей; везде грязь и даже кровь, текущую ручьями из мясных рядов, – зажмете нос и закроете глаза»¹.

Реальность подменяется сказкой, иллюзией в воображении впечатлительного путешественника, наполняется историческими отсылками. Так, городская канализация становится метафорой ада, ведь смрад – отличительный признак дьявола². «Картина пышного города затмится в ваших мыслях, и вам покажется, что из всех городов на свете через подземельные трубы сливается в Париж нечистота и гадость»³.

В XVIII в. Париж становится законодателем мод и главным мировым производителем духов и предметов роскоши. Это не может не отразиться на духе города, как верно отмечает Карамзин: «Ступите еще шаг, и вдруг повеет на вас благоухание счастливой Аравии или по крайней мере цветущих лугов прованских: значит, что вы подошли к одной из тех лавок, в которых продаются духи и помада и которых здесь множество. Одним словом, что шаг, то новая атмосфера, то новые предметы роскоши или самой отвратительной нечистоты – так, что вы должны будете называть Париж самым великолепным и самым гадким, самым благовонным (потому что нигде не продают столько ароматических духов, как в Париже) и самым вонючим городом»⁴.

Так же красочно Карамзин описывает уличную грязь, к которой ловко приспособились местные жители, но которая опасна и непривычна для путешественника. Единственным выходом из этого ольфакторного ада является городской сад, символически противопоставляемый городской суете: «Так называемая новая часть представляет совсем другое зрелище: там деревья сенистее, аллеи красивее, воздух чище, но мало бывает гуляющих... Здесь в густой тени отдыхает добрый ремесленник с своею женою и дочерью; тут по аллее медленными шагами прохаживается сын его с молодою своею невестою; там поля с хлебом, сельские работы, трудящиеся земледельцы; словом, все просто, тихо и мирно»⁵.

В описании бань Карамзин воспроизводит медицинские представления XVII–XVIII вв., согласно которым хорошие запахи могут уберечь от болезней, а дурные, напротив, являются переносчиком

¹ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 220.

² См: Захарьин Д. Ольфакторная коммуникация в контексте русской истории. С. 58.

³ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 220.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 221.

заразы: «В Париже есть и теплые бани, в которые часто посылают медики больных своих. Самые лучшие и дорогие называются русскими... Надобно заплатить рубли два, и вас вымоют, вытрут губками, обкурят ароматами, как у нас в грузинских банях»¹; «В трактирах, которых тут очень много, сделаны разные бани, где моются больные и здоровые, платя за то безделку. Вода сносно горяча и пахнет серою. Она проведена с другой стороны Лимматы (которая течет здесь между гор с ужасною быстротой), и труба идет под рекою. Мне сказывали, что иногда бывает у вод до осьми сот приезжих. – *Баден*»².

Еще одним важным событием в послереволюционном Париже для Карамзина стало посещение зала заседаний Национальной ассамблеи, а именно присутствие на знаменательной речи Мирабо 13 апреля 1790 г. Опуская подробности, сосредоточимся на ольфакторных ощущениях, связанных с этим местом: в зале царил «тяжелый и заразный воздух», что было неудивительно при таком столпотворении. Такая атмосфера считалась вредоносной: многие депутаты приходили до начала заседаний, чтобы подышать свежим воздухом. К таким же вредоносным местам скопления людей принадлежали в равной степени и залы суда, и театральные залы³.

Описание Англии (напомним, что в это время она была центром индустриального развития мира) начинается с упоминания дыма производств, однако при этом все указывает на педантичную аккуратность англичан: «Везде видите дым земляных угольев; везде чувствуете их запах, который для меня весьма неприятен; улицы широки и отменно чисты; везде тротуары, или камнем выстланные дорожки для пешех. – *Англия, Дувр*»⁴.

Говорит Карамзин о запахах и в переносном смысле, например, упоминая о «ядовитом дыхании» опасных заключенных тюрьмы Невгат в Лондоне. Безусловно, тюрьма, как и прочие места скопления людей, была пропитана зловонными частицами из-за гниющих заживо осужденных. И поскольку запах тесно связан с дыханием, ртом, речью, поэтому символическое и физическое зловоние может исходить изо рта богохульника, лживого человека, преступника⁵.

¹ Там же. С. 271.

² Там же. С. 127.

³ См: *Корбен А.* Миазм и нарцисс (главы из книги) Социальные эманации. С. 359.

⁴ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 328.

⁵ См: *Кабакова Г.* Запахи в русской традиционной культуре // Живая старина. 1998. № 2. С. 37.

«Мы переходили из коридора в коридор: везде чистота, везде свежий воздух, заражаемый только ядовитым дыханием преступников. – *Невгат, тюрьма, Лондон*»¹. В таком же, переносном значении Карамзин приводит цитату из речи Руссо: «Заключите, заключите меня на сем острове, если вы думаете, что дыхание мое для вас ядовито! Но перестаньте гнать несчастного! Лишите меня дневного света и только в ночное время позвольте мне, бедному, вздохнуть на свежем воздухе! – *Слова Руссо*»². «Полвека спустя смрад от камер заключенных станет основой для описания картины нездоровых условий жизни в городских жилищах рабочих и запущенных крестьянских домов»³.

Чувства и воспоминания

Согласно воззрениям XVIII в., опрятностью считали отнюдь не чистоту тела, а количество ароматов, исходивших от одежды и волос человека. Привыкший к другим гигиеническим условиям, Карамзин с иронией отзывается об такой «опрятности», описывая не понравившуюся ему француженку: «К француженке у меня не лежит сердце, для того что ее физиономия и ухватки мне не нравятся. Впрочем, можно ее похвалить за опрятность. Лишь только остановимся, извозчик наш Гаврила, которого она зовет Габриелем, должен нести за нею в горницу уборный ларчик ее, и по крайней мере час она помадится, пудрится, притирается, так что всегда надобно ее дожидаться к обеду»⁴.

Ольфакторное «непонимание», разница в национальных гигиенических тонкостях описывается в досадном для Карамзина моменте: «В ту же минуту явился английский парикмахер, толстый флегматик, который изрезал мне щеки тупою бритвою, намазал голову салом и напудрил мукою; я уже не в Париже, где кисть искусного Ролета, подобно Зефиру, навевала на мою голову белейший ароматный иней. На мои жалобы: ты меня режешь, помада твоя пахнет салом, из пудры твоей хорошо только печь сухари, англичанин отвечал с сердцем: “Я вас не разумею!”»⁵.

¹ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 341.

² Там же. С. 183.

³ См: Корбен А. Миазм и нарцисс (главы из книги) Социальные эманации. С. 356.

⁴ Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. С. 14.

⁵ Там же. С. 333.

Определенные жесты, подкрепленные соответствующим запахом, могут служить оскорблением. Карамзин описывает ситуацию, в которой его соседи – офицер и француз – не поделили место в фуру. Намеренное вторжение в ольфакторное пространство собеседника в данном контексте выразительнее любых слов: «“Тем хуже для вас”, – отвечал ему офицер с сердцем; закурил трубку и начал пускать ему в нос и в рот дымные облака. Француз чихал, кашлял и наконец спросил, что бы это значило? – “То, чтобы вы убрались в фуру к магистру”». – *Первая станция от Данцига*»¹.

Запахи служат яркой оправой для описания эмоций, таких как страх и возбуждение, в воображаемых ситуациях. Так, Карамзин представляет атмосферу подземного лабиринта Королевской обсерватории без света и воздуха. Описание похоже на символический спуск в бездну ада: «360 ступеней ведут вас в эту бездну; темнота страшная; густой, сырой воздух почти останавливает дыхание»².

Практически идентичное ольфакторное описание темницы разрушенного замка в Керлине, возникающей в воображении Карамзина, также является вербализацией страха и отчаяния: «Тут несчастные путешественники, которые в тот день попались в руки злодею, заключались в подземную темницу, в двадцать семь сажен глубиною, где густой воздух спирался и тяготил дыхание и где гром цепей был им первым приветствием»³.

Еще одна тема, красной нитью проходящая через все произведение, – связь тонкого аромата цветка и женщины в культурном контексте буржуазного сада. На сравнении женщины с розой целиком построена сцена в театре; разговор о запахах превращается в язык влечения и соперничества⁴. Дама сама уподобляет себя цветку, а доказавший свою большую чувствительность к ее запаху выходит из разговора победителем: «Букет роз алел на лилеях груди. Кавалер св. Лудовика: “Я только теперь приметил, что у вас на груди розы; вы их любите?” Незнакомка: “Как не любить? Они служат эмблемою нашего пола”. “От них совсем нет запаха”, – сказал он, распуская и сжимая свои ноздри. Я: “Извините – я далее, а чувствую”. Незнакомка: “Вы далее? Да что ж вам мешает быть поближе, если розы для вас приятны?”»⁵.

¹ Там же. С. 29.

² Там же. С. 272.

³ Там же. С. 31.

⁴ См: *Строев А.* Чем пахнет чужая земля. С. 92.

⁵ *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. С. 267.

Вспоминая стихи Томпсона, Карамзин также не может удержаться от сравнения жены и дочерей священника Т* с прекрасной цветущей Лавинией: «Подобно как в лоне гор Апеннинских, под кровом холмов, восходит март, удаленный от глаз человеческих, и бальзамическое свое благоухание разливает в пустыне, так цвела в уединении любезная Лавиния. – *Цирих*»¹.

В Лионе герой сравнивает близкую ему женщину с фиалкой. Но так как он находится в «чужом» пространстве, то и запах фиалки не так хорош. В воспоминаниях запах «родной» фиалки кажется более настоящим, истинным: «Увидел фиалку и сорвал ее; но мне показалось, что она не так хорошо пахнет, как наши фиалки – быть может, оттого, что я не мог отдать сего цветочка любезнейшей из женщин и вернейшему из друзей моих»².

Подчеркнутый контраст искусственных цветов без запаха на «ложе удовольствий» в доме бывшей актрисы Дервье и благоухающего сада показывает «чрезмерность» всей окружающей обстановки, бездумное подражание Древней Греции ради роскоши: «Что за комнаты! Что за приборы! Живопись, бронза, мрамор, дерево, – все блестит, привлекает глаза. Дом невелик, но ум чертил план его, искусство было архитектором, вкус украшал, а богатство выдавало деньги... Ложе удовольствий, осыпанное неувыдаемыми, то есть искусственными, розами без терний, возвышается на нескольких ступенях; тут, без сомнения, всякий Адонис должен преклонять колена свои... Из сей комнаты дверь в Гесперидский сад, где все тропинки опущены цветами, где все дерева, осеняя, благоухают»³.

Таким образом, одним из самых характерных маркеров повседневности в «Письмах» является запах. Его упоминания не являются выражением объективной реальности, а зависят от особенностей восприятия автора, дополняя ощущения от других органов чувств. Карамзин выделяет небольшое число значимых запахов, разделяя их на хорошие и дурные. С одной стороны, это традиционный литературный прием, характерный для путевых заметок. С другой, отражение архаической системы ценностей, основанных на категориях «свой – чужой», «верх – низ», «жизнь – смерть». Понятие чистоты и греха («рай – ад»), свойственное христианской традиции, было вписано в более раннюю систему ценностей, образовав многоуровневую систему понимания мира конца XVIII – начала XIX в.

¹ Там же. С. 111.

² Там же. С. 211.

³ Там же. С. 257.

Д. В. Колотухин

РОМАНТИЧЕСКОЕ НАЧАЛО В ПОЭМЕ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА «ИЗМАИЛ-БЕЙ»

Творчество Лермонтова, вне всяких сомнений, является одной из вершин не только отечественной, но и всей мировой поэзии. Выступив на литературном поприще в качестве непосредственного преемника А. С. Пушкина, Лермонтов стал одним из крупнейших представителей романтической традиции. Его значение для русской культуры невозможно переоценить. «На горизонте нашей поэзии, – писал о нем В. Г. Белинский, – взошло новое яркое светило и тотчас оказалось звездой первой величины»¹. В данной работе будет предпринята попытка экспликации основных черт романтизма в поэзии Лермонтова на примере поэмы «Измаил-Бей».

В истории России XIX столетия были три войны, оказавшие влияние на развитие русской культуры и нашедшие свое отражение в творчестве прославленных русских литераторов. Поэма «Измаил-Бей» была написана под впечатлением военных событий, свидетелем которых был поэт во время пребывания на Северном Кавказе. Одной из отличительных черт романтизма, как принято считать, является культ природы. Предваряя повествование, Лермонтов рисует величественный образ природы Кавказских гор и дает возможность своему читателю им насладиться. Примерно такие же описания гор Северного Кавказа можно обнаружить и в двух других его произведениях – «Мцыри» и «Демон».

Как я любил, Кавказ мой величавый,
Твоих сынов воинственные нравы,
Твоих небес прозрачную лазурь
И чудный вой мгновенных, громких бурь,
Когда пещеры и холмы крутые
Как стражи окликаются ночные;
И вдруг проглянет солнце, и поток
Озолотится, и степной цветок,
Душистую головку поднимая,
Блестит, как цветы небес и рая...

Романтизм и реализм в творчестве Лермонтова всегда являлись одной из центральных и наиболее сложных проблем всего лермонтоведения. Описав красоты горного Кавказа, а также характер и

¹ *Белинский В.Г.* М. Ю. Лермонтов. Статьи, рецензии. Л., 1940. С. 32.

нравы населявших его народов, автор приступает к изложению сюжета задуманной им поэмы. И начинает он вполне реалистично. В поэме описывается вторжение русских войск и разорение горных аулов. Война изображается Лермонтовым как поистине всенародное бедствие. Спасая свои жизни, черкесы вынужденно оставляют родные места и отправляются на чужбину. Описывается вполне реальная ситуация времен Кавказской войны, и может показаться, что романтизму здесь места нет.

Но в эту ночь аулы, мнилось,
Не знали тишины ночной.
Стада теснились и шумели,
Арбы тяжелые скрипели,
Трепеща, жены близ мужей
Держали плачущих детей,
Отцы их, бурками одеты,
Садилась молча на коней,
И заряжали пистолеты,
И на костре высоком жгли,
Что взять с собою не могли!

Подобные переходы от романтизма к реализму Лермонтов осуществляет и в некоторых других местах своей поэмы. Вот еще один такой пример:

Смирись, черкес! И запад, и восток,
Быть может, скоро твой разделят рок.
Настанет час – и скажешь сам надменно:
Пускай я раб, но раб царя вселенной!
Настанет час – и новый грозный Рим
Украсит север Августом другим.

Горят аулы; нет у них защиты,
Врагом сыны отечества разбиты...

