

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЖУРНАЛ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

30



Санкт-Петербург
2018

ВЕЧЕ

**Журнал
русской философии
и культуры**



Выпуск 30. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2018. – 296 с.

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

Главный редактор

А. Ф. Замалеев

Заместитель редактора

А. Е. Рыбас

Редакционный совет

Н. И. Безлепкин (Военная академия связи, СПб),
А. И. Бродский (СПбГУ), **И. И. Евлампиев** (СПбГУ),
А. В. Малинов (СПбГУ), **Е. А. Овчинникова** (СПбГУ),
И. Д. Осипов (СПбГУ), **Е. Г. Соколов** (СПбГУ),
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.

© Редколлегия номера, 2018

© Авторы статей, 2018

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.* Письма любопытствующему о русской философии.
Письмо первое 5

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

- А. И. Бродский, Е. А. Овчинникова.* Идолы нравственного сознания.
Из истории «этических экспертиз» в России 8
- Чжан Синюй.* Концепция естественности жизни Льва Толстого
и ее литературная интерпретация 28
- Д. С. Попов, П. Г. Коршунов.* Особенности рецензий стоицизма в
русской религиозной мысли XII – начала XIX вв. 47

К ЮБИЛЕЮ ЮРИЯ КРИЖАНИЧА

- Н. И. Безлепкин.* Проект «всеславянского» языка
Юрия Крижанича 56
- В. М. Дианова.* Идея славянского единства в воззрениях
Юрия Крижанича и ее последующие сторонники 68
- А. Е. Рыбас.* «Незаметная мудрость» Юрия Крижанича:
попытка актуализации 80

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

- И. Ю. Матвеева, И. И. Евлампиев.* Картина Н. Н. Ге «Тайная
вечера» и споры о религиозном искусстве 89
- Д. И. Крушинская.* Формирование культурной репутации городского
советского жителя 1920-х гг. (на материале «Московского дневника»
В. Веньямина) 106

ВОКАБУЛЯР РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- С. И. Павлов.* Словарь философских терминов А. И. Герцена 119

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

<i>А. В. Малинов.</i> «Порадейте обществу нашему»: религиозно-фило-софские собрания в письмах В. В. Розанова В. И. Ламанскому.....	157
<i>А. А. Шахматов.</i> Записка об ученых трудах заслуженного профессора Императорского С.-Петербургского университета <i>В. И. Ламанского</i> (публикация <i>А. В. Малинова</i>)	167
<i>В. М. Соловьев.</i> Идея всеславянского единства в освещении <i>М. П. Погодина</i>	174
<i>И. В. Демин.</i> Актуальное значение славянофильского социального консерватизма для понимания homo liberalis.....	189
<i>И. Ю. Пешперова.</i> Проект «В. И. Ламанский и академическое славянофильство в России в последней трети XIX в.». Итоги исследования	196
<i>С. А. Троицкий.</i> Позднее славянофильство и искусство	208
<i>В. А. Куприянов.</i> Ломоносоведение в творчестве В. И. Ламанского ...	223

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>С. Г. Няръянен.</i> Карелианизм как механизм национальной идентификации народов Карелии и Финляндии	241
<i>О. Ю. Верпатова.</i> Социокультурное пространство в воззрениях <i>Л. П. Карсавина</i> и современность.....	252

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

<i>С. В. Ряполов.</i> «Человек вечный»: о философской антропологии архимандрита Феофана (Авсенева).....	258
<i>Е. О. Ковалева.</i> Преемственность культурных традиций в воззрениях <i>Л. П. Карсавина</i>	267

ЗАМЕТКИ О КНИГАХ

<i>Т. И. Галкина.</i> О книге Владимира Звизняцкого «Побеждающий страх смехом: Опыт реставрации собственного мифа Николая Гоголя» (Киев: Лыбидь, 2010).....	273
---	-----

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ.....	276
-----------------------	-----

SUMMARIES.....	284
----------------	-----

АВТОРЫ НОМЕРА	291
---------------------	-----

CONTENTS	294
----------------	-----

ОТ РЕДАКТОРА

А. Ф. Замалеев

ПИСЬМА ЛЮБОПЫТСТВУЮЩЕМУ О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Письмо первое

Вы спрашиваете: в чем действительно состоит своеобразие русской философии?

Вопрос вроде бы праздный: любой «знаток» Вам скажет: в антропологизме, мелиоризме, литературоцентризме и проч.

Мое мнение другое: на мой взгляд, русская философия – это преимущественно *мышление о будущем*. Во всех своих формах и видах – религиозных и светских – она прежде всего занята мыслью о будущем России, о мессианском призвании русского народа и, конечно же, о перспективах собственного развития.

И вот здесь возникает совершенно обоснованный вопрос: так ли философски достоверны ее футурологические прогнозы? Ведь значение философии определяется не тем, о чем она рассуждает, а тем, насколько ее рассуждения приносят смысл в человеческое существование, обновляют бытийность красотой и творчеством.

Что же мы видим в русской философии?

Возьмем тему об историческом предназначении России. Каким оно представляется нашим мыслителям?

Вот лишь два примера – В. С. Соловьев и А. И. Солженицын.

Для первого «задача России – подчинить власть государства авторитету Вселенской церкви и отвести подобающее место общественной свободе»¹.

¹ Соловьев В.С. Русская идея // Соловьев В.С. О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994. С. 179.

Солженицын же развивает целую теорию «отступления» России ради «очищения русской нации». Суть этой теории в том, что Россия должна вернуться в свои «внутренние покои» – к суровой необъятности Севера и Северо-Востока. «Северо-Восток, – заявляет он, – это напоминание, что мы, Россия, – северо-восток планеты, а наш океан – Ледовитый, а не Индийский, мы – не Средиземное море, не Африка, и делать там нам нечего!»¹.

Я не думаю, что подобные идеи могут вдохновлять русскую нацию на подвиг положительного служения. Они не соответствуют ни историческому размаху русского ума, ни духовной окрыленности русского самосознания. Неудивительно, что никто из русских философов не создал своего направления, своей школы в отечественном любомудрии. Даже Соловьев – вопреки мнению некоторых исследователей...

Обратимся к другим примерам.

Например, Н. А. Бердяев и Н. Ф. Федоров. Оба они принадлежали к антропологическому направлению русской мысли (и, разумеется, религиозному!) и оба ставили целью своего философствования осмысление земного призвания человека.

Для Бердяева главной была идея теургии, т. е. равенства Бога и человека в способности к свободному творчеству. Поэтому человек не может рассматриваться только «из природы»; гораздо важнее видеть в нем начало иррациональное. Тем самым непостижимым оказывается и его творчество, будучи, как и божественное, творением из «ничего». Так думает Бердяев, расцвечивая буйной религиозной фантазией очевидную для каждого истину: человек есть существо творческое².

А что мы находим у Федорова? Цитирую: «Нужно неиспорченное детское понимание для усвоения евангельской истины»³. В чем же эта истина? Она в том, что все люди призваны служить орудием воли Бога в исполнении обета воскрешения предков «через регуляцию материальной природы умственной силою»⁴. Здесь тоже нет ничего оригинального, самобытного: перед нами лишь наукообразное повторение известной евангельской максимы: Бог есть Бог не

¹ Цит. по: *Нива Ж.* Солженицын. М.: Художественная литература, 1992. С. 163.

² См.: *Бердяев Н.А.* О назначении человека (Опыт парадоксальной этики). Париж, 1931.

³ *Федоров Н.Ф.* Смысл Евангелия от Иоанна и Евангелия вообще // Федоров Н.Ф. Соч. М.: Раритет, 1994. С. 190.

⁴ Там же. С. 191.

мертвых, а живых. Единственное, что получило развитие в русской философии, – это его мысль о грядущем заселении космоса ввиду недостаточности земного пространства для воскрешаемых предков.

Из сказанного Вы можете убедиться, что русская философия характеризуется особым неприятием рационализма. Она не учит мыслить в категориях логики, а либо просто принимает готовые мыслительные формы, либо утопает в бесконечной самопроизвольной интуиции.

Примеры первого рода – Н. Г. Чернышевский и В. И. Ленин.

Первый из них вообще обращался к философии «по надобности»: когда нужен был Локк, брал Локка, когда Фейербах – Фейербаха, когда Гегель – Гегеля. Весь интерес Чернышевского к философии всецело обуславливался потребностями пропаганды «русского социализма».

Ленин же, много перенявший у Чернышевского, еще более сузил поле своих философских пристрастий, ограничившись одним Гегелем. Но зато его восприятие немецкой диалектики было «творческим», в соответствии с наставлениями марксизма. «Я вообще стараюсь, – признавался он, – читать Гегеля материалистически: Гегель есть поставленный на голову материализм (по Энгельсу) – т. е. я выкидываю большей частью боженьку, абсолюте, чистую идею etc.»¹. Скажете: смешно! Однако не следует забывать, что под дудку «ленинской методологии» выплясывалась целая традиция советской философии.

Говоря все это, я вовсе не хочу принизить русскую философию: она именно такова, какой ее хотело видеть само русское общество. Не имея опоры в реальной жизни, она могла только в мечтах создавать соблазнительные проекты «всемирной гармонии» и «человеколюбия», не беря в расчет ни силлогизмы разума, ни опыт житейских отношений. Ей вполне доставало одной интуиции, и она пользовалась ею расточительно и безумно...

В этом смысле русская философия действительно «не от мира сего», потому-то ее мышление всегда так или иначе религиозно. И другой она не может и быть, доколе не обновится сама Россия, не станет новым – разумным и трезвым (в осознании собственного бытия) – русский народ.

¹ Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. М.: Политиздат, 1969. С. 93.

А. И. Бродский, Е. А. Овчинникова

ИДОЛЫ ПРАВСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ Из истории «этических экспертиз» в России¹

Введение

Зародившаяся во второй половине XX в. в сфере биомедицинских исследований *этическая экспертиза* в настоящее время активно применяется по отношению к другим сферам общественной жизни: бизнесу, образованию, средствам массовых коммуникаций и т. п. Во всех случаях речь идет о том, чтобы оценить, каким образом то или иное событие или действие может отразиться на физическом и психологическом состоянии человека, на его ценностных ориентациях, на его достоинстве, свободе и т. п. Однако чем шире применяется этическая экспертиза, тем более очевидными становятся связанные с ней проблемы и противоречия. Кто и на каком основании может быть экспертом? Возможна ли здесь какая-либо внятная методология? Каким образом должны быть «внедрены в жизнь» решения подобной экспертизы? На все эти вопросы так и не нашлось вразумительных ответов. И в результате подбор экспертов случаен, их выводы зависят от их личных пристрастий, а о «формах внедрения» лучше не упоминать.

Но, пожалуй, нигде этическая экспертиза не дискредитировала себя настолько, насколько это произошло в сфере культуры. На первый взгляд, необходимость экспертной этической оценки продуктов культуры сегодня очевидна: современное общество посто-

¹ This article was prepared for the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project Nr. 18-011-00673 «Methodology of ethical expertise in the field of culture».

янно сталкивается с проявлениями экстремизма, ксенофобии, религиозного фанатизма и др., которые зачастую распространяются именно с помощью различной культурной продукции: художественной литературы, исторических повествований, тенденциозных учебников, провокационных фильмов и постановок, а также посредством реанимации этически неприемлемых традиций. Но, с другой стороны, именно здесь широкое распространение получило явление, которое можно охарактеризовать как «псевдоэтическую экспертизу», когда под видом этической экспертизы оказывается идеологическое давление на культуру, выражается религиозная или этническая нетерпимость, осуществляется политическая борьба. Причем в России последних десятилетий подобная «псевдоэтическая экспертиза» культуры стала принимать такие формы, которые уже сами нуждаются то ли в юридической, то ли в психиатрической экспертизе.

Нам представляется, что прежде всего этическая экспертиза нуждается в какой-то методологии, так как именно методология является тем инструментом, который позволяет устранить влияние т. н. «субъективного фактора». Но еще со времен Ф. Бэкона известно, что всякая методология должна начинаться с критики «идолов познания», с анализа всевозможных предрассудков и стереотипов, препятствующих объективному восприятию вещей. Именно такую «охоту на идолов» мы хотим раскрыть настоящей статьей. В ней мы предполагаем рассмотреть некоторые курьезные с современной точки зрения случаи морального осуждения тех или иных культурных явлений. Конечно, такие варварские проявления «этической экспертизы» культуры, какие имеют место в наши дни, в истории России ранее не случались: никто не громил художественные выставки, не обливал литераторов зеленкой и не выходил с хоругвями на «стояния» ради запрета какой-либо театральной постановки. Но письменному моральному остракизму произведения культуры подвергались неоднократно, причем такие произведения, которые сейчас рассматриваются в качестве «неподсудной» классики. Подобных случаев в истории русской культуры десятки, если не сотни, и все они заслуживают аналитического разбора. Но в настоящей статье мы ограничимся лишь четырьмя примерами, хотя надеемся, что продолжим эту тему впоследствии на страницах данного издания.

Об оскорблении патриотического чувства

Школьное литературоведение еще с позапрошлого века называет роман Л. Н. Толстого «Война и мир» «лучшим отражением

патриотической темы в русской литературе». «Патриотическая тема в “Войне и мире”» – типичное название классных сочинений и в советские времена, и в наши дни. Потому, на наш взгляд, не будет лишним напомнить, что в период публикации глав из романа в журнале «Русский вестник» (1865–1868 гг.) и сразу же после выхода романа отдельным шеститомным изданием (1868–1969 г.) его автору неоднократно предъявляли очень популярное в наши дни обвинение в *оскорблении патриотических чувств*.

Роман Толстого еще до своего завершения был подвергнут самой разнообразной критике: исторической, эстетической, философской. Писателя обвиняли в искажении исторических фактов, в дурном вкусе, в грубом фатализме и даже в отсутствии мастерства. Так, например, критик П. В. Анненков утверждал, что, читая роман, так и не нашел там ни фабулы, ни завязки, ни интриги, ни развития характеров, так и не понял, кто в романе главный герой и к какому жанру роман можно отнести¹. Но, пожалуй, самыми значимыми в общественном плане оказались моральные оценки романа, так как, по некоторым данным, они были инициированы самим государем Александром Николаевичем². Точнее говоря, император инициировал первый такой отзыв, который с полным основанием можно отнести к жанру «моральной экспертизы» и который повлек за собой целую серию морализаторских нападок на роман. Этот отзыв был написан ветераном войны 1812 года, участником Бородинского сражения, бывшим министром народного просвещения графом Авраамом Сергеевичем Норовым.

В первых же строках своего отзыва А. С. Норов заявляет, что «не мог без оскорбленного патриотического чувства дочитать этот роман» и что в этом сочинении графа Толстого «громкий славою 1812 год как в военном, так и в гражданском быту, представлен вам мыльным пузырем»³. В романе, по мнению Норова, собраны только «все скандальные анекдоты» того времени. «Никто из нас, современников столичного петербургского общества (1805–1812 гг.), не узнает салона известной г-жи Шерер, фрейлины и приближенной

¹ Анненков П.В. Исторические и эстетические вопросы в романе Л. Н. Толстого «Война и мир» // Вестник Европы. 1868. № 2. С.774–795.

² См.: Бабаев Э.Г. Лев Толстой и русская журналистика его эпохи. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 35.

³ Норов А.С. Война и мир. 1805–1812: С исторической точки зрения и по воспоминаниям современника. По поводу сочинения графа Л. Н. Толстого «Война и мир». СПб.: тип. Деп. уделов, 1968. С. 1.

императрицы Марии Федоровны»¹. Никто без изумления не может читать о гвардейских офицерах того времени. «Общество гвардейских офицеров, – уточняет Норов, – состояло, большею частью, из лиц старых дворянских фамилий и отличалось как образованностью, так и утонченным воспитанием... Конечно, были среди нас шалости, в некоторых и я участвовал, но подобная той, которая описана в романе графа Толстого... есть совершенно исключительная и не могла произойти в хорошем обществе тогдашних гвардейских офицеров»². Наконец, никто не может «без глубокого чувства оскорбления» читать о Кутузове, Барклае-де-Толли, Багратионе и др. выдающихся полководцах, которые у Толстого «не принимают никаких решений» и «делают только то, что им говорят». Да и уничижительный образ Наполеона, который в романе Толстого напоминает *le bourgeois gentilhomme* (мещанина во дворянстве) Мольера, тоже не соответствует действительности и принижает значение нашей победы.

Вслед за Норовым с моральным осуждением романа Толстого, причем значительно более суровым, выступил другой ветеран 1812 года, известный поэт, историк и литературный критик Петр Андреевич Вяземский, который в бытность Норова министром народного просвещения занимал должность «товарища министра». По мнению Вяземского, сочинения Толстого – это сознательный и злонамеренный «протест против 1812 года», за которым стоит уже давняя традиция. «Школа отрицания и унижения истории под видом новой оценки ее, разуверения в народных верованиях – все это не ново. Эта школа имеет своих преподавателей и, к сожалению, довольно много слушателей. Это уже не скептицизм, а чисто нравственно-литературный материализм»³. Вяземский, который в молодости был близок декабристам, но в преклонных годах сделался человеком весьма консервативных взглядов, не одобрял в целом всё то сатирическое направление русской литературы, которое берет свое начало с грибоедовского «Горя от ума» и гоголевского «Ревизора». И в романе Толстого он увидел продолжение именно этой традиции. «Пред вами жизнь со всеми своими тайнствами, глубокими пропастями, светлыми высотами, со своими назидательными уроками; пред вами история с своими драматическими событиями и также со

¹ Там же. С. 2.

² Там же.

³ *Вяземский П.А. Воспоминание о 1812 годе // Вяземский П.А. Эстетика и литературная критика / Сост., вступ. статья и коммент. Л. В. Дерюгиной. М.: Искусство, 1984. С. 265.*

своими уроками, еще более наставительными, чем первые, – поучал молодых литераторов престарелый поэт. – А вы из всего этого выкраиваете одних Добчинских, Бобчинских и Тяпкиных-Ляпкиных... Могли быть Фамусовы и в Москве 1812 года, но были и не одни Фамусовы. А в книге “Война и мир” все это собрание состоит из лиц подобного калибра¹. Своеобразным резюме статьи Вяземского о толстовском романе стало патетическое восклицание в её начале: «Безбожие опустошает небо и будущую жизнь!»².

Разумеется, за выступлениями Норова и Вяземского, которые сразу же были восприняты как «официальные», последовала серия аналогичных статей угодливых публицистов. Да и сам редактор «Русского вестника» М. Н. Катков – человек, как известно, крайне консервативных убеждений – признал, что публикация романа графа Толстого в его журнале была ошибкой³. Но остается вопрос: почему Норов и Вяземский восприняли роман как сатиру, если не пасквиль? Почему все персонажи им кажутся «Добчинскими, Бобчинскими и Тяпкинами-Ляпкинами»? Ведь сейчас никому не приходит в голову, что Толстой писал сатиру. И хотя писатель явно испытывал неприязнь к некоторым историческим деятелям той эпохи, он вовсе не собирался «посмеяться» или представить 1812 год «мыльным пузырем». А основных своих персонажей – как вымышленных, так и реальных – он, напротив, описывает с большой любовью и предлагает в качестве нравственных образцов. Почему у людей той эпохи произошло столь искаженное восприятие романа?

Ответ на этот вопрос искали и некоторые современники Толстого. Так, например, известный исторический писатель Григорий Петрович Данилевский рассказывает, как он спорил с Норовым по поводу романа Толстого. В своей статье Норов отмечал в качестве особо возмутившего его эпизода то, что у Толстого Кутузов, принимая в Цареве-Займище армию, занят чтением романа г-жи Жанлис «Les Chevaliers du Cygne». Данилевский пытался доказать право писателя на подобную вымышленную психологическую деталь, отмечая, что многие великие полководцы и вправду накануне решающих сражений занимались посторонними и незначительными делами. Но Норов отметал любые аргументы: «Мы все, от Кутузова и до последнего подпоручика артиллерии, каким был я, горели одним высоким и священным огнем любви к отечеству, смотрели на свое

¹ Там же. С. 268–269.

² Там же. С. 265.

³ См.: *Бабаев Э.Г.* Лев Толстой и русская журналистика его эпохи. С.49–56.

призвание как на некое священнодействие, и я не знаю, как бы приняли товарищи такого из нас господина, который бы в числе своих вещей имел книгу для легкого чтения, да еще французскую, вроде романов м-м Жанлис!» Далее Данилевский рассказывает, что после смерти Норова знавший его профессор Савваитов, разбирая библиотеку покойного графа, нашел в ней французский авантюрный роман конца XVIII в. «Приключения Родерика Рондома», на обертке переплета которого обнаружил сделанную рукой Норова надпись: «Lu a Moscou, blesse et fait prisonnier de guerre chez les Francois, au mois de Septembre, 1812»¹. «То, что было с подпоручиком артиллерии в сентябре 1812 года, – заключает из этой истории Данилевский, – забылось маститым сановником через сорок шесть лет, в сентябре 1867 года, потому что не подходило под понятие, составленное им впоследствии об эпохе 1812 года»².

Конечно, Данилевский прав: человеческая память – культурный продукт и всегда выстраивается в соответствии с господствующими в культуре стереотипами. Задача же художника как раз и состоит в разрушении стереотипов. И талантливые писатели в своих фантазиях сплошь и рядом оказываются ближе к реальности, чем очевидцы. Но об этом подробнее пойдет речь в конце статьи. Сейчас же следует подчеркнуть еще одно обстоятельство.

Многие критики и историки отмечали, что Толстой в своем романе очень неисторичен. Его персонажи мыслят, говорят и действуют, как люди 60-х годов XIX в., но не 10-х. И людям эпохи войны 1812 года такое изображение своих современников могло показаться карикатурным. Можно себе представить, как отреагировали бы ветераны войны 1941–1945 гг., если бы спустя 50 лет какой-нибудь писатель приписал солдатам того времени мысли и слова молодых людей 1990-х гг. Скорее всего, они восприняли бы это как издевательство или пасквиль. Но возникает вопрос: сознавал ли сам Толстой свою «неисторичность»? Мы полагаем, что не только осознавал, но и ставил перед собой в качестве т. н. «художественной задачи». Из всей философии Льва Толстого – как той, что содержится в философско-исторических разделах романа «Война и мир», так и той, что впоследствии писатель проповедовал в своих морально-религиозных книгах и статьях, – вытекает, что человек есть существ-

¹ «Читал в Москве, раненый и попавший военнопленным к французам, в сентябре 1812 г.» (фр.).

² Данилевский Г.П. Историки-очевидцы (По поводу книги гр. Л. Н. Толстого «Война и мир») // Всемирная иллюстрация. 1869. № 41, окт. С. 238.

во неисторическое и несоциальное. «Жизнь... настоящая жизнь людей, – говорится в романе, – со своими существенными интересами здоровья, болезни, труда, отдыха, со своими интересами мысли, науки, любви, дружбы, ненависти, страстей шла, как всегда... вне всех возможных преобразований»¹. «Жизнь моя, – уточняет Толстой в своем позднейшем трактате, – проявляется во времени, пространстве. Но это только проявления ее. Сама же жизнь, сознаваемая мною, вне времени и пространства... Все пространственное и временное – призрачно»². Человеческая жизнь с ее радостями, страданиями и страстями, согласно Толстому, во все эпохи одна и та же, так как не является продуктом социальных отношений или истории, а есть вечное и бесконечное начало, понятие о котором, по сути дела, сливается с понятием о Боге.

Изящные дикари

Патриотическая критика романа «Война и мир» была отнюдь не единственной формой его морального осуждения. С полностью противоположной точки зрения роман был подвергнут нравственному суду со стороны радикально-демократической общественности, или т. н. «нигилистов». Впрочем, началась эта критика с вполне доброжелательных к Толстому статей Дмитрия Ивановича Писарева «Старое барство» и Марии Константиновны Цебриковой «Наши бабушки», опубликованных в «Отечественных записках» в 1868 г.

Оба критика относили себя к основанному Н. А. Добролюбовым направлению, которое именовалось «реальная критика» и основной чертой которого являлось убеждение, что художественное произведение следует оценивать не по идеям, которые хотел высказать его автор, а по тому, насколько глубоко и правдоподобно отражена в нем «реальная действительность». «Для нас, – писал Добролюбов, – не столько важно то, что хотел сказать автор, сколько то, что сказалось им, хотя бы не намеренно, просто вследствие правдивого воспроизведения фактов жизни»³. Чем талантливее автор, тем менее мы будем замечать его собственную позицию по отношению

¹ Толстой Л.Н. Война и мир. Т. 2. Ч. 3 // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т.10. М.: Художественная литература, 1938. С. 152.

² Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. Т. 26. М.: Художественная литература, 1936. С. 400.

³ Добролюбов Н.А. Когда же придет настоящий день? // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2. М.: ОГИЗ; Госполитиздат, 1948. С. 23.

к описываемому материалу, тем более описываемые факты будут говорить сами за себя.

Именно с этой посылки начинается статья Д. И. Писарева: у талантливого писателя, каким, без сомнения, является Толстой, «созданные им образы живут своею собственною жизнью, независимо от намерения автора, вступают сами в непосредственные отношения с читателями, говорят сами за себя и неудержимо ведут читателя к таким мыслям и заключениям, которых автор не имел в виду и которых он, быть может, даже не одобрил бы»¹. Но какие же мысли, которые, вероятно, не имел в виду и не одобрил бы Лев Толстой, приходят на ум современному читателю? Писарев дает вполне определенный ответ на этот вопрос: хотя писатель относится к своим персонажам с большой любовью и многих из них предлагает нам в качестве нравственных примеров, его роман «можно назвать образцовым произведением по части патологии русского общества»².

Главная черта основных персонажей романа – а Писарев подробно анализирует Бориса Друбецкого и Николая Ростова – отсутствие критического мышления и деятельного отношения к жизни. И если оценка Писаревым Друбецкого в общем-то совпадает с толстовской, то в оценке Ростова писатель и критик явно расходятся. Но для Писарева это, как было сказано, не играет никакого значения. В своем романе, утверждает критик, писатель, помимо своего желания, «ставит и решает вопрос о том, что делается с человеческими умами и характерами при таких условиях, которые дают людям возможность обходиться без знаний, без мыслей, без энергии и без труда»³. Иными словами, с точки зрения Писарева, роман Толстого представляет нам панораму вырождающегося сообщества, уходящего с исторической арены сословия, каковым, строго говоря, и является всё русское дворянство, или т. н. «старое барство».

Мария Константиновна Цебрикова посвятила свою статью анализу женских образов в романе Толстого. «Теоретическая посылка» анализа – та же, что и у Писарева: не важно, что хотел сказать автор, важно, что сказалось. А «сказалось», утверждает Цебрикова, то, что у всех женщин в романе, выражаясь современным языком, в голове одни мужчины. «У женщин нет своей жизни; мужчина – и

¹ Писарев Д.И. Старое барство. Война и мир. Сочинение гр. Л. Н. Толстого // Роман Л. Н. Толстого «Война и мир» в русской критике. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 23.

² Там же.

³ Там же.

цель и смысл их жизни; нет его – и жизнь их вялое прозябание»¹. В результате женщины оказываются в рабстве у мужчин. Причина такого состояния «наших бабушек», считает Мария Константиновна (которую с полным основанием можно считать «бабушкой русского феминизма»), заключается в том, что женщинам закрыт путь к образованию и общественному служению. Но новое поколение русских женщин уже не согласно на такую жизнь. Мы, утверждает Цебрикова, готовы отстаивать свои «права на то, чтобы жизнь наша была в наших руках, а не зависела от благосклонного взгляда мужчины или прихоти самодура, наши права на свое место в обществе, которое не он дает нам, а сами мы возьмем своими силами, на свою собственную жизнь, жизнь трудовой и свободной деятельности, настоящую жизнь»².

Хотя Писарев и Цебрикова, вопреки замыслу Толстого, не склонны усматривать в главных персонажах «Войны и мира» какие-либо нравственные достоинства, от морального осуждения романа их удерживает добролюбовская теоретическая посылка «реальной» критики. Но стоило только этой посылке исчезнуть, как нравственное неприятие персонажей романа превратилось в жесткое моральное осуждение его автора. Именно в таком духе была написана статья известного русского радикала Василия Васильевича Берви-Флеровского «Изящный романист и его изящные критики», опубликованная в 1868 г. в журнале «Дело» под псевдонимом С. Навалихин.

Статья Навалихина представляет собой, наверное, самый грубый и злой отзыв о романе Толстого. Критик отрицает даже какую-либо эстетическую ценность романа, называя его то «грудой наваленного материала», то «лубочной картинкой», а людей, которые восхищаются романом, считает «лишенными вкуса». Но главная тема статьи – моральное осуждение романа. Все главные персонажи «Войны и мира», которыми «любуется» автор и которых он предлагает читателям в качестве нравственных примеров, в действительности, по мнению Навалихина, представляют собой людей, находящихся на нижайшем уровне нравственного развития, «цивилизованных дикарей», «изящных бушменов», так как все они – рабовладельцы. «Можно ли назвать цивилизованным человека, – пишет критик о Николае Болконском (отце Андрея Болконского), – который стоит на такой низкой ступени умственного и нравственного

¹ Николаева [Цебрикова М.К.] Наши бабушки // Отечественные записки. 1868. № 6. С. 184.

² Там же. С. 192.

развития, что даже не понимает, что, имея в руках своих судьбу сотен тысяч людей, он несет за них тяжелую и великую ответственность? Но едва ли понимает это и сам автор, видимо, увлеченный изяществом своего героя»¹.

Не менее безнравственны, с точки зрения критика, и военные сцены романа, в которых «восхваляются буйство, грубость и глупость». «Все военные сцены романа выполнены сочувственными рассказами о тупой необузданности Денисова, о диких, разрушительных инстинктах армии, которая скашивает незрелый хлеб»². Все это свидетельствует о глубокой нравственной и интеллектуальной ограниченности автора «Войны и мира». «Читая военные сцены, постоянно кажется, что ограниченный, но речистый унтер-офицер рассказывает о своих впечатлениях в глухой и наивной деревне»³.

Здесь следует заметить, что моральные инвективы Берви-Флеровского в адрес автора «Войны и мира» весьма напоминают морализаторские нападки на искусство самого Толстого в поздний период его творчества. Между прочим, Толстой и Флеровский были знакомы еще по совместной учебе на юридическом факультете Казанского университета, встречались и позднее в литературных салонах. Известно, что Толстой с иронией отнесся к литературным опытам Флеровского, но высоко оценил его философское сочинение «Азбука социальных наук» (1871), в котором – вполне в духе позднего Толстого – утверждалось, что вся человеческая цивилизация с самого начала пошла по какому-то ложному пути. В этой связи нам трудно удержаться от того, чтобы не привести отрывок из очерка «Лев Толстой» Максима Горького, хотя на него уже обращали внимание некоторые литературоведы⁴.

В 1901 г. Горький посетил в Хамовниках Льва Толстого и, рассказывая о своих скитаниях, упомянул о своей встрече с Флеровским. Услышав имя Флеровского, Толстой заметно оживился: «Вы знали его? Расскажите, какой он». «Я стал рассказывать, – пишет Горький, – о том, как Флеровский – высокий, длиннородый, худой, с огромными глазами, – надев длинный парусиновый хитон,

¹ *Навалихин С. [Берви-Флеровский В.В.] Изящный романист и его изящные критики. «Война и мир». Роман графа Толстого. М., 1868 // Дело. 1868. № 6. С. 4.*

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 25.

⁴ См., напр.: *Бабаев Э.Г.* Лев Толстой и русская журналистика его эпохи. С. 81–82.

привязав к поясу узелок риса, варенного в красном вине, вооруженный огромным холщовым зонтом, бродил со мной по горным тропинкам Закавказья... Вдруг я заметил на глазах Л. Н. слезы. Это смутило меня, я замолчал... “Это ничего, говорите, говорите, – сказал Лев Николаевич, – это у меня от радости слушать о хорошем человеке. Какой интересный! Мне он так и представлялся, особенным. Среди писателей-радикалов он – самый зрелый, самый умный”»¹.

Чем измерить глубину низости?

«Ах, Иван Сергеевич, я пришел к вам, дабы высотой ваших этических взглядов измерить бездну моей низости!». Такими словами у мемуариста С. Ясинского начинается рассказ о том, как Федор Михайлович Достоевский пришел к своему давнему идейному противнику – Ивану Сергеевичу Тургеневу, дабы признаться ему в совершении чудовищного преступления: совращении малолетней. Рассказ этот в разных версиях, но всегда со ссылкой на самого Тургенева, фигурирует в мемуарах и других литераторов: Д. В. Григоровича, К. В. Назарьевой, Н. М. Минского. Все версии заканчиваются тем, что, спровоцировав бурное возмущение Тургенева, Достоевский, уходя, заявляет: «А ведь это я все изобрел, Иван Сергеевич, единственно из любви к вам и для вашего развлечения!»². Вполне «оправдательная» для великого писателя развязка истории. Да только рассказ трудно не увязать со знаменитым письмом 1883 г. критика Н. Н. Страхова к Л. Н. Толстому и некоторыми другими свидетельствами, в которых утверждается, что Федор Михайлович взаправду совершал действия, которые на современном юридическом языке именуется педофилией.

Впрочем, для нашей темы совершенно неважно, правдивы все эти истории или же они являются клеветой. Важнее то, что Достоевский, безусловно, сам давал повод для подобных сплетен о себе, так как «педофильская тема» пронизывает почти все его произведения, так что даже терпимый к любым литературным «завихрениям» писателя Катков в конце концов не выдержал и убрал из печатавшегося в «Русском Вестнике» романа «Бесы» главу «У Тихона», где Ставрогин рассказывает, как соблазнил соседскую десятилетнюю

¹ Горький М. Лев Толстой // Горький М. Собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. М.: Гослитиздат, 1951. С. 294.

² Ясинский И. Исповедь: Рассказ // Новое время. 1888. № 4415. 18 июня. С. 2.

девочку, которая затем повесилась. (Хотя глава эта была многим известна, так как сам Достоевский читал ее своим знакомым: тому же Страхову, А. И. Майкову и некоторым другим лицам.) Но нам кажется, что даже странная привязанность к этой теме у Достоевского не породила бы столь активное муссирование подобных сплетен о нем, если бы не общее моральное отвращение ко всему творчеству писателя со стороны многих критиков и литераторов, которое часто переносилось на саму личность писателя и которое весьма красноречиво передано в упомянутом письме Страхова: «Он был зол, завистлив, развратен, и он всю жизнь провел в таких волнениях, которые делали его жалким, и делали бы смешным, если бы он не был при этом так зол и так умен»¹.

Следует отметить, что негативные отзывы о Достоевском почти всегда выходят за рамки обычной литературной критики. Если Достоевского не любят, то не любят «по полной программе», т. е. ненавидят, презируют, считают безнравственным, патологичным, жестоким. Причем это обычно мало зависит от идеологических предпочтений критиков. Знаменитый консерватор К. Н. Леонтьев, например, испытывал почти физиологическое отвращение ко всему творчеству Достоевского и противопоставлял ему творчество Льва Толстого, который был критику более чужд в идейном плане, чем автор «Бесов»². Что же касается радикальной и либеральной публицистики, то она обычно усматривала некоторую внутреннюю связь между болезненной извращенностью сюжетов и описаний у Федора Михайловича и той православной, монархической и антизападнической позицией, которую занимал писатель в поздний период своего творчества.

Наиболее известен в этом отношении очерк популярнейшего в конце позапрошлого века публициста Николая Константиновича Михайловского «Жестокий талант». Эпиграф статьи включает в себя четыре цитаты, в которых Достоевский устами различных своих персонажей уверяет, что для человека нет большего удовольствия, чем кого-либо мучать и истязать. Конечно, у писателя можно найти немало высказываний о приятности и, главное, благотворности страданий. «Но нельзя же требовать, – иронизирует Михайловский, – чтобы поэт с одинаковою силою и правдою изобразил ощу-

¹ *Страхов Н.Н.* Письмо Л. Н. Толстому от 28 ноября 1883 г. // Переписка Л. Н. Толстого с Н. Н. Страховым. В 2 т. Т. 2. СПб.: Издание Общества Толстовского Музея, 1914. С. 308.

² *Леонтьев К.Н.* Анализ, стиль и веяние. О прозе Льва Толстого. М., 1911.

щения волка, пожирающего овцу, и овцы, пожираемой волком. Которое-нибудь из этих двух положений ему ближе, интереснее для него, что и должно отозваться на его работе¹. И Достоевского в поздний период его творчества волк явно интересовал больше, чем овца. Причем писатель «рылся в самой глубокой глубине волчьей души, разыскивая там вещи тонкие, сложные – не простое удовлетворение аппетита, а именно сладострастие злобы и жестокости»².

Этим же «сладострастием злобы и жестокости» проникнута, по мнению Михайловского, и вся публицистика Достоевского. В своих статьях на социальные темы Достоевский то и дело требует «жестоких наказаний, острога и каторги», и требует не столько по утилитарным соображениям («навести порядок» или что-то в этом роде), сколько в силу своей убежденности в чрезвычайной любви к страданиям русского народа. И добро бы у Достоевского был бы какой-нибудь общественный идеал, ради которого стоило свирепствовать, хотя бы что-нибудь «вроде утопии г. Каткова – безотрадной, безбрежной пустыни, где только изредка среди всеобщего безмолвия раздаются крики: “Каравул!”, “Держи!”, “Ура!”... Но, не говоря уже о том, что Достоевский мог быть и счастливее в выборе своем, даже в этом случае он был бы избавлен от беспредметной “игры” на нервах читателей. Но... никакого сколько-нибудь определенного общественного идеала у Достоевского не было. Публицистика его... была просто путаницей, которую все так и признали бы путаницей, если бы не политиканство одних и не холопское умиление других»³.

Итак, согласно Михайловскому, тяга к мучительству и мученичеству простирается у Достоевского из-за отсутствия *общественного идеала*. Впрочем, на отсутствие общественного идеала как на исток культа страдания и смирения у Достоевского за несколько лет до Михайловского, еще при жизни писателя, обращал внимание другой публицист – Александр Дмитриевич Градовский. Причем Градовский был, наверное, даже точнее в своем «диагнозе»: Достоевскому, как проповеднику «личного нравственного совершенствования», совершенно незнакомо такое понятие, как «общественная нравственность». «Апостол Павел поучал рабов и господ в их взаимных отношениях, – напоминал Градовский. – И те и другие могли послушать и обыкновенно слушали слово апостола; они лично были

¹ Михайловский Н.К. Жестокий талант // Михайловский Н.К. Статьи о русской литературе XIX – начала XX в. Л.: Художественная литература, 1989. С. 158.

² Там же.

³ Там же. С. 187–188.

хорошими христианами, но *рабство* чрез то не освящалось и оставалось учреждением безнравственным. Личная и общественная нравственность не одно и то же»¹. Это игнорирование *общественной нравственности* является не только стержнем некоторых сюжетов Достоевского, но и лежит в основе публицистических призывов писателя смириться перед «народную правдою» и «народными идеалами», так как общественная нравственность может носить только общечеловеческий характер и предполагает многовековое цивилизационное развитие.

Обвинение в игнорировании Достоевским общественной морали требует некоторого пояснения. Писатель, безусловно, был проникнут *личной, индивидуальной нравственностью*, проистекающей из различных чувств, например из чувства *стыда, жалости и благоговения*, которые выделял преклонявшийся перед Достоевским философ Владимир Соловьев. Но общественную нравственность, т. е. систему социальных установлений, накладывающих на индивида определенные ограничения и обязательства, писатель откровенно презирал. Не случайно ему приписывают фразу: «Если Бога нет, то все дозволено»². Суть общественной морали как раз и состоит в том, что и «без Бога» не все дозволено, что человек должен исполнять требования нравственности «etsi Deus non daretur» – это выражение, которое дословно переводится «даже если Бог не дан», придумал в 1625 г. Гуго Гроций, имея в виду, что в обществе «естественный закон» действует сам по себе, независимо от того, существует Бог или нет.

Можно заметить, что этическое осуждение творчества Достоевского Михайловским и Градовским во-многом совпадает с критикой этики писателя, содержащейся в «хрестоматийной» статье З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство». По мнению Фрейда, Достоевский, который, бесспорно, является великим художником, весьма уязвим в качестве моралиста. Писатель считал, что только пройдя через бездну преступления и грехопадения можно достичь нравственного совершенства. Но, замечает основатель психоанализа, «нравственным является человек, реагирующий уже на внутренне испытываемое искушение, при этом ему не поддаваясь. Кто же попеременно то грешит, то раскаиваясь, ставит себе высокие нравст-

¹ Градовский А.Д. Мечты и действительность (По поводу речи Ф. М. Достоевского). URL: az.lib.ru/g/gradowskij_a_d/text_1880_mechty_i_deistvitelnost.

² Хотя буквально такой фразы у Достоевского нет, она является обобщением рассуждений некоторых его персонажей, прежде всего Ивана Карамазова.

венные цели, – того легко упрекнуть в том, что он слишком удобно для себя строит свою жизнь. Он не исполняет основного принципа нравственности – необходимости отречения»¹. А что в результате? Итог нравственных исканий Достоевского, замечает Фрейд, довольно жалок. После «иступленной борьбы» за примирение «первичных позывов индивида» с требованиями общественной нравственности Достоевский приходит к тому, к чему миллионы людей приходят без всяких духовных усилий и страданий: к подчинению земным и духовным авторитетам, покорности властям и церкви.

Итак, если чем и можно «измерить глубину низости», так это *общественной нравственностью*. Но тут-то перед «моральной экспертизой» искусства возникает главная и – говоря откровенно – неразрешимая проблема. Общественная нравственность по природе своей состоит из стереотипов. В противном случае она не будет отвечать принципу *универсальности морали*. Искусство – опять же по природе своей – призвано разрушать стереотипы. В противном случае оно не будет выполнять своей основной функции: познания мира². Поэтому чем значимей художник, тем меньше его творчество может быть измерено общественной моралью.

Приведем один пример. Многие русские писатели XX в., например И. Бунин, Г. Газданов, В. Набоков, высказывали свое отрицательное отношение к Достоевскому. Но если для Бунина неприятие Достоевского вполне органично и естественно, то, например, для Набокова оно представляется некоторым лукавством, так как этот писатель очень многим обязан Достоевскому, очень зависим от него, что особенно чувствуется в «Лолите» – романе, развивающей тему «добровольного саморазрушения», столь близкую Федору Михайловичу. Но есть одно важное отличие. Набоков, постоянно декларировавший неприемлемость для писателя позиции моралиста, сам постоянно оказывался именно в этой позиции. Весьма точно об этом писала Л. Я. Гинзбург: «“Лолита” – роман моралистический; в развязке даже до навязчивости моралистический. Читатель ни на минуту не забывает о том, что герой творит черное дело. Но “Лолита” также книга о великой любви, непредсказуемо порожденной черным делом. В конце концов он на последнем пределе любит ее –

¹ Фрейд З. Достоевский и отцеубийство // Фрейд З. Художник и фантазирование: Сборник работ. М.: Республика, 1995. С. 285.

² «Искусство является способом познания мира, – отмечал Виктор Шкловский. – Для этого оно строит свои противоречия» (Шкловский В. Тетива. О несходстве сходного. М.: Советский писатель, 1970. С. 351).

беременную, убогую жену убогого калеки»¹. Что же касается Достоевского, то он, несмотря на откровенно заявленную претензию быть религиозно-нравственным «учителем жизни», внутренне остается совершенно вне общественной морали, если, конечно, не отождествлять общественную мораль с религиозной верой. И «великой любви» у Достоевского тоже нет, если, конечно, не принимать за таковую загульные страсти или самоуничижительные привязанности. Но снова зададимся вопросом: что в результате? А в результате – сошлемся вновь на Лидию Гинзбург – «Набоков преувеличил. Он большой писатель, он великолепен. Но он не гений, который открывает нового человека – как открывали Сервантес и Шекспир, Толстой, Достоевский, Пруст, Чехов, да и Кафка»².

Конечно, далеко не всякий «гений, открывающий нового человека», непременно выходит за рамки общественной морали. Но могли Достоевский открыть «нового человека», мог ли он рассказать нам о нашем «подполье», если бы оставался в её рамках? Не стал ли Достоевский гением именно благодаря своей, как говорили в XIX в., *нравственной болезни*? Так или иначе, но эти вопросы стоит всегда иметь в виду, когда мы беремся давать моральную оценку писателям и их творчеству.

О безнравственности этики

Разумеется, моральному осуждению подвергались и подвергались не только произведения изящной словесности, но и другие виды искусства: театр, живопись и даже музыка. Причем речь здесь идет далеко не только о малограмотных «работниках идеологического фронта», пишущих статьи типа «Сумбур вместо музыки»³, но и великих писателях и философах, у которых и в мыслях не было обслуживать власть. Вспомним, например, моральные инвективы Льва Толстого в адрес бетховенской сонаты и музыки вообще в повести «Крейцера соната». Нередко моральному осуждению подвергались и научные теории: в «Происхождении видов» Ч. Дарвина и сейчас некоторые люди усматривают оскорбление своих религиозных чувств. Разумеется, во все века объектом морального негодо-

¹ Гинзбург Л. Человек за письменным столом: Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. Л.: Советский писатель, 1989. С. 345.

² Там же.

³ Так называлась редакционная статья в газете «Правда» от 28 января 1936 г. об опере Д. Шостаковича «Леди Макбет Мценского уезда», положившая начало широкой кампании против модернистского искусства в СССР.

вания становились те или иные философские учения. Но, наверное, наиболее любопытным в этом отношении являются морализаторские нападки на этику, причем даже не на какие-то особые ее направления, а на этику вообще, на этику как академическую дисциплину.

Хотя созданная Аристотелем наука *этика* преподавалась в некоторых «латинствующих» школах России еще в XVII столетии, формирование ее в качестве самостоятельной от богословия дисциплины началось лишь во второй XVIII в. Да и сам термин «мораль», как и его русский аналог «нравственность», закрепляется в русском языке только в это время. В философии русских просветителей той эпохи Я. П. Козельского, С. Е. Десницкого, Д. С. Аничкова, Д. И. Фонвизина, Н. И. Новикова этика понималась как элемент прежде всего правового мышления, или, говоря точнее, как основа весьма опасных для абсолютизма теорий *естественного права* и *общественного договора*. А в начале XIX в. в России стала набирать популярность этическая система И. Канта, в которой, как известно, и вовсе утверждалось, что мораль не может основываться на религии и что как раз-таки наоборот, религия должна основываться на морали, которая сама по себе является автономным отправлением нашего разума, основанным на априорно данном нам нравственном законе. Все это было терпимо в проникнутые духом Просвещения времена Екатерины II или в период «дней Александровых прекрасного начала». Но когда произошел откат от либеральных реформ первых лет правления Александра I, этика стала одной из первых жертв морально-религиозного обскурантизма¹.

Началось всё с гонений на «естественное право». «Русский народ еще не вышел из детства, – рассуждал попечитель Петербургского учебного округа Д. П. Рунич. – С ним еще нельзя говорить о свободе... Немецкие системы естественного права, принятые русскими и иностранными профессорами, представляли нечто чудовищное и объявляли открыто войну всем нравственным принципам»². За преподавание «естественного права» были отстранены от деятельности профессор Царскосельского лицея А. П. Куницын, профессор Харьковского университета И. Б. Шад, профессор Казанского университета Г. И. Солнцев³.

¹ Подробнее см.: *Овчинникова Е.А.* Этика и идеология: сценарии взаимодействия в русской культуре (XVIII – первая половина XIX века) // Новое литературное обозрение. 2015. № 3 (133). С. 76–85.

² Из записок Д. П. Рунича // Русская старина. 1901, март. С. 626–627.

³ Подробнее см.: *Емельянов Б.В.* Царизм против естественного права (три

Затем наступила очередь этики в целом. Попечитель Казанского учебного округа, печально знаменитый «тушитель Просвещения» М. Л. Магницкий с возмущением писал: «Студенты не знают заповедей, а научась в классе философии, что есть какой-то нравственный закон... руководствуются сим законом без всякого надзора»¹. Речь шла о курсах профессора философии Казанского университета И. Е. Срезневского. Профессор Срезневский вообще-то был ориентирован на учение немецкого философа Ф. Г. Якоби, который вошел в историю как проповедник теизма, апологет мистики, резкий критик просветительской и кантианской этики. Но Магницкий, по видимому, реагировал не на содержание лекций, а на т. н. «ключевые слова»: *философия, этика, немцы...* Срезневский вскоре был уволен из университета. Да и Господь не оставил студентов Казанского университета без своего попечения, уберег их от тлетворного влияния названного профессора: «Профессор философии Срезневский, – замечает Магницкий, – по счастью преподает лекции свои так дурно, что их никто не понимает. Просидя в классе его два часа, спросил я студентов, в чем лекция того дня состояла, и ни один не знал сего»².

Начавшиеся в 20-е гг. XIX в. гонения на этику и естественное право продолжились в эпоху правления Николая I и нашли свое «логическое» завершение в 1850 г., когда министр народного просвещения кн. П. А. Ширинский-Шихматов подал императору записку с анализом характера преподавания в высших учебных заведениях, в которой предложил запретить преподавание уже всех философских дисциплин, за исключением логики. Возобновление преподавания философии, а вместе с ней и этики, произошло лишь десятилетие спустя, в эпоху реформ Александра II. Правда, не тут-то было! В конце XIX – начале XX в. этика подверглась нападкам с совершенно иной стороны, а именно со стороны почти всех направлений философского модернизма. Только эти нападки носили уже не морализаторский характер, а, напротив, были элементом критики морали в целом как идеологии то ли слабых (нищшеанство), то ли сильных (марксизм), то ли глупых (позитивизм). Но это уже совсем другая история.

эпизода гонений) // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2015. Вып. 4. С. 119–126.

¹ Цит. по: *Феоктистов У.* Материалы для истории просвещения в России. Ч. 1: Магницкий. СПб.: Б.и., 1865. С. 492.

² *Магницкий М.* Православное просвещение / Сост., предисл. А. Минакова. М.: Институт русской цивилизации; Родная страна, 2014. С. 112.

А история 20-х гг. XIX в. повторилась в 20-е гг. XX в., когда на развалинах Российской империи создавалась страна победившего социализма¹.

Для раннего марксизма было характерно не просто отрицание этики как особой дисциплины, но и рассмотрение морали как одной из форм идеологии, т. е. ложного, искаженного отражения действительности, выражающего интересы господствующих классов. Прошедший в юности школу марксизма (а в преклонных годах сделавшийся поклонником «школы» национал-социализма) немецкий социолог Вернер Зомбарт утверждал, что «в марксизме от начала до конца нет ни грана этики». Эту мысль с одобрением приводит и юный В. И. Ленин в своей работе «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве»: «Нельзя не признать... справедливости утверждения Зомбарта, что “в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики”»: в отношении теоретическом – “этическую точку зрения” он подчиняет “принципу причинности”; в отношении практическом – он сводит ее к классовой борьбе»².

Однако после революции, в первые годы советской власти мораль оказалась востребованной в качестве инструмента управления и осуществления политики государства. «Мы должны объявить решительную войну тому голому отрицанию морали, которое особенно сильно у некоторой части нашей молодежи в своем законном протесте против отжившей буржуазной классовой морали», – говорил на II Пленуме ЦКК РКП(б) в октябре 1924 г. известный партийный деятель Е. М. Ярославский³. Таким образом, в культуре пореволюционного периода, с одной стороны, можно обнаружить полный отказ от теоретической этики, а с другой, беспрецедентное морализаторство, которое пронизывало буквально все сферы культуры. «Никогда ни в одной стране, – писал в 1930 г. В. В. Набоков, – литература так не славила добро и знание, смирение и благочестие, так не ратовала за нравственность, как это делает с начала своего существования советская литература»⁴.

¹ Подробнее см.: *Овчинникова Е.А.* Этика и идеология в русской культуре на рубеже XIX–XX веков // *Studia Culturae*. 2016. Вып. 3 (29). С. 18–27.

² *Ленин В.И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // *Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. В 55 т. М.: Политиздат, 1962–1983. Т. 1. С. 440–441.

³ *Ярославский Е.М.* О партэтике // *Партийная этика. Документы и материалы дискуссии 20-х годов*. М.: Политиздат, 1989. С. 153.

⁴ *Набоков В.В.* Роман. Рассказы. Эссе. СПб.: Энтар, 1993. С. 217.

В этом отношении советская культура ничем не отличалась от любой религиозно-авторитарной культуры. Для советской России, как и для любого авторитарного общества, была характерна дорефлексивная убежденность в истинности постулируемых целей, ценностей и норм. Ценности и нормы воспринимаются здесь как нечто само собой разумеющееся, вытекающее из самой «природы вещей», а вся нравственная проблематика сводится к поиску средств для искоренения порока. Этика в этом случае становится не только излишней, но и вредной. Ведь основной задачей этики как науки является исследование оснований нравственности, ее фундамента. А, как совершенно верно отмечал в свое время А. Шопенгауэр, «с теоретическим исследованием фундамента морали сопряжена та совершенно особенная опасность, что оно легко воспринимается как подрыв этого фундамента, который может повлечь за собой падение самого здания»¹.

Заключение

Итак, рассмотренные нами случаи «моральной экспертизы» в сфере культуры позволяют обнаружить, по крайней мере, четыре идола морального сознания: *идола прошлого* (идеализированное или мифологизированное представление об истории), *идола будущего* (идеология, социальная утопия), *идола улицы* (стереотипы общественной нравственности) и *идола храма* (авторитарная религиозность). Всех этих идолов можно считать «дочерними» по отношению к тому, что Ф. Бэкон именовал *идолом театра*, так как в их основе лежат некритически усвоенные мнения и предрассудки.

Неменьшую роль в истории «нравственного суда» над различными явлениями культуры играет то, что Бэкон называл *идолом рынка*, т. е. власть языка с заложенными в него смыслами. Этого идола мы, вероятно, проанализируем на примерах из русской истории в следующий раз. А сейчас важно задаться вопросом: может ли мораль, суждения которой, строго говоря, вообще не истинны и не ложны, которая субъективна по самой своей природе, быть свободной от этих идолов? Конечно, той точности и объективности, которая присуща логико-математическим или естественным наукам, этике не достичь никогда. Однако, как говорил в этой связи создатель теоретической этики Аристотель, «не во всех рассуждениях...

¹ Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 127.

следует добиваться точности в одинаковой степени»¹. Этика всегда будет основываться лишь на более или менее достоверных мнениях. Но решить, какое из мнений предпочтительней в той или иной ситуации, все-таки можно. Средство для такого решения тоже было известно еще Аристотелю: это обсуждение различных мнений и выведение из них всех возможных следствий.

Разумеется, такое обсуждение не может быть абстрактным и должно соотноситься с каким-либо конкретным случаем. Этическая экспертиза событий в сфере культуры как раз и могла бы стать в наши дни подходящим поводом для такого обсуждения. И главным результатом такой экспертизы, на наш взгляд, могла бы стать не столько оценка тех или иных «культурных продуктов» с точки зрения общих принципов морали, сколько оценка самих общих принципов морали на их адекватность современной жизни.

Чжан Синюй

КОНЦЕПЦИЯ ЕСТЕСТВЕННОСТИ ЖИЗНИ ЛЬВА ТОЛСТОГО И ЕЕ ЛИТЕРАТУРНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Лев Толстой – великий писатель, но одновременно и философ, мыслитель, написавший замечательные философские и публицистические шедевры, во многом отличавшийся от писателей-современников, к которым также применяют звание «мыслителя». Никакой вопрос так не занимал внимание Толстого, как вопрос о жизни; ему посвящено огромное место в трактатах, дневниках и записках писателя. И в связи с этим справедливо мнение, что «жизнь и смерть – важнейшие и взаимообусловленные категории философского, публицистического и художественного творчества Толстого»².

Литература всегда выражает тему жизни. Однако у Толстого, который обладал проработанной философией жизни, этот мотив звучит особенно сильно. Ромен Роллан в своей книге заметил, что «самая лучшая теория только тогда хороша, когда она подтверждена делами. У Толстого теория и творчество всегда едины, так же как

¹ *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н. В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 55.

² *Бурнашѣва Н.И.* Л. Н. Толстой: Энциклопедия. М.: Просвещение, 2009. С. 466.

его вера и деятельность»¹. В творчестве Толстого тема жизни не только выражена в историях героев и в сюжетах произведений, но она скрыта в сложном контексте прозы. При этом в сочинениях Толстого не только проявляется страстное желание «жить жизнью», но и глубоко раскрываются вопросы «Для чего же жить?» и «Как же жить настоящей жизнью?», этим творчество Толстого отличается от творчества большинства современных ему писателей. Именно в этом заключена главная линия творчества писателя. Например, он писал в «Предисловии к сборнику “Цветник”»: «Все словесные сочинения и хороши, и нужны не тогда, когда они описывают, что было, а когда показывают, что должно быть; не тогда, когда они рассказывают то, что делали люди, а когда оценивают хорошее и дурное, когда показывают людям один тесный путь воли Божьей, ведущей в жизнь»². Своим литературным творчеством Толстой указывает людям «один тесный путь», то есть настоящий, имеющий смысл путь жизни.

Концепция естественности жизни Л. Толстого

Несмотря на то, что понятие *естественности жизни* непопулярно и малоизвестно, на самом деле оно исконно присутствовало в истории западной и восточной философии. Оно подразумевает, что надо жить по естественным нормам и в соответствии с природой человека. Сам Толстой в своей жизни придерживался данного образа бытия. С его точки зрения, природа – это совершенство, человек является частью природы, поэтому в нем также хранится возможность совершенства. Но это возможное совершенство в человеке проявляется непосредственно только в детстве; когда человек вступает в общество, натуральное совершенство в нем постепенно «стирается», а по мере «стирания» натуральной морали человек незаметно и бессознательно привыкает к узаконенному в обществе злу. Поэтому самым ценным в человеке является способность сохранять в себе прирожденную, натуральную доброту и не заражаться общественными пороками.

Как и Руссо, даже под его влиянием Толстой считал, что человек склонен к добру по своей изначальной природе, он был уверен,

¹ Роллан Р. Собрание сочинений. В 14 т. Т. 2. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1954. С. 306.

² Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. Т. 26. М., 1936. С. 308. В дальнейшем том и страница этого издания будут указываться в скобках: цифры перед запятой обозначают том, после запятой – страницы.

что в детях живет идеальное и благодарное добро, которое является естественным, превозданным совершенством.

По этому поводу он писал: «Здоровый ребенок родится на свет, вполне удовлетворяя тем требованиям безусловной гармонии в отношении правды, красоты и добра, которые мы носим в себе; он близок к неодушевленным существам – к растению, к животному, к природе, которая постоянно представляет для нас ту правду, красоту и добро, которых мы ищем и желаем. Во всех веках и у всех людей ребенок представлялся образцом невинности, безгрешности, добра, правды и красоты. Человек рождается совершенным, – есть великое слово, сказанное Руссо, и слово это, как камень, останется твердым и истинным. Родившись, человек представляет собой первообраз гармонии, правды, красоты и добра. Но каждый час в жизни, каждая минута времени увеличивают пространства, количества и время тех отношений, которые во время его рождения находились в совершенной гармонии, и каждый шаг и каждый час грозит нарушением этой гармонии, и каждый последующий шаг, и каждый последующий час грозит новым нарушением и не дает надежды восстановления нарушенной гармонии» (8, 322). В этих словах выражено представление писателя о характере воспитания человека в рамках научно-технической цивилизации.

В той же статье Толстой утверждает: «Ребенка развивают всё дальше и дальше, и всё дальше удаляются от бывшего и уничтоженного первообраза, и всё невозможнее и невозможнее делается достижение воображаемого первообраза совершенства взрослого человека. *Идеал наш сзади, а не впереди*. Воспитание портит, а не исправляет людей. Чем больше испорчен ребенок, тем меньше нужно его воспитывать, тем больше нужно ему свободы» (8, 323). В этом суждении особенно характерен тезис о том, что «идеал наш сзади, а не впереди»; это соответствует тому, что написано Толстым в другом месте: «дети нравственно гораздо пронципальнее взрослых»¹.