Однако все меняется, когда на сцене появляется главный персонаж. Это очень загадочная фигура. Ведь если героем кавказской повести Льва Толстого «Хаджи-Мурат» была реальная историческая личность, то о прототипе героя произведения Лермонтова ничего определенного сказать нельзя. Из текста самой поэмы вскоре становится ясно, что этот человек – сын черкесского князя, некоторое время живший и учившийся в России. Так же, как и сам Лермонтов, Исмаил-Бей в четырнадцатилетнем возрасте покинул свой

родной дом, чтобы «знать законы и права чужие»¹. Так же, как и автор поэмы, Измаил с детских лет не знал материнской ласки. «Как лишний меж людьми своим рождением, он душу не обрадовал ничью»², – сообщает о нем поэт. Несчастное детство Измаила во многом напоминает нам и о сюжете поэмы «Мцыри».

Оставив в прошлом свою жизнь в светском обществе с его «бесплодной наукой» и просвещением и вернувшись в дикий и суровый край Кавказских гор, романтический герой произведения фактически осуществляет мечту самого поэта. Однако тот мир, от которого он так стремился уйти, продолжает преследовать его и здесь. Прибыв на Кавказ, Измаил-Бей узнает о разорении своего родного аула. Лермонтов ярко описывает душевную драму этого молодого человека. Вскочив верхом на коня, Измаил мчится среди горных хребтов в неизвестном направлении, давая себе клятву отомстить ненавистному врагу. Мир внутренних чувств и переживаний главного героя, который рисует нам автор поэмы, представляет собой еще одну из характерных черт романтизма.

Мечети, кровы мирных сел –
Все уничтожил русский воин.
Нет, нет, не будет он спокоен,
Пока из белых их костей
Векам грядущим в поученье
Он не воздвигнет мавзолей
И так отмстит за унижение
Любезной родины своей.
«Я знаю вас, – он шепчет, – знаю,
И вы узнаете меня;
Давно уж вас я презираю;
Но вашу кровь пролить желаю
Я только с нынешнего дня!

Для главного героя характерно и отрицание всего социального. С большой симпатией описывает Лермонтов уединенную жизнь горных разбойников лезгин, у которых Измаил-Бей останавливается на ночлег. Их оторванность от жизни общества – вот что по-настоящему вдохновляет поэта. Только здесь герой произведения временно забывает обо всех своих невзгодах. Только здесь он встречает свою любовь и находит понимающих его людей. Со словами «Я в жертву счастье должен принести»³ Измаил-Бей на следующий день

¹ Лермонтов М.Ю. Сочинения. Т. 1. М., 1988. С. 344.

² Там же. С. 345.

³ Там же. С. 342.

покидает это тихое, уединенное место и отправляется в дальнейший путь. В странствии по миру Измаил-Бей так же одинок, как и лермонтовский Демон.

Мрачным и безрадостным изображает автор героя произведения. Отвергнув любовь девушки, Измаил сознательно обрекает себя на страдания. В описаниях поэта Измаил-Бей – человек, наделенный непреклонной волей. Положить предел его волевым стремлениям способна лишь одна смерть. Возглавив партизанскую войну, он становится лидером освободительного движения. Такой же исполинской натурой, по словам Белинского, обладал и рвавшийся к свободе Мцыри¹. Несмотря на описание побед, одержанных Измаилом над врагами, поэма приобретает все более пессимистичный характер. И в песнях верного товарища Селима, и в собственных думах Измаил-Бей чувствует приближение конца. Медленно, но верно автор подводит читателя к трагическому финалу:

Один... так точно! – Измаил!
Безвестной думой угнетаем.
Он солнце тусклое следил,
Как мы нередко провожаем...

Судьба главного героя произведения Лермонтова обрывается так же трагично, как и жизнь самого русского поэта. Сраженный выстрелом злодея, Измаил-Бей падает на землю. На груди своего предводителя горцы неожиданно обнаруживают крест – свидетельство измены вере ислама. Так и не найдя себе покоя и места в жизни, Измаил оканчивает ее отвергнутый даже своими ближайшими соратниками. В трагической противопоставленности героя произведения жизни человеческого общества прослеживается одна из наиболее характерных черт традиции русского романтизма. Описывая финальную сцену своей поэмы, Лермонтов говорит устами одного из абреков:

И кто бы отгадал? Джяур проклятый!
Нет, ты не стоил лучшего конца;
Нет, мусульманин, верный Измаилу,
Отступнику не выроет могилу!
Того, кто презирал людей и рок,
Кто смертию играл так своенравно,
Лишь ты низвергнуть мог, святой пророк!
Пусть, не оплакан, он сгниет бесславно,
Пусть кончит жизнь, как начал, – одинок.

¹ Белинский В.Г. М. Ю. Лермонтов. С. 195.

Подводя общий итог, следует выделить следующие черты, характерные для творчества Лермонтова. В первую очередь, это, конечно, возвеличивание природы и критическое отношение к просвещению и цивилизации. Кроме того, это стремление осмыслить действительность сквозь призму внутренних чувств и переживаний своих героев (то есть субъективно). Третьей, подмеченной нами чертой, является асоциальный характер жизни персонажей. Герои произведений Лермонтова – это глубоко несчастные, одинокие люди, во многом напоминающие нам самого автора. Но это также очень сильные и целеустремленные натуры. Таковы главные черты, характеризующие творчество Лермонтова и определяющие принадлежность его произведений к русской романтической традиции. В то же время, нужно помнить, что Лермонтов – поэт, живший на рубеже двух эпох. Он современник Н. В. Гоголя и И. А. Гончарова. В творчестве Лермонтова, ставшем вершиной русского романтизма, прослеживаются признаки перехода русской культуры от романтизма к реалистическому взгляду на мир. По этой причине, видимо, он и был признан «последним романтиком». Однако сам вопрос о соотношении романтизма и реализма в творчестве Лермонтова все еще не решен. Он по-прежнему остается предметом споров литературоведов и специалистов.

Т. А. Балакирева

КОНСТИТУИРОВАНИЕ МЕДИАРЕАЛЬНОСТИ (на примере российских телевизионных шоу)¹

В современном философском дискурсе особое место занимает такая отрасль познавательной практики, как медиафилософия, анализирующая феномены реальности с позиции, которую впервые озвучил Маршал Маклюэн в 1967 г. в книге «Понимание медиа: внешнее расширение человека». Странники направления, развившегося с подачи Маклюэна, настаивают на том, что за последнее время в эволюции мысли произошло множество поворотов в связи с ускорением темпов человеческой жизни: онтологический, лингвистический, иконический, антропологический, теологический, про-

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РГНФ №15-33-01018 «Коммуникативные стратегии и культурные практики в период социокультурных трансформаций».

странственный, медиальный. Последний из них произошел совсем недавно и повлек за собой фундаментальные изменения в постановке проблематики и в определении основных понятий философии. «Философия, сделавшая реальность, сформированную новыми медиа, своим основным предметом, становится медиафилософией»¹. На первый план, помимо вещей, событий и других людей, выходят те посредники, благодаря которым мы воспринимаем и понимаем происходящее, те, с помощью которых мы взаимодействуем с окружающим миром. Этими посредниками и являются Медиа. В. В. Савчук вслед за Маклюэном считает, что Медиа как понятие включает в себя не только средство коммуникации (язык, книгу, социальную сеть, телевидение), но и сообщение, поскольку оно трансформируется согласно способу передачи информации². Исходя из основных положений, сформулированных современными российскими и европейскими медиафилософами, в данной статье хотелось бы исследовать и объяснить особенности влияния транслирующих устройств на восприятие реальности (на примере современного российского телевидения). На наш взгляд, медиареальность современного российского телевидения имеет определенные векторы влияния на субъекта культуры. На некоторые из них мы обратим внимание в данной статье, а именно: мнимую коммуникацию со зрителем (например, посредством смс-сообщений на короткие номера, закрепленные за передачей, в ходе которой обнаруживается необходимость реакции телеаудитории на резонансный вопрос), деиндивидуализацию (выносятся на обсуждение «личные» вопросы «обычных» людей, провоцирующие рядовых зрителей обнаружить в себе достаточно смелости для участия в аналогичной передаче) и цензуру контента, презентруемого в рамках шоу.

Прежде всего, необходимо определить понятие «медиареальность», поскольку в рамках медиафилософии недостаточно к уже известному в философском дискурсе понятию прибавить корень «медиа», чтобы адекватно прояснить его смысл. Й. Раушер определяет медиареальность как множественное число единичного медиум, то есть медиареальность – это категория, объединяющая и обобщающая посредничество как функцию всех видов медиа. Видами медиа (социальными сетями, телевидением) человек пользуется всегда по своей воле, избирая приглянувшийся ему, но, избрав то или иное средство, он автоматически попадает как под его власть,

¹ Савчук В.В. Медиафилософия. Приступ реальности. СПб., 2014. С. 57.

² Там же. С. 137.

так и в поле, которое соответствует особенностям способа передачи информации. Континуум медиареальности бесконечен и безначален: он длится, ибо медиа осуществляют себя в нем. Следовательно, медиареальность – это единое всеохватывающее поле, существующее в отрыве от внимания мыслящего субъекта, который лишь снабжает очередное сообщение символами. Реальность медиа и есть реальность мыслящего субъекта, к какому бы из видов медиа он не прибегнул. Каждый из людей пользуется сразу несколькими видами коммуникаторов: телевизором, смартфоном, книгой, Интернетом. Все эти средства передают информацию для того, кто ими пользуется, поэтому очевидно их влияние на способ передачи и получения информации, что не может не изменять саму по себе информацию, кодируя ее сообразно сути каждого из средств. Известны исследования о степени доверия источникам информации, согласно которым лидирующие позиции занимает телевидение.

С. Мюнкер отмечает, что в настоящее время телевидение как ведущее медиасредство умерло, ибо оно стремительно теряет популярность среди населения, так как способ взаимодействия со зрителем уже исчерпал себя по причине несоответствия духу времени и отсутствия интерактивности. Безусловно, данный подход весьма распространен, однако он кардинально отличается от выводов из опубликованных данных об аудитории телеканалов. Аналитический Центр Видео Интернешнл (АЦ Video International – оператор медиарекламного рынка в России и Восточной Европе, который предоставляет телеканалам комплексные сервисы аналитической, юридической и IT поддержки) в 2013 г. провел обширные исследования, которые показали, что на одну сельскую семью приходится примерно 1 телевизор, на городскую семью (городское население более 100 тысяч человек) приходится около 2 телевизоров. Безусловно, количество телевизоров на семью – не показатель для определения популярности, но стоит заметить, что, по данным индустриальной системы электронных измерений телеосмотра (TNS), хотя бы раз в месяц телевизор смотрят 99 % населения Российской Федерации, раз в неделю – 92 %. Что касается ежедневного просмотра, то тут среднее число зрителей составляет 72 %. Средняя продолжительность телепросмотра (в расчете на одного жителя) составила в 2012 году 238 мин. (или 3 ч. 58 мин.) в сутки. Соответственно, как бы ни хотелось некоторым критикам телевидения причислить его к старым медиа, по нашему мнению, оно пока остается достаточно популярным среди населения РФ.

Невозможно точно определить точку поворота, пройдя которую, телеканалы и контент, их наполняющий, стал меняться по стилю и направленности на определенную аудиторию. Однозначно можно лишь утверждать, что если примерно до начала 2000-х гг. наблюдалась «постмодернистская тематика» контента (например, псевдодокументальные фильмы), то после 2005 г. обнаруживается интерес социума к общественно-политическим, философским и аксиологическим вопросам и как ответ на него – другая программа передач. Проследим эту трансформацию на примере передач прайм-тайма на Первом канале А. Малахова. Обращение именно к такому материалу обусловлено высокой степенью его репрезентативности в рамках проблематики данной статьи.

В 2001 г. на экранах страны каждый вечер в период с 16 до 17 часов шла программа «Большая стирка». Как объясняет редакция, эта передача призвана занять время, пока работает ваша стиральная машина (полный цикл которой в большинстве случаев и ограничивается одним часом). Ведущий – А. Малахов – на протяжении этого времени обсуждает личные проблемы и житейские истории звезд популярной культуры или «обычных» людей. С таким содержанием программа транслировалась до 2004 г., когда возникла потребность изменить спектр затрагиваемых в ней тем, и вместо нее была запущена передача под названием «Пять вечеров». С этого момента ее смысл изменился: ежевечерне телезритель встречается с ведущим А. Малаховым, чтобы вместе «подумать над серьезными» проблемами. То есть до 2004 г. программа носила сугубо развлекательный характер, а после 2004 г. редакторы и ведущий сосредоточили внимание телезрителей на проблемах другого рода, например: выборы в США, низкий прожиточный минимум, конфликт в Большом театре, отмена льгот, праздники и т. д. После 29 июля 2005 г. формат телепередачи вновь претерпевает изменения вместе с названием, с тех пор и до настоящего момента название – «Пусть говорят», а содержание контента стало скандальнее и мрачнее. В этой передаче обсуждаются личные истории людьми из «обычной» жизни, которые без стеснения выносят их на публичное обсуждение.

Следовательно, можно сказать, что проект («Большая стирка» – «Пять вечеров» – «Пусть говорят») три раза менял свой облик: от легкой развлекательной передачи до серьезной и местами тяжелой остросоциальной драматической программы. В первом своем варианте по посылу это развлечение для домохозяек, способ заполнить эфирное время новыми сведениями о личной жизни поп-звезды или обычного человека. Во всех трех случаях прослеживаются общие

закономерности. Чтобы «обычный» человек стал интересен и запомнился телезрителю, его необходимо показать как одного из членов социума, с такими же проблемами и ситуациями, как и у большинства людей, его составляющих. Все ток-шоу строятся по единому сценарию: ведущий приглашает главного героя и объясняет зрителям, что случилось в его жизни такого, что заслуживает всеобщего внимания, затем просит героя рассказать со своей позиции о том, что произошло, а после этого вызывает свидетелей, которыми зачастую выступают родственники и близкие главного героя. Но в первом своем варианте программа лишь пыталась заполнить эфирное пространство и дать новые сведения о знаменитости для домохозяйек. Во второй версии передачи редакция обратилась к общественно-политической проблематике: к обсуждению социальной проблемы присоединяются «титулованные» советчики (адвокаты, ученые, политики). В третьей же вариации на место советчиков приходят «помощники» (психологи, юристы), которые, обнаружив проблематичность и нерешаемость вопроса, пытаются «помочь» героям выйти из сложившейся ситуации. Ни для кого не секрет, что у телеведущего всегда есть наушник, в котором звучит голос редактора, регулирующий атмосферу в зале, подсказывающий, как вести себя в той или иной ситуации. Итак, после рассказа основных событий истории героя нужно правильно задать вопросы советчикам, чтобы те правильно отреагировали и подняли передаче рейтинг. Среди советчиков всегда обнаружатся люди с полярными мнениями. Но в большинстве случаев побеждает традиционализм и консерватизм, граничащие с мистическим или бытовым уровнями понимания ситуации.