По мнению Толстого, младенческое, наивное и чистое детство – это период, который является самым естественным с точки зрения соответствия природе человека, и период, больше всего выражающий натуральное добро в человеке. По мере взросления человека и постепенного включения в общество его добрая природа может утрачиваться и ослабляться, по крайней мере, она не так превозданны, идеальна, как на начальной стадии жизни. Детство человека оказы-

¹ Толстой Л.Н. Педагогические сочинения. М.: Педагогика, 1989. С. 449.

вается самым прекрасным периодом, в который жизнь человека является совершенством.

Всю жизнь Толстой пропагандировал идею «опрощения», он пытался продемонстрировать ее значение через следование ей в своей жизни, в этой идее наглядно проявляется концепция естественности жизни. Согласно этой концепции, не только дети нравственно гораздо выше взрослых, но и простой народ морально выше людей высших классов, которые ведут паразитический образ жизни; в народе в большей степени сохраняется натуральная и естественная доброта. Еще в ранние годы Толстой записал в своем дневнике: «Простой народ так много выше нас стоит своей исполненной трудов и лишений жизнью, что как-то нехорошо нашему брату искать и описывать в нем дурное... В нем больше доброго, чем дурного» (46, 184).

При этом нужно иметь в виду, что идея «опрощения» подразумевает не только высокую позитивную оценку народа, особенно простого мужика, не только желание заниматься простым трудом, который Толстой считал необходимым для всех, не только стремление к скромной, нероскошной жизни, но и постоянное сознание покаяния, о котором он часто пишет.

С точки зрения Толстого, только когда человек имеет в себе это сознание, «опрощение» имеет реальное значение и не превращается в формальность. Смысл указанного покаяния Толстой выражает с помощью положительных дворянских образов в своих художественных произведениях. Используя слова самого Толстого, указанное сознание покаяния мы можем выразить так: «...для человека нашего круга, кроме того, чтобы не лгать перед другими и собой, нужно еще покаяться, соскрести с себя вросшую в нас гордость своим образованием, утонченностью, талантами и сознать себя не благодетелем народа, передовым человеком, который не отказывается поделиться с народом своими полезными приобретениями, а признать себя кругом виноватым, испорченным, никуда ненужным человеком, который желает исправиться и не то что благодетельствовать народу, но перестать только оскорблять и обижать его» (25, 379).

Концепция естественности жизни не менее ярко проявляется в отношении Толстого к природе. В художественном творчестве писателя природа часто не только прекрасна, но и гармонична, она является мысленным представлением совершенства и добра. В трактате «Живая жизнь» В. В. Вересаев отмечал, что «природы с ее колебанием и противоборством разноречивых устремлений, с дис-

гармоническою несогласованностью и болезненными уклонениями ее инстинктов – такой природы для Толстого не существует. Она всегда блага, всегда божественно-мудра – тою глубокою мудростью, которой ум человеческий не должен дерзнуть даже касаться»¹.

Иллюстрацией к словам Вересаева является отрывок из финала рассказа «Люцерн»: «Один, только один есть у нас непогрешимый руководитель, Всемирный Дух, проникающий нас всех вместе и каждого, как единицу, влагающий в каждого стремление к тому, что должно; тот самый Дух, который в дереве велит ему расти к солнцу, в цветке велит ему бросить семя к осени и в нас велит нам бессознательно жаться друг к другу» (5, 25). Здесь «Дух» представляет собой всеобщее свойство и природы, и человека. Через него природа обретает священный и божественный смысл, он же выражает естественную натуру в человеке, в итоге он символизирует гармонию, совершенство и высшее добро.

Толстой любил природу, поэтому любил жить в деревне, в тесной связи с природой. В этом он близок к Монтеню и Руссо, которые считали, что близость человека к природе очищает человека от фальши и жеманства, помогает чувствовать себя свободным и естественным. Но у Толстого природа способна на большее: она часто раскрепощает моральное чувство героев, приводит моральное сознание человека в согласие с природной красотой. Образ природы у Толстого отличается от того, как природу изображали современные ему писатели.

В связи с этим один исследователь отметил, что «природа у Толстого – это одновременно и мир красоты внешней, и мир “простоты, добра и правды”. Внутренняя красота природы – это красота нравственная, так как она основана на непреложных законах мироздания – по Толстому, на Божественных законах. Закон природы требует от человека работать на земле, в поте лица добывая хлеб свой. Поэтому “простота, добро и правда” проявляются прежде всего в крестьянском труде – на земле, в тесной связи с природой»².

Некоторые герои в творчестве Толстого, в том числе положительно изображенные дворяне, для того чтобы внедрять свой жизненный идеал в действительность, покидают свою богатую и роскошную жизнь и живут мужицкой жизнью. Они бросают прежний образ жизни, уходят «от мира, безумие которого обнаружено, в кре-

¹ Вересаев В.В. Живая жизнь. М.: Политиздат, 1991. С. 148.

² Бурнашова Н.И. Л. Н. Толстой: Энциклопедия. С. 505.

стьянство или хотя бы даже в городскую бедноту»¹. В этом также проявляется концепция «естественности» жизни.

Толстой выводил моральную идею в человеке из его метафизического измерения, этот ход мысли был основой его философии жизни. Но здесь большую роль играла и идея естественности жизни. С точки зрения писателя, если человек лишается достоинства естественности, то не может быть речи о моральном чувстве в его душе.

Понятие естественности Толстой применяет и к чистым, наивным детям, и к природе, и к простому народу, и к многим женщинам из дворян. Ту особенность бытия, которая свойственна всем им, можно называть «естественностью в себе», т. е. «исходной естественностью жизни». Но в положительных образах дворян, создаваемых Толстым, проявляется иная естественность. Люди, которые непрерывно ищут свой смысл жизни, обретают иную естественность жизни – «естественность для себя», т. е. приобретенную в сознательных поисках.

Вышеизложенные два типа естественности жизни отличаются друг от друга. Отличительная черта первого вида заключается в том, что естественность жизни дана сама собой, бессознательно. Герои, обладающие таким качеством жизни, обычно не намереваются искать что-то в жизни, достигать высших ценностей жизни, сама природная жизнь являет им ценность и красоту свою. А естественность жизни, приобретенная в сознательных поисках, требует от «мыслящих» героев напряжения нравственности и воли, в противном случае они не смогут подняться до этого уровня.

Образ природы и концепция естественности жизни

«Цель жизни человека есть всевозможное способствование к всестороннему развитию всего существующего. – Начну ли я рассуждать, глядя на природу, я вижу, что все в ней постоянно развивается и что каждая составная часть ее способствует бессознательно к развитию других частей; человек же, так как он есть такая же часть природы, но одаренная сознанием, должен так же, как и другие части, но сознательно употребляя свои душевные способности, стремиться к развитию всего существующего» (46, 30). Это высказывание Толстой записывает в свой дневник в 1847 г. Сформулированную здесь мысль можно считать основой представлений Толстого о взаимосвязи между человеком и природой. Здесь заключена идея о том, что природа есть развивающееся и гармоничное начало,

¹ Шкловский В.Б. Лев Толстой. М.: Молодая гвардия, 1963. С. 546.

которое полно энергии, мощи; человек, как часть природы, должен стремиться к высвобождению этой энергии и приведению себя в гармонию с ней. Это и означает, что человек не обособлен от природы, а неотъемлемо связан с ней, составляет с ней единство.

В самом деле, природа у Толстого не только объективный материальный мир, но и духовный субъект, подобный личности. Как писал Г. В. Плеханов, «красота природы находит в Толстом самого отзывчивого ценителя»¹. Взгляд Толстого на природу отличается от взгляда его современников тем, что Толстой, усматривая в природе красоту, не считает ее красотой скульптуры, тихо и холодно стоящей в отдалении от человека. Природа у Толстого несет в себе чистоту, торжество и красоту, она наполнена натуральной гармонией и совершенством, и при этом она не противостоит человеку – «части природы», а ведет с ним эмоциональную коммуникацию и духовный диалог. Природа в произведениях Толстого оказывает на героев потенциальное влияние своей совершенной красотой; тем, кто близок к ней, она приносит духовную свободу и естественность или заставляет чувствовать тяжесть, лживость и искусственность честолюбивых устремлений. В связи с этим все положительные образы в творчестве Толстого тесно связаны с природой, в конечном счете это проявление того, что Толстой сильно «любит себя в природе и природу в себе»².

В сцене охоты Ростовых в романе «Война и мир» можно увидеть, как люди, принадлежащие к разным общественным слоям, забывают о сословных различиях и приобретают первозданный натурально-духовный облик, между ними возникает равноправный диалог, в ходе которого даже лакеи могут на равных общаться со своими хозяевами. Все участники охоты дружески относятся друг к другу, никто не поддается своему субъективному настроению, среди них воцаряется радостная, гармоничная атмосфера. В конце охоты никто не уделяет особого внимания визгу Наташи, он растворяется в доброжелательной окружающей среде.

В сцене охоты ярко показано, как естественная жизнь ликвидирует все искусственное в людях. В этой сцене, помимо явно обозначенных персонажей, с начала до самого конца присутствует некий скрытый «персонаж», на которого участвующие в охоте не обратили внимания. Этот «персонаж» – сама природа. Именно в силу того,

¹ Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. Т. 5. М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1958. С. 609.

² Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. С. 110.

что она оказывается участником всего происходящего, сцена охоты производит на нас впечатление бодрости и оживления. Об этом писал М. Б. Храпченко, высоко оценивавший эту сцену: «Общение с природой, близость к ней ослабляют воздействие на человека фальшивых условностей повседневного бытия; в нем пробуждаются естественные, “первозданные” страсти»¹.

Под пером Толстого окружающая среда и человек сливаются друг с другом, ведь человек тоже является элементом природы. Об этом он писал в своем дневнике: «...смотрю на весеннее выступление жизни – силы жизни одной и той же во всем: и в траве, и в почках деревьев, и в цветках, и в насекомых, и птицах. И подумал, что мы, люди, имеем свойство, отчасти подчиняясь этой силе, сознавать ее в себе» (57, 61). Из данного образа мышления исходит свойственный Толстому художественный прием: писатель часто «бессознательно» изображает картину, в которой человек находится в природе, а природа – в человеке, в результате текст приобретает пейзажный характер, происходит слияние человека с природой.

В контексте такого слияния человека с окружающей средой природа влияет на героев, придает «мыслящим» героям духовную свободу: происходит оживление эмоций, их души становятся снисходительными и чистыми, возникает склонность к естественности жизни. Такое обращение в результате общения с природой и «сыновьями природы» претерпевает Оленин в повести «Казачи». Он оставляет все свои прежние устремления и хочет «быть простым казаком, жить близко к природе, никому не делать вреда, а еще делать добро людям», и при этом добавляет: «...разве мечтать об этом глупее, чем мечтать о том, о чем я мечтал прежде, – быть, например, министром, быть полковым командиром?» (6, 102). В связи с этим один из исследователей считает, что «природа для Толстого – средоточие естественной, первозданной, всеобщей “живой жизни”; взаимосвязь с природой, совпадение с ритмом природной жизни являются и мерой, и необходимым условием истинности человеческого бытия»².

В произведениях Толстого, с одной стороны, природа привносит в душу человека естественность, заставляет человека понять закон существования, сознать правду жизни; с другой, она своим внутренним образом совершенства заставляет человека осознать выс-

¹ *Храпченко М.Б.* Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2: Лев Толстой как художник. М.: Художественная литература, 1980. С. 374.

² *Бурнашова Н.И.* Л. Н. Толстой: Энциклопедия. С. 741.

шие цели жизни, побуждает его приняться за поиск добра в себе. Как писал один западный исследователь, «для Толстого гармония (порядок) в природе способствует мирному, даже любовному, сосуществованию людей»¹.

В произведениях Толстого мыслящие герои, т. е. кающиеся дворяне, которые то и дело поднимают вопрос «Зачем мне жить?» и непрерывно стремятся к смыслу жизни, именно через восприятие «боговдохновенности» природы находят свою прежнюю добродетельную натуру, а затем и свой смысл жизни, вступают на дорогу добродетели. Константин Левин в романе «Анна Каренина» уезжает в свой дом в деревне; Касатский в повести «Отец Сергей» уходит в Сибирь и там становится мужиком; Нехлюдов в романе «Воскресение» уходит из метрополии в полевые просторы, где находит свое духовное возрождение. Все это – выражение концепции автора о естественности жизни.

В творчестве Толстого часто действуют герои, которые находятся в гармонии с природой. Обладая внешней красотой и простотой, они несут естественное добро в душе, в них отчетливо проявляется естественность жизни. Л. М. Мышковская отмечала: «Толстой ощущает природу своеобразно. Он воспринимает ее так же, как человека: в последнем ищет простоту и значительность природы. Люди нормальные, неиспорченные, то есть главным образом простой народ и все, кто чувствами и существом близок к нему, им никогда природе не противопоставляются»².

В творчестве Толстого удивительным образом сближаются между собой и женщины из дворян, как Лиза («Два гусара»), Наташа Ростова и Кити, и люди из народа, как Наталья Савишна («Детство»), Марьяна («Кзаки»), Катюша Маслова, Ерошка («Кзаки»), Платон Каратаев и Пашенька («Отец Сергей»), – все они наивны и чисты в душе, их жизнь пронизана естественностью и тесно связана с природой. В отличие от других героев, они живут «бессознательно» и никогда не заботятся о поиске смысла жизни. Но в этой «бессознательности» заключается совершенство их жизни: трудолюбие, доброта, подчинение закону природы.

¹ Орвин Д.Т. Искусство и мысль Толстого. 1847–1880. СПб.: Академический проект, 2006. С. 56.

² Мышковская Л.М. Мастерство Л. Н. Толстого. М.: Советский писатель, 1958. С. 85.

Образы крестьян и «естественность жизни в себе»

Термином «естественность в себе» мы подчеркиваем «бессознательность» существования героев определенного типа в произведениях Толстого. Естественность в этом случае не представляет собой качество, которое они хотят достичь, она проявляется просто потому, что они живут. Герои, обладающие такой естественностью жизни, никогда не ставят перед собой вопрос «Зачем мне жить?», никогда не стремятся к высшей ценности жизни, их жизнь имеет высокий смысл просто потому, что они существуют согласно природе человека. Стихийность и бессознательность проявлений являются типичными характеристиками данных образов, натуральное добро – главной внутренней ценностью. Естественность жизни таких героев есть явленность естественности и природности жизни как таковой.

В произведениях Толстого мы встречаемся с противоположным типом образов, когда человек бестолково и бессмысленно проживает свою жизнь, живет, как принято у большинства. Толстой говорит, что такой тип жизни есть «подобие жизни»¹. Люди этого типа тоже «бессознательно» подходят к своей жизни, никогда не задают себе метафизический вопрос о смысле жизни, но в их поведении господствует прямолинейный утилитаризм, их увлекают разнообразные страсти, они хотят хорошей карьеры, стремятся к славе, престижу, богатству, потакают своей похоти и т. д., так что такие персонажи очень далеки от естественности жизни. Кроме названия «подобие жизни», Толстой часто характеризует этот тип жизни терминами «телесная жизнь» и «животная жизнь», чтобы противопоставить его настоящей жизни, т. е. «душевной жизни» или «духовной жизни».

«Естественность жизни в себе» в произведениях Толстого свойственна прежде всего народу² и женщинам из дворян. Толстой никогда не отказывал себе в выказывании своей любви к народу: «...я

¹ О «подобии жизни» Толстой писал в «Исповеди»: «Я отрекся от жизни нашего круга, признав, что это не есть жизнь, а только подобие жизни» (23, 47). На склоне лет Толстой записал в своем дневнике: «Во мне постоянно борются три жизни: 1) животная, 2) во мнении людском и 3) жизнь божеская. Божеская жизнь, т. е. проявление во мне воли, силы божьей, одна жизнь истинная; две первые – подобия жизни, скрывающие истинную» (55, 278).

² По словам Плеханова, «когда Толстой говорил: “народ”, он разумел именно крестьянина доброго старого времени, представлявшегося ему в виде все выносившего и все прощающего Платона Каратаева (в “Войне и мире”))» (Цит. по: *Бычков С.П.* Л. Н. Толстой в русской критике. М.: Государственное изд-во художественной литературы, 1952. С. 446).

должен склониться на сторону народа на том основании, что, 1-е, народа больше, чем общества, и что потому должно предположить, что большая доля правды на стороне народа; 2-е и главное – потому, что народ без общества прогрессистов мог бы жить и удовлетворять всем своим человеческим потребностям, как то: трудиться, веселиться, любить, мыслить и творить художественные произведения. (Илиады, русские песни.) Прогрессисты же не могли бы существовать без народа» (8, 346). Все это объясняет симпатию Толстого к крестьянам, в своем творчестве он выражает безусловное поощрение и одобрение их образа жизни.

Толстой когда-то сказал, что «самый лучший для меня, наиболее любимый мною тип людей, – это наши русские крестьяне»¹. Конечно, нужно трезво сознавать, что эти слова Толстого указывают только на относительный и общий подход к крестьянам, писатель понимает, что «безграмотный мужик может напиться, валяться в грязи, сквернословить, подраться, разбить скулы приятеля, побить жену, украсть лошадь» (37, 81). Толстому известны все связанные с крестьянами недобрые явления, и он безусловно отрицательно относится к ним. Но среди крестьян он выделяет здоровое ядро, на которое и направляет свое внимание. М. Е. Суровцева отмечала, что «Толстой видел в крестьянской жизни, в самом крестьянине, трудящемся на земле, своего рода идеал»². Крестьянин, которого любит Толстой, – это прежде всего деревенский мужик, занимающийся земледелием.

Жизнь мужиков в деревне нашла свое отражение в одном из ранних произведений Толстого «Утро помещика» (1856), в котором показана ужасная и мучительная нищета некоторых семей мужиков, но в то же время описано зажиточное состояние семьи Дутловых. Описывая семью старика Дутлова, писатель любит картины счастья, лада и гармонии деревенской жизни. В последующем творчестве Толстого такие картины будут всегда появляться по отношению к семьям, которые стали благополучными благодаря своему трудолюбию.

Например, в романе «Анна Каренина» Левин по пути к своему другу, живущему в Суровском уезде, заехал к знакомому, семья которого благополучна и зажиточна благодаря своему усердному труду под руководством состарившегося хозяина. Такую же картину мы можем видеть и в повести «Хозяин и работник» (1895), в кото-

¹ Цит. по: *Бурнашёва Н.И.* Л. Н. Толстой: Энциклопедия. С. 505.

² Там же.

рой показана зажиточная крестьянская семья в деревне Гришкино; все эти семьи изображены очень похожим образом. На первой странице романа «Анна Каренина» Толстой пишет, что «все счастливые семьи похожи друг на друга»; этот мотив и выражается через упомянутые образы зажиточных семей. Конечно, намерения писателя были гораздо более сложными, чем просто изображение человеческого благополучия. В. Б. Шкловский отмечал, что «в своих поисках осмысления мира он (Толстой. – Ч.С.) шел, как от базиса, от старой деревни, он хотел видеть поля этой деревни более плодородными, избы крепкими, семьи мирными, людей сытыми; его идеал был в прошлом»¹.

Философ С. И. Гессен констатировал, что «в полном согласии с Руссо, Толстой видит свой идеал не в преодолении разлада, а в возвращении назад к природе, разлада еще не знающей. Человек для него от природы добр и не поражен никаким первородным грехом». При этом, продолжает Гессен, «“жизнь” Толстого, с которой должно совершенно слиться подлинно свободное образование, есть, напротив, трудовая жизнь народа, и это народничество, которым идеал Толстого отличается от идеала Руссо, придает ему более реальный и конкретный характер»².

Картины благополучных семей в произведениях Толстого подтверждают рассуждения философа. Они помогают читателю понять, что естественная жизнь не есть воздушный замок, не порождение ирреального воображения, готового утолить голод нарисованными лепешками, она может быть реализована в действительности, и к этой цели нужно стремиться. Именно ради этого Толстой принимает идею «опрощения». Три благополучные семьи, представленные в произведениях писателя, имеют немало реального сходства с семьей самого Толстого, с семьей, где хозяином являлся «опрощенный» граф Толстой.

Кроме образов деревенских, земледельческих крестьян, в творчестве Толстого присутствуют образы крестьян, которые работают слугами в семьях дворян. Их типичный представитель – это герой рассказа «Алеша Горшок». Трудолюбие, простота, смиренность, готовность к смерти – все эти черты свойственны Алеше. В основе данного характера находится общая склонность приспособливаться к обстоятельствам и подчиняться законам природы. Персонажи,

¹ Шкловский В.Б. Лев Толстой. С. 555.

² Гессен С.И. Лев Толстой как мыслитель // Гессен С.И. Избранные сочинения. М.: РОССПЭН, 1998. С. 550.

похожие на Алешу, обладают таким же характером и подобными жизненными качествами. Например, такие качества с большей или меньшей полнотой воплощены в образе главного героя повести «Поликушка», в образе работника Никиты из рассказа «Хозяин и работник» и в образе крестьянина Герасима из повести «Смерть Ивана Ильича».

К ряду образов людей из простого народа можно отнести образ экономки Натальи Савишны из повести «Детство», которая всю жизнь усердно работала у своего хозяина и тщательно исполняла свой долг. В преклонном возрасте писатель глубоко осознал лицемерие и паразитизм светского круга, к которому он принадлежал, почувствовал утрату жизненной ориентации, но именно в простом народе он снова обрел смысл жизни. Поздний Толстой создал образы Агафьи Михайловны («Анна Каренина») и Аграфены Петровны, которые выделяются замечательными духовными качествами, заставляющими вспомнить Наталью Савишну. Однако эти образы уже не так глубоки и не так содержательны, каким являлся образ Натальи в «Детстве».

Также нужно отметить, что в серии произведений на кавказскую тему, в «Севастопольских повестях» и в «Войне и мире» Толстой создал немало образов простых солдат, бывших крестьян. Самым известным из них является Платон Каратаев, которому Толстой приписывает весьма характерные и необычные способности. Он «не обладает некой теорией, которая может существовать отдельно от него, в книге, например. По сути дела, он влияет на Пьера как природа, как небо на Андрея Болконского. По сути, он не сообщает что-то в словах Пьеру, но воздействует на него всем своим существом»¹.

Сравнение Каратаева с природой и высоким небом служит высшей оценкой, поэтически воспевающей его форму жизни, которая полна гармонии и совершенства. Каратаеву писатель дает такую поразительную характеристику: «Он не понимал и не мог понять значения слов, отдельно взятых из речи. Каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь. Но жизнь его, как он сам смотрел на нее, не имела смысла, как отдельная жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал. Его слова и действия выливались из него так же равномерно, необходимо и непосредствен-

¹ Линков В.Я. История русской литературы XIX века в идеях. М.: Изд-во Московского университета; Печатные традиции, 2008. С. 93.

но, как запах отделяется от цветка. Он не мог понять ни цены, ни значения отдельно взятого действия или слова» (12, 51). Можно сказать, что гармония жизни, воплощенная в образе Каратаева, есть не что иное, как органическое и нераздельное слияние всех разнообразных качеств, происходящих из его естественной природы, которая эквивалентна добру. Такая гармония есть совершенное воплощение естественности его жизни.

Образы дворян и «естественность жизни для себя»

Из вышеизложенного ясно, что «естественность жизни в себе» определяется стихийным сознанием жизни. Человек такой жизни никогда не заботится вопросом о смысле жизни, следовательно, никогда не переживает интенсивного духовного поиска, тем не менее он в самой своей «бессознательности» и в своем бессловесном поведении дает молчаливые ответы на вопросы о том, что такое настоящая жизнь и в чем ее смысл.

Но в творчестве Толстого присутствуют также люди, которые сумели осознать низость и падение светского общества, поняли, что светская жизнь оказывает негативное влияние на естественную натуру человека, и поэтому отвергают ее ради спокойной жизни в деревне, пытаясь в деревенской жизни найти духовную гармонию и успокоение. Наконец, мы видим в произведениях Толстого еще один тип героев, которые погружены в интенсивные духовные искания, размышления над метафизическим вопросом «Зачем жить?». Сознательно осуществляя духовный поиск, они в конце концов в деревенской жизни находят основу для своего смысла жизни. Простота и искренность поведения, желание самостоятельного труда, стремление сблизиться с природой становятся их сознательно принятыми жизненными принципами. Такую жизнь также можно считать естественной, но она отличается от естественности жизни простых людей, поэтому ее можно назвать «естественностью жизни для себя», т. е. естественной жизнью, *приобретенной в сознательных поисках естественности жизни*. Такая форма жизни характерна для образов положительных героев Толстого из дворян.

Ранний рассказ «Семейное счастье» (1859) становится истоком последующих произведений писателя, посвященных анализу этого типа естественной жизни. Тема семейной жизни и мысль о женском долге, выраженные в данном рассказе, продолжают и развиваются в «Войне и мире», «Анне Карениной», «Крейцеровой сонате» и др.; мысль о том, что в светском обществе господствуют лживость и искусственность, становится сквозной темой всего творчества Тол-

стого; мотив контраста между городской жизнью и сельской становится важной темой романа «Анна Каренина».

Конечно, можно видеть, что в рассказе «Семейное счастье» деревенская жизнь показана лишь в общем смысле, но главным мотивом становится то, что только в такой жизни человек может найти душевное спокойствие, отречься от разнообразных лживых страстей, может сохранить свою естественность и добродетельность, не потеряет свою ориентацию в жизни. Сравнивая рассказ с последующими произведениями, мы можем уловить сохранение этой важной темы и постоянную преемственность в ее изложении. Если иметь в виду идею «опрощения», пристрастие к сельской жизни и пропаганду естественности жизни, то можно утверждать, что в творчестве Толстого эти интенции были укоренены очень глубоко и действовали стихийно и продолжительно. В «Семейном счастье» Толстой не создал образов крестьян, не показал их труда и не нарисовал широкой картины природы, но по мере того, как он глубже и интенсивнее осуществлял свои духовные поиски, все эти элементы появлялись в его произведениях, особенно полно они представлены в романе «Анна Каренина», причем показаны с помощью изображения резкого контраста между городом и деревней, который чаще всего замечает Константин Левин.

В романе «Анна Каренина» вокруг главного персонажа организована причудливая и роскошная среда, представленная главным образом дворянской и чиновничьей жизнью, светским обществом Москвы и Петербурга. По контрасту с городской жизнью Толстой показывает совершенно другую картину – деревню, которая является средой другого персонажа, Левина. В этом романе деревня вовсе не представляет собой место, где царит «власть тьмы», наоборот, подлинная «власть тьмы» – это жизнь города, деревня же придает человеку жизненную гармонию и душевную чистоту. С одной стороны, здесь жизнь подчинена законам природы, с другой, природа оживляется с помощью физического труда; эти факторы облагораживают человека и возвращают его душу в состояние естественности. Также и общение с крестьянами может привести в душу человека чистоту и простоту. Центральный персонаж, Левин, выбирает именно такую жизнь. В. Г. Короленко писал: «Тоска по непосредственности и искание веры, дающей цельность душевного строя, – такова основная нота главных героев Толстого-художника»¹; эта духовная черта получает типичное воплощение в образе Левина.

¹ Цит. по: *Иванова Ф. Л. Н. Толстой в русской критике. М.: Государственное*

В романе Левин вступает на сцену как «мыслящий» персонаж. В своих поисках окончательного смысла жизни он находит у крестьян свой моральный идеал и наконец-то обретает душевную гармонию. Стоит упомянуть, что во время поисков морального смысла жизни Левин не изменяет своего негативного отношения к городской жизни и не сомневается в необходимости полностью отвергнуть ее. Он чувствует себя мирным и спокойным в своей сельской жизни и в занятиях крестьянским трудом, в этом он видит теперь ценность и смысл жизни. Свойство естественности жизни в истории Левина оказывается следствием его поиска морального смысла жизни, и это совпадает с мыслью самого писателя, которую он изложил в одном письме: «...руководящим началом нашей жизни должно и может быть только религиозное сознание того, зачем я живу и что я должен делать в этой жизни. Из этого религиозного сознания вытекают и нравственные требования. Нравственные требования влекут нас всегда к упрощению нашей жизни. А потому простота и естественность жизни хороши и желательны только в той мере, в которой они вытекают из нравственных требований» (69, 151). Очевидно, что именно простоту и естественность жизни, показанные в жизни Левина, писатель оценивает особенно высоко, именно их он выставляет в качестве идеала. Из слов писателя видно, что естественность жизни в данном контексте органично сочетается с моральностью, это как раз та естественность жизни, которую приобретают в сложных жизненных поисках.

Нужно упомянуть также, что в романе «Анна Каренина», кроме контраста между городской жизнью и деревенской, показан контраст между телесной и духовной жизнью. По сравнению с первым последний относительно не так заметен, но он важен для главной мысли романа. Н. А. Бердяев писал: «Слишком часто человек обращен к другим людям, к обществу и цивилизации своим поверхностным “Я”, которое способно к сообщениям, но не способно к общению. Это отлично понимал Л. Толстой, который всегда изображает двойную жизнь человека, внешнеусловную, исполненную лжи, не подлинную жизнь, которой человек обращен к обществу, государству, цивилизации, и внутреннюю, подлинную жизнь, в которой человек стоит перед первореальностями, перед глубиной жизни»¹. Бердяев имеет в виду, что двойная жизнь заметна в образе Андрея Болконского. Однако в романе «Анна Каренина» двойная жизнь, в

изд-во художественной литературы, 1952. С. 354.

¹ Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Paris: YAMC-PRESS, 1939. С. 23.

том же смысле «внешней лживой жизни» и «внутренней подлинной жизни», претворена в разных образах, причем в очень контрастной форме. Более конкретно это проявляется в противоположности между разнообразными персонажами светского общества в городе и личную жизнью Левина, и в противоположности между телесной и духовной жизнью.

В романе «Анна Каренина» Левин отличается от других кающихся дворян прежде всего тем, что отличает «я для самого себя» от «я для других». По мысли Толстого, первое свойственно телесному человеку, а второе обретается в поисках духовной жизни. Именно поэтому при первом же появлении в романе Левин относится к светскому обществу трезво критически и делает однозначный выбор в пользу сельской жизни. В романе «Анна Каренина» Левин является единственным героем, который стремится к духовной жизни. Он однозначно устремлен на «опрощение» и моральную добродетельность. Бердяев указывал, что «люди стремятся к славе, к богатству, к знатности, к семейному счастью, видят во всем этом благо жизни, Толстой все это имеет и стремится от всего этого отказаться, хочет опроститься и слиться с трудовым народом»¹. В этом смысле Левин, как «самый толстовский из толстовских героев», в духовном развитии сходен с Толстым того времени, когда он писал роман «Анна Каренина»; и хотя Левин не смог «отказаться от всего этого», но он прошел достаточно далеко по пути, который Толстой определил словами «опроститься и слиться с трудовым народом». Необходимость «опрощения» является неразделимой частью духовного поиска Левина потому, что, чувствуя себя естественным в душе, он одновременно сознает, что не является равным крестьянам в силу существующих экономических отношений, он «всегда чувствовал несправедливость своего избытка в сравнении с бедностью народа и теперь решил про себя, что, для того чтобы чувствовать себя вполне правым, он, хотя прежде много работал и нероскошно жил, теперь будет еще больше работать и еще меньше будет позволять себе роскоши» (18, 99).

Кроме сказанного, можно заметить, что Левин, как «мыслящий герой», стремясь к простоте жизни, все же постоянно занят очень глубоким духовным поиском, постоянно задает себе метафизические и предельные вопросы о бытии. О. В. Сливичкая замечала, имея в виду роман «Анна Каренина», что «телесное начало разъединяет людей, духовное их соединяет. Телесное – источник эгоиз-

¹ Бердяев Н.А. Русская идея. Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. С. 134.

ма, источник зла. Духовное – источник альтруизма, добра. На этом мировоззренческом фоне возникают первые ростки романа»¹. Как мы видим, этот основной замысел романа коренным образом не изменился до самого конца. «Духовное начало» наглядно показано писателем в образе Левина, в его поисках смысла жизни он видит добро в крестьянах и находит ответ на вопрос о смысле существования: это любовь к близким. Но ценность и смысл жизни есть предмет морали, в этом смысле духовный поиск Левина есть стремление к моральной жизни. Он оказывается способным на духовную, моральную жизнь только потому, что в его душе естественная жизнь не исчезла. Левин видит окончательную ценность жизни в морали, но его образ жизни и духовная структура его личности имеют те же характерные черты, что свойственны людям естественной жизни. Можно признать, что в нем моральная жизнь и естественная жизнь гармонично соединяются. Именно свойственный Левину рациональный моральный поиск позволяет характеризовать его жизнь качеством «естественности приобретенной», а не качеством «естественности исконной», но в нем естественность соединяется с моральностью, и это придает жизни Левина черты интенсивности, красочности и содержательности.

Заключение

Читая произведения Толстого, мы часто удивляемся богатству и разнообразию представленных писателем человеческих типов и образов жизни. Тем не менее, можно видеть, что для Толстого небо нашей жизни не всегда ясно и солнечно, хотя и не всегда затянуто густыми облаками, его персонажи не всегда просты и добры, среди них немало пошлых и заурядных. Часто даже кажется, что последних больше, чем первых, и зла в нашей жизни, кажется, не меньше, чем добра. Но именно такова, согласно Толстому, реальная жизнь.

Но природа жизни неизменна, и на этот счет не нужно заблуждаться. Образы, которые в творчестве Толстого наиболее полно отражают жизнь, даны людьми, которые являют в себе естественность жизни. Именно они (включая «мыслящих персонажей») создают в произведениях Толстого положительный, активный колорит. Своим бессознательным существованием, своей жизненной драмой они показывают, что является настоящей жизнью. Но они отличаются от тех «мыслящих персонажей», которые подсказывают людям, как

¹ Бурнашѐва Н.И. Л. Н. Толстой: Энциклопедия. С. 23.

надо жить, идя по пути сознательного поиска осмысленной жизни и духовного самосовершенствования.

Через героев, обладающих полнотой естественной жизни, Толстой показывает, что есть настоящая жизнь, и учит, как надо жить – жить по примеру этих людей. В этом случае жизнь являет себя сама, а не становится результатом духовных исканий «мыслящих персонажей». В конечном счете, чтобы жить наиболее правильной, естественной жизнью, необходимо просто сохранить свою природную доброту, которая характеризуется простотой, а не тщеславием, непосредственностью, а не искусственностью, искренностью, а не лицемерием и т. д. В конечном счете, по Толстому, жить жизнью, которая наиболее исполнена естественности, означает жить в соответствии с первоисходными, натуральными жизненными качествами человека. Это остается главным законом и мерилем жизни, представленным в образах многих героев Толстого. Чтобы быть естественным, надо жить в согласии с природой, заниматься физическим трудом, не завладевать трудом других и т. д.

Нужно отметить, что в творчестве Толстого персонажи, которые демонстрируют «естественность жизни», вовсе не живут «низшей» жизнью. Напротив, только их жизнь и может достичь высшего, или идеального, состояния, потому что в ней естественность обуславливает возможность совершенства. Герои, обладающие высшей естественностью, например Платон Каратаев, могут быть названы «святыми». Такого рода персонажи, обладающие естественностью жизни, все без исключения живут в деревне, вдали от растлевающего влияния городской цивилизации, и занимаются крестьянским трудом.

Можно заключить, что, показывая в своем творчестве самые разные образы жизни, Толстой особенно высоко ценит указанную естественность жизни и по контрасту с такого рода жизнью особенно наглядно демонстрирует злую сущность «подобия жизни» – того образа жизни, который сопряжен с погоней за славой, престижем и т. п., которые считаются настоящей целью существования. Концепция естественности жизни служит окончательным критерием оценки самих персонажей и их жизненных качеств. В значительной степени именно с помощью данной концепции Толстой создал «мир, залитый солнечным светом, простым и ярким»¹, и показал «верность, чистоту и прозрачность образов»².

¹ Иванова Ф. Л. Н. Толстой в русской критике. С. 332.

² Там же. С. 333.

ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИЙ СТОИЦИЗМА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ XII – НАЧАЛА XIX ВВ.¹

Стоический философский нарратив в последние десятилетия все больше привлекает внимание как исследователей, так и более широкой публики. При этом общеизвестно, что любой всплеск интереса косвенно свидетельствует о том, что феномен, вдруг оказавшийся в центре внимания, определенное время по каким-то обстоятельствам считался малодостойным рассмотрения, непривлекательным. В связи с этим изучение отношения общества к данному феномену в такие периоды имеет ценность. Не является исключением в этом отношении и современная российская действительность.

Сегодня в русскоязычном интернет-пространстве есть довольно много сайтов, статей, видеолекций, посвященных исторической Стое и применению принципов стоической философии в современной повседневности. И хотя повышение интереса широкой и профессиональной публики к философской традиции Стои наблюдается именно в последнее время, нельзя утверждать, что в прошлом наше общество абсолютно игнорировало учение последователей Зенона Китийского. Как прямая рецепция, так и косвенное влияние философской традиции стоицизма присутствовали с древних времен в русской культуре: в религиозном дискурсе, художественных и историко-философских произведениях, в жизненных практиках и т. д.

Таким образом, анализ рецепций стоического нарратива в русской мысли представляется важной исследовательской задачей. Отдельный интерес вызывает изучение специфики восприятия стоицизма русскими религиозными мыслителями. Эта тема особенно важна еще и потому, что стоическая философия являет собой пример тесного переплетения философских и религиозных мотивов. Например, о религиозном характере стоической философии, о том, что стоицизм – это в первую очередь не философия, но религия,² писали такие российские и зарубежные мыслители, как В. Йегер²,

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 18-011-01123 А «Проблема сопряжения морали и религии в эпикурейской и стоической философии: сравнительный анализ полемического дискурса».

² Jaeger W. Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Berlin, 1963. S. 31.

А. Ф. Лосев¹, А. Тойнби², Э. Целлер³, Л. Шестов⁴ и др. Более того, известно, что в христианстве, которое с определенного момента своей истории было вынуждено выстраивать коммуникативные отношения с внешнекультурной средой, во II–III веках н. э. произошла своеобразная конкуренция двух «философских языков»: стоического и платоно-аристотелевского⁵. Несмотря на то, что в этой борьбе победу одержал последний, сам факт такой конкуренции говорит о значительной вовлеченности стоицизма в религиозное. И действительно, стоическая религия с ее пантеизмом, отрицанием бессмертия души и в то же время несмелой надеждой на посмертие⁶ или метампсихоз⁷, ее учением о промыслесудьбе и выстроенной на всем этом оригинальной системой морали являла мощный потенциал для основания религиозной концепции, а также для включения своих элементов в более широкий религиозный контекст.

В этой работе мы хотим показать, как русские религиозные авторы XII – начала XIX веков относились к стоицизму, и проследить закономерности этих отношений. Для достижения этой цели мы будем исследовать не только собственно философские произведения отечественных мыслителей, но и религиозные трактаты русский писателей и богословов, деятелей русской церкви. Этот подход обусловлен контекстным характером русской философии: она непосредственно соотнесена «с другими формами общественного сознания – религией, литературой, наукой, политикой»⁸. Думается, что подобный анализ позволит лучше понимать и прогнозировать судьбы набирающего популярность в России стоицизма.

В первую очередь нас будет интересовать, как в те или иные периоды истории русской культуры отечественные мыслители напрямую рефлексировали роль стоических идей для жизни, филосо-

¹ Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика. М., 2002. С. 291.

² Toynbee A. J. Civilization on trial. New York, 1948. P. 236–243.

³ Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dritter Theil, Erste Abteilung. Die nacharistotelische Philosophie. Erste Hälfte. Leipzig, 1923. S. 318–319.

⁴ Шестов Л. Лекции по истории греческой философии. М., 2001. С. 247–248.

⁵ Светлов Р. В. История античной философии. М., 2016. С. 278.

⁶ См., например: Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., Наука, 1977. С. 96, 256.

⁷ Титаренко И. Н. Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов-на-Дону, 2002. С. 217.

⁸ История русской философии / Под общ. ред. А. Ф. Замалева. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2012. С. 349.

фии и религии, то есть упоминали стоиков или стоические концепты в своих текстах. Поэтому за пределами поля нашего исследования останутся стоические идеи, присутствующие в русской мысли опосредованно – своего рода «стоические мотивы».

Одни из самых ранних письменных источников, ориентируясь на которые древнерусский читатель мог узнать о стоиках, – это так называемые «Хронографы», а также различные сборники изречений¹. Один из таких сборников – «Древняя русская пчела». Этот сборник содержит множество цитат из Евангелия и отцов, древних мудрецов и философов. В «Древней русской пчеле» насчитывается множество изречений, которые принадлежат стоикам: Зенону, Клеанфу, Мусонию Руфу, Эпиктету². Хотя стоические сентенции здесь имеют в первую очередь характер этики, среди них попадаются и такие, чье содержание выходит за рамки только нравственного обучения. Например, в ряде фрагментов «Пчелы» приводятся рассуждения Зенона Китийского о боге³, рассуждения Эпиктета о сущности души и ее свойствах⁴. Однако еще более любопытен и в высшей степени примечателен характер перевода этих отрывков на древнерусский язык, а также их сравнение с древнегреческим оригиналом.

Древнерусский переводчик приводит рассказ о Зеноне в таком виде (в нашем переводе на современный русский язык): «[Зенон,] в море утопая и имущество потопив, не сказал ничего дурного, но благодарил Бога, говоря: “Хорошо мне то, что [связывавшую меня] тяжесть [я] потерял, а в этом рубище остался учиться философии”»⁵. При этом древнерусский текст существенно отличается от приведенного параллельно оригинального греческого отрывка в самом главном: последний ничего не говорит о Боге. Греческий текст, который В. Семенов приводит в «Пчеле», выглядит так (в нашем переводе на современный русский язык): «Зенон Китийский, попав как-то в кораблекрушение и утратив свое имущество, произнес не какое-то неблагородное [слово], но [следующее]: “Это хорошо, – сказал он, – о случай, что ты облек нас в это рубище”» (ἀλλ’

¹ Салимгареев М.В. Приключения стоического наследия в интеллектуальном пространстве Руси – России XI–XVII вв. // Вестник Казанского технологического университета. 2010. С. 279.

² Древняя русская пчела по пергаментному списку / Под. ред. В. Семенова. СПб., 1893.

³ Там же. С. 53.

⁴ Там же. С. 250, 357.

⁵ Там же. С. 180.

“εὖ γε” εἶπεν “ὦ τύχη¹, ὅτι συνέστειλας ἡμᾶς εἰς τὸ τριβώνιον τοῦτον”).

Как видим, составитель древнерусского текста вместо лексем «судьба» или «случай» (τύχη) использует лексему «Бог». Если вышеприведенный фрагмент греческого текста был идентичен тому, с которого осуществлялся перевод на древнерусский язык², такой древнерусский перевод может говорить о том, что составитель «Пчелы» разделял мнение, согласно которому Зенон и Эпиктет имели вполне христианские представления о Боге. Более того, здесь видится желание древнерусского переводчика расширить содержание греческого фрагмента путем перевода «τύχη» (судьба, участь, случай) лексемой «Бог» и тем самым дать положительную оценку не только стоической морали, но и религиозным представлениям стоиков³. Это могло быть вполне характерно для ранней истории Руси, когда в интеллектуальной церковной и околоцерковной среде еще не утвердилось негативное отношение к любому нехристианскому философскому учению. В связи с этим замечание А. Ф. Замалева о том, что «Пчела» «подвергает разум свободному, не связанному церковными канонами обсуждению»⁴, представляется верным.

Вышеописанные интенции переводчика «Пчелы» контрастируют с подходом церковных писателей более позднего периода. Как отмечают исследователи, славянская книжность XIV–XVI веков стремилась противопоставить себя эллинской мудрости, как языческой по своей сути⁵. Например, показательно высказывание Макси-

¹ Диоген Лаэртский также передает историю обращения Зенона к философии, употребляя термин «τύχη». См.: *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers. In 2 v. V. 2. New York, 1925. P. 114.*

² На этот счет В. Семенов в предисловии к тексту «Пчелы» пишет: «Мною был подобран греческий текст (к древнерусскому тексту. – *Авт.*), причем я, однако, пользовался изданиями и рукописями, которые не могли вполне объяснить мне все содержание русского текста». И далее добавляет: «Подготавливая свой труд к печати, я попал на следы греческой рукописной Пчелы, которая, по-видимому, ближе подходила к нашей русской, чем те, которыми я до сих пор пользовался... При помощи этой рукописи мне удалось восполнить почти все пробелы» (См.: *Древняя русская Пчела по пергаментному списку. С. II.*)

³ Так, напр., именно этот вариант повествования о Зеноне Китайском мы встречаем у Г. С. Сковороды (при этом нам не удалось выяснить источник, откуда Г. С. Сковорода заимствовал эту историю): «Последнее судно с товаром потопила буря, а мудрый Зенон: “Слава тебе, Господи! Переводишь-де меня из богатства в нищету. Ныне могу мудрствовать о спасении душевном, а не о телесном богатстве”» (*Сковорода Г.С. Толкование из Плутарха о тишине сердца // Сковорода Г.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 335.*)

⁴ *Замалева А.Ф. Курс истории русской философии. М., 1996. С. 16.*

⁵ *Салимгареев М.В. Приключения стоического наследия в интеллектуаль-*

ма Грека, который говорит о начале заблуждений следующее: «Откуда пошла родительница лжи, творцов мудрость елиных бляд честное баснословие, откуда стои, ареопаги, эпикуреи»¹.

Ещё одним примером негативного отношения к Стое в XVII веке являются и «Четьи-Миней» святителя Димитрия Ростовского (Данила Саввича Туптало, 1651–1709). В них лексема «стойк» упоминается только дважды. В житии мученика Иустина Философа говорится, что последний, имея желание получить понятие о Боге, нашел себе учителя стойка, однако «ничего не узнал от него о Боге, так как стойк не знал Бога и учение о Нем не считал нужным»². Примечательно, что перипатетик и пифагореец, к которым святой отправился после стойка, контрастируют с последним более «мягкими» пороками (сребролюбием и стремлением к многознанию), а ученичество у платоника даже дало святому духовное утешение, позволив упражняться в богомыслии и богопознании³.

Составитель жизнеописания преподобномученицы Евгении характеризует античную философию в целом лексемой «басни», а стоицизм отдельно упоминает в негативном контексте. Святая Евгения в составленном им тексте жития ведет речь об «известных заблуждениях стойков»⁴, в то время как в границах того же предложения философия Сократа, Платона и Аристотеля нейтрально именуется «учением», а доктрина Эпикура – «мнениями»⁵.

Несмотря на такую критику, в тот же период развивается и противоположная тенденция. Так, например, в XVII веке выходцы из Киево-Могилянской академии – тогдашнего центра просвещения в Западной Руси – Илларион Ярошевицкий, Митрофан Довгалевский, Стефан Яворский активно использовали наследие Стои в церковно-

ном пространстве Руси – России XI–XVII вв. С. 279.

¹ Цит. по: Там же. С. 282.

² Житія святыхъ на рускомъ языкѣ, изложенныя по руководству Четыхъ Миней св. Димитрія Ростовского. В 12 т. Т. 10. Киев, 1999. С. 5–6.

³ Там же. С. 6–7.

⁴ Подобную антистоическую позицию «Четий-Миней» важно иметь в виду для понимания общего отношения к стойкам на Руси. Как замечал Ф. М. Достоевский, «по всей земле русской чрезвычайно распространено знание Четий-Миней... распространен дух ее по крайней мере... Эти рассказы передаются не по книгам, но заучиваются изустно. В этих рассказах и в рассказах про святые места заключается для русского народа, так сказать, нечто покаянное и очистительное» (*Достоевский Ф.М. Сочинения*. В 15 т. Т. 14. СПб., 1995. С. 256).

⁵ Житія святыхъ на рускомъ языкѣ, изложенныя по руководству Четыхъ Миней св. Димитрія Ростовского. С. 664.

схоластической традиции и нередко упоминали стоиков¹. Однако было бы несправедливо отнести это обстоятельство к самобытной отечественной рецепции. Как отмечает В. В. Зеньковский, «почти вся эта южно-русская ученость находится в плену у Запада, отрывается от основных восточных истоков христианства»². В этом смысле особенно интересно то, что с конца XVI до середины XVII веков в Европе существовала мощная исследовательская традиция, воспринимавшая стоицизм, во-первых, как близкое христианству *теистическое* учение³ (которое из прочих античных учений наиболее близко стояло к идее творения мира⁴), а во-вторых, как мораль, которая может служить примером прикладной христианской этики, поскольку стоики осмыслили и освоили ее гораздо более широко, чем это предлагалось в Новом Завете⁵. Возможно, эта традиция просуществовала бы дольше, однако в связи с антиспинозовской полемикой (исследователи того времени усматривали сильное стоическое влияние на Спинозу) стоицизм все чаще начинал восприниматься как атеизм⁶.

Одним из русских религиозных философов, в чьих трудах актуализируются стоические мотивы, является Григорий Саввич Сковорода (1722–1794). В. В. Зеньковский прямо называет его «свободным церковным мыслителем»⁷. Действительно, у Г. С. Сковороды мы видим постоянную апелляцию к античной мудрости, включая частые обращения к наследию Поздней Стои: трудам Сенеки и Марка Аврелия. Речь, разумеется, не идет о простом принятии стоической позиции. Философ решительно полемизирует со стоиками там, где они, по его мнению, ошибаются⁸. Примечательны и обращения мыслителя к фрагменту из «Писем» Сенеки: «Я так говорю, Луцилий; внутри нас находится священный дух, наблюдатель и страж наших зол и благ: как мы с ним обращаемся, так и он обращается с нами. Добрый муж без бога – никто»⁹. Г. С. Сковорода

¹ Салимгареев М.В. Приключения стоического наследия в интеллектуальном пространстве Руси – России XI–XVII вв. С. 283.

² Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С. 60.

³ Brooke Ch. How the stoics became atheists // The historical Journal. 2006. № 2. P. 387–388.

⁴ Ibid. P. 390.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P. 395–396.

⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. С. 69.

⁸ Сковорода Г.С. Письма к М. И. Ковалинскому // Сковорода Г.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 228.

⁹ Там же. С. 301.

пишет, что эта мысль более всего поразила его в Сенеке¹; показалась громом среди ясного неба и даже тайной, которую нельзя поверять людям мира².

Говоря о рецепциях стоицизма для построения религиозного учения, нельзя также не упомянуть традицию русского масонства. Именно представители «вольных каменщиков» в середине XVIII – начале XIX веков переводили и издавали в России сочинения философов стоической школы³. Это не было случайным совпадением. В той мере, в какой русское масонское движение в контексте борьбы с материализмом и одновременного неприятия официальной церковной доктрины обрело «характер внеконфессионального поиска истинной религиозно-этической доктрины»⁴, оно апеллировало не

¹ Удивительно, но спустя век именно эта сентенция Сенеки привлечет внимание другого выдающегося русского религиозного мыслителя – Л. Н. Толстого. По всей видимости, она тоже поразила его, поскольку в комментарии к данному фрагменту он напишет: «Жил в древности в Риме мудрец Сенека. Он не знал Христа и его учения, но понимал жизнь так же, как Христос», и далее, в примечании к этой странице: «В каждом из нас живет Бог. Ничто так не удерживает человека от зла и помогает делать доброе, как память об этом» (*Толстой Л.Н.* Круг чтения: избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. 1904–1908 // *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений. В 90 т. Т. 41. М., 1957. С. 105). В целом важная роль стоической мысли для религиозно-философских взглядов Толстого очевидна. В труде «Круг чтения» мыслитель многократно цитирует римских стоиков, прямо говорит о них как о религиозных мыслителях; доктрине стоических мудрецов находится место и в его собственных взглядах. Важно, что Толстой, не находя противоречия между стоицизмом и христианством, считает возможным поместить первый в контекст последнего, где только и может по-настоящему раскрыть себя философия Стои. В письме к Н. Н. Ге (декабрь 1886 г.) он пишет: «Эпиктет не мешает Христу, но не заменяет Христа. Только через Христа и поймешь Эпиктета. Со мной это так было. Я читал Эпиктета и ничего не нашел. А после Христа понял всю его, Эпиктета, глубину и силу» (*Толстой Л.Н.* Круг чтения: избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении. 1904–1908. С. 155; ср.: *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // Полное собрание сочинений. В 90 т. Т. 23. М., 1957. С. 381; *Толстой Л.Н.* Письма 1880–1886 гг. // Полное собрание сочинений. В 90 т. Т. 63. М., 1934. С. 427–428).

² *Сковорода Г.С.* Письма к М. И. Ковалинскому. С. 301.

³ *Николаева Н.А.* Л. Н. Толстой и нравственная философия стоиков: Автореферат дис. канд. филолог. наук. СПб., 2017. С. 2.

⁴ *Некрасов С.М.* Философско-этические идеи масонства в России // Русская мысль в век Просвещения / Под ред. Н. Ф. Уткиной, А. Д. Сухова. М., 1991. С. 157.

только к учению мистиков (например, Я. Бёме), но и, помимо всего прочего, к стоицизму. Таким образом, стоические мотивы в воззрениях русских масонов XVIII–XIX веков вносили свой вклад в концепцию «истинной религии» вольных каменщиков, которая, с одной стороны, противостояла официальному православию, а с другой – просвещенческой антирелигиозной риторике¹.

Что касается развития традиции негативного отношения к стоической мысли, то к XIX в. она была выражена достаточно сильно. Например, такая позиция видна в трудах широко известного церковного писателя епископа русской церкви Феофана Затворника (Георгия Васильевича Говорова, 1815–1894). В ряде своих произведений он достаточно подробно критикует стоиков, их моральные и религиозные представления. Относительно стоической теологии Феофан Затворник повторяет мысль о том, что стоики не знали Бога: «Они учили покорять самость уму или духу; но, что и дух или ум должно покорить Богу, сего не поняли, потому и были учителями духовной гордости и, несмотря на труд и пожертвования, *себя и других содержали вне Бога* (курсив наш. – Авт.)»². Также заслуживает внимания критика Феофана Затворника в адрес стоической морали. В контексте рассуждения о христианском подвижничестве он отмечает, что христианская борьба со страстями в корне отличается от стоической. По мысли епископа Феофана, победить пороки может как христианин, так и стоик, однако после такой победы в душе последнего окажется «холодная безжизненность»³, «дикая пустыня»⁴, что совсем не характерно для христианина. Кроме того, стоики упоминаются им в одном ряду с фарисеями и саддукеями⁵ как те, кто «предлагает [для нравственного учения] начала превратные, составляемые превратным умом в заговоре со склонностями»⁶. Кри-

¹ Там же. С. 164–165.

² *Феофан Затворник*. Воплощенное домостроительство. Опыт христианского начертания психологии. Сергиев Посад, 2008. С. 82.

³ Этот пункт тем более примечателен, что практически повторяет мысль Н. М. Карамзина, который устами героя «Диалога о счастье» говорит, что стоики «черным сукном одевают всю Природу и заранее кладут сердце в холодную могилу» (*Карамзин Н.М.* Разговоръ о щастии // *Карамзин Н.М.* Сочинения. Т. 7. СПб., 1834. С. 149).

⁴ *Феофан Затворник*. Воплощенное домостроительство. Опыт христианского начертания психологии. С. 451.

⁵ Изначально – религиозные движения в древней Иудее. Позже в риторике христианских проповедников эти понятия приобрели негативные оценочные коннотации.

⁶ *Феофан Затворник*. Начертание христианского нравоучения. М., 2010.

тика стоической мысли осуществляется Феофаном Затворником с позиций общего неприятия философии¹. Автор объясняет это тем, что в деле спасения требуется не размышление, а покорность в принятии духовного назидания: «Умишко надо под ноги стоптать, вот как на картине Михаил Архангел топчет сатану»².

Таким образом, в отношении рецепций стоицизма русская религиозная мысль XII – начала XIX вв. неоднородна. Идеи стоиков не раз подвергались критике с позиций официальной православной религиозности. В то же время русские религиозные мыслители, по каким-то причинам не связывавшие себя с церковью, или воспринимавшие догматическое учение церкви в отличном от традиционной церковной позиции ключе – т. е. не как застывшие и не подлежащие осмыслению формулы, – или симпатизирующие философии, охотно использовали стоические идеи в своих концепциях, цитировали стоиков и отдавали им должное как религиозному учению.

Подводя итоги, позволим себе предположить, что наше исследование поможет пролить свет на возможное будущее стоической философии в пространстве русской мысли. Как уже отмечают специалисты, одна из продуктивных возможностей для русской философии на сегодняшний день – это развитие в контексте соловьевской идеи свободной теософии, «закрывающей в себе плодотворные предпосылки самых разных мыслительных тенденций – и религиозных, и философских, и научных»³. Одним из сценариев дальнейшего пути набирающего популярность в России стоицизма, по нашему мнению, может стать его развитие в контексте свободной теософской мысли, не связанной конфессиональными ограничениями. Предпосылки этому нам видятся в традиционном интересе свободных русских религиозных мыслителей к религиозно-философскому учению Стои.

С. 358.

¹ В этом смысле показателен пример первого русского историка философии архим. Гавриила Воскресенского. В «Истории философии» он прямо пишет, что губительный разрыв философии и религии стараются произвести «слепотствующие», в то время как Провидение одних просвещает через религиозное чувство, другими руководит через философию. Данная позиция позволяет ему избежать огульной критики стоицизма, отдавать Стое должное, говорить о ее близости с христианским учением (см.: *Воскресенский Г.* История философии. Казань, 1834. С. 6–7, 159).

² *Феофан Затворник.* Письма о христианской жизни. М., 2006. С. 230.

³ *Замалеев А.Ф.* Конспект русской философии (с приложением хронологической таблицы и краткой библиографии). СПб., 2018. С. 75.

К ЮБИЛЕЮ ЮРИЯ КРИЖАНИЧА

Н. И. Безлепкин

ПРОЕКТ «ВСЕСЛАВЯНСКОГО» ЯЗЫКА ЮРИЯ КРИЖАНИЧА

В этом году философская общественность отметила 400-летие со дня рождения Юрия Крижанича (около 1618 – 12 сентября 1683), хорвата по происхождению, славянского просветителя, одного из энциклопедически образованных людей своего времени, владевшего шестью языками, круг интересов которого затрагивал самые различные научные области – историю, философию, политологию, экономику, языковедение. Обширные знания, подпитываемые постоянной работой мысли и глубоким анализом общественно-исторической практики, позволили ему выработать собственный оригинальный взгляд на проблемы управления государством, на место и роль славянских народов в историческом процессе, внести крупный вклад в развитие русской философии, представить проект создания общеславянского языка.

Немалую часть своей жизни – с 1659 по 1676 гг. – Юрий Крижанич прожил в России, где планировал реализовать себя как миссионера и как учёного. Прибыв в Москву в 1659 г., Крижанич при царском дворе служил переводчиком, активно проповедуя свои идеи. Однако его католического священнического сана русские не признали – он был принят просто как «выходец-сербанин Юрий Иванович» наряду с другими иноземцами, приехавшими на государеву службу. В. О. Ключевский пишет: «Он предлагал царю разнообразные услуги: вызывался быть московским и всеславянским публицистом, царским библиотекарем, написать правдивую историю Московского царства и всего народа славянского в звании царского “историка-летописца”»; но его оставили с жалованьем до 1¹/₂, а потом до 3 рублей в день на наши деньги при его любимой работе

над славянской грамматикой и лексиконом: он ведь и ехал в Москву с мыслью повести там дело лингвистического и литературного объединения славянства»¹. Однако униатские воззрения Крижанича на «единую Церковь Христову» были неприемлемы для Москвы.