На примере данного медиаматериала выясняется интересная закономерность: приемы простого повествования от первого лица в «Большой стирке», как модернистский нарратив, пришли в упадок, поэтому потребовалось качественное изменение контента, которое не могло быть проведено за один этап, следовательно, мы получаем «Пять вечеров» и «Пусть говорят». У последних двух вариаций иная стратегия взаимодействия и отношений со зрителем: телевидение провоцирует на действия: теперь зритель, чтобы показать свою реакцию на то или иное событие, может вступить в коммуникацию с командой, готовившей телепередачу. Делается это посредством вынесения резонансного вопроса на смс-голосование. Нарратив модерна дает глубокий массив информации, ответная реакция и ответные действия на которую ни коим образом не в силах повлиять на дальнейшую судьбу большой истории. Так было в «Большой стир-

ке». В ситуации, когда герой не знает, каким образом необходимо выстроить реакцию на произошедшее, и просит совета у телезрителей, а затем на экране волшебным образом появляется номер, на который смс-сообщением можно отослать свою реакцию, это уже невозможно назвать простой артикуляцией внутренних переживаний. Нельзя сказать, что «Пусть говорят» как жанр и специфический вид ток-шоу остается неизменным от недели к неделе, существует и здесь определенное движение. Возможно, по прошествии времени можно будет говорить и о следующей модификации прайм-таймового ток-шоу на ведущем канале.

Приведенный пример решения проблемы с помощью ток-шоу свидетельствует, в первую очередь, о потребности телезрителей реализовывать свои желания: сначала «вуайеризм» и затем «экзгибиционизм». Ведь если взглянуть на развитие современных старых и новых медиа, то получается, что в силу элитарности определенных медиасред и из-за недоступности Интернета в начале 2000-х гг. массы имели возможность лишь наблюдать за жизнью известных людей. Сегодня и регистрация в социальных сетях, и кастинги на телепроекты и ток-шоу доступны для широкого круга людей, поэтому каждый из телеаудитории может продемонстрировать свою индивидуальность, обнажив самое потаенное. А. М. Алексеев-Апраксин отмечает на эту тему: «Такие шоу можно трактовать как нарушение прав человека, как нарушение сохранности личности»¹. Невозможно не согласиться с данным утверждением, ибо, вынося на публичное обсуждение личные конфликты и истории, редакция лишь пытается обойти прямое нарушение права человека на неприкосновенность частной жизни, утверждая, что производит шоу с участниками, пришедшими в студию по «доброй воле».

С. Жижек в книге «Чума фантазий» отмечает, что на примере современного медиапространства себя обнаруживает стремление к «конкретному», «чувственному» мышлению, непроницаемому извне, имеющему своим фоном Реальное как цифровой ряд. Автор относит такое понимание медиареальности в большей степени к киберпространству Интернета, что не запрещает нам в рамках данной статьи применить предлагаемые им концепты к современному российскому телевидению. С. Жижек утверждает, что «виртуальная реальность стирает различие между истинной реальностью и ее по-

¹ Алексеев-Апраксин А.М. Междисциплинарная конференция «W(est)-E(ast)»: «Синтез нашего времени» (2013) и «На пути интеграции и всеразличия» // *Studia Culturae*. 2014. № 22. С. 45–53.

добием»¹, добавляя, что такое исчезновение видно и на более примитивном уровне, в СМИ. Из телевидения мы черпаем лишь факты, которые перечисляются один за другим, перемежаясь высказываниями скептиков и аналитиков, когда глубина преподносимой информации уже не имеет значимости, а на первый план выступает необходимость в постоянной заполненности телеэфира. Именно оценочные высказывания и постоянное обращение к исторической последовательности происходящего в высказываниях телеведущих и интерпретаторов не дают возможности для применения и использования фантазии в рамках медиасреды телевидения, что, таким образом, стирает границы между внешним медиареальности и ее внутренним. Для иллюстрации обратимся к другому способу заполнения экранного времени, такому, как шоу разговорного жанра – комедийный «Stand-up» (стендап, или сольное юмористическое выступление перед живой аудиторией) на телеканале ТНТ.

Современное телевидение склонно усреднять телезрителя, что происходит по различным причинам, важнейшая из которых – рейтинг той или иной программы, который зависит и от времени трансляции, и от тематики, и от доступности канала для населения определенных регионов. Редакция ТНТ позиционирует имеющееся в программе теле вещания шоу такого толка, как рупор обширного социального движения стендап. Суть выступлений в рамках данной передачи в том, что на сцене появляется «обычный» человек и в свободной манере рассказывает о том, что ему показалось замечательным или особенно смешным в ходе жизни. Сюжеты таких монологов разнообразны, и люди, выступающие в таком жанре, всегда имеют непростое прошлое, которое привело их на сцену. Артист данного жанра всегда «один из народа», он обычно вступает в диалог со зрителями, воплощая новые коммуникативные стратегии телевидения. Сами эти монологи, плавно переходящие в диалоги, усредняют любого, до кого донесется хоть фраза из них. Это происходит потому, что проблемы обычного стендапера оказываются понятными обычному человеку. Стендапер не богат, у него есть семья и дети, домашние обязанности, среднее здоровье, средний достаток. В данном случае стендапер позиционирует себя как средний человек, потому что рассмешить зрителя он может, только сыронизировав над слабостью или изъяном, что получится в том случае, когда он будет знать, чем живет средний гражданин РФ или любой другой страны. Телезритель смотрит в экран телевизора или любого друго-

¹ Жижек С. Чума фантазий. Харьков, 2012. С. 230.

го медиасредства и благодаря именно экрану получает возможность взглянуть на свои проблемы со стороны. В таком случае экранирование несет двоякую функцию: с одной стороны, позволяет отделить и обобщить конкретную проблему, которая есть у среднего гражданина РФ (в первом своем значении экран предполагается как поверхность, защищающая от какого-либо излучения или отражающая его), и, с другой стороны, позволяет демонстрировать что-либо, чтобы оно стало известным и поверхностно понятным воспринимающим.

С. Жижек в своих исследованиях обращает внимание на идеологизацию любого социального пространства, и если воспринимать телевидение, как поле взаимодействия социума и институционализованных структур пропаганды, станет понятна причина популярности данного вида развлекательных передач. «Чтобы увидеть истинную природу вещей, нам нужны очки: но это не означает, что мы должны снимать очки, чтобы увидеть реальность, как она есть – мы от природы находимся “внутри” идеологии, это наше естественное восприятие»¹. В данном рассмотрении будем понимать под «очками» современное российское телевидение как медиасредство. В таком случае получается, что выступающий на сцене стендапер с монологом о своих жизненных ситуациях лишь демонстрирует публике свои «очки», так как не выносит на обозрение глубину социальных противоречий или вопросы онтологического статуса обсуждаемого события. В случае с телезрителем, просматривающим данную передачу на фоне собственных бытовых неурядиц, можно констатировать удвоение таких «очков», что относит нас к удвоению поверхностности восприятия артикулируемого в монологе. Поэтому мы можем определить выступление стендапера как то же самое проговаривание собственного недоумения насчет какого-либо события, касающегося его личной жизни.

В рамках «Stand-up» на телеканале ТНТ существует рубрика «Открытый микрофон», которая канализирует процесс вовлечения новых лиц для выступлений: для участия в передаче необходимо написать текст монолога и отправить заявку на участие именно в этом разделе; далее группа редакторов и продюсеров рассматривает ее и разрешает либо не разрешает выход на сцену. После съемки «Stand-up» наступает период обсуждений данного монолога как в среде авторов, так и в среде телезрителей (например, в официальных группах телеканала или передачи в социальных сетях). Затем, в

¹ Там же. С. 20.

зависимости от реакций обеих групп «рецензентов», новоявленный стендапер получает возможность и дальше участвовать в съемках либо ее лишается.

Так как монолог в рамках данного шоу – это авторский продукт потребления, то его создатель может для привлечения внимания и создания резонанса вокруг затронутой темы обращаться к различным источникам информации. Некоторые участники настоящей передачи в поиске вдохновения обращаются к комментариям из социальных сетей относительно волнующего их вопроса, таким образом лишь увеличивая количество «очков» на телезрителях. Поэтому стендап как юмористическая передача не слишком отстранен от того, что наглядно демонстрируется (и нередко осмеивается самими участниками «Stand-up» на телеканале ТНТ) в ток-шоу А. Малахова «Пусть говорят», по нескольким причинам, первая из которых – это непрерывное проговаривание внутреннего, индивидуального монолога, выносящее внутреннее во внешнее, вторая – коммуникация с социумом, осуществляемая различными путями, третья – регулируемость контента, предоставляемого в рамках тематики того или иного выпуска, четвертая – это потакание потребностям публики в «вуайеризме» и «эксгибиционизме», пятая – это усреднение телезрителя в попытках «задеть за живое», вызвать реакцию на сказанное.

Безусловно, разговорный жанр передач – один из наиболее востребованных на современном телевидении. Его популяризация – это плод потребностей субъекта культуры, в данном случае субъекта массовой культуры. Вопрос об актуальности телевидения как одного из наиболее востребованных медиасредств не подлежит сомнению, ибо вместе с процессом демографического старения общемирового населения стареют и способы получения информации, что происходит и в России. Также не стоит упускать из внимания тот факт, что в границах Российской Федерации существуют труднодоступные территории, на которые мало распространена мировая паутина Интернета, что в очередной раз подтверждает тезис о том, что телевидение и по сей день является наиболее популярным медиа.

Исходя из приведенных в статье примеров, можно сделать некоторые выводы.

Во-первых, современное российское телевидение ориентировано на разговорный жанр телевидения, который популярен в связи с потребностью рядового телезрителя в мнимой коммуникации (посредством смс-сообщений, телефонных звонков в студию, но ведь

достоверно неизвестно, каким образом и как тщательно проводится аналитика поступившей от зрителя реакции), то есть перед нами проблема реальности мыслящего телезрителя как реальности телевидения.

Во-вторых, необходимо соблюдать определенные правила для присутствия в режиме шоу, а именно: постоянное проговаривание собственных переживаний, ирония над происходящим, возможность «совещания» с «титулованными» экспертами, способность демонстрации собственного мнения – все это сводит на нет ценность индивидуально-личностного, внутреннего монолога, который перестает быть таковым, становясь чем-то общим, внешним по отношению к говорящему. Такая деиндивидуализация «обычного» человека обычно проходит под маской прямо противоположной: зритель наблюдает присутствующего в эфире участника, пришедшего в студию из «обычной» жизни, но понимает, что главное различие между ними в месте, которое каждый из них занимает по отношению к экрану (ведь нужно обладать смелостью, чтобы «искренне» всем рассказать о «своем» прошлом).

В-третьих, над созданием определенной телепередачи, которая оказывается составной частью общей картины медиареальности, работает многочисленный штат сотрудников, цензурирующих и определяющих место и «качество» контента, презентуемого в рамках данного шоу, что дает пищу для размышлений на тему псевдовлияния зрительской аудитории на происходящее на экране. Поэтому не стоит и задаваться вопросом о наличии нарративов на российском телевидении, а как следствие, и вопросом об их глубине.

Д. В. Ратушина

В. В. ВЕЙДЛЕ О В КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ПЕРСПЕКТИВАХ РОССИИ¹

Активная творческая жизнь Вейдле пришлась на время эмиграции. Ему было 30 лет, когда он покинул советскую Россию и получил возможность реализовать свои знания и творческие способности в среде весьма многочисленной в то время русской эмиграции.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 15-33-01039.

В 1912 г. Вейдле окончил немецкое реформаторское училище и поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета, на кафедру всеобщей истории. После октябрьских событий 1917 г. он покинул С.-Петербург и в течение трех лет преподавал историю искусства в Пермском университете. А в октябре 1924 г. Вейдле эмигрирует в Париж, где остается до конца своей жизни. С 1925 по 1952 гг. он преподавал в основанном С. Н. Булгаковым Свято-Сергиевском Богословском институте. Начиная с 1930-х гг. Вейдле становится так же известен в эмигрантской среде, как Н. А. Бердяев, С. Л. Франк и Л. Шестов.

Внешние обстоятельства жизни Вейдле были таковы, что результаты его литературной, политической и философской деятельности могли быть представлены почти исключительно в журнальных публикациях. Эти обстоятельства я считаю нужным особо отметить, поскольку они наложили весьма существенный, можно, пожалуй, сказать, идейный отпечаток на концептуальные построения Вейдле. Для большей части интеллектуальной эмиграции – людей, оторванных от собственного культурного основания – публикация в журнале была, по сути, единственной формой выражения результатов их интеллектуальных поисков. И в этом контексте эмигрантский журнал, с его особой структурой представления материала и заданной идейно-политической направленностью, становился для его авторов и идейной платформой, и личной историей. Кризисное, по самой своей сути, сознание отыскивало в журнале и через журнал единомышленников, отыскивало интеллектуальное и мировоззренческое взаимопонимание, которое создавало ощущение культурной основы.

Этой, духовной по сути, роли журналов способствовала в тех эмигрантских условиях и «статейная» структура публикаций. Принципиальное отличие книги от статьи заключается в ее целостной законченной композиции. Мыслить я привык статьями, говорил Вейдле, как другие – книгами. Сознательно работая над статьями, Вейдле в конце жизни планировал соединить все свои опубликованные идеи в единую теорию. Это ему удалось лишь отчасти. Свои эстетические взгляды и теорию искусства он в большей степени выразил и систематизировал, но его философская эссеистика так и осталась концептуально не обобщенной. Впрочем, в этом проявился и его личный выбор. Еще до эмиграции Вейдле задавался вопросом: «Кто же я, собственно, такой? Ученый я или поэт?... Двадцать пять лет мне было, и ничего-то я толком о себе не знал. Впрочем, пожалуй, и знал, что могу перестать писать стихи, но что не перестану *интере-*

соваться стихами и нестихами: живописью, всяческими искусствами, многим в истории, вообще многим, очень многим»¹. Так в действительности и вышло. Его статьи разнообразны, причем не только в плане предметности. Они весьма разнообразны и в стилистическом плане: зачастую в одной статье задается вопрос, в другой – дается ответ. И тем не менее, в его культурно-философской публицистике ясно проступает достаточно целостная культурно-историческая концепция.

В статье «Три России» он поставил вопрос о том, возможна ли преемственность в русской культуре. Он выделил три переломных момента в динамике русской культуры. Отправной точкой его размышлений становится эпоха Петра I – время, когда «петербургская Россия завершила единство Европы»². Допетровский период Вейдле характеризует как Русь Киевскую православную, а послепетровский – как Россию Советскую. И на протяжении всех этих трех этапов, полагает он, существовали две русские культуры: «вертикальная» и «горизонтальная».

Горизонтальная культура, по Вейдле, – это народная культура. Она широко распространена и почти не меняется. Эта культура выражает через ремесла, песни и предметы быта дух народа, его ритм и принципы. Но эстетически она менее насыщена, чем вертикальная. Вертикальная культура – продукт просвещения, она отражает наиболее сложную и развитую часть общественной жизни России: государство, науку, прогрессивные тенденции. Эти две культуры по большей части находятся в противоборстве, их единство выражено слабо. А между тем, историческая перспектива России, настаивает Вейдле, связана с тем, насколько удастся найти «золотую середину» между ними. Ибо трагедия России коренится именно в их противостоянии – в отсутствии четкой культурной иерархии, в размытости культурного слоя русского общества, в его малочисленности и, как следствие, в разрыве между народом и культурной элитой.

Описанные Вейдле две культуры – вертикальная и горизонтальная – могут существовать внутри себя только в двух формах: либо в отношении преемственности, либо в виде «разрыва»³. Преемственность обеспечивает трансляцию культурного опыта общественной жизни. Но при резкой смене культурных образцов происходят фраг-

¹ Вейдле В.В. Воспоминания // Диаспора: новые материалы. Вып. 2. СПб., 2001. С. 64.

² Вейдле В.В. Умирание искусства. М., 2001. С. 419.

³ Там же. С. 295.

ментация культурного достояния и выделение в нем стержневых, главных традиций и достижений, которые будут или приняты, или отвергнуты. Вейдле указывает на три фактора, обуславливающие характер и степень разрывов преемственности: массив имеющихся артефактов культуры (картины, книги и др.), степень свободы выбора культурных образцов и возможность (свобода) их усвоения¹.

Под первым фактором Вейдле подразумевал сохранность историко-культурного материала.

Второй фактор связан с доступностью наследия. Вейдле рассказывает в своих статьях о ситуации, когда в советской России невозможно было достать произведения талантливых и глубоких авторов М. О. Гершензона и В. И. Иванова, а доступны были лишь работы «идеологически безопасные» с точки зрения власти. Между тем, потребность в работах этих авторов была очень острая. Заметим, что сегодня в культуре складывается прямо противоположная ситуация: при легкой доступности культурное наследие остается невостребованным.

Третьим фактором, определяющим характер разрыва культурных традиций, является, по Вейдле, фальсификация. И суть дела здесь не в сокрытии значимой культурной информации, а в ее интерпретации. Мысли автора можно истолковать превратно, можно назвать «классической литературой» то, что ей по своей сути не является. И Вейдле приводит такой пример: «Казалось бы, изъятие из обихода стольких досоветских авторов должно было бы наше литературное наследство сильно обеднить. Так оно и есть; но в отношении качества, отнюдь не количества. Классиков у нас теперь куда больше, чем прежде, — причем я имею в виду не тех, что от марксизма (их стало меньше на один номер), а всевозможных «направленцев», писавших хоть и кое-как, но по-русски и причисляемых к революционным демократам (или демократическим революционерам). Очень серые сочинения образуют почтенного вида многотомные собрания сочинений»².

При поиске ответа на вопрос о том, как преодолеть разрыв, Вейдле обращается феномену Александра Пушкина. Гений Пушкина был схож с гением Гете, у которого имелись заимствования из китайской и персидской поэзии, схож с Шекспиром, который брал многие темы у своих предшественников, но именно Пушкина отличала четкая осознанность его дара: преображение «чужого» не толь-

¹ Там же. С. 294.

² Там же. С. 299.

ко в рамках собственного творчества, но и в перспективе будущего творчества всего народа. Поэт продолжал дело Петра I, замечает Вейдле, переоткрывая Европу, но не современную ему, а семнадцатого, шестнадцатого веков и позже. Ту Европу, которая еще не знала «слепого пристрастия к новизне» и поклонения прогрессу¹. «Фантастическая восприимчивость» Пушкина к европейской культуре сочеталась в нем с глубокой народностью. Он был воспитан на народной русской культуре, на культуре горизонтальной. Именно поэтому, считал Вейдле, когда придет четвертая Россия, она будет Пушкинской².

Р. Ю. Сабанчеев

КУЛЬТУРНАЯ ПАМЯТЬ КАК ФОРМА КОЛЛЕКТИВНОЙ ПАМЯТИ (эпистемологический аспект)³

Прошел почти век с тех пор, как в европейской мысли появилось и начало широко использоваться в гуманитаристике понятие «коллективная память». Однако для гуманитарных наук оно до сих пор остается до конца не обоснованным, содержательно не раскрытым, в некоторой степени даже размытым. Объективность «коллективной памяти» неоднократно ставилась под вопрос. Причем суть критической аргументации сводится в данном случае к тому, что всякое воспоминание может быть лишь личным, индивидуальным, а стало быть, оно не может принадлежать социальной группе или обществу. Однако эффективность гуманитарных исследований, идущих вразрез с такого рода аргументацией, свидетельствует о том, что коллективная память, напротив, есть реальный феномен. В частности, такого рода исследования культурной памяти провел в свое время Ю. М. Лотман⁴. В последние годы появились работы, в которых предпринимаются попытки глубокого изучения феномена коллективной памяти, объективное существование которого обусловле-

¹ См.: Вейдле В.В. Пушкин и Европа // Современные Записки. 1937. Кн. 63.

² Вейдле В.В. Границы Европы // Современные Записки. 1936. Кн. 60. С. 318.

³ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 16-03-00704.

⁴ См., напр.: Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992.

но тем, что «всякое “Я” связано с “Мы”, дающим основы для индивидуальной идентичности»¹.

В работах, отстаивающих «объективный» статус «коллективной памяти», предполагается, что коллективная память не самодостаточна, не замкнута как феномен сознания. Она представляет собой достаточно сложное структурное образование, функции, атрибуты и свойства которого распределены между его различными элементами. Основными параметрами идентификации и типологизации этого образования могут выступать такие характеристики, как субъективность, способ хранения, методы конструирования и реконструкции воспоминания. При этом обнаруживается, что в таком ракурсе коллективную память можно рассматривать не как понятие исключительно общесоциальное, но и как понятие эпистемологическое, то есть обозначающее определенное рода *знание*.

Эпистемологические характеристики коллективной памяти достаточно отчетливо проявляются, когда она выступает в форме *культурной памяти*. Впервые это понятие ввел немецкий историк Ян Ассман. Его работы были основаны на методологии исследования коллективной памяти, предложенной французским социологом Морисом Хальбваксом в первой половине XX в. Однако, в отличие от Хальбвакса, Ян Ассман не только отделил коллективную память от личной и исторической, но и выделил в коллективной памяти два различных элемента: *культурную память* и *коммуникативную память*.

Обе формы коллективной памяти Ян Ассман связал с модусом времени. Коммуникативная память, по словам исследователя, «охватывает воспоминания, которые связаны с недавним прошлым. Это те воспоминания, которые человек разделяет со своими современниками»². В качестве типичного примера коммуникативной памяти Ян Ассман использует память поколения. Эта разновидность памяти «группа приобретает исторически. Эта память возникает во времени и проходит вместе с ним, точнее, со своими носителями. Когда носители, воплощавшие ее, умирают, она уступает место новой памяти»³. Таким образом, коммуникативная память может быть *временным* знанием. Ее существование неразрывно связано с хронологическими рамками. По прошествии времени она утрачивается или

¹ Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М., 2014. С. 12.

² Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 51.

³ Там же. С. 53–54.

же просто теряет актуальность. Постоянная ретрансляция подобного типа памяти возможна только на едином интересубъективном поле социальной группы. Впоследствии коммуникативная память становится предметом интерпретаций и реконструкций.

Культурная память, в отличие от памяти коммуникативной, направлена на определенные, фиксированные моменты в прошлом, вернее, «прошлое скорее сворачивается здесь в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание»¹. Культурная память для Яна Ассмана сакральна, она мифологизируется и объективируется в совершенно различных формах: текстах и коммеморативных практиках. Ян Ассман говорит о разделении коммуникативной и культурной памяти как о разделении «повседневной» и «праздничной памяти». Однако это не мешает автору выявить и социологические различия. Так, к коммуникативной памяти оказываются причастны все участники социальной группы. Они ее формируют и поддерживают: «в этой неформальной традиции не существует специалистов и экспертов, хотя отдельные люди могут помнить больше и лучше, чем остальные»². Культурная память, напротив, предполагает ограниченную причастность и особых носителей, таких как учителя, ученые, писатели.

В ином ракурсе о коллективной памяти говорит культуролог Алейда Ассман. Для нее культурная память, как элемент коллективной, отделена от социальной, индивидуальной и политической форм памяти. Социальная память, по мнению Алейды Ассман, – это оперативная память общества. По аналогии с коммуникативной памятью Яна Ассмана, социальная память в этой концепции зависит от хронологических рамок: «динамика памяти общества существенно определяется сменой поколений. Каждая такая смена, происходящая примерно с тридцатилетним периодом, заметно сдвигает в обществе профиль его воспоминаний. Позиции, которые раньше господствовали или считались репрезентативными, постепенно перемещаются от центра к периферии»³. Алейда Ассман называет общим свойством социальной и индивидуальной памяти «персонифицированность»: оба типа памяти непосредственно связаны с индивидами и их взаимодействиями между собой. Культурная и политическая память, напротив, имеют несколько иную структуру: эти ти-

¹ Там же. С. 54.

² Там же. С. 56.

³ Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. С. 15.

пы памяти предназначены для коммуникации между поколениями, разделенными временем.

Культурная память имеет два модуса: «канон» и «архив». «Канон» обозначается функциональная часть культурной памяти, а «архивом», напротив, накопительная. Так, для различения этих понятий Алейда Ассман использует концепт художественного музея: «Музей выполняет две четко различаемые функции: во-первых, это функция ценностного канона с его отражающей и формирующей вкусы ориентацией, а во-вторых, это функция исторического архива. Сохранение, консервация вещей является лишь одной стороной культурной памяти, ее другая сторона состоит в строгом отборе, активной оценке и индивидуальном освоении»¹. Активная память канона, согласно концепции Алейды Ассман, увековечивает то, что общество намеренно выбрало и поддерживает как исключительное и жизненно важное. Архивная память доступна лишь специалистам. Она готова к извлечению информации из материальных источников и к ее профессиональной интерпретации. Но ее главное качество в том, что она не циркулирует как обыденное знание.

Однако культурная память, как элемент коллективной памяти, обладает не только субъективным механизмом функционирования, но и уникальными семантическими критериями. С течением времени смещается не только «канон», но и само восприятие культурных смыслов. Порой это оказывается следствием смены эпох или обновления коммуникативной памяти.

В работах М. Ю. Лотмана обозначены основные семиотические рамки культурной памяти. Само понятие «культура» отечественный исследователь истолковывает как синтез коллективного интеллекта и коллективной памяти. Эти структурные элементы, по его мнению, обеспечивают механизм хранения, передачи, выработки новой информации.

Лотман писал о внутреннем разнообразии культурной памяти, наличии в ней частных диалектов, которые обусловлены внутренней организацией социальных групп. отождествляя культурную память с механизмом хранения текстов, исследователь приходит к выводу о наличии двух форм памяти: «информативной памяти» и «памяти креативной».

С «информативной памятью» Лотман связывает хранение технической информации. Для этого типа памяти важен прежде всего «последний срез»: «Если кого-либо и интересует история техники,

¹ Там же. С. 34.

то уж, во всяком случае, не того, кто намерен практически пользоваться ее результатами. Интерес этот может возникнуть у того, кто намерен изобрести что-либо новое. Но с точки зрения хранения информации, в этом случае активен лишь результат, итоговый текст»¹. Таким образом, сохранение и преобразование информативной памяти направлено только на конечный смысл. Все остальные смыслы нивелируются, утрачиваются, перестают быть актуальными. Эта форма памяти подчинена закону хронологии и согласуется с течением времени.

«Памятью креативной» Лотман называет, в частности, память искусства. Он замечает, что актуализация тех или иных текстов, связанных с памятью креативной, подчиняется сложным законам общего культурного движения и не может быть сведена к простой формуле «Самый новый – самый ценный». «Актуальные тексты высвечиваются памятью, – пишет он, – а неактуальные не исчезают, а как бы погасают, переходя в потенцию»². Но, выходя из состояния потенции, текст утрачивает свой начальный смысл, и интерпретация его, по мнению Лотмана, зависит именно от хронологических потерь, так как «продуктивность смыслообразования в процессе столкновения хранящихся в памяти культуры текстов и современных кодов зависит от меры семиотического сдвига»³. При этом, как отмечает исследователь, каждая культура определяет свою парадигму того, что следует помнить.

Таким образом, рассмотрев перечисленные концепции, можно сделать ряд выводов. Культурная память, как форма коллективной памяти, предполагает наличие структур хранения и воспроизведения знаний, зависит от запросов социальных групп. Вместе с тем, культурная память представляет собой сложную символическую систему, которая постоянно изменяется по причине недолговечности коммуникативной памяти, культурных кодов, семантических сдвигов. Это означает, что культурная память предполагает постоянное «перепрочтение» и интерпретацию. В остальном же, с точки зрения эпистемологии, этот тип памяти представляет собой познавательный процесс. Он зависит от человека, управляется человеком и в то же время участвует в формировании мировоззрения и идентичности отдельного человека и социальной группы.

¹ Лотман. М.Ю. Память в культурологическом освещении. С. 201.

² Там же.

³ Там же. С. 202.

ЖИЗНЬ РУССКОЙ ПРОВИНЦИИ

С. Г. Коленько

КУЛЬТУРНЫЕ СИМВОЛЫ ГОРОДА: САМАРСКИЙ ОПЫТ

Культурная среда города складывается из многих компонентов. Для того чтобы усовершенствовать ее, т. е. сделать более привлекательной, разнообразной, живой, интересной и комфортной, необходимо овладеть некоторыми смысловыми узлами, объективно существующими в ментальном поле данного города. Эти смысловые узлы становятся в руках талантливого организатора точками роста, генерирующими новые и новые идеи, привязанные к данным культурным корням, истории, населению и его традициям. Собственно, данные смысловые узлы есть не что иное, как культурные символы города. Но они могут существовать в культурной среде города как бы полусознанно, так сказать, в спящем виде. Задача культурного менеджера – выявить их, актуализировать, разбудить воображение горожан, обратить на эти символы их творческую энергию. Очевидно, что этот процесс творчества и есть самое ценное в культурной среде города. В этом процессе происходит постоянная актуализация смыслов, привязывающая жителей города к своему городу, побуждающая их к познанию истории города, вызывающая в них чувство благодарности и почитания старших поколений, строивших город и заботившихся о нем.