И если миссионерская функция Крижанича обернулась 16-летней ссылкой в Тобольск за поддержку униатства, то его научные интересы получили реализацию в написанных в России трудах. Предложенная им программа политических реформ, нашедшая отражение в его «Политике», предвосхитила, по оценке Г. В. Плеханова, петровские реформы². Не менее значимы результаты деятельности Крижанича в культурно-лингвистическом плане. В своих трудах хорватский мыслитель активно продвигал идею о языковой и этнической общности славян. Еще в ранней молодости он начал составлять славянскую грамматику, работу над которой закончил в России, создав уникальный в истории славянского и мирового языкознания «всеславянский» язык на базе церковнославянского, русского и хорватского языков с использованием лексики других славянских народов, а также неологизмов. На этом языке написано большинство сочинений Крижанича, созданных им в России.

Сама идея универсального языка была не нова в XVII в. Ещё Ньютон, Лейбниц и Декарт пытались создать универсальный искусственный язык. Проект универсального языка славянских народов Крижанича формировался под влиянием тех ученых, с которыми он был связан во время нахождения в Риме, в частности с Афанасием Кирхером, который увлекался идеями универсализма, с епископом Иоганном Карамузлем Лобковицем (Лобковичем), чехом по матери, разносторонним ученым, задумывавшимся над проблемами общего языка, мыслившего ему в виде цифровой пазиграфии. Но в отличие от них Крижанич первым предложил создать не логически построенный язык, как предлагал, в частности, Лейбниц, а такой, который опирался бы на существующие живые языки и который взял бы от них всё лучшее.

К мысли о необходимости объединения славян на основе всеславянского языка Крижанич пришел на почве богатых традиций как национального, так и общеславянского самосознания, распространённых в Хорватии в XVII в. К этому времени в результате длительной борьбы церковь Хорватии добилась права ведения в

¹ Ключевский о Крижаниче. URL: <https://rusidea.org/25092504>.

² Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. Т. 1. URL: https://iphpras.ru/elib/Plekhanov_Hist.html.

храмах богослужения на национальном языке, что было явлением выдающимся, а для Европы вообще не имевшим аналогий в практике католицизма того времени. Предоставленное папой Иоанном VIII в 880 г. право совершения богослужения на славянском языке и создания славянских переводов литургических книг, написанных глаголицей, способствовало развитию национального самосознания в этой стране.

Помимо лингвистических интересов, в создании универсального языка Крижаничем руководили и другие причины. Важную роль в развитии славянского самосознания в Хорватии с XV в., помимо культурного-языкового фактора, играл и фактор политический, который был связан с возрастающей опасностью со стороны Турции и захватом ею в XVI в. отдельных областей Далмации. Поэтому закономерным шагом стала идея создания всеславянской коалиции народов против Османской империи, а отсюда – осознания единства всех славян. Исследователями также отмечается, что это было время, когда католическая церковь в поисках оружия против реформации и турецкой опасности на востоке Европы предприняла попытку использовать для этой цели этническое и языковое родство славянских народов, надеясь при посредстве католиков-хорват распространить свое влияние и на остальных славян Балканского полуострова¹.

Наряду с этим имела место усиливавшаяся политическая зависимость Хорватии от Габсбургской империи. Это привело к развитию и распространению в массах национально-освободительной идеологии, а также к росту антигерманской настроенности, которая усиливалась неприязненным отношением к немцам как протестантам. Крижанич так выражал своё отношение к немцам: «Ненасытна алчность немецкая; всего им мало, хотелось бы им весь народ и всю державу нашу пожрать одним глотком. Не удалось им учинить в России того, что у них было в мысли, т. е. захватить господство над народом, так как они уже захватили царственное величие в уграх, чехах, ляхах, Литве и в других странах, гневаются, скрежещут, рвутся от злости, как бы русское государство подчинить своей власти. Несколько раз они уже подходили близко к исполнению своего намерения, да только Бог уничтожал их высокомерные думы и освободил от прелютого ярма немецкого. А все-таки немцы не отсту-

¹ Гольдберг А.Л. Идея славянского единства у Юрия Крижанича. URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Portals/3/PDF/TODRL/19_tom/Goldberg/Goldberg%20-%200389.pdf.

паются от своей думы... Болгары, сербы, хорваты давно уже потеряли не только свое государство, но всю свою силу, язык, разум. Не понимают они, что такое честь и достоинство, не могут сами себе помочь, нужна им внешняя сила, чтоб стать на ноги и занять место в числе народов»¹.

Надежда на спасение у южных славян, подвергавшихся постоянным нападениям и угнетению со стороны турок, австрийцев, венгров, румын, была связана с Россией, которая в то время становится авторитетным среди славянских народов государством. Это объясняет причины приезда Крижанича в 1659 г. в Москву, где он стал активно пропагандировать идеи единства славян, великого будущего России, необходимость широкой просветительской деятельности с целью вывести русский народ в число образованных европейских наций.

«Славянская идея» Крижанича, возникшая «при попутном ветре из папского Рима», переросла в широкую программу возрождения славянских народов – программу, выходящую далеко за пределы того, что виделось политикам. Важным элементом этой программы стал проект «всеславянского» языка, который рассматривался Крижаничем как важнейшее средство просвещения и сближения всех славянских народов, взаимного понимания в их объединении против турок и немцев. Чтобы объединить все славянские племена, считал он, необходимо прежде всего создать единый «всеславянский» язык и написать на этом языке книги, доступные всем славянам. В предисловии к своей грамматике он пишет, что греки, несмотря на диалектную раздробленность, писали на едином языке и хорошо понимали друг друга. Точно так же следует поступить и в случае, когда речь идет о славянах.

Мечтая о создании единого языка, Крижанич при этом называет всеславянский язык «русским». Русь для него – это корень всего славянства. Исходя из своей историософской концепции, Крижанич утверждал, что провиденциальный божественный замысел в истории осуществляют в разное время различные народы и государства. В современной ему эпохе такую роль играет Русь, которая может и должна способствовать созданию единой славянской цивилизации как ее изначальная историческая основа. «Всем единоплеменным народам глава – народ русский, и русское имя потому, что все словяне вышли из русской земли, двинулись в державу Римской импе-

¹ Юрий Крижанич и всеславянский язык. URL: <https://tiina.livejournal.com/3421554.html>.

рии, основали три государства и прозвались: болгары, сербы и хорваты; другие из той же русской земли двинулись на запад и основали государства ляшское и моравское или чешское. Те, которые воевали с греками или римлянами, назывались словинцы, и потому это имя у греков стало известнее, чем имя русское, а от греков и наши летописцы вообразили, будто нашему народу начало идет от словинцев, будто и русские, и ляхи, и чехи произошли от них. Это неправда, русский народ испокон века живет на своей родине, а остальные, вышедшие из Руси, появились, как гости, в странах, где до сих пор пребывают. Поэтому, когда мы хотим называть себя общим именем, то не должны называть себя новым словянским, а стародавним и коренным русским именем. Не русская отрасль плод словенской, а словенская, чешская, ляшская отрасль – отродки русского языка. Наипаче тот язык, которым пишем книги, не может поистине называться словенским, но должен называться русским или древним книжным языком. Этот книжный язык более подобен нынешнему общенародному русскому языку, чем какому-нибудь другому словянскому»¹. Только на Руси, по мнению хорватского мыслителя, сохранилась речь, пригодная и свойственная нашему языку, какой нет ни у хорватов и ни у кого другого из славян. Это оттого, что на Руси все бумаги государственные, приказные, законодательные и касающиеся народного устройства писались своим, домашним языком. «Только там, где есть государственное дело и народное законодательство на своем языке, только там язык может быть обильным и день ото дня устраиваться»². Как отмечает А. Л. Гольдберг, теория о «русском происхождении» славян явилась для Крижанича одним из основных моментов, определивших содержание его плана национального возрождения славянства – плана, в котором главная роль отводилась России как предполагаемой всеславянской отчизне, призванной быть надежным оплотом всех славян³.

Практическое воплощение идея универсального «всеславянского» языка нашла в двух работах хорватского мыслителя – это «Заключительное пояснение о письме славянском» (1661) и «Грамматическое изыскание о русском языке (идея всеславянского языка)» (1666), представлявших собой детально разработанный проект всеславянского языка. В предисловии к «Заключительному пояснению

¹ *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=48296&p=373>.

² Там же.

³ *Гольдберг А.Л.* Идея славянского единства у Юрия Крижанича.

о письме славянском» автор отмечает, что его труд – это результат без малого двадцатилетнего изучения славянского языка.

При создании своей грамматики Юрий Крижанич опирался на опыт восточнославянских грамматик, который к тому времени был накоплен на Руси. В XV–XVI вв. на Руси регулярно обращаются к грамматическим вопросам и к созданию грамматик. Так, Максим Грек (ок. 1470–1556), для которого главным в его творчестве было обоснование «союза слова и мудрости, единства любви к Логосу (филологии) и любви к Софии (философии)», в своих грамматических трактатах обосновывает вывод о том, что грамматика есть начало и конец всякому любомудрию. В «Беседах о пользе грамматики» мыслитель подчеркивал, что только овладевший наукой о языке правильно «логичествует» и понимает «тонкоречие».

«Грамматика доброглаголиваго еллинословенскаго языка», написанная представителями Львовского православного братства и изданная во Львове в 1591 г., была ориентирована на греческие грамматики эпохи европейского Возрождения и представляла собой симбиоз греческой и славянской грамматик. Она отражала представление ее авторов о пользе знания грамматики, которая есть первый ключ, открывающий уму возможность понимать Писание, как и «всю лестницу» (диалектику, риторику, музыку, арифметику, геометрию и астрономию), по ступеням которой продвигается трудолюбивый ум, овладевая всеми семью науками, являющимися источником философии.

Создателем первой систематической грамматики церковнославянского языка был Лаврентий Зизаний (Тустановский) (50–60-е гг. XVI в. – после 1634). Его грамматика была написана в средневековой традиции в форме вопросов и ответов и содержала все традиционные части, кроме синтаксиса. Исследователи грамматики Зизания отмечают влияние на нее не только греческих, но и латинских грамматик. Лаврентий Зизаний также известен как автор первого словаря (Вильно, 1596 г.), в котором была собрана церковнославянская лексика, переведенная на «простый русский диялектъ», и как создатель второго, после Ивана Федорова, печатного букваря.

Самой знаменитой грамматикой рассматриваемого периода была, несомненно, «Грамматика» Мелетия Смотрицкого (70-е г. XVI в. – 1633). Его грамматика вышла в 1619 г. и выдержала три издания, выпускалась много раз в сокращенном варианте в виде учебника, издавалась в других странах (в Бессарабии, Сербии), рукописные ее списки были сделаны в Болгарии, во второй половине XVIII в. она использовалась в качестве основного пособия по церковнославян-

скому языку у католиков-глаголитов. Смотрицкий впервые наиболее полно и систематично представил особенности церковнославянского языка, показал его отличие от народно-разговорных форм и стремился сохранить его чистоту.

Крижаничу была хорошо известна грамматика Смотрицкого. Воздавая ей должное, хорватский мыслитель отмечал её недостаток в том, что она была построена наподобие греческой и латинской грамматик. Крижанич в своей работе «Заключительное пояснение о письме славянском» представляет русскую грамматику, свободную от влияния греческого и латинского языков. Он указывал, в частности, что всякий язык имеет свои правила, отличен от других языков и не может строиться на правилах другого языка. Своё видение грамматики «всеславянского» языка он изложил «не в виде решительных, выдаваемых за безусловную истину, правил, а скорее в форме советов, рассуждений с целью вызвать критику и общими силами придти к истине»¹.

Крижанич стремился к созданию чисто славянского языка без иностранных заимствований. Выбирая слова и грамматические конструкции, он придавал им такую форму, которая была бы близка ко всем славянским языкам. В отличие от грамматик, выстроенных на основе западноевропейского рационализма, Крижанич представлял язык как сознательно отрегулированную единую систему, применение которой должно отвечать особенностям реального общения и потребностям мышления. По идее хорватского мыслителя, всеславянский язык должен был быть понятен всем славянам. Поэтому в его разработке Крижанич использовал для создания лексической основы русские, хорватские корни, а также церковнославянские слова.

В грамматическом построении Крижанич ориентировался больше на родной ему хорватский язык, но пытался сделать его логическим, понятным для остальных народов. По данным лингвистов, лексический состав всеславянского языка, разработанного Крижаничем, включает приблизительно 10% русских, столько же процентов церковнославянских и хорватских (сербско-хорватских) слов, в нем также присутствуют польский, украинский и другие славянские языки. В целом общий для всех славянских языков словарный фонд

¹ Вновь открытое сочинение Юрия Крижанича [«Обиаснение выводно о письме словенском»]: читано в заседании Тверской учёной архивной комиссии 23 марта 1888 г. членом Комиссии Вл. Колосовым. СПб.: Типография В. С. Балашова, 1888. С. 28.

составляет примерно 60%. Большое число слов создал сам Крижанич, используя общеславянские суффиксы и префиксы. Особенно много сконструировал он сложных слов типа «samowladstwo» (самовластие), «jedinowladstwo» (единовластие), «ljudoder» (тиран), «ljudoderstwo» (тирания) и так далее. Некоторые слова Крижанич придумал сам, но на базе славянских корней: «гостогонство» (гонение на гостей, т. е. купцов), «чужебесие» (преклонение перед чуждым, иностранным), «людодер» (тиран), «единовладство» (единовластие)¹. В основу всеславянского языка им было положено две системы письма – славянская (кириллица) и латиническая (латиница). На кириллице написан ряд его сочинений, в том числе и оба грамматических.

Одновременно Крижанич делает первую попытку критически-научного разбора в своем сочинении звуковых начертаний славянской азбуки, при этом предлагает много дельных и остроумных замечаний, во многом вполне верно намечающих путь дальнейшего развития славянской орфографии. Он предлагает устранить такие лишние, по его мнению, буквы, как фита, ижица, пси, кси, первым озаботился о «полегчении» учеников, предлагая заменить названия букв (аз, буки, веди) односложными (а, бе, ве). Тогда же он предложил убрать ненужный «ъ» из написания и использовать его только как разделитель. Впоследствии эти буквы, действительно, были признаны излишними. Знаки препинания, предложенные Крижаничем, почти все были приняты в русском языке.

В «Грамматическом изыскании о русском языке» дан блестящий сравнительный анализ славянских языков, где в полной мере проявилось знание Крижаничем европейских языков. Это был первый в Европе труд по сравнительному языкознанию. Крижанич был убежден, что развитие языка должно идти по пути его совершенствования. В сочинении «Заключительное пояснение о письме славянском» он пишет: «Ни один язык не был искони, в самом своем начале совершенным»². Совершенствование языка – это задача, и ее следует решать сознательно. Развитый, хорошо нормированный язык, считал Крижанич, способствует социальному прогрессу. В «Политике» он подчеркивает: «Мы должны добиться исправления и улучшения нашего языка, чтобы мы могли уберечь себя от дурной

¹ Дуличенко А. «И порешил я говорить на общем языке...» // Наука и жизнь. 1995. № 9. URL: <https://www.liveinternet.ru/users/dlarisa/post266937053>.

² Крижанич Ю. Заключительное пояснение о письме славянском // Собрание сочинений Юрия Крижанича. Вып. 1. М., 1891. С. 29.

славы и успешнее заниматься науками и всякими государственными делами»¹. Язык – «самое совершенное оружие мудрости», но у славян, по мнению Крижанича, он не отличается высокими достоинствами сравнительно с другими европейскими языками. Он, по своей сущности, уступает немецкому, и потому неудивительно, что немцы превосходят славянские народы. «Наш язык убог, неприятен для уха, искажен, необработан, ко всему недостаточен. Он самый неспособный к песням, музыке, к поэтической речи, а в переводе церковных книг вконец извращен и выдвинут из своего места. Мы, славяне, между другими народностями являемся как будто немой человек на пиру. Мы не в силах составить какой-нибудь благородный замысел, вести беседы о государственных предметах или какого-нибудь иного мудрого разговора. Люди нашего народа, живучи на чуждой земле и научась чужому языку, таят свое происхождение и прикидываются неславянами. Ляхи много хвастают своей вольностью, а я сам видел таких, которые ложно выдавали себя за пруссаков»².

Убеждение Крижанича в том, что язык можно совершенствовать и перестраивать, подкреплялось тем, что у славян уже несколько веков функционировал церковнославянский литературно-письменный язык. Совершенство языка, по его убеждению, – самое необходимое орудие мудрости и едва ли не главный ее признак. Чем лучше язык какого-либо народа, тем успешнее и удачнее занимается этот народ ремеслами, промыслами и разными искусствами. Обилие слов и легкость произношения очень помогают, по мнению Крижанича, созданию мудрых планов и более удачному осуществлению разных мирных и ратных дел³.

Крижанич обращал внимание на недопустимость использования языка в качестве инструмента борьбы, что так характерно в наше время. Осуждая раскол в церкви, связанный с уточнением текстов церковных книг, он пишет: «Ошибки языка не могут вести к осуждению, а исправление книг никого не спасает: спасение дает нам благочестивое сердце, неутомимое в добродетелях. Поэтому, если бы церковные книги и в десять раз были хуже переведены по отношению к речи (не говоря о смысле), то все-таки неисправление

¹ Крижанич Ю. Политика. URL: <http://stepanov01.narod.ru/library/kriz03/chapt05.htm>.

² Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей.

³ Крижанич Ю. Политика.

их никому не препятствовало бы спастись. Не стоит из-за малых причин поднимать церковный раздор»¹.

Обсуждение в современных источниках причин провала идеи славянского единства, продвигаемой Крижаничем, нередко сводится к тому, что она не могла осуществиться на культурно-политической основе потому, что подлинное и прочное единство возможно только на единой и истинной, «богоугодной» религиозной основе². Но церковный раскол, последовавший вследствие реформ патриарха Никона, на который резко отреагировал Крижанич в своей работе «Обличение на Соловецкую челобитную», отнюдь не способствовал объединению. Вот почему, будучи горячим сторонником унии и ревностным католиком, Крижанич постепенно меняет свои взгляды и призывает оберегать и укреплять православие. По этому поводу В. О. Ключевский справедливо отмечал: «Объединение всеразбитого славянства надобно было повести из какого-либо политического центра, а такого центра тогда еще не было налицо, он не успел еще обозначиться, стать историческим фактом, не был даже политическим чаянием для одних и пугалом для других, как стал позднее. И эту загадку чутко разгадал Крижанич. Он, хорват и католик, искал этого будущего славянского центра не в Вене, не в Праге, даже не в Варшаве, а в православной по вере и в татарской по мнению Европы Москве»³. Именно в Москве видел Крижанич будущий центр славянства.

Лингвистический проект «всеславянского языка» Крижанича предвосхитил путь, по которому позднее станет развиваться теория международного языка – это путь апостериорного лингвопроектирования, считающийся в современной интерлингвистике наиболее перспективным. Почти все последующие проекты международного вспомогательного языка, которые получили большее или меньшее распространение и признание, нашли то или иное применение в реальном общении между разноязычными народами, были апостериорными, то есть опирались на конкретный языковой опыт человечества.

Вместе с тем, проект всеславянского языка дал основание некоторым исследователям еще в XIX в. сделать вывод о том, что Крижанич является «предтечей панславизма». Более того, в сочинениях

¹ Крижанич Ю. Обличение на Соловецкую челобитную // Крижанич Ю. Собрание сочинений. Вып. 3. М., 1892. С. 159.

² Скончался Юрий Крижанич, славянский ученый и писатель, идеолог идеи славянского единства. URL: <https://rusidea.org/25092504>.

³ Ключевский о Крижаниче.

Крижанича они обнаруживают составные части уваровской формулы «Православие, самодержавие, народность». Подобное произвольное толкование взглядов Крижанича было вызвано тем, что его произведения рассматривались вне всякой связи с конкретно-исторической обстановкой его времени. И поэтому те планы политического и культурного возрождения славян, которые были порождены специфическими условиями XVII в., в частности порабощением балканских славян турками и габсбургской империей, рассматривались как проявление некоей абсолютной «панславянской» идеи, сохраняющей свое содержание в любую эпоху¹. Однако в научной литературе того времени не существовало специального термина для обозначения ранних проявлений идеи славянского единства, поэтому все эти проявления, в том числе взгляды Крижанича, принято было называть «панславистскими», объединяя их тем самым в одну рубрику с позднейшими националистическими теориями. Как справедливо указывал Ф. Вольман, термин «панславизм» непригоден для обозначения идеи славянской общности, «потому что он обозначает явление, присущее XIX веку, и потому что он приводит к неисторическому представлению о некоем едином течении, которого никогда не было и не будет»².

Один из первых славистов в России, известный издатель древнерусских, древнеславянских литературных и исторических памятников О. М. Бодянский называл Крижанича отцом сравнительной славянской филологии, который «строго и систематически стройно провел свою основную идею, сделал много остроумных глубоко верных и поразительных замечаний о славянском языке и о разных наречиях; первый подметил такие правила и особенности, которые только в новейшее время обнаружили лучшие европейские и славянские филологи, опираясь на все пособия и богатства научных средств»³.

Проект всеславянского языка Крижанича всегда привлекал внимание славистов различных стран. Так, И. А. Бодуэн де Куртэнэ предлагал включить в повестку дня I съезда славянских филологов и историков, проходившего в Петербурге в 1904 г., рассмотрение ряда проектов межславянских языков⁴. Он высказывал мысль о том,

¹ Гольдберг А.Л. Идея славянского единства у Юрия Крижанича.

² Цит по: Там же.

³ Бессонов П.А. Юрий Крижанич – ревнитель воссоединения церквей и всего славянства в XVII в. // Православное обозрение. 1870. № 1. С. 18.

⁴ I съезд славянских филологов и историков. 1: Материалы по организации съезда. СПб., 1904. С. 14.

что славяне могли бы иметь один общий язык. Позднее В. И. Ламанский предлагал считать русский язык в качестве «общего литературного языка для всех славян». Говоря, в частности, о языковой судьбе южных славян, он писал: «Если Бог благословит их образовывать федерацию, то общим органом высшей образованности может быть у них только русский язык»¹. Русский язык, считал Ламанский, является единственным средством, способным освободить южных славян от итальянского, немецкого и венгерского духовного влияния; в то же время, роль южнославянских языков (в его терминологии – «наречий») он сводил к «местным потребностям». Мысль об искусственном создании общего языка из элементов всех славянских языков Ламанский отвергал. На роль общелитературного языка всех славян предлагал принять русский язык также А. С. Будилович, а вслед за ним А. Степович и некоторые другие².

Известны и современные попытки повторить опыт Юрия Крижанича в области создания общеславянского языка. Так, словаком Марком Гучко создан язык, получивший название «словио», который составлен из общеславянских слов, имеет 26 звуков, основной системой письма выступает латиница, но без использования диакритических знаков, но при этом используются диграфы – сочетание букв, которые обозначают всего один звук: «ч», «ш» и «ж» в нем пишутся соответственно «сх», «sx» и «zx». Предусмотрена также возможность записи кириллицей. Грамматика «словио» чрезвычайно упрощена: падежи упразднены, глаголы спрягаются, но без исключений, которые нужно заучивать, имеет место отсутствие грамматических родов³.

Четырехсотлетний юбилей Юрия Крижанича позволяет с дистанции во времени более полно оценить значение творчества славянского просветителя, понять значение языка в истории и культуре народов, сделать важные выводы относительно той роли, которую выполняет язык в объединении народов, будучи выражением их мудрости, а не инструментом идеологического противоборства.

¹ Ламанский В.И. Сербия и южнославянские провинции Австрии. (Из записок о славянских землях). СПб., 1864. С. 33–41.

² Степович А. Вопрос об общеславянском языке в решении А. С. Будиловича. Киев, 1895. С. 16.

³ Подробнее о языке «словио» см.: <http://www.slovio.com>.

ИДЕЯ СЛАВЯНСКОГО ЕДИНСТВА В ВОЗЗРЕНИЯХ ЮРИЯ КРИЖАНИЧА И ЕЕ ПОСЛЕДУЮЩИЕ СТОРОННИКИ

Историки, слависты, библиографы и книговеды полагают, что «славянская идея», как осознание взаимной близости и особой этнической индивидуальности славян, была отражена еще в «Повести временных лет», где славянские племена рассматривались в качестве некоей единой общности. Более ощутимую аргументацию, нежели воспоминания о некоей единой общности, эта идея получила в обнаружении родства языков славянских народов. Близость славянских этносов нашла свое отражение в сочинениях многих славянских писателей¹.

В период XVI–XVII вв. славянская идея приобрела политическую окраску, вызванную пропагандой единения славянских народов для совместного протеста против турецких завоевателей. Была в ней и религиозная составляющая, содержание которой эволюционировало от осознания принадлежности к одной и той же «восточной церкви» восточных и части южных славян до призыва к славянским народам объединиться посредством взаимных уступок (ввиду возникших религиозных различий). Эти и многие другие темы стали предметом осмысления для сторонника идеи единства славянского мира итальянского историка Мавро Орбини. Его трактат «Славянское царство» (1601)² был переведен и издан в Петербурге (с сокращениями) в 1722 г.

Тема близости славянства набирала остроту по мере формирования национального самосознания народов, их стремления к сохранению самобытной культуры, она актуализировалась и обсуждалась в связи с конкретными историческими событиями. Интерпретаторы идеи славянского единства, главным образом религиозные и культурные деятели, исходя из конкретно-исторических условий и руководствуясь различными стратегиями в их искреннем намерении

¹ См.: Гольдберг А.Л. «Идея славянского единства» в сочинениях Юрия Крижанича // Русская литература XI–XVII вв. среди славянских литератур. Труды отдела древнерусской литературы, т. XIX. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 373–390.

² Орбини М. Славянское царство: происхождение славян и распространение их господства / Пер. с итал. и предисл. Ю. Куприкова. 3-е изд. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2015.

приблизить искомое к реальности, намечали различные пути достижения славянского единства, наполняя эту идею емкими, часто неоднозначными смыслами.

Значительный вклад в обоснование и развитие славянской идеи внес своей деятельностью хорватский философ, богослов, историк и миссионер Юрий Крижанич (1617–1683). Будучи выходцем из южных славян, он проникся этой идеей, тем более что хорватский народ в его время был практически колонизирован, разделен между турками и австрийцами и потому нуждался в сохранении своей культуры и языка.

К настоящему времени о Крижаниче написано немало. Среди исследователей его творчества встречаются спорные трактовки, что вызывает полемику, побуждает к написанию разъяснений и опровержений отдельных суждений. Это связано в большей степени с тем, что «наши представления и о деятельности Ю. Крижанича, и о его трудах еще очень неполны, а раз так, то и дать категорическую и окончательную оценку его деятельности мы не можем»¹. Нам неизвестно донесение Крижанича о результатах поездки в Московию, у нас нет документов Доминиканского ордена, где, «возможно, есть еще одно подтверждение католическо-миссионерской деятельности Крижанича, но не исключено, что там говорится об измене Крижанича делу миссии»². Отсутствие необходимой информации все же не препятствует исследованию творчества Крижанича, в частности признанию его неопределимых заслуг в осмыслении важнейших проблем, связанных с русской жизнью и волновавших допетровское общество, а также в разработке идеи близости славянских народов и поиска путей для их взаимопонимания.

Для раскрытия нашей темы сошлемся на суждения А. Мааркевича из историко-литературного очерка «Юрий Крижанич и его литературная деятельность» (1878), который представляется нам обстоятельным исследованием, ибо автор при его написании использовал многочисленные и порой малодоступные публикации, среди которых были эпистолярные источники и другие архивные материалы. Пытаясь объяснить возникновение у Крижанича славянской идеи, в частности идеи всеславянского единения, автор указывает, что посылы к этому возникли у хорвата еще в период обучения в Италии: «Нужно иметь в виду, что Италия в это время была увлече-

¹ *Пушкарев Л.Н.* Об оценке деятельности Юрия Крижанича // Вопросы истории. 1957. № 1. С. 78.

² Там же.

на идее народного единения, которую завещал ей еще Данте. Ю. Крижанич, который, конечно, помнил печальное положение своего народа, порабощение его чужеземцами, не мог не задаваться мыслью об избавлении его от этой печальной участи, и причину этого рабства он не мог не видеть в обособленности хорватов от других славянских племен. Поэтому не удивительно, что он увлекся идеей народности, народного объединения, которая впоследствии овладела всем его существом; но в рассматриваемое нами время его жизни он был предан преимущественно идее церковной унии»¹.

Уния, полагают исследователи, трактовалась Крижаничем как полное единство православной и католической церковью, достигнутое на основе компромисса, причем без всякого подчинения одной из них другой, но с предварительным выяснением разногласий, с возможными уступками как со стороны восточной, так и со стороны западной церкви. По мере изучения богословско-исторической литературы с целью уяснения истоков проблемы разделения церковью Крижанич увлекся идеей народности и в итоге, по мнению Маркевича, «преобразился из католического священника и хорватского писателя-патриота в ревнителя литературного, религиозного и политического объединения всех славянских племен»². Как отмечают последующие исследователи его творчества, можно заметить изменение воззрений славянского мыслителя, приведшее к тому, что впоследствии он уже «считал нереальной идею объединения церковью»³.

Еще до приезда в Москву Крижанич проявил интерес к русскому языку, который, по его мнению, имеет громадное первенство перед хорватским «наречием», и спустя некоторое время пришел к тому заключению, что этот язык, кое в чем исправленный и дополненный, может лечь в основу общего языка славян и объединить их в литературном отношении. Крижанича увлекла идея сравнительного изучения славянских языков. Владея несколькими языками, по меньшей мере венгерским, турецким, латинским, немецким и итальянским, но выбрав Россию для миссионерской деятельности, Крижанич во время пребывания в Смоленске (1647), начал изучать кириллицу и глаголицу, работать над грамматикой хорватского и

¹ Маркевич А. Юрий Крижанич и его литературная деятельность. Варшава, 1878. С. 6–7.

² Там же. С. 8.