Примером удачной работы с культурными символами, заслуживающим нашего внимания, являются события, происшедшие в первой декаде октября нынешнего года в Самаре. Этот старинный русский город, стоящий в самом сердце страны, на берегу Волги, центр Поволжского экономического района и Самарской области с населением более миллиона человек, замечателен бережным отношением жителей к его исторической памяти.

В течение целой недели октября город праздновал 150-летие своего городского головы, управлявшего Самарой в 1910–1912 гг., –

Михаила Дмитриевича Челышова. Факт этот, если вдуматься, весьма из ряда вон выходящий. Многие ли градоначальники удостаиваются того, чтобы о них помнили спустя хотя бы 10 лет после их правления? А тут – боле ста лет люди чтут его память, и это при том, что хозяином города он был каких-то 2–3 года... Каковы причины того, что человек этот остался в памяти поколений?

Надо сказать, что М. Д. Челышов был, выражаясь современным языком, эффективным менеджером культурной среды своего города. Идея благоустройства жизни людей воплощалась посредством его активной деятельности и встречала как сочувствие, так и яростное сопротивление, порождала массу толков, легенд и мифов. Даже и сейчас, на фоне публичных дифирамбов, можно натолкнуться на резко контрастирующие с общим хором мнения, подвергающие сомнению выдающиеся заслуги юбиляра.

Главным делом жизни М. Д. Челышова было установление в городе трезвого образа жизни. Он желал трезвой и благополучной жизни для всех жителей Самары, для всей России, обличал пьянство как корень всех зол, считал, что трезвость – противоядие революционной смуте. Превосходный оратор, он горячо проповедовал трезвость, будучи гласным Самарской городской думы и уездного городского собрания (в городскую думу он был избран в 1892 г. и состоял в ней до своей кончины в 1915 г.). В 1907 г. М. Д. Челышов был избран от Самарской губернии депутатом III Государственной думы. Вот как писали о нем «Биржевые ведомости»: «С первых же своих шагов в 3-й Г. Думе М. Д. Челышев¹ приобрел широкую популярность в качестве горячего борца за идею трезвости. Огромного роста, гигантского телосложения, с сильным голосом, М. Д. Челышев впервые выступил с думской трибуны с большой и яркой речью о вреде пьянства. Крестьянин по происхождению, маляр по профессии, собственным трудом выбившийся на большую дорогу и обладавший в последнее время миллионным состоянием, в последние годы самарский городской голова, М. Д. Челышев, появившийся на думской трибуне в русской поддевке и высоких сапогах, сразу обратил на себя внимание Г. Думы и заставил себя слушать»².

¹ В документах того периода встречаются два варианта написания фамилии Михаила Дмитриевича: «Челышев» и «Челышов». Сам он подписывался «Челышов».

² Цит. по: *Иванов А.* Если водку заменить на простоквашу, то революцию как рукой снимет // Русская народная линия. URL: ruskline.ru/history/2015/09/26/esli_vodku_zamenit_na_prostokvashu_to_revolyuciyu_kak_rukoj_snimet

Выходец из крестьян, он не понаслышке был знаком с бедами и нуждами простого народа и видел, что можно многих бед избежать, искоренив пьянство. Однако как тогда, так и теперь, к сожалению, искоренение этого зла вступает в противоречие с меркантильными интересами различных уровней: доходы от продажи спиртного составляли и составляют весомую часть государственного бюджета. Депутаты III Государственной думы одобрительно аплодировали речам пылкого оратора, но были убеждены в невозможности осуществления его проектов: уничтожения казенной продажи водки, установления «сухого закона». Выступления «правого» Чельшова встречали насмешки «левых». В прессе то и дело появлялись карикатуры на него. Виноделы и рестораторы поощряли и оплачивали нападки на самарского депутата, затевали интриги против него.

Но все это не могло сломить могучую волю неутомимого борца. Он пишет книги о вреде пьянства¹, использует любую публичную обстановку, чтобы снова и снова предупредить русских людей об опасности, которую он прозревал в близком будущем: «Имейте в виду, господа, что все расшатывание нравственных народных устоев, все то, что было святое, доброе и хорошее в человеке, растворялось и растворяется в этом проклятом пойле, – говорил он с думской кафедры. – Я глубоко уверен, какие бы законы мы не написали, какие бы реформы не ввели, но если мы каждый у себя дома, в нашей будничной жизни не будем трезвыми, от этого не будем лучше, то эти законы, которые мы напишем в нынешних музеях, построенных из камня и железа, века пролежат. Повторяю, если мы не будем трезвы, то мы в скором времени будем обезличены и стерты с лица нашей родной земли»².

Усилия Михаила Дмитриевича не пропали даром: III Дума приняла проект усиления мер борьбы с народным пьянством. Городские думы и земские собрания получали, согласно этому проекту, право требовать закрытия винных лавок и запрещать открытие новых. С началом Первой мировой войны император Николай II распорядился резко ограничить продажу спиртных напитков. С 1 января 1915 г. «сухой закон» был введен во всей Российской Империи. М. Д. Чельшов торжествовал. К сожалению, эта антиалкогольная кампания не продержалась долгое время. Однако М. Д. Чельшову

¹ См., напр.: *Чельшев М.Д.* Главная причина нашего несчастья. 2 изд., испр. и доп. Самара, 1907; *Чельшев М.Д.* О вреде народного пьянства. СПб., 1908; *Чельшев М.Д.* Пощадите Россию! Самара, 1911.

² Речи М. Д. Чельшева, произнесенные в Третей Государственной Думе о необходимости борьбы с пьянством и по другим вопросам. СПб., 1912. С. 34.

не довелось увидеть ее краха: 13 сентября 1915 г. он скоропостижно скончался от перитонита.

Борьба с пьянством – хоть и существенная, но все же только часть обширной деятельности М. Д. Чельшова. Будучи успешным предпринимателем, он строит в Самаре торговые и жилые дома, бани. Многие из них до сих пор являются архитектурным украшением города. О прочности и оригинальной инженерной изобретательности этих построек ходят легенды. В бытовой речи современных самарцев бытуют словосочетания «чельшовские дома», «чельшовские бани». Как было заведено по традиции, богатые купцы строили для жителей города церковь. Михаил Дмитриевич не был исключением: под его руководством был построен и дожил до наших дней храм во имя святых великомучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии. Он же исполнял должность почетного старосты этого храма.

На посту городского головы он ввел впервые в России должность контролеров в городском хозяйстве. Контроль устанавливался над расходом воды и электроэнергии, над поставками стройматериалов, над сдачей городских площадей в аренду и т. д. Очевидно, что целью этих мероприятий была, говоря современным языком, борьба с коррупцией. Разумеется, дело не обошлось без конфликтов, и своим «народным контролем» М. Д. Чельшов приобрел массу врагов в местных чиновничьих и предпринимательских кругах.

А. Мартиновская в своем историко-культурном исследовании отмечает, что доходы бюджета в период, когда М. Д. Чельшов был главой города, выросли в 10 раз¹. Росли и расходы, даже долги бюджета, что свидетельствует как раз о бурной градостроительной деятельности, но одновременно и дает карты в руки противников М. Д. Чельшова.

М. Д. Чельшов стремился сделать как можно больше для того, чтобы облегчить жизнь простого горожанина. Он внедрялся в деятельность банков, устанавливая новые правила выдачи ссуд, разрабатывая выгодные условия облигационного займа, разрабатывал проекты ремонта и благоустройства отдельных городских районов, проекты типовых школ, занимался строительством элеватора, асфальтировал улицы. Семья Чельшовых проявляла активность и за пределами Самары, участвуя в строительстве Транссибирской магистрали. Будучи депутатом Госдумы, пользовался своими полномочиями, чтобы добиться получения из государственной казны денег

¹ *Мартиновская А.* Апостол трезвости // Имена и судьбы. Самара, 2001. С. 11.

на постройку постоянного капитального моста через реку Самару, ратовал за организацию политехникума (на базе которого в советское время был создан Политехнический институт).

Насколько можно судить из этих фактов, М. Д. Челышов приобрел себе славу доброхота в среде прежде всего низших городских сословий, не считаясь с тем, что одновременно он приобретал себе врагов среди влиятельного сословия, интересы которого так или иначе ущемлял.

Воздав должное этому славному человеку, современному менаджеру культурной среды следует несколько абстрагироваться и посмотреть на ситуацию холодным взглядом аналитика, чтобы извлечь для себя некоторые уроки. Хотел ли Михаил Дмитриевич или не хотел, но его имя осталось в памяти горожан и является для кого-то более, для кого-то менее явным, но все же определенным знаком – символом города Самары. Важно учесть еще то обстоятельство, что за все годы существования Советского Союза власти вовсе не вспоминали бывшего градоначальника. Только в 90-е годы его имя снова стало звучать в официальных кругах. Попробуем вычленить и изложить по пунктам объективные причины увековечивания памяти М. Д. Челышова:

1. Очевидно, большую роль сыграли те материальные следы, которые оставил М. Д. Челышов: челышовские дома, челышовские бани. (Бани были уничтожены в середине XX в. из-за неумелой эксплуатации: вентиляционные ходы были засыпаны кирпичом, и дом начал «гнить», пришлось взорвать это 4-этажное здание. Очевидцы помнят, как это просто было сделать: дом «подпрыгивал», но стоял на месте.) Всего Челышовым принадлежало 12 зданий, построенных по проекту архитектора Александра Щербачева. В одном из этих зданий ныне расположен музей истории Самары. Заметим, что эти материальные следы – функциональные сооружения, пользующиеся популярностью и отличающиеся своеобразной эстетикой. Имя Челышова настолько прочно связалось с этими материальными объектами, что даже те, кто понятия не имеет о том, кто такой Челышов, имя его знают и регулярно проговаривают. Любопытствующий детский (или взрослый) ум время от времени задает вопрос: «А кто такой Челышов?» И снова происходит акт передачи информации молодым поколениям, и память живет. Не так прочно связалось в сознании прохожих имя Челышова с построенной под его руководством церковью. Во-первых, потому, что у каждой церкви итак есть свое имя, и, кроме того, в числе людей, жертвовавших свои средства на этот храм, немало других имен, также из-

вестных в Самаре – Курлины, Тимрот, Головины, Ковригины. Во вторых, во время литургии в церкви поминают имена жертвователей и строителей, но как с этим связана прочность памяти о них, мы благоговейно промолчим...

2. По-видимому, яркое и незабываемое впечатление производят те деяния человека, которые никак не продиктованы его прямыми обязанностями, его должностью. В данном случае – это борьба за трезвость – идея, за осуществление которой М. Д. Чельшов честно и бесстрашно боролся всю жизнь, за которую страдал, терпел клевету и оскорбления. Вот эта – пассионарная – сторона личности окрашивает память о нем в яркие тона и не дает ей умереть. Важно и то, что эта пассионарная сторона личности М. Д. Чельшова осталась запечатлена и в его книгах: все они посвящены главной цели его жизни – борьбе за трезвый образ жизни.

3. Думается, свою роль в живучести памяти о М. Д. Чельшове сыграли всевозможные небылицы и легенды вокруг его имени. Возникновение их связано с неординарной историей этого человека, пробившегося из крестьян до городского головы и члена Государственной Думы. Здесь и истории про клад, про неожиданного богатого покровителя, про богатую старушку-покойницу. Много мифов, порожденных народной фантазией, связано с особой прочностью построенных им домов: про то, как Чельшов проверял на прочность оконные рамы, сбрасывая их на землю с крыши; про кирпичи, которые он якобы предлагал пересчитать на пари, ткнув палец в каждый, и за это обещал отдать целый дом; и прочее, и прочее. Часть мифов, носящих негативную, скандальную информацию о Чельшове, была явно порождена его недоброжелателями – пивозаводчиками и рестораторами, владельцами винных лавок, чиновниками, пойманными на взяточничестве, и т. д. Во всяком случае, все эти небылицы и сказки стали частью городского фольклора. Что-то из этого забывается, что-то трансформируется, что-то сохраняется.

4. Очевидно, что в сохранении памяти народной немалую роль играют симпатии, которые народ питал к тому или иному персонажу. (Слово «персонаж» употребляется в данном случае потому, что личность человека, о котором помнят, срослась в сознании помнящих с легендами о нем.) Эти симпатии вызваны самой деятельностью городского головы, стремившегося создать блага прежде всего для неимущих, историей успеха этого человека, ведущего происхождение из простых крестьян, вдохновлявшей и вселявшей оптимизм в таких же крестьян.

5. Есть в этой цепочке факторов памяти еще одно звено – реципиент. Это – не зависящее от личности того, о ком помнят, коллективное сознание, обладающее способностью хранить память. И здесь нужно отметить, что у самарцев хорошо развита эта способность. Они хранят память о многих своих земляках, знают дома, где они жили. Показательно, что в Интернете существует сайт «Самарские судьбы» с подзаголовком «Сайт для творческих людей». Они интересуются краеведческой литературой, сами пишут книги, снимают фильмы о своем городе и тех, кто жил в нем. Они любознательны и благодарны.

Итак, сформулируем кратко объективные (т. е. не зависящие от воли субъекта – сегодняшних менеджеров культуры) факторы долговременной памяти в обществе о человеке, представляющего собой выраженный или потенциальный символ местности:

1. Наличие материальных следов, связанных с его именем (здания, книги). Важна при этом функциональность этих материальных объектов: горожане находятся в постоянном контакте с ними.

2. Наличие выдающихся деяний этого человека. Важна высокая степень личной отдачи, преданности своему делу («Апостол трезвости» – !)

3. Наличие устного предания о нем, особенно если оно вошло в народный фольклор.

4. Наличие симпатии к данному человеку в широких кругах местного сообщества.

5. Наличие в местном сообществе творчески активных людей, нацеленных на поиск нетривиальных способов популяризации данного человека и его деяний.

Что дает подобный анализ современному менеджеру культуры? Изучая факторы памяти, известности личности, имя которой имеет все основания для того, чтобы предстать культурным символом отдельно взятого сообщества, мы получаем к руководству определенный алгоритм. Вполне возможно, что анализ другой исторической фигуры даст другие дополнительные факторы этого алгоритма. Практическая польза заключается в применении этого алгоритма к той ситуации, когда в реальности мы не находим готового имени-символа, хотя располагаем несколькими именами, достойными играть эту важную роль.

Так, например, если в городе нет известных зданий, связанных с именем выдающегося человека, следует сосредоточить поиски в этом направлении. Найденные места (здания, улицы, скверы и т. д.) необходимо каким-то образом отметить, например памятными дос-

ками, осветить это событие в средствах массовой информации. Если в городе не циркулируют никакие устные предания об этом человеке, это не значит, что их нет. Необходимо заняться поисками этих преданий в более узком кругу, близком данному человеку. Эти истории должны стать достоянием гласности, поданы общественности образно, интересно, интригующе. Вообще, надо сказать, нет ничего более отпугивающего, чем застывшие, штампованные формы, и полезнее будет не делать ничего, чем делать что-то формально.

Здесь вернемся к празднествам, устроенным в Самаре по поводу юбилея М. Д. Челышова. Организаторы этих торжеств попытались расширить круг привычных форм празднования. Конечно, есть здесь и традиционные встречи с горожанами представителей городских властей, научные конференции, концерты, выставки, есть «Челышовские чтения». Очень оживляет обстановку присутствие потомков М. Д. Челышова – внука и правнучки с тремя дочерьми. Внук Михаила Дмитриевича – Михаил Кабатченко, вице-президент Академии педагогических и социальных наук, занимается популяризацией наследия своего деда. Презентует свою книгу – роман «Апостол народной трезвости» – писатель Дмитрий Агалаков, показывает свой фильм «Крест Михаила Челышова» вице-президент Международной академии трезвости Евгений Бажанов. Не остались в стороне и школьники: они проводят свои «Челышовские чтения» и готовят проект мемориальной доски. Но кульминацией торжеств стали «Челышовские гулянья»...

Организаторы взяли себе в союзники знаменитый Струковский сад. Огромный старинный парк, раскинувшийся посреди города, на берегу Волги, сформировался еще в XIX в. Горожане берегут его и стараются не слишком перестраивать. Здесь сохранился знаменитый грот с золотой козой – символ, украшающий герб города Самары. Здесь традиционно проходили народные гулянья, выступал цирк «Шапито», играл оркестр. Горожане утверждают, что именно здесь впервые прозвучал знаменитый вальс «На сопках Маньчжурии» под руководством автора – капельмейстера М. Шатрова.

«Челышовские гулянья» воспроизводили атмосферу 1914–1915 гг. Звучал оркестр. Прогуливались военные в форме Первой мировой войны, смеялись нарядные барышни. Всякое вкрапление, несущее информацию о М. Д. Челышове, воспринималось на этом фоне органично и уместно. Артисты, музыканты, клубы исторической реконструкции выполняли свою задачу ненавязчиво и очень точно.

Струковский сад манил к себе всех, кто хотя бы проездом бывал в Самаре. По этим аллеям гуляли Лев Толстой, Александр Су-

хово-Кобылин, Алексей Пешков, Николай Гарин-Михайловский, Степан Скиталец, Ярослав Гашек, Илья Эренбург, Константин Симонов, Иван Козловский... Это живой памятник, который не нуждается в мраморных табличках, но для всех, кто хочет, он может приоткрыть свои тайны... Примерно так, кажется, почувствовали идею Струковского сада организаторы «Челышовских гуляний», привлекая его в союзники и помощники. Именно так: не навязать, но заманить, увлечь.

Борис Свойский, самарский поэт, написал эссе, посвященное Струковскому саду, которое начинается так: «Проходя мимо легкой решетки, я всегда говорю себе: “Нет, не зайду. Пройду мимо”. Это моя давняя игра с самим собой, ибо я наперед знаю, что не удержусь. Я все-таки делаю несколько шагов прочь от входа в парк, но потом возвращаюсь и переступаю черту. “Что мне там делать?” – буду бормотать я, спускаясь по лестницам к гроту, к камням, среди которых извивается слабая струйка воды»¹.

Организаторы челышовских торжеств не ошиблись, выбрав для кульминационной точки празднования Струковский сад. Наложив друг на друга два городских символа – природно-ландшафтный символ и символ-имя, они усилили эффект каждого из них. Личность исторического деятеля «оживила» в органичной для нее исторической и природной обстановке, а Струковский сад зажил на мгновение прошлой жизнью. Участники и зрители «Челышовских гуляний» ощутили атмосферу минувшей эпохи, которая, на короткое время раскрыв свои тайны, снова ушла в небытие, оставив любознательным указания, как пройти к ней самостоятельно...

Горожан ненавязчиво, но ощутимо подтолкнули к изучению истории своего края, жизни и деятельности его выдающихся людей, к продолжению начатых ими добрых дел. Думается, такие события оживляют культурную среду города, помогают горожанам осознать неповторимую красоту и своеобразие своей малой родины, почувствовать радость причастности к ее истории и благодарность к людям, ее творившим.

¹ *Свойский Б.И.* Струковский Сад. Воспоминания и размышления. URL: gorodok.samaratoday.ru/showNews.php?idnews=960

В. В. Ворочай, С. Ю. Севрюков

ИНФОРМАЦИОННАЯ СИСТЕМА «РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОРИЯ, ИСТОЧНИКИ, ИССЛЕДОВАНИЯ»¹

Информационная система «Русская философия: история, источники, исследования» (<http://www.philhist.spbu.ru>) была создана при последовательной поддержке двух грантов Российского научного гуманитарного фонда. Первоначально информационный ресурс имел более узкую направленность: «Философия, теория и методология истории в России» (2012–2014 гг., грант № 12-03-12020). В 2015–2016 гг. информационная система получила свой нынешний вид, содержащий гипертекстовые версии текстов по истории русской философии, а также материалы историографических исследований. С точки зрения конечного пользователя информационной системы, она является сайтом, на котором публикуются классические тексты по русской философии, начиная с эпохи средневековья и до начала XXI в., исследования по истории русской философии. Имеются разделы: «Библиотека» (с подразделами «Источники» и «Исследования»), «События», «Персоналии», «Научные проекты», «Диссертации», «Материалы партнерских научных сообществ».

Изучение истории русской философии является частью национальных исследований, раскрывающих различные стороны социальной, культурной, интеллектуальной истории России. Тысячелетнее развитие русской философии позволяет зафиксировать различные направления, школы, учения, теории, сформулированные русскими мыслителями. Их изучение и популяризация являются важным элементом формирования национального сознания и цивилизационной идентичности современного российского общества. В то же время на протяжении своей истории русская философия демон-

¹ Статья написана при поддержке РГНФ (15-03-12006).

стрировала близость к другим отраслям знания и культуры: богословию, литературе, социально-политической и правовой мысли, достижениям естественных наук. Информационный ресурс направлен на интеграцию результатов изучения русской философии, достигнутых в различных дисциплинах (историография, литературоведение, история общественной мысли др.). Это позволяет показать ее связь с другими отраслями знания, с ходом исторического развития России и раскрыть ее возможности в деле понимания современных процессов, происходящих в мире и российском социуме. На сайте размещаются работы исследователей русской философии не только из России, но и из других стран (Украина, Чехия, Польша, Япония и др.).

В сети Интернет имеются сайты, лишь отчасти посвященные истории русской философии и современным исследованиям в данной области, как правило, связанные с образовательными ресурсами. Существуют сайты, посвященные тому или иному мыслителю. Однако они вовсе не дублируют друг друга, чаще всего ограничиваются отдельными направлениями, аспектами или персоналиями, имеющими отношение к истории русской философии. Информационная система «Русская философия: история, источники, исследования» является объединенным ресурсом о русской философии и современных исследованиях. Кроме того, близость истории русской философии работам по истории русской культуры, русской историографии, истории российской социологии, истории русской политико-правовой мысли, позволяет на информационном уровне коррелировать эти исследования, создавая общее информационно-исследовательское пространство.

Сайт «Русская философия: история, источники, исследования» обеспечивает информационную поддержку научным конференциям, в частности, Международным чтениям по истории русской философии. Чтения 2013 г. были посвящены С. Л. Франку¹, Чтения 2014 г. – философской традиции, которая сложилась в Петербурге. Чтения 2015 г. «Судьба русской философии в XXI столетии» были приуро-

¹ *Малинов А.В., Овчинникова Е.А.* Российско-германский семинар «Семен Людвигович Франк: немецкий контекст русской философии». Обзор конференции // Дискурсы этики. Альманах / Под ред. В. Ю. Перова. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. Вып. 3 (3). С. 95–102; *Malinov A.* Das russisch-deutsche Seminar «Simon Lüdwigowitsch Frank: der deutsche Kontext der russischen Philosophie» // SCRINIUM. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History. Volume 10. Piscataway, New Jersey: Gorgias Press, 2014. P. 528–532.

чены к 25-летию кафедры истории русской философии СПбГУ¹. Чтения 2016 г. «Российско-японский философский диалог» стали результатом совместных организационных усилий ученых из России и Японии. Тема Чтений 2017 года – «Славянская идея в истории и современности. К 150-летию Славянского съезда».

В то же время работа над информационным ресурсом включала в себя исследовательскую программу, результаты которой нашли отражение в монографиях², архивных публикациях³ и статьях⁴. Подготовлен итоговый обзор работы сайта⁵.

Информационная система «Русская философия: история, источники, исследования» развивается и пополняется, содействуя формированию новых специалистов по истории русской философии, координируя исследования отечественных и зарубежных специалистов, делая более доступными работы ученых из разных стран. Контент информационной системы согласуется с биографическими исследованиями, проводящимися в Санкт-Петербургском

¹ Ворочай В.В. Международные чтения по истории русской философии // Соловьевские исследования. 2016. № 3. С. 170–176.

² Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2013. – 208 с.; Малинов А.В. Очерки по философии истории в России. Т. 1. СПб.: Интерсоцис, 2013. – 494 с.; Малинов А.В. Очерки по философии истории в России. Т. 2. СПб.: Интерсоцис, 2013. – 448 с.; Малинов А.В. Философия и методология истории в России. СПб.: Интерсоцис, 2015. – 380 с.

³ Письма Н. И. Кареева В. И. Ламанскому // Клио. Журнал для ученых. 2012. № 10 (70). С. 17–20; Кареев Н.И. Понятие науки и классификация наук // Клио. Журнал для ученых. 2013. № 2. С. 28–34.

⁴ Малинов А.В. Из переписки двух историков (к публикации писем Н. И. Кареева В. И. Ламанскому) // Клио. Журнал для ученых. 2012. № 10 (70). С. 14–17; Малинов А.В. С.С. Шашков – историк западной философии // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. 2012. № 155. С. 99–111; Малинов А.В. Теория исторического процесса Н.И. Кареева // Клио. Журнал для ученых. 2013. № 2. С. 23–27; Малинов А.В. Поэтическая историософия А.С. Хомякова // Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2014. Вып. 26. С. 137–173; Малинов А.В. Историческая социология П.Н. Милюкова // Многоликая современность. Сборник к 60-летию доктора философских наук, профессора Владимира Вячеславовича Козловского / отв. ред. Р.Г. Браславский, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2014. С. 115–142.

⁵ Малинов А.В. Информационный ресурс «Русская философия: история, источники, исследования» // Соловьевские исследования. 2016. № 3. С. 164–170.

университете, результаты которых нашли отражение на сайте СПбГУ¹.

Техническая составляющая информационной системы базируется на свободном программном обеспечении, включая CMS Joomla и ряда модулей и расширений. Постоянное развитие упомянутых решений способствует постоянному улучшению функциональности сайта, открывая новые возможности по работе с контентом и улучшая прежние (каталогизация, поиск, обработка электронных документов различных форматов).

¹ *Сидорчук И.В.* Биографика в контексте современных исследований по истории Петербургского университета // Международные отношения и диалог культур. Сб. научн. Статей. № 4 (2015). С. 224–235.

Замалеев А.Ф. Власть в системе российской государственности

Дана характеристика трех форм государственной власти, соответствующих основным периодам исторического развития России: варяго-рюриковской, романовской и большевистско-советской. Выявляются две черты, общие для всех трех форм российской государственности: исключение народа из управления государством и непонимание причастности России к европейской цивилизации. Рассматриваются негативные последствия изоляции России. Делается вывод о необходимости возвышения народа России до понимания им своей подлинной европейскости.

Ключевые слова: русская государственность, власть, изоляция России, европеизация, европейскость.

Бродский А.И. Мост через бездну. Еще раз о «критическом мистицизме» Владимира Соловьева

Автор статьи обращается к поставленной в 1900 г. русским философом-кантианцем А. И. Введенским проблеме кантианских истоков философии В. С. Соловьева. В статье доказывается, что Кант, с презрением и насмешкой относившийся к любым формам мистицизма, сам же парадоксальным образом способствовал возрождению мистики, например в философии романтизма. Эта «привязанность» к Канту сохранялась и у последующих мистиков Нового времени, в том числе и у Соловьева. Но кто и почему может обладать «мистическим даром»? У Соловьева нет прямого и ясного ответа на этот вопрос. Однако в настоящей статье утверждается, что такой ответ им все-таки был дан, хотя и в неявной форме. Этот ответ тоже свидетельствует о кантианских посылках рассуждений русского философа.

Ключевые слова: Соловьев, русская философия, критицизм, кантианство, мистицизм, пророки.

Безлепкин Н.И. Университетская философия истории в России второй половины XIX – начала XX вв.

В статье исследуются особенности становления и развития университетской философии истории в России второй половины XIX – начала XX вв., для методологических оснований которой было характерно сочетание онтологических и гносеологических подходов к осмыслению исторического процесса. По мере развития отечественной исторической школы все большее внимание уделяется онтологическим основаниям философского осмысления истории, что указывало на ее неразрывную связь с традициями отечественной историософии, способствовало самобытному решению вопроса о соотношении всемирной и национальной истории.

Ключевые слова: философия истории, историософия, онтология и эпистемология истории, всемирная история, всеобщая история, провиденциализм, эсхатологизм, эволюционное понимание исторического процесса, историография, методология.

Варпетян А.Э. Русская интеллигенция и историческая традиция: П. Б. Струве и П. Н. Милюков

Рассмотрены два взгляда на природу русской интеллигенции и ее значимость в контексте исторической традиции. Для сравнения выбраны воззрения Струве и Милюкова, олицетворяющие синтез научной ориентации и политической деятельности. На первый взгляд, эти авторы демонстрируют разные точки зрения на вопрос о том, должна ли русская интеллигенция следовать исторической традиции или ниспровергать ее. Однако, при внимательном рассмотрении, разногласия, подчеркнута фиксируемые обоими авторами, теряют свою противоречивость и оказываются объединенными схожей идейно-теоретической платформой.