³ Пушкарев Л.Н. Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества. М.: Наука, 1984. С. 135.

церковно-славянского языков, стремясь к их усовершенствованию¹. В 1659 г. он приезжает в Москву, но вскоре его отправляют в ссылку в Тобольск, которая длилась 15 лет. В этот период Крижанич пишет лингвистические трактаты: «Объяснение сводное о письме славянском» (1660–1661) и «Грамматично изказание об русском языке» (1666), которые свидетельствуют о проделанной им работе по установлению общности языков славянских народов и намерении создать единый язык как средство взаимопонимания. Впоследствии именно эту идею – идею общности славянских языков – расценивали некоторые авторы как исходную и основополагающую для установления принадлежности к славянству. Филолог и этнограф Н. С. Трубецкой в работе «К проблеме русского самопознания» (1927) утверждал, что только языковой критерий является знаком славянства: «Славянство не есть понятие этнопсихологическое, антропологическое, этнографическое или культурно-историческое, а понятие лингвистическое. Язык и только язык связывает славян друг с другом»².

Сходство, различие, взаимовлияние языков, установление причин изменений в языке становится предметом исследования Крижанича. В предисловии к работе «Объяснение сводное о письме славянском» он отмечает, что «письмо наше от своего возникновения никогда (кроме как Смотрицким) не было подвергнуто изучению»³. Речь идет о сочинении М. Смотрицкого «Грамматика» (1619). Следует видеть принципиальное различие между идеологическими установками Смотрицкого и Крижанича, которое «проявилось именно в отношении к славянскому письму, поскольку Смотрицкий поддерживал ориентацию славянского письма на греческие модели, проводил идею только православного единства, а Крижанич выступал за возможность равного соотношения славянского письма не только с греческим, но и с латинским письмом, проводил идею христианского единства»⁴.

¹ Акулич Е.М., Акулич М.М., Гербер Л.П. Тобольская эпоха Юрия Крижанича / Под ред. М. М. Акулич. Тюмень, 2006. С. 71.

² Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, 1995. С. 96.

³ Крижанич Ю. Объяснение сводное о письме славянском // Тверская рукопись Юрия Крижанича / Сост. И. Г. Воробьева, В. М. Воробьев. Тверь: Изд-во «Сатори», 2008. С. 145.

⁴ Запольская Н.Н. «Объяснение сводное о письме славянском»: графико-орфографические опыты Крижанича // Тверская рукопись Юрия Крижанича. С. 186.

Крижанич осуществляет сравнительный анализ славянских языков и исходя из того, что языки со временем изменились, подвергшись разным влияниям, пишет, что «требуется о каждом изменении пространно рассказать, от кого, как и почему произошли те или другие изменения»¹. Из его пояснений видно, какие славянские языки вошли в круг его рассмотрения: «Но здесь (по мере наших сил) мы показываем, что белорусы из польского письма и речи, что греки-переводчики из своего письма и речи и что русские писцы из своего понимания привнесли в славянское письмо»². При этом он обращается к предполагаемому читателю, разъясняя, «насколько велик и разнообразен труд, который был необходим для этого описания. И кто не знал бы, чем отличается русский от польского, польский от хорватского, хорватский от сербского и чешского; кто не знал бы правописания греческого, латинского, немецкого, польского, русского, белорусского и задунайского, никак этого исследования не смог бы составить»³. Отдадим дань обширным познаниям автора этих строк, чья работа сегодня может быть отнесена к области сравнительной лингвистики.

В создании особого «всеславянского» языка и его усовершенствования Крижанич видит один из важнейших путей культурного сближения и взаимопонимания славян. В основу создаваемого им языка положены церковнославянский, разговорный русский и литературный хорватский языки. По мнению Н. Н. Запольской, близость именно русского языка к «общему» славянскому книжному языку, собственно его лингвистические характеристики обеспечили ему генетическое и функциональное превосходство. Из этого следует понимание того, почему в названии его следующей работы «Грамматично изказание об русском языке» использовано слово не «славянский», а «русский». Кроме того, важно подчеркнуть тот факт, что «Крижанич не пытался осуществить *реформу* славянского языка, объединив элементы кириллицы и латиницы, и не создавал “общего” славянского языка, а лишь “исправлял” славянское письмо и церковнославянский язык, понимаемый им как “общий” славянский язык»⁴. Работу «Грамматично изказание об русском языке» Крижанич заканчивает летом 1665 г. и начинает ее набело переписывать,

¹ Крижанич Ю. Объяснение сводное о письме славянском. С. 145.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Запольская Н.Н. «Объяснение введено о письме Словѣнском»: графико-орфографические опыты Крижанича. С. 196.

одновременно работая над объемным сочинением, начатым им в 1663 г., часть которого впоследствии была опубликована под названием «Политика». Это сочинение подчас расценивают как первый научный труд в России. Не излагая обширную проблематику, к которой обращался в этом сочинении Крижанич, отметим, что тема общности славянской культуры и языка в нем была продолжена.

В «Политике» Крижанич ратует за самобытность культуры и за чистоту языка, осуждает языковые заимствования и любые формы аккультурации. Данная им оценка «нашего» языка побуждает к его исправлению: «Наш язык беден всеми этими свойствами и добрыми качествами. Не вижу я в нем ничего, что было бы достойно похвалы, поскольку он скуден, несовершенен, свистящ или неприятен на слух, испорчен, необработан и во всех отношениях беден. И таковы все наречия нашего языка: русское, польское, чешское, болгарское, сербское и хорватское. Ибо мы не имеем названий для искусств и наук, для приказов и вещей военных, для городских приказов, для добродетелей и пороков»¹. Поэтому Крижанич ставит перед собой задачу очистить славянский язык от примесей, продолжает работу над совершенствованием языка.

Правомерен вопрос: в каком контексте оценивает состояние «нашего» языка Крижанич? Что дает ему основание выносить такие резкие суждения, как то: «Наш язык менее всего прочих пригоден для песен, стихов или для всякой склáдной и поэтической речи и пения»?² Напомним, что Крижанич получил образование в Западной Европе, в частности в Риме. Кстати, в Италии в XVII в. бурно развивается музыкальная культура, в Риме возникает первый придворный оперный театр (театр братьев Барберини), звучат сочинения великого итальянского композитора К. Монтеверди, заложившего фундаментальные основы оперного искусства, создаются музыкальные общества и академии по образцу гуманистических кружков, обсуждаются вопросы теории музыки. Возможно, эта культурная среда способствовала тому, что Крижанич написал два тракта по теории музыки, опубликованных в 1656 г. в Риме³. Кроме того, он является автором поэтического цикла «Иллирия», в котором идет речь об этнической общности хорватов, сербов, словенцев. Эти факты могут прояснить заботу Крижанича о развитии и надлежащем

¹ Крижанич Ю. Политика / Пер. и комм. А. Л. Гольдберг, ред. М. Н. Тихомиров. М.: Наука, 1965. С. 466.

² Там же. С. 468.

³ Тверская рукопись Юрия Крижанича. С. 217.

совершенствовании «нашего» языка, о сохранении славянских порядков и обычаев: «Ничто не может быть гибельнее для страны и для народа, чем пренебрежение своими благими порядками, обычаями, законами и языком, и присвоение чужих порядков и чужого языка, и желание стать другим народом»¹. Любопытна его оценка подверженности славянских народов иностранным влияниям, что хлестко охарактеризовано им как «чужебесие». В этой связи правомерно рассматривать идейное наследие Крижанича, выявляя в нем оценочные суждения, обусловленные конкретными местом и временем.

Именно так анализирует воззрения Крижанича выдающийся историк XIX в. Н. И. Костомаров, находя в нем как достоинства, так и недостатки. В своем объемном исследовании «Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» он отметил: «Крижаничъ не былъ чуждъ предразсудковъ, свойственныхъ своему кругу и вѣку; его увлеченія переходятъ за предѣлы благоразумія и правды; но съ тѣми же предразсудками и увлеченіями переплетаются признаки пронизательности и замѣчательно яснаго взгляда на предметы»². Идею славянского единства Костомаров расценивает как одну из значимых в наследии Крижанича: «Что касается до всеславянской идеи, то ни у кого она не была выражена съ такою любовію и полнотою. Крижаничъ первый искалъ будущаго центра славянской взаимности въ Россіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не впадаетъ въ политическія утопіи, не мечтаетъ о всеславянскомъ царствѣ подь московскимъ скипетромъ, не подвигаетъ царя къ нелпой мысли о завоеваніи словянъ, напротивъ, хочетъ достигнуть этого желаннаго единства путемъ сближенія духовнаго, поставивши племенное начало руководящею нитью, требуя предпочтенія словянъ другимъ иноземцамъ, хочетъ, чтобы всѣ словяне признаваемы были за единый народъ помимо всякихъ различій, условливаемыхъ церковными и государственными связями»³.

Подхваченные Крижаничем в историческом потоке идей «славянская идея» и проблема сохранения самобытной славянской культуры продолжили свое развитие в последующем, обрастая новыми трактовками и рекомендациями по достижению «всеславянства».

¹ Крижанич Ю. Политика. С. 635.

² Костомаров Н. Русская исторія въ жизнеописаніяхъ ея главнѣйшихъ дѣятелей. Второй отдѣлъ: Господство дома Романовыхъ до вступленія на престолъ Екатерины II. Вып. IV: XVII столѣтіе. СПб., 1874. С. 453.

³ Там же. С. 457.

При этом отметим, что развитие славянской идеи не означает преемственности. Как раз напротив, нельзя не видеть разнообразия ее трактовок, в некоторых случаях явно противоречащих позиции Крижанича. Множество стратегий, обусловленных геополитическими обстоятельствами, а также историческими и политическими реалиями, прямо или косвенно определяли убеждения приверженцев этой идеи. Не вдаваясь в детальное рассмотрение сложившихся воззрений, приведем лишь некоторые примеры.

Н. Я. Данилевский допускал возникновение федеративной формы Славянского мира с целью достижения духовного единства, которое «есть главное, существенное, высшее; политическое же объединение – сравнительно низшее. Это низшее и должно быть прежде всего достигнуто, дабы высшее могло осуществиться; с него нужно начинать, так как это фундамент»¹. Ставя задачу политического объединения славян, Данилевский писал о необходимости нескольких лет «общей борьбы, в простом, буквальном смысле этого слова», полагая, что «несколько лет политического сожителства сделают больше для духовного единства славян, для возведения русского языка в общеславянское средство обмена чувств и мыслей, нежели столетия самых напряженных, неустанных усилий путем частных совещаний, изустных и печатных проповедей»². Сравнивая эти суждения с воззрениями Крижанича, заметим, что хорватский мыслитель почти нигде не высказывал своего мнения о том, как будут складываться политические отношения между славянскими народами после их победы в освободительной борьбе, что он был убежденным и последовательным противником «сверх-государств» и осуждал тех правителей, которые претендовали на «величие сверх обыкновенного»³.

Развитие идеи славянского единства привело к панславизму, который следует понимать как идеологию, превозносящую роль России в этом процессе. В этой связи считаем некорректным суждения некоторых авторов, утверждающих, что Юрий Крижанич – это «первый панславист»⁴, «отец современного панславизма»⁵, по-

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. М.: Эксмо, 2003. С. 415.

² Там же.

³ Гольдберг А.Л. «Идея славянского единства» в сочинениях Юрия Крижанича. С. 388.

⁴ Пытин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. СПб.: Колос, 1913. С. 74.

⁵ Колосов В.И. Вновь открытое сочинение Юрия Крижанича // Тверская рукопись Юрия Крижанича / Сост. И. Г. Воробьева, В. М. Воробьев. Тверь,

сколькx эта идеология возникла позже, в результате эволюции славянской идеи, и ее формирование связано с конкретным историческим периодом и не может быть произвольно распространено на предшествующее время. В XIX в. идеология панславизма укоренилась весьма глубоко, порой даже не будучи явно манифестируемой. Некоторые из форм ее присутствия еще малоизучены и представляют интерес для исследователей. К примеру, в документах возникшего в конце 1823 г. и функционировавшего на территории Вольнской и Киевской губерний общества, получившего название «Общество соединенных славян» (впоследствии вошедшего в состав Южного общества декабристов), «в завуалированной форме представлена идея единения славян, ибо иносказательно обозначена территория, на которой возможна их совместная жизнь»¹.

Мысль о территориальном единстве славян получила своеобразное воплощение и в художественной литературе. В фантастическом политико-социальном романе С. Ф. Шарапова «Через полвека» повествуется о том, как главный герой, проспав более пятидесяти лет, проспал «старую Россию, которую любил и жизнью которой жил», и стал очевидцем множества изменений, которые произошли за это время. Одно из них было таким: на увиденной им политической карте границы новой Российской империи расширились неимоверно, потому что теперь «Россия объединила славянские племена, “славянские ручьи слились в русском Море”, а это море разлилось на половину Европы и Азии, от Северного до Индийского океана и от Великого Тихого океана до Архипелага и Адрии»².

Очевидно, предполагая неоднозначную читательскую интерпретацию описанного в романе, Шарапов в разделе «Вместо предисловия» (датированном октябрём 1902 г.) поясняет: «Я хотел в фантастической и, следовательно, довольно безответственной форме дать читателю практический свод славянофильских мечтаний и идеалов, изобразить нашу политическую и общественную программу как бы осуществленной. Это служило для нее своего рода проверкой»³. Итак, автору пришлось оправдываться, объясняя, что он

2008. С. 198.

¹ Павлов В.Л. Общество соединенных славян: взгляд из современности // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2017. Вып. 2. С. 84.

² Шарапов С.Ф. Через полвека. Фантастический политико-социальный роман // Шарапов С.Ф. Избранное / Сост., вступ. ст., коммент. А. В. Репникова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 648.

³ Там же. С. 607.

не пытался предсказывать что-либо, так как он сам очень хорошо знает, что ничего подобного не будет, и что он лишь хотел показать, что бы могло быть, если бы славянофильские воззрения стали руководящими в обществе и правящих сферах. Далее Шарапов пишет: «Я прошу снисхождения хотя бы уже ради того, что “роман” этот в свое время писался фельетонами в уличную газету, которую я возымел дикое намерение “отмыть” и “приподнять”... Очень уж было заманчиво в невинной форме изложить заветную политическую, церковную и общественную программу славянофильства перед тридцатитысячной аудиторией простецов, никогда ни о чем подобном не слыхавших»¹.

Не только цитируемый нами автор, но и последующие исследователи этой темы отмечали, что уже к 1880 г. славянофильская терминология звучала как анахронизм и читателем воспринималась как пародия². Однако наряду с такой оценкой сложились и иные оценки, далекие от ироничности и пародирования. Некоторые из них были вызваны тем, что «русское славянофильство уже в 70-е годы XIX в. перерождается в откровенное русофильство, которое способствовало развитию русофобских настроений в славянских странах»³. О разнообразных стратегиях осмысления этой темы может свидетельствовать сложившаяся терминология, например: австро-славизм, польское славянофильство, украинское славянофильство, неославизм и др. Эта тема находила развитие и поддержку в различных формах общественной деятельности: в проведении славянских съездов, в организации славянских союзов и обществ, в выпуске периодических изданий и пр. Интерпретации славянской идеи не отличались единством и имели различные версии. Одна из них – оценка деятельности членов «Славянского клуба», возникшего в 1901 г. в Кракове, данная профессором Я. Скорчиньским: «Славянское движение в Кракове, воюющее с пророссийской ориентацией неославистов, пропагандировало идею автономии славянских племен по образцу той, которую имели поляки под австрийским управлением»⁴.

¹ Там же. С. 608.

² *Цимбаев Н.И.* Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). М.: Изд-во МГУ, 1986.

³ *Замалеев А.Ф.* От славянофильства к русофильству: разложение общеславянской идеи // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2017. Вып. 29. С. 8.

⁴ *Skoczyński J.* Wartość pesymizmu. Studia i szkice o Marianie Zdziechowskim. Kraków, 1994. S. 21.

«Славянский клуб» был создан в то время, когда славянские народы, за исключением России, Болгарии, Сербии и Черногории, были лишены государственности и находились под иностранным господством. По инициативе поляков Кракова, расположенного на землях, входящих в то время в состав Австро-Венгерской империи, был создан «Славянский клуб». Это сообщество представляло собой ассоциацию интеллектуалов, просуществовавшую вплоть до 1937 г., хотя во время Первой мировой войны деятельность клуба была приостановлена, а после возобновления ослабела, что постепенно привело к прекращению его существования. Членами клуба были известные лингвисты, искусствоведы, экономисты, историки, деятельность которых носила, выражаясь сегодняшней терминологией, трансграничный характер. Численность «Славянского клуба» составляла около 45 человек. Инициатором создания клуба и его президентом вплоть до 1912 г. был теоретик литературы, лингвист, публицист, в то время российский подданный польского происхождения Мариан Здзеховский¹.

Печатным органом клуба был ежемесячный журнал «Славянский мир», редактором которого был историк и публицист, автор книги «О множестве цивилизаций» Феликс Конечный². Цель журнала заключалась в изучении интеллектуальной и культурной жизни всех славянских народов, о чем было сообщено сразу же в первом номере, причем была провозглашена аполитичность журнала. Однако всё же стимул для создания и деятельности «Славянского клуба» и его печатного органа лежал в политической области, в борьбе с панславизмом и в обретении автономии славянских народов, что становилось всё более очевидным в последующих выпусках журнала. Среди авторов журнала – профессора многих крупнейших университетов, специализирующихся в смежных отраслях гуманитарного знания, искусствоведы, лингвисты, теоретики литературы, юристы, социологи, экономисты.

Более всего активной публицистической деятельностью отличались председатель клуба и главный редактор журнала. Многочисленные статьи М. Здзеховского на страницах ежегодника «Славянский мир» носили информативный и просветительский характер. Об этом свидетельствуют не только его публикации, посвященные дея-

¹ См.: Дианова В.М., Скочинский Я.Г. Жизнь и мировоззрение Мариана Здзеховского // Вопросы философии. 2017. № 6. С. 82–91.

² См.: Дианова В.М. Теория цивилизаций Феликса Конечного: своеобразие и смысловые параллели // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. 2015. Вып. 1 (6). С. 154–164.

тельности российских славянофилов, философии В. С. Соловьева, воззрениям Л. Н. Толстого, сотрудничеству с Г. Н. Трубецким, общению с С. Ф. Шараповым, но и многочисленные статьи, где речь идет о проблемах сербов, хорватов, болгар, словаков, чехов. Здеховский активно откликался на все события социальной жизни и был своеобразным транслятором российских новостей из сферы политики, философии, религиозной жизни для польской общечественности, но в то же время, активно печатаясь в периодических изданиях Москвы и Петербурга, он был проводником западной информации в российские интеллектуальные круги. Весьма обширна тематика, освещаемая Конечным: польско-украинские взаимоотношения, проблемы университетского образования славян, проживающих на землях Австро-Венгрии, характер русско-польских взаимоотношений и условия развития польской автономии в масштабах Российской империи, выявление причин, препятствующих единению и содружеству славянских народов.

Славянская идея не утратила своей актуальности и поныне. Современные авторы, обращаясь к осмыслению этой темы, подчеркивают не только ее актуализацию в русле исторических изысканий, но и показывают плодотворность ее изучения для осознания культурой идентичности суверенных славянских народов. Среди множества подходов к ее осмыслению – ответ на вопрос, какую роль Россия, как доминирующее «племя» славянства, должна играть в реализации идеи славянской взаимности. Существуют разнообразные ответы. Так, доктор философии М. Мартинкович, обратившись к анализу интерпретаций идеи славянской взаимности в словацком политическом дискурсе, обнаружил по этому поводу большой разброс воззрений теоретиков словацкой культуры и политической среды XIX в., «от понимания ее сути в аполитичном, культурном взаимодействии (Я. Коллар), в свободном общении славянских народов как равноценных субъектов (ранний Л. Штур, Я. Паларик и представители Новой школы), и до панрусизма, подчеркивающего мессианскую роль России в деле достижения свободы славян («Славянство и мир будущего» Л. Штура, публицистика С. Ваянского)»¹. Славянская идея во всех уточняющих ее формулировках всё еще актуальна, что подтверждают реалии современной жизни.

¹ *Мартинкович М.* Трансформация идеи славянства и восприятие России в словацкой политической мысли второй половины XIX века // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии.* 2017. Вып. 2. С. 40–41.

«НЕЗАМЕТНАЯ МУДРОСТЬ» ЮРИЯ КРИЖАНИЧА: ПОПЫТКА АКТУАЛИЗАЦИИ

Изучение философских идей Юрия Крижанича и особенно уяснение их роли в развитии истории русской философии осложняется тем фактом, что работы хорватского мыслителя стали известны широкой общественности довольно поздно, во второй половине XIX века, и сразу же получили исключительно славянофильскую трактовку. Так, П. А. Бессонов, впервые опубликовавший сочинения Юрия Крижанича, охарактеризовал его как «ревнителя воссоединения церквей и всего славянства»¹, и такой ракурс рассмотрения философии Крижанича, позволявший увидеть в идеях «сербянина» не только истоки русского панславизма², но и советского интернационализма³, остается доминирующим, хотя в корне неверным, вплоть до настоящего времени.

Сейчас можно сказать, что социально-политический срез в интерпретации идейного наследия Крижанича не является единственным или же определяющим, хотя хорватский мыслитель, конечно же, отдал «все свои силы и здоровье великою – и уввы! не воплощенной в жизнь – идее славянского единства»⁴. Гораздо важнее эксплицировать собственно философские предпосылки, обусловившие воззрения Крижанича, и их следует искать исходя из анализа историко-культурных реалий XVII века, а не с позиции позднейших теоретических построений. При этом необходимо избегать ставшего довольно распространенным в историко-философской литературе компилятивного подхода, который сводится к поверхностному пересказу общих мест⁵ и «воздающим должное» оценочным и бессо-

¹ См.: *Бессонов П.А.* Ю. Крижанич // Православное обозрение. 1870. № 1–11.

² *Scolardi P.G.* Au service de Rome et de Moscou au XVII siècle. Paris, 1947. P. 170; *Petrovich M.B.* Juraj Križanič: a precursor of Pan-Slavism // *American Slavic and East European Review*. 1947. No. 6. P. 75–100.

³ См.: *Гольдберг А.Л.* «Идея славянского единства» в сочинениях Юрия Крижанича // Труды Отдела древнерусской литературы / АН СССР, ИРЛИ (Пушкинский Дом); ред.: Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. М.; Л.: Издательство Академии наук СССР, 1963. Т. 19: Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур. С. 373–390.

⁴ *Пушкарев Л.Н.* Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. М.: Наука, 1984. С. 167.

⁵ См.: История русской философии: Учебник для вузов / Редкол.: М. А. Маслин и др. М.: Республика, 2001. С. 50–51.

держательным суждениям типа «Юрий Крижанич – очень своеобразный философ»¹.

Стоит отметить еще одну деталь, характерную для большинства современных истолкований творчества Крижанича в контексте развития русской философии. Признавая задним числом важность философских идей Крижанича, а также его теоретических разработок в сфере целого ряда наук, исследователи спешат объявить эти идеи достоянием философской культуры допетровской Руси и рассматривают их в контексте грядущих реформ. В результате выходит так, будто просветительская миссия Крижанича действительно состоялась, пусть и с некоторой задержкой, и принесла реальные плоды для России, ступившей на путь европеизации. К примеру, М. Н. Громов и Н. С. Козлов, сравнивая «старания» хорватского философа с деятельностью других интеллектуалов XVII века, пишут, что «наибольшее воздействие в теоретическом отношении оказал на русскую мысль Юрий Крижанич»².

Подобные высказывания, хотя и делаются, скорее всего, с целью актуализации идей философа и признания его заслуг, приводят, тем не менее, к искажению интеллектуальной истории со всеми вытекающими отсюда негативными следствиями. Ведь представить дело так, будто работы Крижанича способствовали появлению на Руси, скажем, концепций просвещенного абсолютизма или «программы Петра», – это то же самое, что провозгласить его провозвестником панславизма. В обоих случаях взгляды Крижанича модернизируются и, к тому же, редуцируются, поскольку прочитываются сквозь призму собственных представлений исследователя о философии и ее истории. Между тем, в историко-философской литературе уже давно обоснован вывод о том, что взгляды Крижанича и его работы, написанные в России, не были востребованы ни теми, кому они непосредственно адресовались (прежде всего царю и интеллектуальной элите), ни кем бы то ни было еще, кто так или иначе мог способствовать культурному и политическому развитию России: «Крижанич жил в России почти 20 лет – одинокий, непонятый, не оцененный и никому не нужный. И его труды при всем богатстве и необычности заключенных в них идей, при всем остроумии и несомненной одаренности автора (скажем больше – талантливости!) ос-

¹ Акулчиц Е.М., Акулчиц М.М., Гербер Л.П. Тобольская эпоха Юрия Крижанича. Тюмень: Вектор Бук, 2006. С. 164.

² Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков: Учебное пособие. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 251.

тались просто обычными теоретическими трактатами. Они не повлияли на русскую жизнь того времени, а лишь своеобразно отображали реальную действительность России второй половины XVII в.»¹. Что же касается философских идей хорватского мыслителя, то они тоже только не оказали никакого, в том числе и «теоретического», воздействия на русскую мысль: «Философские установки Крижанича совершенно не укладывались в рамки господствующих тогда в русском сознании представлений»².

Разумеется, факт неучастия Крижанича в философской полемике своей эпохи ни в коем случае не свидетельствует о том, что его идеи не представляют особого интереса, поскольку «у Крижанича больше *о философии*, чем *самой философией*»³. Вообще востребованность того или иного учения, а также его влияние на интеллектуалов и даже на целые школы не являются достаточным основанием для того, чтобы считать это учение философским. Довольно часто случается так, что нашумевшие в свое время произведения, даже ставшие общепризнанными в качестве классических, на проверку оказываются простыми банальностями, а глубокие мысли не находят себе аудитории. И тем более интересна работа историка философии, когда он сталкивается с учениями, не вписавшимися в генеральную линию интеллектуальной истории и стоящими особняком, на периферии философской культуры.

Сочинения Крижанича – это не строго философские трактаты, и посвящены они самым разным темам, порой даже очень далеким от философии. К тому же, они никогда и не рассматривались как философские произведения: как правило, Крижанича просто *называли* философом, а когда доходило дело до характеристики его философской позиции, то говорили прежде всего о влиянии хорватского мыслителя на славянофильскую идеологию, политику, лингвистику и вскользь – о его «классификации всех видов знания». При этом подчеркивалась свойственная Крижаничу манера сочетания провинциализма и рационализма, что отнюдь не способствовало прояснению его статуса философа, а делало его более неочевидным. Таким образом, рассмотрение творчества Крижанича с целью экспликации философской проблематики является все еще новым и, как

¹ Пушкарёв Л.Н. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. С. 189.

² Никоненко В.С. Русская философия накануне Петровских преобразований. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. С. 67.

³ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. I. М.: РОССПЭН, 2008. С. 58.

кажется, необходимым шагом в изучении оставленного им идейного наследия.

Почему же Крижанич – философ? Ответить на этот вопрос не удастся, если ограничиться пересказом тех мест его сочинений, где говорится о философии. Понимание вообще невозможно, если его пытаются получить, не выходя за границы текста и объясняя ключевые понятия при помощи философского вокабуляра рассматриваемого мыслителя. Но и «выход» из текста должен быть своеобразным: он должен приводить к собиранию текста как целого не с позиции внешнего наблюдателя (в результате такого подхода и появляются утверждения, что Крижанич – панславист и т.п.), а изнутри, с позиции поставленных в этом тексте вопросов. При этом следует учитывать, что вопрос, который действительно поставлен в тексте, всегда остается без ответа, хотя как раз это и пытается сделать автор текста, потому что именно с целью ответить на волнующие его вопросы и был данный текст создан.

Как известно, обнаружить основополагающие вопросы в философском сочинении позволяют имеющиеся в нем противоречия. Противоречия, о которых идет здесь речь, представляют собой не изъяны в тексте, а, наоборот, результат самостоятельного мышления, поскольку проблематизация общепринятого, как правило, сопряжена с разноплановым поиском решений, что приводит к утверждению и использованию противоположных тезисов. Анализируя эти тезисы в их содержательной противопоставленности, исследователь получает возможность актуализации открытого смысла, что и позволяет, в свою очередь, увидеть философский текст *изнутри* и в то же время *со стороны*.

Рассмотрим под этим углом зрения основное сочинение Крижанича – «Политика». Все многообразие сюжетов этого произведения легко сводится к одному основанию, если учесть, что «главное внимание в трактате уделяется мудрости»¹. Именно проблематизация мудрости задает перспективу рассуждений Крижанича, и что бы ни попадало в поле его зрения – все анализируется и оценивается в отношении к мудрости: как ее демонстрация или негация. В качестве ключевого понятия мудрость способствует прояснению и систематизации явлений действительности, поскольку они становятся понятными, обретают смысл и получают статус стремящихся к мудрости, противодействующих ей или же игнорирующих ее. Об-

¹ Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб.: Летний сад, 2001. С. 99.

ладание мудростью, таким образом, позволяет человеку обнаружить в природе порядок вещей, а в культуре – порядок идей, и в этом Крижанич видит действительную цель своей «миссии».

Итак, благодаря мудрости *хаос* превращается в *космос*, все становится на свои места и может считаться поэтому познанным. Но как обстоит дело с самой мудростью? Можно ли познать, а значит, определить то, что является основанием знания и дает всему сущему определенность? Этот вопрос и интересует Крижанича прежде всего, и неудивительно, что он, несмотря на все свои старания, оставляет в итоге этот вопрос без окончательного ответа. Ибо в противном случае – если допустить, что Крижанич не искал знания о мудрости, а исходил из него – нельзя было бы обнаружить в его сочинениях философское содержание.

Мудрость у Крижанича описывается через противоречащие друг другу высказывания. Так, например, с одной стороны, мудрость «незаметна», она противопоставляется таким действительно важным вещам, как сила и богатство, при этом подчеркивается тот факт, что в обычной жизни все привыкли обходиться без мудрости: «Богатство и сила – вещи ощутимые, все люди видят их [своими] глазами, все трогают руками, и оттого все их знают, и жаждут, и ищут и при этом большей частью – недопущенными способами. А мудрость – незаметна и поэтому для многих остается неизвестной, и вследствие того к ней не стремятся, [ее] не ищут, а многие даже и ненавидят ее»¹.

С другой стороны, значение мудрости для жизни человека нельзя переоценить, поскольку она представляет собой знание, охватывающее всю сферу божественного и человеческого: «Мудростью называется знание наиважнейших и наивысших вещей. А именно: о Боге, о небе, о земле, о человеческих нравах, о законопорядке и обо всяких великих, господских, премного важных и необходимых вещах»². Кроме того, мудрость понимается у Крижанича как реальная сила, важность и необходимость которой доказывается тем, что ею должны обладать правители, в руках которых – судьбы всех: «Из всех мирских наук самая благородная наука и всем госпожа – это политика, или королевская мудрость. И из всех [наук] она наиболее пристойна королям и их советникам. Ибо подобно тому, как в теле человеческом сила содержится в руках, бы-

¹ Крижанич Ю. Политика. М.: Наука, 1965. С. 453.

² Там же. С. 457.

строта в ногах, [а] разум в голове, так и в духовном теле всего народа разные свойства разделены между разными частями. Сила – у воинов, богатство – у торговцев, а государственная мудрость пребывает более всего у короля и у его советников»¹.

Как же совместить незаметность мудрости и ее верховный статус? И чем объяснить гонения на мудрость, ее неприятие большинством людей?

Как известно, Крижаничу на личном опыте довелось испытать негативное отношение к мудрости и к ее «рачителям». Возвратившись из ссылки, он пишет несколько челобитных царю Федору Алексеевичу, в которых, в частности, объясняет причины своего решения ехать в Москву: будучи молодым человеком, он поверил слухам, что на Руси «заходило философское учение», и отправился туда «работать по своей науке». О себе он пишет, что искренне стремился постичь мудрость и был готов ради достижения этой цели на все что угодно: «Я бо от детинства своего, оставивши печали о всаком ином житъя устроено, удался есм всим сердцем на едино мудростно искание... И на том есм бедный и несрещеный человек, весь свой страстный живот изтрошил»². Однако по прибытии в Москву Крижанич обнаружил «философское бедное устроение», а вместо уважительного отношения к наукам – презрительность и враждебность к свободной мысли. Умоляя царя позволить ему вернуться домой, Крижанич подводит итог своей деятельности в России: «Первый и един из моего народа появихся некористен мудрости искатель, и за сей мой подвиг в бедности преживох или паче згубих весь свой временный живот»³.

Не стоит думать, что Крижанич был просто обижен, оказавшись в ссылке «не известно по какой причине», и поэтому преувеличивал, говоря о ненависти к наукам в Московской Руси. Схожих высказываний существует довольно много. К примеру, можно вспомнить заключительные строки сатиры «На хулящих учение» А. Д. Кантемира. Сегуя на то, что распространение учености в России сталкивается с практически непреодолимыми препятствиями, он делает такой вывод:

Гордость, леность, богатство – мудрость одолело,
Науку невежество местом уж посело...

¹ Там же. С. 461.

² Цит. по: *Пушкарёв Л.Н.* Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. С. 160.

³ Там же.

Наука ободрана, в лоскутах обшита,
Изо всех почти домов с ругательством сбита;
Знаться с нею не хотят, бегут ея дружбы,
Как, страдавши на море, корабельной службы.
Все кричат: «Никакой плод не видим с науки,
Ученых хоть голова полна – пусты руки»¹.

Конечно, факт «нелюбви» к мудрости (а вместе с ней и к философии) можно объяснять по-разному, от указания на своеобразие понимания учености в Святой Руси до простой характеристики древнерусской эпохи в целом как «невегласия». Однако Крижанич говорит не только о нелюбви, но прежде всего о незаметности мудрости. Быть может, если бы мудрость явилась на Русь «в силах», то ее не смогли бы не полюбить и тогда бы были созданы все условия для развития «любомудрия». Хотя, скорее всего, хорватский мыслитель менее всего был склонен осуждать, выделяя, отношение к философии в Московской Руси, ведь оно, наверное, мало чем отличалось от того, как обстояли дела в тогдашней Европе. По крайней мере, Крижанич отправляется заниматься науками именно в Москву, прослышав, что там интересуются философией, и до последнего момента надеется найти поддержку своим идеям и реализовать свои планы именно в этом славянском государстве.

Думается, что незаметность мудрости, как ее мыслит Крижанич, является принципиальным ее атрибутом, не зависящим от социально-культурных или иных обстоятельств. Мудрость невыразима и до конца не верифицируема. Не случайно ведь даже говоря о том, что такое мудрость (знание вещей божественных и человеческих), Крижанич дает ей лишь формальное, а не содержательное определение. Ибо дальше указания на то, знанием чего является мудрость, он не идет и, вероятно, идти не может. Действительно, то, что Бог, небо, земля, человек, его нравы, законопорядок и т.п. существуют, несомненно: следовательно, знание обо всем этом и будет составлять содержание мудрости. Однако обладает ли кто-нибудь этим знанием? Очевидно, что нет. В лучшем случае у философа имеются кое-какие догадки на этот счет, но не более того. Именно поэтому философа Крижанич называет «искателем» или

¹ *Кантемир А.Д.* На хулящих учение. К уму своему // Кантемир А.Д. Собрание стихотворений. Л.: Советский писатель, 1956. С. 60.

«рачителем» мудрости, но никогда – мудрецом в точном смысле этого слова.

Вот показательное размышление Крижанича о философии: «Философия – это не [особое] искусство или наука, а скорее тщательная и обдуманная рассудительность или опытность в суждении о всех вещах. Ибо философия учит правильно судить обо всех вещах, не ошибаться и не заблуждаться. Философ и ничего не знает, и знает все. Подлинный философ ничего не умеет делать и обо всем может судить»¹. Таким образом, философ, по Крижаничу, – это тот, кто умеет правильно мыслить, то есть, отталкиваясь от исходных посылок и не совершая логических ошибок, приходит к самым последним следствиям. Понятно, что следствия эти не всегда будут совпадать с тем, что привыкли думать обычные люди, а значит, в их глазах философ будет выглядеть человеком опасным, разрушающим традиционные представления и ценности.

В целом философию Крижанич трактует в контексте общепринятых в его время представлений, а именно как знание первопричин, однако при этом расставляет свои акценты, благодаря которым мудрость как основание этого знания остается «незаметной». Так, перечисляя причины, подлежащие философскому познанию, Крижанич формально следует Аристотелю: «Знание – это понимание причин вещей, и знать – это [значит] понять причины вещи. А кто не знает причин, не знает и самой вещи... Основополагающих главных причин четыре: творец, материал, форма и цель. Второстепенные причины: орудие, условия и иные»². Но тут же подчеркивает, что собственно философское познание заключается не в постижении первопричин, а в умении выводить из них следствия, которые имеют уже не умозрительный, а практический характер: «Рачитель мудрости через причины познает следствия... А [там], где причина будет неведома, он познает ее через следствия»³. Подлинный философ, согласно Крижаничу, – это не создатель отвлеченных теорий или априорных метафизических систем, а знаток своего дела, практик, умеющий применять свои знания в реальной жизни и никогда не устремляющийся мыслью за пределы эмпирии без пользы дела: «...философствовать или мудрствовать [это] не что иное, как думать о причинах всяких вещей и выяснять, отчего, из чего, каким обра-

¹ Крижанич Ю. Политика. С. 459.

² Там же. С. 458.

³ Там же. С. 459.

зом и для чего происходит то или это. Всякий разумный муж должен быть философом в тех делах, которыми он занимается, особенно [если он] политик или какой-либо начальник»¹.

Ориентация философа прежде всего на практическую деятельность у Крижанича проистекала в том числе и из его понимания мудрости, недоступной для адекватного познания. Действительно, в силу «незаметности» мудрости философ никогда не может заручиться ее поддержкой в реальной жизни, он не в состоянии также проникнуть в царство идей, чтобы затем в статусе знающего Истину приступить к устранению несоответствия между должным и сущим. Единственное, что ему остается, – это опираться на опытное знание, при всем понимании его неполноты и условности. Отсюда у Крижанича и заповедь «Познай самого себя», выступающая в качестве основополагающего принципа его философии и предполагающая не постижение «чистого Я», а скрупулезный анализ эмпирических данных и моделирование на его основе того, что можно было бы счесть должным. Реализация этой заповеди требует умения правильно рассуждать, показывая, что выйдет в итоге из принятых посылок, чтобы в случае нежелательного результата изменить эти посылки.

Прибыв на Русь и предложив свои интеллектуальные услуги царю Алексею Михайловичу, Крижанич рекомендовал себя не как человека, который *знает*, как должно быть, а как человека, который умеет *думать*. Он был полностью уверен в том, что именно эта его способность будет оценена по достоинству и использована для блага России и всего славянского мира. Однако он не учел, что правильное мышление может вызвать в обществе еще большее негодование, чем претензия на обладание Истиной. Ибо мудрость незаметна, а от философии вред, как известно, возможен. И инициатива, к тому же, наказуема.

Рассматривая сегодня идеи Крижанича в контексте истории русской философии, можно вполне корректно и обоснованно связывать их с той традицией в русской мысли, которая характеризуется методологической скромностью в познании истины и неметафизической трактовкой философской проблематики. Именно эта традиция определяет сейчас содержание актуальной философии.

¹ Там же.

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

И. Ю. Матвеева, И. И. Евлампиев

КАРТИНА Н. Н. ГЕ «ТАЙНАЯ ВЕЧЕРЯ» И СПОРЫ О РЕЛИГИОЗНОМ ИСКУССТВЕ¹

Устойчивое мнение о литературоцентричности русской культуры XIX века неоднократно приводило к утверждению, что русскую живопись погубила русская литература. Не случайно И. Е. Репин в статье «Н. Н. Ге и наши претензии к искусству» (1894) пишет о «порабощении» всего русского искусства литературой, констатирует, что от художника «требуют литературы»². По мнению Репина, живопись в русской культуре превратилась в «иллюстрацию» к мысли, тексту, проповеди. И действительно, русская живопись второй половины XIX в. тяготеет к сюжету, рассказу; картина требует словесного комментария, объяснения в слове – таковы были основные устремления эпохи. При этом живописное произведение само как будто становится «высказыванием»; не случайно И. Н. Крамской, увидев «Явление Мессии» А. А. Иванова, воскликнет: «Это не картина – это слово!»³.

Представление о том, что живопись в русской культуре вторична и является следствием литературных обретений и поисков, кажется вполне закономерным. Тем не менее в реальности ситуация в культуре XIX в. была более сложной, и нередко происходило обратное: живописное произведение порождало бурные споры, кото-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 18-011-90003.

² Репин И.Е. Николай Николаевич Ге и наши претензии к искусству // Репин И.Е. Далекое близкое. Л., 1986. С. 301.

³ Тулинов М.Б. Из воспоминания об И. Н. Крамском // И. Н. Крамской. Его жизнь, переписка и художественно-критические статьи. 1837–1887. СПб., 1888. С. 34.

рые влияли на общее развитие русской мысли и искусства. Выразительным примером такого сложного взаимодействия живописи и литературы, примером горячих, но плодотворных для искусства споров, стало появление картины Н. Н. Ге «Тайная вечеря» (1863). «Живописный факт» стал безусловным событием общественной жизни, а также стимулом для дальнейших литературных и даже философских поисков. Здесь нужно говорить не о преемственности и следовании в ту или иную сторону в отношении литературы и живописи, а о синхронности идейного развития двух видов искусства.

Картина «Тайная вечеря» была написана во Флоренции (городе, который по праву считается родиной итальянского Возрождения). Художник работал над ней с 1861 по 1863 гг. и представил ее на суд широкой публики на годичной выставке Академии художеств, открывшейся 13 сентября 1863 г. В «отчете» за годы пенсионерства в Италии Ге писал: «Занятия мои не ограничились одним изучением, я писал картину “Тайная вечеря”, которую надеюсь ко времени выставки представить на суд Академии» («Донесение Н. Н. Ге в совет Академии художеств. 16 февраля 1862 г.»)¹. В результате художнику было присуждено звание профессора живописи, минуя звание академика, о чем сохранилось свидетельство в журнале заседания Совета академии художеств от 7 ноября 1863 г.: «Пенсионера Николая Ге за представленную им картину “Тайная вечеря”, которая исполнена с особенным искусством и с сильным психическим выражением, – признать профессором исторической живописи, и о сем внести на утверждение будущего общего собрания»².

Кажется, успех был вполне очевиден: картина была куплена для музея Академии художеств, покупка утверждена Александром II, кроме того, в честь Ге состоялся обед, заметка о котором была помещена в газете «Русский инвалид» за 15 сентября 1863 г. Критический взгляд обнаружит себя позже, годы неприятия картин Ге и даже противостояния товарищам по цеху были еще впереди.

Оценки картины Ге, появившиеся в многочисленных статьях и рецензиях после открытия выставки, как нам представляется, выразительно демонстрируют важнейшие устремления эпохи и разногласия между мыслителями, художниками, писателями. Обсуждение картины «Тайная вечеря» приняло беспрецедентный размах, традиционные и часто формальные газетные обзоры выставки пре-

¹ Николай Николаевич Ге. Письма, статьи, критика, воспоминания современников. М., 1978. С. 49.

² Там же.

вратились в развернутые комментарии именно к картине Ге, названия газетных и журнальных публикаций выделяли именно работу Ге; заголовки рецензий гласили: «“Тайная вечеря”, картина г. Ге» («Голос», 1863, № 244, 17 сентября); «Замечательная картина (письмо из Флоренции)» («С.-Петербургские ведомости», 1863, № 188, 23 августа); «Картина г. Ге» («Современная летопись», 1863, № 41, ноябрь) и т. д.

Такое внимание к полотну Ге было непосредственно связано с новыми эстетическими представлениями и задачами, порожденными эпохой, но здесь проявилась и более существенная проблема – необходимость нового осмысления традиционных религиозных, христианских сюжетов и прежде всего – образа Иисуса Христа. Важнейшей темой для обсуждения картины Ге в печати становится именно тема допустимости (чаще говорилось о недопустимости) новой трактовки евангельского сюжета. Мнения критиков и интерпретаторов картины резко разделились: там, где одни видели новаторство и художественную свободу, другие изобличали снижение высоких христианских образов и смыслов.

Первая яркая особенность в осмыслении картины – это само количество рецензий и статей. Отметим, что, когда Михаил Достоевский, брат писателя, предложил критику Медицкому написать статью о картине для журнала «Время», тот возразил, что после того, как столько написано о «Тайной вечери», вряд ли можно сказать что-то новое¹.

О картине Ге начинают говорить еще до открытия выставки: появление «Тайной вечери» предвосхищал очерк «Замечательная картина (письмо из Флоренции)» Н. Д. Ахшарумова («Санкт-Петербургские ведомости», 1863, август, № 213), «близкого знакомого и поклонника Н. Н. Ге»², как аттестовал его В.В. Стасов. Заметим, что в последующие годы Ге в беседах и заметках «выражал сочувствие» к этой статье и «тамошним мыслям»³.

Ахшарумов противопоставляет картину Ге всей предшествующей традиции религиозной живописи; даже имея в виду ее высший образец, «Тайную вечерю» Леонардо да Винчи, он признает, что «на лице главного деятеля не отражается личного, внутреннего участия в... драме... Мы не видим страдания и не видим... естественного,

¹ См.: *Порудоминский В.И.* Николай Ге. М., 1970. С. 40.

² *Стасов В.В.* Николай Николаевич Ге, его жизнь, произведения и переписка. М., 1904. С. 111.

³ Там же.

невольного возмущения сердца, отягченного мрачным предчувствием... Это абстракт того высокого превосходства над окружающим и божественного, невозмутимого спокойствия, которые мы находим в догмате»¹. Современность, по мнению рецензента, выдвигает совсем иные требования к религиозной живописи по отношению к тому, что было принято на протяжении столетий: «Картина в том смысле, как мы ее понимаем, а наш век не терпит сухих, символических отвлечений, и не должна служить простой иллюстрацией богословскому догмату. Она должна изображать событие во всей его полноте, предметом которого служит только объем момента, выбранного художником»². И картина Ге полностью отвечает этим требованиям, выражая *личное* отношение художника к религиозному образу: «Возвращаясь к картине Н. Н. Ге, мы повторяем еще раз, что она удивляет своею новостью... Комната, освещение, стол, группа лиц, расположенных вокруг, – все имеет характер чего-то, в первый раз вами увиденного и поражающего вас своим оригинальным характером. Вы чувствуете, что автор не имел дела ни с кем из своих предшественников, что он взял свой сюжет из первых рук – почерпнул его из источника и понял его, пережил своим сердцем во всей полноте»³.

Основной вектор в осмыслении «Тайной вечери» Ге хорошо характеризовал короткий диалог у картины, приведенный одним обозревателем:

«Дама. Отчего на голове Христа не сделано сияния?

Старик. Оттого, что сияние делается на иконах... А это не образ, а картина, картина же изображает не символы, а действительность»⁴.

В диалоге определился основной момент в спорах о картине: что нужно писать – икону или картину, предлагать символ или изображать действительность?

Наиболее выразительный критический отзыв о картине принадлежал писательнице и критику Н. П. Грот, опубликованный в газете «Современная летопись»⁵: «Он (Ге. – *Авт.*) первый из живо-

¹ [Ахшарумов Н.Д.] Замечательная картина (письмо из Флоренции) // Николай Николаевич Ге. Письма, статьи, критика, воспоминания современников. С. 53.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Цит. по: Порудоминский В.И. Николай Ге. С. 44.

⁵ В. В. Стасов приписал статью скульптору Н. А. Рамазанову. Статья была подписана инициалами: Н. Г.

писцев *намеренно* отнял у величайшего из мировых событий его божественность... Этим он поколебал основание своего сюжета, отчего картина его неверна художественной истине... На лице Спасителя не только все – человеческое, но совершенное отсутствие возвышенности и даже достоинства. Мало того, в нем видна не скорбь преданная, самоотверженная, всепрощающая, а какая-то горечь человеческого разочарования, чтобы не сказать мрачного отчаяния, несовместимая не только с подвигом всей его жизни, но и с последними беседами его»¹.

Среди откликов о картине возникло даже предположение о намеренной художественной провокации; Стасов приводит следующее размышление интерпретаторов: «Ге не представил ни *вечери*, ни *тайной*... Если каждый толкует по-своему, то значит – мысль не ясно выражена. По-моему это просто *художественная утка*; Ге, в минуту, когда был весел, вздумал подшутить над доброю петербургской публикой, и набросал – положим, мастерски, но не во всех частях dokonченно, человек 11 или 12 евреев, только что вышедших из-за вечерней трапезы, не совсем дружелюбно, с тупым выражением лиц, с головами, отягченными от опорожненных сосудов, которых количество, величина и расположение свидетельствует о том, что было»².

М. П. Погодин, как позже напишет Стасов, «нашел нужным, собрать все свои громы и метнуть ими в нечестивцев и зловерных новаторов»³. В рецензии от 2 апреля 1864 г. в газете «Московские ведомости» Погодин писал: «Нет, это не тайная вечеря, а открытая вечеринка. Несколько человек евреев только что оставили трапезу, на столе чаши и хлебы, на полу сосуды, двое поссорились. Один (главное лицо картины) выходит с каким-то дурным намерением, или даже угрозой. Другой задумался о происшедшем, в недоумении. Божественного в лице у него нет ничего. Прочие в испуге. Они боятся, кажется, как бы не случилось чего, но не имеют силы остановить уходящего. Помилуйте, что здесь есть общего с Тайной вечерью? Тайная вечеря есть событие религиозное и вместе историче-

¹ [Грот Н.П.] Картина г. Ге // Николай Николаевич Ге. Письма, статьи, критика, воспоминания современников. С. 6. Впервые статья появилась в «Современной летописи» (1863, № 41, ноябрь).

² Стасов В.В. Николай Николаевич Ге, его жизнь, произведения и переписка. С. 130.

³ Там же. С. 131.

ское. На Тайной вечери положено основание христианской религии, и здесь начинается новая европейская история»¹.

А. В. Никитенко, известный цензор и знаток литературы, в своем «Дневнике» передает разговор с И. Н. Крамским о картине Ге: «Он находит, что она – удивительная вещь, и я нахожу, что она удивительная по изображению Христа, который представлен в виде здорового, румяного парня, кручинящегося о какой-то неудаче... Главное, она меня возмущает не сама собою, а тем, что служит выражением того грубого материализма, который хочет завладеть искусством, так же как нравственным порядком вещей»².

Интересно отметить, что одни рецензенты критиковали картину, используя те же самые аргументы, на основании которых другие ее хвалили. Собственно говоря, все наиболее принципиальные суждения сводились к двум прямо противоположным тезисам: согласно одному – в картине дано необычно реалистическое и живое понимание религиозного сюжета; согласно другому, наоборот, – в картине дана идеальная и глубоко символическая трактовка известного сюжета.

Среди всех тех, кто писал о картине Ге, выделяются две известные фигуры – М. Е. Салтыков-Щедрин и Ф. М. Достоевский, их мнения важны прежде всего тем, что они наглядно демонстрируют очень разное понимание значения этого произведения для развития религиозной живописи. Важно также, что высказанные этими рецензентами точки зрения были связаны с их принципиальными мировоззренческими установками, поэтому они оказались гораздо более обстоятельными и глубокими, чем мнения других, менее известных критиков. Внимательно анализируя оценки Салтыкова и Достоевского, можно увидеть точки соприкосновения между популярными, на первый взгляд, позициями и в конце концов найти некоторую объективную точку зрения, обозначающую подлинное новаторство живописного произведения Ге.

Рецензия Салтыкова-Щедрина появилась в ноябрьской книжке «Современника» за 1863 г. (в обзоре «Наша общественная жизнь»). Позже Ге откликнулся на этот комментарий к картине следующим

¹ *Погодин М.П.* Тайная вечеря. Картина г. Ге // Николай Николаевич Ге. Письма, статьи, критика, воспоминания современников. С. 64.

² *Никитенко А.В.* Из дневника // Николай Николаевич Ге. Письма, статьи, критика, воспоминания современников. С. 51.

образом: «М. Е. Салтыков написал в “Современнике” дорогую для меня рецензию, но я не знал тогда, что она его»¹.

В рецензии Салтыков использовал своеобразный литературный прием: сознательно отделяя себя от «знатоков» в живописи, он становится на точку зрения зрителя «из толпы» и иронизирует над так называемым искусствоведческим анализом: «Я не знаток в живописи; напротив того, признаю себя в этом отношении совершенно принадлежащим к толпе... Если б я был знатоком, то, наверное, нашел бы в картине множество неисправностей; я сказал бы, например, что некоторые носы не довольно тщательно отделаны, что некоторым складкам на одеждах дано не совсем соответствующее положение... с другой стороны (тоже, если б я был знатоком), я мог бы указать в картине множество таких красот, которые для простого смертного совершенно недоступны... Но повторяю: благодарение Богу, я не знаток, и потому все эти неисправности и достоинства ускользают от меня»².

Анализируя картину Ге, Салтыков сравнивает ее с основной тенденцией современной ему исторической живописи, в которой главное – детальное и нарочито реалистическое изображение конкретного события, изображение его в такой форме, какую оно имело в общем мнении, т. е. в мнении общепризнанных «знатоков» истории и жизни. Однако именно такого рода живопись, стремящаяся к предельно буквальному изображению внешних деталей, оказывается абсолютно далекой от передачи *смысла* происходящего события. Особенно наглядно это выступает в живописи, изображающей в качестве реальных исторических событий религиозные сюжеты Ветхого и Нового Завета. Буквализм изображения, стремление навязать зрителю одну определенную (конечно, «единственно верную») трактовку приводит к ходульности, искусственности, театральности изображения.

Салтыков констатирует резкое противостояние картины Ге общему направлению исторической живописи той эпохи. В его рецензии обнаруживается характерное противоречие. С одной стороны, он говорит, что «художник без всяких преувеличений разъясняет мне, зрителю, смысл такого громадного явления»; но, с другой стороны, в том же предложении он утверждает, что художник «остав-

¹ Николай Николаевич Ге. Письма, статьи, критика, воспоминания современников. С. 233.

² Салтыков-Щедрин М.Е. Собрание сочинений. В 20 т. М., 1965–1977. Т. 6. С. 148–149.

ляет мне полную свободу размышлять и даже сам подает повод для разнообразнейших выводов и умозаключений¹. Это противоречие нетрудно понять и разрешить, оно как раз и описывает отличие картины Ге и всего нового направления в живописи, которое она открывала, от основного массива академической живописи. В картине Ге явно присутствует желание уйти от узкой догматической интерпретации религиозного сюжета, и именно в этом смысле художник пытается дать новое объяснение происходящему, но, с другой стороны, открываемый в картине новый смысл «не вмещается» в какие бы то ни было рациональные рамки, привычные для богословских формул, и поэтому оставляет зрителю многообразие путей понимания.

Салтыков обращает внимание на то, насколько необычные «предметы» являются целью религиозной живописи. Даже историческая живопись, целью которой является изображение конкретного события, не может ограничиться точностью фактического материала. Если событие является историческим, в полном смысле этого слова, то его смысл должен далеко выходить за рамки фактической стороны, историчность события держится связью со всем последующим временем. Еще большее значение такой смысл, выходящий за рамки фактологической стороны изображаемого события, имеет в религиозной живописи. Ведь здесь зритель должен уловить нечто выходящее за пределы всего земного, нечто мистическое (имея в виду, что в религии всегда есть элемент мистического) или, по крайней мере, нечто невыразимое в строгих рациональных формах. Понятно, что для такого искусства, как живопись, которая вынуждена оперировать достаточно определенными, конечными формами, эта задача является весьма трудной, на первый взгляд, даже невыполнимой.

Именно об этой проблеме – о попытках изобразить такие важные «предметы», которые трудно выразимы в традиционных рациональных формах, – и говорит Салтыков. Эта задача, по его мнению, еще больше усложняется из-за того, что в современном обществе господствует «толпа», которая, считая существующий порядок жизни абсолютным и вечным, не желает знать ничего, что выходит за рамки сложившегося порядка, т. е. за рамки стереотипов, дающих простое объяснение всему с точки зрения самой «толпы». В противоположность этому, думающий и стремящийся к высшим целям человек (с этой позиции и выступает Салтыков) видит, что общест-

¹ Там же. С. 149.

во, находящееся в таком состоянии, обречено на деградацию, поскольку в нем отсутствуют стимулы к развитию, которые всегда происходят из *новаторства мысли*.

В картине Ге Салтыков и находит пример нового искусства, которое направлено на понуждение «толпы», «массы» к новаторству мысли, к размышлению о более сложных и важных «предметах», чем те, о которых она привыкла думать на основе своих стереотипов. «Она (толпа. – *Авт.*) очень хорошо усваивает себе смысл явлений, зарекомендовывающих себя непосредственными, осязаемыми результатами, но с недоверчивостью и робостью относится к таким явлениям, которые хотя шире и глубже захватывают основы жизни, но еще не подходят под положительные определения и представляют собой то, что известно под общим наименованием “стремлений”, “мечтаний” и “предвидений”. Толпа отчетливо понимает выгоды, которые представляют хорошо устроенные пути сообщения перед дурными, дешевизна производства перед его дороговизной, легкий налог перед тяжелым, но она положительно хлопает глазами и недоумевает, когда до слуха доходят такие выражения, как “свобода”, “убеждение”, “право” и т. п. Мне скажут, быть может, что такое свойство толпы служит лишь доказательством здравого ее смысла, препятствующего ей гоняться за призраками; что пускай, дескать, эти “стремления”, “мечтания” и “предвидения” выработаются настолько, чтоб представить собой нечто ясное и определенное, – и тогда та самая толпа, наверное, усвоит их так же отчетливо, как и явления самые конкретные»¹.

Заставив «толпу» признать значение различных идеалов, или, как здесь сказано, «*призраков*», в нашей жизни, можно будет идти дальше – доказать ей, что даже те «твердые» представления, которые она имеет о жизни, на деле возникли из взаимодействия и борьбы этих самых «призраков», которые в этом смысле оказываются гораздо более основательными и важными, чем все «твердое» и «постоянное», привлекающее «толпу». Как пишет Салтыков, «явления, издали кажущиеся нам совершенно солидными, носят на себе все признаки колебания и случайности и в действительности, отнюдь не меньше самого отъявленного “мечтания”, исключительно стоят на почве спекулятивной. Этот закон колебания сам по себе до такой степени силен, что подчиняет себе явления самые простые и, по-видимому, неизменяемые, невольным образом выдвигает толпу из состояния непосредственности и самодовольства, заставляет ее

¹ Там же. С. 150–151.

объяснять себе причины колебания и таким образом прямо вводит в сферу других жизненных вопросов, более обширных и глубоких. Но если этот процесс неизбежен, если он составляет необходимую принадлежность истории человеческого развития, то не лучше ли, если массы приступят к нему добровольно, а не вынужденно?»¹.

В результате, Салтыков видит в таком искусстве, которое представляет картина Ге, чрезвычайно важный стимул для развития человека и общества.

Здесь стоит обратить внимание на то, что ход мысли Салтыкова чрезвычайно близок к тому, который примерно в то же время (в 1860–1870-е гг.) привел к возникновению импрессионизма в европейской живописи. Ведь теоретики импрессионизма исходили из того, что все обычные человеческие восприятия являются обобщенными *стереотипами*, которые накладываются на реальное богатство непредсказуемых и изменчивых впечатлений, получаемых от реальности. С помощью своей живописи художники-импрессионисты пытались разрушить указанные стереотипы восприятия, чтобы показать бесконечное многообразие и неповторимость исходных впечатлений.