Ключевые слова: русская философия, Струве, Милюков, история России, государство, религия, традиция, интеллигенция, революция.

Пьянова Л.В. К. Д. Кавелин о «поколении семидесятых годов» пореформенной России: переоценка ценностей

Рассмотрена позиция русского историка Кавелина о событиях пореформенной России. Кавелин фиксирует кризис общественного сознания поколения «семидесятых годов» через ряд характеристик. На его взгляд, у народников-радикалов отсутствует критическое осмысление процесса заимствования европейских идей, наблюдается

равнодушие к философии как знанию, не имеющему социальной или политической релевантности, утрачивается интерес к получению фундаментальных знаний у людей, желающих изменить страну к лучшему. В ответ на такой вызов современности Кавелин пытается апеллировать к здравому смыслу представителей поколения «семидесятых», в частности предлагает им открыто признать свое личностное и нравственное несовершенство, критически переосмыслить систему заимствованных ценностей и осуществлять преобразования без насилия. В интенции Кавелина, только требования *своего* времени и *своей* культурно-исторической ситуации смогут помочь выработке нравственной позиции и гражданской активности личности.

Ключевые слова: Кавелин, русская философия, история, культура, нравственность, образование, поколение, личность, народники.

Шибалева М.М. Гносеологический аспект русской философии культуры

Содержательной основой статьи является раскрытие своеобразия такой грани русского опыта культурфилософской рефлексии, как гносеология. Эвристический потенциал гносеологии культуры питается, с одной стороны, разнообразием способов постижения истины как одной из фундаментальных ценностей, а с другой, стремлением отечественных мыслителей определить собственную позицию относительно соотношения веры и знания в пространственно-временном континууме культуры. Важен при этом и учет феномена смысловой взаимосвязи в русской культуре обеих форм ее самосознания – философии и искусства (особенно художественной литературы).

Ключевые слова: гносеология, философия культуры, наука, истина, субъект познания, вера и знание, самосознание культуры.

Емельянов Б.В., Ионайтис О.Б. Цензурная судьба русской философии

Представлена первая глава монографии «“Польза философии не доказана...” (о политических судьбах русской философии)». Показано, что запрет на свободомыслие был характерен как для дореволюционной России, так и для России советской. Этот запрет сказался и на развитии русской философии, во многом определив ее специфику. В печатном слове сдерживающим началом выступала цензура. В области образования таким началом выступало ограничение, а порой и запрещение преподавания философских дисциплин,

отстранение неугодных преподавателей. Имело место также прямое репрессивное воздействие на инакомыслящих философов.

Ключевые слова: история русской философии, цензура, свобода слова, идеология, репрессии инакомыслящих.

Рыбас А.Е. Философия русской сказки

В статье представлен философский анализ русской сказки. Выделены структурные и смысловые компоненты сказки, показан механизм смыслопорождения в сказке, который функционирует таким образом, что в культуре закрепляются не отдельные смыслы, имеющие соответствующее однозначное содержание, а их оппозиции. Рассмотрены пять основных смысловых оппозиций: жизнь – смерть, добро – зло, истина – ложь, красота – безобразие, ум – глупость.

Ключевые слова: сказка, русская философия, смысловые оппозиции, жизнь, смерть, добро, зло, истина, правда, ложь, кривда, красота, безобразие, ум, глупость.

Стейла Д. Между Востоком и Западом: русская философия

Публикуется перевод фрагмента работы известного профессора Туринского университета, оригинального исследователя истории русской философии Даниэлы Стейлы. Перевод сделан В. Н. Беловым по изданию: *Steila D. Tra Oriente e Occidente: la filosofia russa // Storia della filosofia. Bari: Laterza, 1997. Vol. V. P. 236–259.* Предисловие к переводу и примечания также сделаны В. Н. Беловым.

Ключевые слова: история русская философия, исследования русской философии в Италии, истоки русской философии, Чаадаев, славянофилы, западники.

Малинов А.В. Петербургский славянофил Орест Федорович Миллер

В статье рассматривается жизненный путь и славянофильские взгляды профессора Петербургского университета Ореста Федоровича Миллера (1833–1889). Показано, что Миллер примыкал к либеральному крылу славянофилов, отстаивавших принципы свободы слова, свободы совести, выступавших за отмену крепостного права. Стремление Миллера проводить славянофильские идеи в изучении истории русской литературы и в фольклористике позволяет говорить о нем как о представителе академического славянофильства.

Ключевые слова: славянофильство, Миллер, свобода слова, свобода совести, народность.

Троицкий С.А. Славянофильство и изучение народной культуры в России

В статье дается обзор основных направлений исследовательской и популяризаторской активности представителей славянофильства в отношении русской народной культуры. В качестве основных направлений выделяются сферы интересов, формирующие и концентрирующие внимание исследователей; к ним относятся интерес к русскому языку, концепту «народ», произведениям фольклора, быту, славянству. Каждое из этих направлений рассматривается отдельно от других, поскольку вокруг каждого из них концентрируется свой круг исследователей, разрабатывается отдельный терминологический аппарат, соответствующее проблемное поле.

Ключевые слова: славянофильство, народная культура, русский язык, фольклор, крестьянский быт, славянство, народ, народность.

Куприянов В.А. Структура Европы в философско-историческом учении В. И. Ламанского

В статье рассматривается ряд проблем историософской концепции видного русского славяноведа В. И. Ламанского (1833–1914). Анализируются идеи Ламанского о геополитическом устройстве Европы. Автор приходит к выводу, что обоснование Ламанским геополитики в его теории трех миров Евразии строится на признании национальной культуры и языка в качестве ключевого фактора политики и государственного строительства. Основу отношений романо-германского и греко-славянского мира составляют их коренная вражда и разность национальных интересов, а отношения России и других славянских стран Европы должны исходить из принципа единства славянской культуры и славянских языков при взаимном учете интересов и культурных особенностей каждого народа.

Ключевые слова: нация, культура, славянофильство, Ламанский, геополитика, славяне.

Просыпкина В.О. Культурное пространство в контексте слуховых ощущений (на примере «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина)

В статье рассмотрены впечатления от звуковых образов, встречающиеся в тексте «Писем русского путешественника» Н. М. Карамзина,

с целью реконструировать культурное пространство повседневности конца XVIII – начала XIX вв. Автор разделяет звуковые впечатления на четыре группы: 1) звуки природы; 2) шум города, или бытовые звуки; 3) звуковые впечатления от человеческой речи; 4) искусство – с целью разграничения впечатлений для анализа способов отражения культурной реальности, применяемых Карамзиным к каждой группе звуковых впечатлений. Карамзин показывает полную палитру звуковых ощущений путешественника, что явилось новым словом в литературе XVIII в. Среди маркеров повседневности звуки занимают особое место. Они помогают, с одной стороны, реконструировать реальные события прошлого, а с другой, посредством анализа литературной стилизации повествования звуковые образы помогают воссоздать культурную среду, в которой находился путешественник конца XVIII в.

Ключевые слова: маркеры повседневности, реконструкция культурного пространства, функциональный анализ, «Письма русского путешественника» Н. М. Карамзина.

Бусуркина И.П. Функция запахов в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина

Целью статьи является выявление основных функций в творчестве Н. М. Карамзина. Под функциями подразумеваются неосознаваемые инструменты, которые, помимо сюжета повествования, могут рассказать собственную историю. Данная история связана с «проживанием» автором определенного опыта, предшествующего сюжету и свидетельствующего о его собственных впечатлениях и предпочтениях. Важное значение для анализа имеют не только описания конкретных проявлений чувственности автора, но и сюжетный контекст, в котором она проявляется. Базовым текстом для разбора являются «Письма русского путешественника». В данной статье рассматривается функция запахов, как одного из самых характерных маркеров повседневности. Обращение к ольфакторным ощущениям позволяет проникнуть в систему понимания мира человека конца XVIII – начала XIX вв.

Ключевые слова: запахи в культуре, Карамзин, функциональный анализ, маркеры повседневности, ольфакторные ощущения, культурное пространство, русский путешественник, восприятие запахов.

Колотухин Д.В. Романтическое начало в поэме М. Ю. Лермонтова «Измаил-Бей»

В данной работе предпринята попытка экспликации основных черт романтизма в поэзии Лермонтова на примере поэмы «Измаил-Бей». Делается вывод о том, что подоплекой лермонтовского романтизма был реализм. Выделяются общие черты, характерные для творчества Лермонтова: возвеличивание природы и критическое отношение к просвещению и цивилизации; стремление осмыслить действительность сквозь призму внутренних чувств и переживаний своих героев; асоциальный характер жизни персонажей.

Ключевые слова: русская поэзия, романтизм, Лермонтов, философская лирика, реализм.

Балакирева Т.А. Конституирование медиареальности (на примере российских телевизионных шоу)

В статье рассматриваются проблемы формирования многомерного пространства медиареальности на примере телевизионных шоу современного российского телевидения. Исходя из особенностей этой разновидности визуальных практик, показано, каким образом под влиянием человеческих потребностей трансформируются рейтинговые телепередачи. На основе изучения данной проблематики установлены определенные поведенческие закономерности и способы взаимодействия авторов телевизионного контента и зрителей.

Ключевые слова: медиа, медиареальность, телевидение, телешоу, ток-шоу, культурные практики.

Ратушина Д.В. В. В. Вейдле о в культурно-исторических перспективах России

В статье осуществляется культурно-историческая реконструкция идейных связей между искусствоведческой эссеистикой В. Вейдле (видного культурного деятеля русской эмиграции 1920-х гг.) и его культурно-философских публикаций. Цель данной реконструкции – способствовать уточнению историко-философских представлений об истоках идейных движений в эмигрантской среде той эпохи.

Ключевые слова: история культуры, идейная преемственность традиций, горизонтальная культура, вертикальная культура, Вейдле, Пушкин.

Сабанчеев Р.Ю. Культурная память как форма коллективной памяти (эпистемологический аспект)

В статье рассматривается феномен культурной памяти как формы коллективной памяти, анализируется его специфика как определенного рода знания, участвующего в формировании мировоззрения и идентичности отдельного человека и социальной группы. В ходе анализа автор опирался на работы А. Ассман, Я. Ассмана и Ю. М. Лотмана.

Ключевые слова: культурная память, коллективная память, индивидуальная память, А. Ассман, Я. Ассман, Лотман, эпистемология.

Коленько С.Г. Культурные символы города: самарский опыт

В статье анализируются способы работы с культурными символами на примере проходивших в Самаре в октябре 2016 г. юбилейных торжеств в честь известного общественного деятеля М. Д. Челышова. Имя известного человека – своего рода визитная карточка, культурный символ города. Работа менеджера культуры с культурным символом имеет целью разбудить в городском сообществе творческую энергию, направить ее на постижение собственной истории, осознание неповторимого своеобразия природы и культуры родного края. Автор статьи делает также попытку установить объективные факторы, способствующие долговременной памяти горожан об историческом лице и превращению его имени в культурный символ города.

Ключевые слова: память, предание, фольклор, наследие, историческая личность, анализ, культурная среда.

Ворочай В.В., Севрюков С.Ю. Информационная система «Русская философия: история, источники, исследования»

Статья представляет собой краткий отчет о проекте создания информационной системы «Русская философия: история, источники, исследования» (2012–2016). Указываются цели, задачи и концепция проекта. Приводятся результаты научно-исследовательской части проекта (монографии, статьи, архивные публикации).

Ключевые слова: информационная система, русская философия, публикации, конференции.

SUMMARIES

Zamaleev A.F. Power in the system of Russian statehood

The three forms of state power, corresponding to the main periods of historical development of Russia (Varangian-Rurik, the Romanovs and the Bolshevik-Soviet) are characterized. The author determines the two features common to all the three forms of Russian statehood: the exclusion of people from the government and the lack of understanding that Russia has always belonged to the European civilization. The negative consequences of Russia's isolation are discussed. It is concluded that it is necessary for the people of Russia to understand its true Europeaness.

Keywords: Russian statehood, power, isolation of Russia, Europeanization, Europeaness.

Brodsky A.I. A bridge over the abyss. Once again about the "critical mysticism" of Vladimir Solovyov

The author refers to the statement issued by the Russian Kantian philosopher A. I. Vvedensky in 1900 that V. S. Solovyov's philosophy is rooted in Kantianism. This article argues that it was Kant who in spite of his despising and deriding any form of mysticism contributed to the revival of mysticism, for example, in the philosophy of romanticism. A number of mystics of the New time including Solovyov appealed to Kant's philosophy to find a support for their theories. But who and why may have a "mystical gift"? Solovyov gives no direct or clear answer to this question. However, this article suggests that he did answer the question, albeit implicitly. This answer also reveals the Kantian assumptions of the arguments of the Russian philosopher.

Keywords: Solovyov, Russian philosophy, criticism, Kantianism, mysticism, prophets.

Bezlepkin N.I. University philosophy of history in Russia in the second half of the 19th and early 20th centuries

The article provides an analysis of the specificity of the formation and development of the university philosophy of history in Russia in the second half of the 19th and early 20th centuries. It is proved that the methodological basis of this philosophy was a combination of ontological and epistemological approaches to understanding the historical process. With the development of the Russian historical school its representatives paid more and more attention to studying the ontological grounds of philosophical understanding of history. The author explains this fact by showing that the university philosophy of history was deeply connected with the traditions of Russian historiography which helped to find original solutions to the problem of the relationship between the world and national history.

Keywords: philosophy of history, historiography, ontology and epistemology of history, world history, General history, providentialism, eschatologism, evolutionary understanding of the historical process, historiography, methodology.

Varpetyan A.E. Russian intelligentsia and historical tradition: Peter Struve and Pavel Milyukov

The author considers two opinions on the nature of Russian intelligentsia and its importance in the context of historical tradition. He compares the views of Peter Struve and Pavel Milyukov, which are notable because of being both scientifically and politically oriented. At first glance, these authors show different points of view on the question of whether the Russian intelligentsia should follow the historical tradition or subvert it. However, upon closer examination, the differences both thinkers emphasize lose their inconsistency and can be united by the similar ideological and theoretical platform.

Keywords: Russian philosophy, Struve, Milyukov, history of Russia, state, religion, tradition, intelligentsia, revolution.

Pyanova L.V. K. D. Kavelin about “the generation of the seventies” of post-reform Russia: re-evaluation of values

The paper deals with the Russian historian Kavelin’s point of view on the events of post-reform Russia. Kavelin captures the crisis of the public consciousness of “the generation of the seventies” through a number of characteristics. In his opinion, the radical populists, firstly, miss critical

understanding of the process of borrowing European ideas, secondly, show indifference to philosophy as to the knowledge which has no social or political relevance and, consequently, refuse to learn from those who want to change the country for the better. In response to this challenge of his time Kavelin tries to appeal to the common sense of "the generation of the seventies", in particular, he offers them to admit openly their personal and moral imperfection, to overthink the system of the borrowed values critically and to support the social reforms which can be carried out without violence. In Kavelin's intention, only the requirements of the current time and the corresponding cultural and historical situation can help a person to establish his moral position and civil activity.

Keywords: Kavelin, Russian philosophy, history, culture, morality, education, generation, personality, Russian populists.

Shibayeva M.M. Gnoseological aspect of Russian philosophy of culture

The main purpose of the article is to reveal the originality of Russian philosophy of culture in the context of gnoseology. On the one hand, the heuristic potential of Russian epistemology of culture depends on the variety of ways of understanding the truth as a fundamental value. On the other hand, it is determined by the fact that Russian thinkers tried to maintain their position concerning the relationship between faith and knowledge in the spatio-temporal continuum of the culture. The author stresses that it is important to consider the inner correlation between philosophy and art (especially belles-lettres) as the two forms of the self-consciousness of the Russian culture.

Keywords: gnoseology, philosophy of culture, science, truth, subject of cognition, faith and knowledge, self-consciousness of a culture.

Yemelyanov B.V., Ionaitis O.B. The censorship fate of Russian philosophy

The first chapter of the monograph "The use of philosophy is not proven..." (about the political fate of Russian philosophy) is presented. It is shown that the prohibition against the freedom of thought was actual in both pre-revolutionary and Soviet Russia. This prohibition influenced the development of Russian philosophy and in many respects determined its specificity. The press censorship was the main restraining institute for printed works. In the area of education there was a restriction and sometimes prohibition on teaching philosophical disciplines, as well as dismissal of unwanted lecturers. There were also direct repressions of dissenting philosophers.

Keywords: history of Russian philosophy, censorship, freedom of speech, ideology, repression of dissidents.

Rybas A.E. Philosophy of Russian folk tales

The article provides a philosophical analysis of the Russian folk tale. The author determines the structural and semantic components of the folk tale, shows the mechanism of meaning making which functions to generate some oppositions of meanings rather than separate monosemantic meanings. The five fundamental oppositions of meanings are analyzed: life – death, good – evil, truth – lie, beauty – ugliness, cleverness – stupidity.

Keywords: folk tale, Russian philosophy, semantic oppositions, life, death, good, evil, truth, justice, lie, falsehood, beauty, ugliness, cleverness, stupidity.

Steila D. Between the East and the West: Russian philosophy

The published text is a fragment of the monograph “Between the East and the West: Russian philosophy” written by the famous professor of the University of Turin, original researcher of the history of Russian philosophy Daniela Steila. The translation was made by V. N. Belov from the book: *Steila D. Tra Oriente e Occidente: la filosofia russa // Storia della filosofia*. Bari: Laterza, 1997. Vol. V. P. 236–259. The introduction to the translation and the notes were also made by V. N. Belov.

Keywords: history of Russian philosophy, studies of Russian philosophy in Italy, the origins of Russian philosophy, Chaadaev, Slavophiles, Westerners.

Malinov A.V. The Petersburg Slavophile Orest Fedorovich Miller

The article describes the life and Slavophile views of the Professor of St. Petersburg University Orest Fedorovich Miller (1833–1889). It is shown that Miller belonged to the liberal wing of the Slavophiles, who defended the principles of freedom of speech, freedom of conscience, advocated the abolition of serfdom. The desire of Miller to carry out the Slavophile ideas in the study of the history of Russian literature and folklore allows us to speak of him as a representative of the academic Slavophilism.

Keywords: Slavophilism, Miller, freedom of speech, freedom of conscience, nationality.

Troitskiy S.A. Slavophilism and the study of folk culture in Russia

The article provides an overview of the main directions of Slavophiles' activity in research and popularization of the Russian folk culture. The main areas of their activity include the interest in the Russian language, the concept «the people», the Slavic, their works of folklore and everyday life. Each of these directions is considered separately because it has its own researchers developing the corresponding terminology and sets of problems.

Keywords: Slavophilism, folk culture, Russian language, folklore, peasant life, the Slavic, people, national spirit.

Kupriyanov V.A. The structure of Europe in the philosophical and historical doctrine of V. I. Lamansky

The article deals with V. I. Lamansky's (1833–1914) philosophy of history and its geopolitical meaning. The ideas of Lamansky concerning the geopolitical structure of Europe are analyzed. The author focuses on the Lamansky's doctrine of the two worlds of Eurasia: Slavic-Greek and Roman-Germanic. The key point of the text is the thesis that, according to Lamansky, the national culture and the language play the main role in geopolitics. Culture is the basis for politics and for states. The Roman-Germanic and Slavic-Greek worlds pursue different national interests, therefore, they are so hostile towards each other. As to the relations between Russia and other Slavic countries in Europe, they should be based on the principles of unity of the Slavic culture and Slavic languages, mutual help and respect.

Keywords: nation, culture, Slavophilism, Lamansky, geopolitics, Slavs.

Prosypkina V.O. Cultural space in the context of aural sensations (at the example of "Letters of a Russian Traveller" by N. M. Karamzin)

The article discusses the impressions of the sound images used in the text of "Letters of a Russian traveller" by N. M. Karamzin with the aim to reconstruct the cultural space of everyday life of the late 18th and early 19th centuries. The author divides the sound impressions into four groups: 1) the sounds of nature; 2) the noise of the city, or household sounds; 3) sound impressions from the human speech; 4) art – in order to distinguish experiences to analyze the ways of expressing cultural reality. Karamzin shows the full palette of sound impressions of the traveller, and this was a new achievement in the literature of the 18th century. Among the markers of everyday life sounds are of great impor-

tance. They help to reconstruct the actual events of the past and recreate the cultural environment of the late 18th century.

Keywords: markers of everyday life, reconstruction of a cultural space, functional analysis, "Letters of a Russian Traveller" by N. M. Karamzin.

Busurkina I.P. The function of smells in "Letters of a Russian traveller" by N. M. Karamzin

The purpose of this article is to identify the basic functions in the literary work of N. M. Karamzin. The functions are considered to be unconscious tools which, like the plot of the narrative, can tell their own story. This story is determined by the way the author "lives" through his specific experience which is prior to the plot of the story and reveals his own impressions and preferences. When analyzing, it is important to consider both the descriptions of the author's olfactory sensibility and the context given in the story. The basic text for analyzing is "Letters of a Russian Traveller". This article discusses the function of smells as one of the most demonstrative markers of everyday life. Studying the olfactory sensations makes it possible to understand the worldview of a man of the late 18th and early 19th centuries.

Keywords: smells in culture, Karamzin, functional analysis, markers of everyday life, olfactory sensations, cultural space, Russian traveller, perception of smells.

Kolotukhin D.V. Romantic basis of M. Yu. Lermontov's poem "Izmail-Bey"

In this paper the author tries to explicate the basic features of romanticism in Lermontov's poetry by means of analyzing the poem "Ismail-Bey". It is concluded that it was realism that underlay Lermontov's romanticism. Some characteristic features of Lermontov's literary work are mentioned: the exaltation of nature and a critical attitude to the enlightenment and civilization; the desire to understand reality through the prism of internal feelings and experiences of his characters; anti-social nature of the lives of the characters.

Keywords: Russian poetry, romanticism, Lermontov, philosophical lyrics, realism.

Balakireva T.A. Constitution of mediareality (at the example of TV shows in Russia)

The article considers some problems of formation of the multidimensional space of mediareality at the example of modern Russian TV

shows. Based on the characteristics of this kind of visual practices, it is shown how the rating TV shows are transformed under the influence of human needs. In conclusion the author discusses some behavioural patterns and ways of interacting between the editorial staff of the show and the audience.

Keywords: media, mediareality, television, TV show, TV talk-show, cultural practices.

Ratushina D.V. V. V. Weidle on the cultural-historical prospects of Russia

This article provides a cultural-historical reconstruction of the ideological relations between the works of V. Weidle (a prominent cultural figure of the Russian emigration of the 1920s) in art criticism and philosophy. The purpose of this reconstruction is to contribute to clarifying the historical and philosophical knowledge concerning the origins of the ideological movements in the emigre circles of that time.

Keywords: history of culture, ideological traditions, horizontal culture, vertical culture, Weidle, Pushkin.

Sabanchev R.Yu. Cultural memory as a form of collective memory (the epistemological aspect)

The article discusses the phenomenon of cultural memory as a form of collective memory. The specificity of this phenomenon as a particular kind of knowledge involved in the formation of the worldview and the identity of man and social groups is analyzed. When analyzing the cultural memory the author referred to the works of A. Assmann, J. Assmann and Yu. M. Lotman.

Keywords: cultural memory, collective memory, individual memory, A. Assmann, J. Assmann, Lotman, epistemology.

Kolenko S.G. Cultural symbols of a city: Samara experience

The article analyzes the ways of working with city cultural symbols on the experience of the celebrations in honour of the famous social activist M. D. Chelyshov, which were held in Samara in October 2016. The name of a famous person is a kind of calling card, a cultural symbol of the city. The work of a culture manager with a cultural symbol is intended to awaken the creative energy in the urban community, stimulate city dwellers to comprehend their own history, grasp the originality of nature and culture of their native land. The author also makes an attempt to establish some objective factors which help the townspeople

to keep in memory the name of a historical person for a long time, so that it could turn into a cultural symbol of the city.

Keywords: memory, tradition, folklore, heritage, historical figure, analysis, cultural environment.

Vorochai V.V., Sevryukov S.Yu. The information system “Russian philosophy: history, sources, research”

The article is a brief report on the project of creating the information system “Russian philosophy: history, sources, and research” (2012–2016). The authors describe the goals, objectives and conception of the project. The results of the research part of the project (monographs, articles, archival publications) are mentioned.

Keywords: information system, Russian philosophy, publications, conferences.

АВТОРЫ НОМЕРА

Балакирева Татьяна Андреевна – магистрант по направлению подготовки «Культура Медиа», Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета

Безлепкин Николай Иванович – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского академического университета управления и экономики

Белов Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор Московского института Российского университета дружбы народов

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор кафедры этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Бусуркина Ирина Петровна – магистрант 2 курса Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Варпетян Акоп Эмильевич – аспирант кафедры философии и теории культуры по направлению «Философия истории» Тверского государственного университета

Ворочай Вероника Валерьевна – магистр Балтийской международной академии, Рига

Емельянов Борис Владимирович – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Уральского федерального университета, директор НИИ русской культуры при Уральском федеральном университете

Замалеев Александр Фазлаевич – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Ионайтис Ольга Борисовна – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и философии образования Уральского федерального университета

Коленько Сергей Геннадьевич – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Колотухин Денис Владимирович – магистрант 1 курса Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Куприянов Виктор Александрович – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Просыпкина Вероника Олеговна – магистрант 2 курса Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Пьянова Людмила Васильевна – кандидат философских наук, доцент кафедры общегуманитарных дисциплин Тверского филиала Московского гуманитарно-экономического института

Ратушина Дарья Владимировна – аспирантка Московского педагогического государственного университета

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Сабанчеев Рустам Юнусович – аспирант факультета философии Государственного академического университета гуманитарных наук, Москва

Севрюков Сергей Юрьевич – старший преподаватель кафедры технологии программирования факультета прикладной математики – процессов управления Санкт-Петербургского государственного университета

Стейла Даниэла – доктор философских наук, профессор Департамента философии Туринского университета (Италия)

Троицкий Сергей Александрович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Шибеева Михалина Михайловна – доктор философских наук, профессор кафедры теории культуры, этики и эстетики Московского государственного института культуры

CONTENTS

EDITOR'S COLUMN

<i>A. F. Zamaleev</i> . Power in the system of Russian statehood	5
--	---

SCIENTIFIC ARTICLES

<i>A. I. Brodsky</i> . A bridge over the abyss. Once again about the “critical mysticism” of Vladimir Solovyov	8
<i>N. I. Bezlepkin</i> . University philosophy of history in Russia in the second half of the 19 th and early 20 th centuries.....	20
<i>A. E. Varpetyan</i> . Russian intelligentsia and historical tradition: Peter Struve and Pavel Milyukov	28
<i>L. V. Pyanova</i> . K. D. Kavelin about “the generation of the seventies” of post-reform Russia: re-evaluation of values	36
<i>M. M. Shibayeva</i> . Gnoseological aspect of Russian philosophy of culture	42

MONOGRAPH IN THE ISSUE

<i>B. V. Yemelyanov, O. B. Ionaitis</i> . The censorship fate of Russian philosophy	53
---	----

CULTUROLOGY OF FOLKLORE

<i>A. E. Rybas</i> . Philosophy of Russian folk tales	113
---	-----

RUSSIAN PHILOSOPHY ABROAD

<i>Daniela Steila</i> . Between the East and the West: Russian philosophy (translated and prefaced by V. N. Belov)	130
--	-----

FROM THE HISTORY OF SLAVOPHILISM

<i>A. V. Malinov</i> . The Petersburg Slavophile Orest Fedorovich Miller	147
<i>S. A. Troitskiy</i> . Slavophilism and the study of folk culture in Russia	201
<i>V. A. Kupriyanov</i> . The structure of Europe in the philosophical and historical doctrine of V. I. Lamansky	215

FIRST PUBLICATION

<i>V. O. Prosypkina</i> . Cultural space in the context of aural sensations (at the example of "Letters of a Russian Traveller" by N. M. Karamzin)	223
<i>I. P. Busurkina</i> . The function of smells in "Letters of a Russian traveller" by N. M. Karamzin	234
<i>D. V. Kolotukhin</i> . Romantic basis of M. Yu. Lermontov's poem "Izmail-Bey"	250
<i>T. A. Balakireva</i> . Constitution of mediareality (at the example of TV shows in Russia)	254
<i>D. V. Ratushina</i> . V. V. Weidle on the cultural-historical prospects of Russia.....	263
<i>R. Yu. Sabancheev</i> . Cultural memory as a form of collective memory (the epistemological aspect)	267

LIFE OF THE RUSSIAN PROVINCE

<i>S. G. Kolenko</i> . Cultural symbols of a city: Samara experience	272
--	-----

FROM THE EDITORIAL MAIL

<i>V. V. Vorochai, S. Yu. Sevryukov</i> . The information system "Russian philosophy: history, sources, research"	281
--	-----

SUMMARIES	293
-----------------	-----

AUTHORS OF THE ISSUE	301
----------------------------	-----

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 28

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 24.11.2016. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 19,06. Тираж 100 экз. Заказ № 202.

Типография «Литография»

191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., 8