Ту же самую тенденцию «развоплощения» стандартных, обобщенных форм ради открытия исходного многообразия и текучести первичных форм, которую импрессионисты реализовали применительно к низшему уровню сознания – к уровню чувственных впечатлений, Салтыков находит в живописи Ге применительно к высшему уровню сознания – к уровню идей, описывающих существование человека и его предназначение в мире. Расширительное применение термина «импрессионизм» и «импрессионистическое зрение» уже давно стало нормой в исследовательской литературе; в широком смысле импрессионизм связывается «с кризисом сознания, пришедшего к заключению, что тщетно и наивно искать абсолютную точку зрения на реальность»². В этом контексте не удивительно, что это живописное направление понимается «не столько как художественный стиль или даже метод, сколько как мировосприятие, философия, жизненная позиция в широком смысле слова»³. Позиция однозначной и «авторитетной» истины заменяется позицией неопределенности, субъективного искания, вопрошания

¹ Там же. С. 151.

² *Божович В.И.* Традиции и взаимодействие искусств. Франция: конец XIX – начало XX века. М., 1987. С. 37.

³ *Андреева Л.Г.* Импрессионизм: Видеть. Чувствовать. Выражать. М., 2005. С. 114.

об истине, которая делается проблематичной в своей абсолютной однозначности. Такого рода жизненную позицию нам и предлагает занять полотно Ге «Тайна вечера».

И еще одну достаточно неожиданную ассоциацию вызывают приведенные выше рассуждения Салтыкова – здесь напрашивается сопоставление с известным тезисом Ф. Ницше о том, что выше любви к ближнему стоит «любовь к дальнему» и «любовь к *призракам*» (именно этот термин использует Салтыков и в том же смысле, что и Ницше): «Выше любви к ближнему любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, любовь к вещам и призракам»¹. В трактате «Так говорил Заратустра» этот тезис ведет к провозглашению особого рода *идеализма*, который противостоит доктрине утилитаризма. Вот как суть этого противостояния описывает русский последователь Ницше в статье, опубликованной в 1902 г., т. е. через четыре десятилетия после рецензии Салтыкова: «Если, как учит Заратустра, “любовью к жизни должна быть любовь к высшей надежде” человека, то этою высшею надеждой должно быть не счастье, а “высший помысел жизни”... Героизм и духовное величие тратятся не на осуществление царства счастливых пигмеев – того царства, которое было так жестоко осмеяно Заратустрой в его пророчестве “о самом презренном – о последнем человеке, нашедшем счастье”, – а на укрепление и развитие в человеке всего нравственно-великого, на поднятие его духовной высоты, на созидание “сверхчеловека”. Борьба и творчество – по мысли этой этической системы – должны быть посвящены *созиданию условий для свободного развития всех духовных способностей человека и для свободного удовлетворения его духовных притязаний*»².

Салтыков в своем рассуждении о картине Ге высказывает мысль, которая буквально совпадает с выраженным здесь важнейшим тезисом философии Ницше: «...твердить и напоминать массам, что жизнь еще совсем не так твердо сложилась, чтобы исключить необходимость и полезность тех отвлеченных представлений, которые в понятиях толпы неправильно слынут под названием призраков, далеко не излишне. Эти “призраки” приучают нас мыслить, разблачают перед нами неустойчивость краеугольных камней, на которые мы привыкли опираться, и возбуждают в нас ту горячую

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Полное собрание сочинений. В 13 т. М., 2005–2015. Т. 4. С. 63.

² Франк С.Л. Фр. Ницше и «этика любви к дальнему» // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 58–59.

жажду деятельности, которая составляет единственный разумный признак жизни, еще не установившейся и ищущей естественного своего ложа. В известные эпохи жизни идеализм, несмотря на всю спорность своего содержания, есть все-таки высшая и самая пригодная форма человеческой деятельности»¹.

Сопоставление позиции, выражаемой Салтыковым в своей рецензии, с позицией Ницше помогает понять, какой цели должно служить то новое искусство, образец которого дает картина Ге. Отвергая все стандартные, привычные богословские трактовки религиозного сюжета, картина Ге не дает достаточно определенного и ясного нового толкования, она только намекает на многообразие возможных интерпретаций, предлагая зрителю самому выбрать одну, наиболее близкую ему. Но в этой *неопределенности* и *неясности* конечного смысла заключено очень важное требование – требование самостоятельного творчества ради раскрытия глубоких культурных потенций отдельного человека и общества в целом. А поскольку сюжет произведения касается самых главных вопросов человеческого существования и самых важных «призраков» (идеалов), определяющих развитие общества и культуры, то в своих размышлениях и исканиях зритель должен «разбудить» к творчеству самые главные стороны своей личности. Такое искусство имеет предельно важный смысл для будущего человечества. По сути, именно об этом, об уникальном характере возникающего на наших глазах нового искусства пишет Салтыков в своей рецензии.

Зная, как в последующие десятилетия развивалось европейское и русской искусство, мы можем сказать, что Салтыков очень точно предсказывает появление модернизма и совершенно правильно видит в картине Ге один из первых гениальных примеров этого нового художественного направления. В картине он правильно усматривает главные характерные черты будущего модернизма: отказ от классических, устоявшихся форм живописного выражения ради текучести, неопределенности, многовариантности художественного впечатления и самой системы идей, подразумеваемой в произведении, а также субъективизация главных художественных смыслов, активно взаимодействующих с позицией зрителя. Здесь уместно напомнить, что идеи Ницше стали одним из важных идейных оснований модернизма, который, помимо того, что он стал новаторским художественным направлением, выступил как *новая форма философии*, неразрывно связанная с художественной культурой.

¹ Салтыков-Щедрин М.Е. Собрание сочинений. В 20 т. Т. 6. С. 155.

В заключение рецензии Салтыков дает свое, вполне определенное понимание общего смысла картины и по-своему интерпретирует образы главных персонажей. Как он считает, картина представляла «последний акт одной из тех драм, которые издалека подготавлиются и зреют и наконец-таки вырываются наружу со всем запасом горечи, укоризн и непреклонной ненависти»¹. Перед зрителем открывается картина «разрыва», а не «выбора» или сомнения, в ней уже определились полюса.

При этом Салтыков особое внимание уделяет образу Иуды: «Иуда удаляется; от всей его темной фигуры веет холодом и непреклонною решимостью; уход его сопровождается скорбью, недоумением и негодованием со стороны прочих присутствующих, но он лично, очевидно, уж стал на ту точку, когда оставляемый человеком мир не шевелит ни одной струны в его сердце, когда все расчеты с этим миром считаются раз навсегда поконченными... Среди того мира, который он теперь оставляет, он и прежде чувствовал себя чужим; если он присоединился к нему и долгое время в нем оставался, то это произошло по недоумению, потому что он искал в нем осуществления своих собственных надежд и целей, которого, однако ж, не нашел»².

Иуда предстает в очерке Салтыкова человеком «толпы», конечно, со своими целями, «но это были цели узкие, не выходявшие из тесной сферы национальности. Он видел Иудею поработенною и вместе с большинством своих соотечественников жаждал только одного: свергнуть чужеземное иго и возратить отечеству его политическую независимость и славу. Все остальное, все прочие более широкие цели были для него пустым звуком, праздным делом, скорее препятствовавшим, нежели способствовавшим выполнению пламенной его мечты»³.

О Спасителе Салтыков говорил: «Фигура возлежащего за столом Спасителя поражает глубиною скорби... Это именно та прекрасная, просветленная сознанием скорбь, за которою открывается вся великость предстоящего подвига»⁴.

Эти суждения Салтыкова любопытны, но они совершенно субъективны и имеют гораздо меньшее значение, чем те рассуждения о новаторстве самого метода живописного изображения религиозной

¹ Там же. С. 154.

² Там же. С. 153.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 154.

сцены, которыми открывается его рецензия. Ведь Салтыков справедливо показал *принципиальную неопределенность* смысла, заложенного художником в свое произведение. Поэтому каждый зритель вправе найти в картине *свой собственный смысл*, проинтерпретировать ее по-своему; это предполагается самой художественной структурой произведения, предвосхищающего поиски модернистского искусства XX века.

Столь же важное значение для истории русской культуры имеет критическое мнение, которое высказал по поводу картины «Тайная вечеря» известный современник Ге и Салтыкова-Щедрина – Достоевский. Свое суждение писатель высказал в «Дневнике писателя» за 1873 г., т. е. через 10 лет после появления картины; приведем его полностью:

«Историческая действительность, например в искусстве, конечно не та, что текущая (жанр), – именно тем, что она законченная, а не текущая. Спросите какого угодно психолога, и он объяснит вам, что если воображать прошедшее событие и особливо давно прошедшее, заверщенное, историческое (а жить и не воображать о прошлом нельзя), то событие непременно представится в законченном его виде, то есть с прибавкою всего последующего его развития, еще и не происходившего в тот именно исторический момент, в котором художник старается вообразить лицо или событие. А потому сущность исторического события и не может быть представлена у художника точь-в-точь так, как оно, может быть, совершалось в действительности. Таким образом, художника объемлет как бы суеверный страх того, что ему, может быть, поневоле придется “идеальничать”, что, по его понятиям, значит лгать. Чтоб избегнуть мнимой ошибки, он придумывает (случаи бывали) смешать обе действительности – историческую и текущую; от этой неестественной смеси происходит ложь пуще всякой. По моему взгляду, эта пагубная ошибка замечается в некоторых картинах г-на Ге. Из своей “Тайной вечери”, например, наделавшей когда-то столько шуму, он сделал совершенный жанр. Всмотритесь внимательнее: это обыкновенная ссора весьма обыкновенных людей. Вот сидит Христос, – но разве это Христос? Это, может быть, и очень добрый молодой человек, очень огорченный ссорой с Иудой, который тут же стоит и одевается, чтобы идти доносить, но не тот Христос, которого мы знаем. К Учителю бросились его друзья утешать его; но спрашивается: где же и причем тут последовавшие восемнадцать веков христианства? Как можно, чтоб из этой обыкновенной ссоры таких обыкновенных людей, как у г-на Ге, собравшихся поужинать, произошло нечто

столь колоссальное?

Тут совсем ничего не объяснено, тут нет исторической правды; тут даже и правды жанра нет, тут всё фальшивое.

С какой бы вы ни захотели судить точки зрения, событие это не могло так произойти: тут же всё происходит совсем несоразмерно и непропорционально будущему. Тициан, по крайней мере, придал бы этому Учителю хоть то лицо, с которым изобразил его в известной картине своей “Кесарево кесареви”; тогда многое бы стало тотчас понятно. В картине же г-на Ге просто перессорились какие-то добрые люди; вышла фальшь и предвзятая идея, а всякая фальшь есть ложь и уже вовсе не реализм. Г-н Ге гнался за реализмом¹.

Как мы видим, Достоевский во многом повторяет аргументы критиков картины Ге: он считает, что в этом произведении не передана «возвышенность» и беспримерная значимость события, повлиявшего на весь ход человеческой истории. Однако обратим внимание на некоторые детали, которые позволяют объяснить столь решительное отрицание Достоевским значения этого произведения. «Вот сидит Христос – но разве это Христос? – восклицает Достоевский. – Это, может быть и очень добрый молодой человек... *но не тот Христос, которого мы знаем*» (курсив авторов). И далее не менее выразительное сетование: «Тициан, по крайней мере, придал бы этому Учителю хоть то лицо, с которым изобразил его в известной картине своей “Кесарево кесареви”; *тогда многое бы стало тотчас понятно*» (курсив авторов).

Достоевский, вероятно, улавливает то, о чем очень хорошо написал Салтыков, – отсутствие четкого и однозначного смысла, вложенного художником в свое творение, но для Достоевского это качество полотна – не достоинство, а *недостаток*. Ведь писатель обладает определенной, хорошо продуманной интерпретацией образа Иисуса Христа, недаром этот образ занимает центральное место в его философском мировоззрении. И он не приемлет искусства, целью которого является не провозглашение ясной системы идей, а побуждение зрителя к собственным размышлениям о важнейших проблемах человеческого существования.

Можно ли считать, что Достоевский выступает здесь как сторонник классического «идейного» искусства и не видит важных новаций, которые предвосхищают искусство модернизма? Думается, что нельзя. Ведь модернизм позже стал чрезвычайно

¹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1873 г // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 21. С. 76–77.

многообразным художественным течением, в котором выделились очень разные «школы». Как мы говорили, по своей художественной методологии картина Ге близка к импрессионизму с его попытками разрушить устоявшиеся стереотипы восприятия и показать неопределенность первичного отношения наших чувств к реальности; только в картине Ге эта неопределенность относится к идейному уровню, а не к чувственному. Но импрессионизм стал только начальной точкой развития живописи модернизма, дальнейшее развитие было связано с принятием той или иной системы идей в качестве основания нового, субъективно-личного отношения художника к реальности: именно поэтому импрессионизм сохранился в живописи XX века только как художественный метод, а развитие модернизма протекало в рамках идейно определенных «школ»: экспрессионизма, кубизма, сюрреализма, футуризма и т. д. Критическая позиция Достоевского в отношении картины Ге (и в отношении ее интерпретации Салтыковым-Щедриным) аналогична отношению этих «школ» живописного модернизма к их истоку – импрессионизму. Художественное творчество Достоевского уже давно признано одним из важных источников модернистской литературы XX века, поэтому было бы странно на основании одного суждения о картине Ге считать его последовательным сторонником традиционной, классической литературы. Скорее, нужно признать его творчество предвосхищением *идейных* форм модернизма, в которых искусство выступает в качестве носителя новых идей, в которых выражено философское мировоззрение *неклассического* типа.

К сожалению, Достоевский не увидел самого главного достоинства «Тайной вечери» Ге, как позже остались непонятыми и другие «идейные» произведения художника, в том числе его «страстной цикл»: благодаря картинам Ге публика постепенно понимала прямолинейность и фальшь тех академических полотен, в которых была выражена традиционная догматическая интерпретация истории Иисуса Христа и иных религиозных сюжетов; в более широком смысле такого рода живопись ставила под сомнение саму эту догматическую интерпретацию и открывала простор для неортодоксальных форм понимания христианства, которые демонстрировали мыслители новой эпохи во главе с самим Достоевским.

Отметим, что живопись Ге имела очень большое значение для еще одного великого религиозного мыслителя – Л. Н. Толстого. Толстой всегда восхищался полотнами Ге и признавал, что они повлияли на его попытки по-новому понять и историю Иисуса Христа, и все христианское учение. Толстой в целом очень правильно понял

роль Ге в развитии не только русской живописи, но и всей русской культуры XX века. В качестве примера можно привести суждение Толстого о духовных поисках своего любимого художника, содержащееся в письме к В. В. Стасову от 12 июня 1894 г., написанному уже после смерти Ге. «По моему мнению, – писал Толстой, – это был не то, что выдающийся русский художник, а это один из великих художников, делающих эпоху в искусстве. Разница наших с вами воззрений на него та, что для вас та христианская живопись, кот[орой] он посвящал исключительно свою деятельность, представляется одним из многих интересных историч[еских] сюжетов, для меня же, как это было и для него, христианское содержание его картин было изображение тех главных, важнейших моментов, которые переживает человечество, п[отому] ч[то] движется вперед человечество только в той мере, в которой оно исполняет ту программу, кот[орая] поставлена ему Христом и кот[орая] включает в себя всю, какую хотите, интеллектуальную жизнь человечества»¹.

В своем последующем творчестве Ге постоянно обращался к самым известным христианским сюжетам и решал их с тем же новаторством, что и в картине «Тайная вечеря». Это демонстрирует сознательный выбор им направления своих творческих исканий, показывает, что он был последователен в движении к новым формам живописного выражения религиозных идей. Поздние работы Ге в еще большей степени заставляют говорить об элементах модернизма в его творчестве, особенно необычны два его «Распятия» (1892, 1894), выполненные в манере, предвосхищающей экспрессионизм, который станет в 20–30-е гг. XX века влиятельным общеевропейским течением.

Если говорить об идейной стороне поисков Ге, то и здесь он находился в созвучии с исканиями известнейших философских и религиозных новаторов XIX–XX веков. Очень характерно, как в письме к Т. Л. Толстой, дочери Толстого, от 15 декабря 1892 г., художник объяснял замысел создания «Распятия», в котором главным стало молчаливое «общение» Христа и уверовавшего разбойника: «Переживая положение разбойника, что не трудно, так как я сам такой, я дошел до его смерти, т.е. до умирания или до последней минуты. И вот тут и нашел картину и верно, и сильно, и хорошо. Я должен был бы подписать, – “сегодня будешь со мной”, *не продолжая – в раю, – так как это не похоже на Христа*, но вырвать слов я не

¹ Толстой Л.Н. Письма 1894 г. // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений. В 90 т. М.; Л., 1928–1958. Т. 67. С. 147–148.

вправе, хотя в этом случае примеру Христа бы и последовал... Но это меня не смущает, и я нашел другое место у Иоанна, которое эту же мысль высказывает проще и лучше. Иоанн. VI. 40: “И я воскрешу его в последний день” – вот это и будет моя теперь картина, ежели я ее окончу, что надеюсь...» (курсив авторов)¹. В этой попытке по-своему понять слова Христа Ге следует за Толстым, который отрицал наличие в учении Христа идеи посмертного существования в раю, считая ее незаконно внесенной в первоначальное христианское учение из иудаизма. Очень похожее преобразование традиционных церковных представлений можно обнаружить в рассуждениях известных мыслителей той эпохи: в религиозно-философских взглядах Достоевского, в трактате Ницше «Антихрист», в сочинениях В. С. Соловьева. Все эти мыслители пытались понять христианство не как «успокоительное» учение, обещающее Царство Небесное, а как призыв к совершенству «здесь и сейчас», в самой земной жизни².

Можно сказать, что своими работами на религиозные темы Ге сумел поднять искусство живописи на уровень «визуальной философии», а сам он вполне может быть признан не только выдающимся художником, но и выдающимся философом.

Д. И. Крушинская

ФОРМИРОВАНИЕ КУЛЬТУРНОЙ РЕПУТАЦИИ ГОРОДСКОГО СОВЕТСКОГО ЖИТЕЛЯ 1920-х гг. (на материале «Московского дневника» В. Беньямина)

В начале XX в. в России произошли значительные тектонические сдвиги в социуме (революции и войны), что не могло не повлиять на культурную репутацию рядового жителя страны. Радикальные изменения продолжались и в 1920-е гг., когда появился новый тип человека – советский гражданин. Поэтому иностранцы, посещавшие в то время СССР, по-новому смотрели на население, создавали новые образы и стереотипы. Возникла и новая репутация советских жителей соответственно контексту новой культуры. Таким образом, иностранец-путешественник становился субъектом, формирующим на основе своих наблюдений и укоренившихся в его

¹ Л. Н. Толстой и Н. Н. Ге. Переписка. М.; Л., 1930. С. 155.

² См. об этом: *Евлатиев И.И.* Русская философия в европейском контексте. СПб., 2017. С. 35–107.

социальной группе представлений культурную репутацию объекта – советского человека.

Самым наглядным и полным материалом для формирования репутации становится столкновение с повседневностью. Субъект-иностранец чаще всего обращает внимание на различия между своей, родной, и чужой для него культурами в быту и привычных вещах и едва ли может рассмотреть более масштабные феномены. Наблюдение за повседневностью также является наиболее доступным способом оценивания объекта репутации.

Также иностранец не может избежать столкновения с другой культурой, не может влиться в нее и рассмотреть изнутри, поэтому субъективный взгляд усиливается. Следовательно, изучая личные материалы путешественников (например дневники, заметки, письма и др.), описывающих чужую для них культуру, мы можем не только реконструировать авторское мнение об объекте репутации и его повседневность, но и зафиксировать разницу культур в столкновении «чужого» и «своего». В связи с этим интересным объектом для исследования и ярким примером описания русской культуры иностранцем в жанре «путешествия в СССР»¹ является «Московский дневник» Вальтера Беньямина, в котором отражается повседневность советского жителя Москвы 1920-х гг. в период НЭПа и становления «нового быта».

Вальтер Беньямин (1892–1940), немецкий философ и эссеист, приехал в Москву 6 декабря 1926 г. и пробыл в столице два месяца. Основным поводом для поездки стал заказ редакции «Большой советской энциклопедии» на написание статьи о Гёте, которую впоследствии напечатали в неполном виде, переработанном и дополненном другими авторами. Другим поводом для визита в Москву явилось написание очерков о городе для журнала «Die Kreatur», редакция которого выделила Беньямину стипендию на поездку. Они также планировали, что Беньямин станет их постоянным корреспондентом в Советской России, но тот не решился на переезд. Помимо деловых моментов поездки, стоит отметить и личные поводы для этого путешествия. Во-первых, это встречи с возлюбленной Асей Лацис, латвийской актрисой и режиссером, с которой Беньямин познакомился в 1924 г. на Капри. Во-вторых, это желание по-

¹ Особый жанр «со структурой наррации типа путешествие-свидетельство-автобиография», который Ж. Деррида после своего визита в Москву обозначил как «возвращение в СССР» (*Деррида Ж. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия*. М.: РИК «Культура», 1993. С. 16).

ставить точку в вопросе, вступать ли ему в Коммунистическую партию Германии. Об этом философ размышлял несколько лет и надеялся, что поездка в страну, в которой коммунизм является главенствующей идеологией, поможет ему определиться с решением. Впоследствии он отказался от этой идеи, и визит в Россию сыграл в этом отказе не последнюю роль.

В Москве Беньямин ведет дневник, в котором рассказывает о своих впечатлениях, наблюдениях и размышлениях. «Московский дневник» является интересным материалом для исследования, так как изначально записи делались одновременно и для себя, и для дальнейшей публикации. В нем сталкиваются личное (размышления, страсть к коллекционированию, ощущение одиночества, описание отношений с Асей Лацис) и публичное (описания города и повседневности, наблюдения, политизированность – всё то, что вошло в дальнейшем в очерки для журнала «Die Kreatur»). При этом описания носят субъективный характер, а сам автор записей становится на позицию наблюдателя. Именно эта позиция в отношении к описанию повседневности и представляет особый интерес.

Позиция наблюдателя в «Московском дневнике»

Перед тем как приступить к анализу повседневности, необходимо ответить на вопрос: каков потенциал репрезентативности «Московского дневника»? Иными словами, возможно ли воспроизвести повседневность москвича 1920-х гг., опираясь на такой субъективный материал, как дневник? Современные исследователи обращают внимание на метод наблюдения, ярко представленный в дневнике Беньямина, и столкновение с «чужим». Будучи иностранцем в России, Беньямин не стремится ассимилироваться и стать «своим» в другой культуре, но изучает взаимодействие субъекта и окружающего мира, переживает реальность, воспринимая ее через призму своих собственных культурных предрассудков, выступая в роли стороннего наблюдателя. В связи с тем, что автор описывает московскую повседневность с позиции европейца, он выстраивает реальность на различиях и сравнении¹. Различные аспекты городской повседневности сравниваются с европейскими, как то: «Московский телефон функционирует превосходно, лучше, чем в Берли-

¹ *Ватолина Ю.В.* Встреча с «чужим» как «скандал»: опыт В. Беньямина // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. вып. 3. С. 182.

не или Париже»¹, «Также, в сравнении с другими столицами, очень мало газет»² или «Убогий уровень рекламных изображений – единственное сходство между Парижем и Москвой»³. Беньямин постоянно проводит аналогии, создавая свою картину Москвы, которая «должна была занять свое место в “галерее” портретов городов»⁴, но в то же самое время пытается освоить некоторые аспекты повседневности. Так, он использует латинскую транскрипцию русских названий и понятий, стараясь уловить непередаваемые реалии русской действительности.

В конце концов, поездка в Россию заканчивается разочарованием: попытки найти и конституировать «новый» мир оказываются неудачными, а вместо того Беньямин находит «вполне традиционный, по его мнению, реставрационный режим, самодовольный и высокомерный, популяризовавший буржуазные культурные ценности в искаженном, убогом виде эпохи империализма»⁵. В начале своей поездки он критикует Йозефа Рота, австрийского писателя и эссеиста, командированного в СССР для написания репортажей, с которым Беньямину пришлось встретиться в Москве. В разговоре Рот признался, что «приехал в Россию (почти) убежденным большевиком, а уезжает из нее роялистом»⁶, так как разочаровался в программе «создания нового человека и нового общества»⁷. Это выразилось в его так называемом «Русском дневнике». Беньямин иронично описывает Рота, как приехавшего в Россию с большими надеждами на коммунизм, «под знаком “левой” оппозиции и глупого оптимизма»⁸, но попадает в эту ловушку сам. Стоит также упомянуть, что разочарование в большевистском проекте приходит вместе с кризисом в отношениях с Асей Лацис, поэтому философ так скоро покидает Москву.

¹ Беньямин В. Московский дневник. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 84.

² Там же. С. 109.

³ Там же. С. 239.

⁴ Деррида Ж. Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. С. 60.

⁵ Смирнов Д.А. Интеллигенция советской России конца 20-х – начала 30-х годов XX века глазами немецкого интеллектуала // Интеллигенция и мир. 2011. №1. С. 90.

⁶ Беньямин В. Московский дневник. С. 44.

⁷ Волощук Е.В. «Я окончательно отрезался от Востока»: послереволюционная Россия в дневниковых записках Йозефа Рота о его путешествии по СССР // Studia Culturae. 2017. Вып. 4 (34). С. 240.

⁸ Беньямин В. Московский дневник. С. 44.

Не оправдавший ожидания опыт столкновения с «чужим» впоследствии позволяет иначе посмотреть и на «свое»: по приезде в Берлин он по-новому оценивает Европу и обретает новое духовное состояние: «Пусть знакомство с Россией было совсем поверхностным – все равно после этого начинаешь наблюдать и оценивать Европу с сознанием того, что происходит в России»¹.

Взгляд Беньямина со стороны также позволяет встать в позицию наблюдателя и оценить повседневность москвича глазами иностранца, через призму опыта «чужого». Следовательно, анализ записей Беньямина позволяет не столько воспроизвести аспекты повседневности, сколько изучить иную позицию и выделить то, что является специфическим для иностранца и одновременно сугубо обыденным для русского человека.

*«Перестановка», «ремонт» и «деревня» –
основные характеристики московской повседневности*

Наблюдая за повседневной жизнью москвичей, Беньямин отмечает, что формы повседневности постоянно подвергаются изменениям, перегруппировке и перемещениям: «административные правила меняются день ото дня, да и трамвайные остановки блуждают, магазины превращаются в рестораны, а несколько недель спустя – в конторы»².

Особенно ярко это проявляется в обустройстве дома. Сформированный под влиянием коммунистических идей, «новый быт» предполагает и новое пространство для жилья, соответствующий идеалам коллективного общества, – коммунальную квартиру. Беньямин удивляется, что каждое окно в каждом доме освещено, и это освещение весьма разнородно³. Позднее он узнает о жилищной политике уплотнения, а также о «классовой» тарификации: «Гражданину по закону полагается лишь тринадцать квадратных метров жилой площади. Квартплата зависит от дохода. Государство – являющееся собственником всех домов – берет с безработных один рубль в месяц за площадь, за которую состоятельные люди должны платить 60 и больше рублей»⁴. Беньямин пишет, что места в Москве мало, в одной квартире живут сразу несколько семей, но полагают, что это временное пристанище: «В четырех стенах люди только ос-

¹ Там же. С. 179.

² Там же. С. 222.

³ Там же. С. 164.

⁴ Там же. С. 225.

становились на время, и скромная обстановка по большей части представляет собой остатки мелкобуржуазного имущества»¹. Это ощущение непостоянного жилья выражается в мебелировке и интерьере комнат. Беньямин не раз называет квартиры мещанскими и «скудными»: «мещанскую обстановку отличает завершенность: стены должны покрывать картины, подушки – софу, покрывала – подушки, безделушки – полочки, цветные стекла – окна»². Поэтому его так поражает наличие в одной из описываемых комнат фортепиано, которое для автора ассоциируется с интеллигентной средой и никак не вписывается в китчевый мелкобуржуазный интерьер.

Однако во «временных» коммунальных квартирах люди живут очень долго и, желая разнообразить свой «скудный» быт, еженедельно занимаются перестановкой мебели³. Кроме того, Беньямин обозначает явление, характерное не только для московской действительности, но и для России в целом, – «ремонт». По его мнению, это заключается в некоем постоянном стремлении русского человека к идеальному будущему, в перманентном состоянии мобилизации, в котором пребывает вся страна. С этим стремлением связана и перестановка как «радикальное средство избавления от “уюта”», так как вещи, материальная основа мешают тотальной мобилизации. И именно эта черта, по мнению Беньямина, отличает русского от коммунистов других стран⁴. Таким образом, феномены «ремонта» и «перестановки» являются знаковыми для русской культуры того времени и непосредственно влияют на становление новой повседневности.

Другой немаловажной характеристикой Москвы, укрепившейся и в повседневной культуре, является единство города и деревни. Беньямин пишет, что русская деревня «прячется» в московских улицах⁵. В «сельском измерении» улица без мостовой, «деревенская» площадь с церковью во дворе и некая хаотичность именно «прячутся» в городе: «деревянные крылечки придают дворовой части домов, которые с улицы выглядят по-городскому, вид русского деревенского дома»⁶. Эта деревенская простота выражается и во внешнем виде москвичей, смешиваясь со стилем типичного горожанина: женщины любого достатка носят валенки, «меховые на-

¹ Там же.

² Там же. С. 39.

³ Там же. С. 55.

⁴ Там же. С. 223.

⁵ Там же. С. 109.

⁶ Там же.

кидки, плюшевые жакеты, кожаные куртки»¹ в сочетании с «восточным разнообразием» и небрежность в целом. И в связи с этим, Беньямин отмечает этот яркий контраст деревенского и городского и считает, что это типично московское явление².

Коммунистическая пропаганда как инструмент формирования «нового быта» Москвы

Беньямин отметил, что за десять лет советской власти идеология и коммунистическая пропаганда укоренились в повседневной жизни москвичей. В первую очередь, это влияние затронуло оформление коллективного пространства, как то: крестьянский клуб, завод, классные комнаты, контора и прочее. На стенах вешаются разнообразные плакаты, которые можно разделить на две группы: пропагандистские и просветительские. К первой относятся разнообразные лозунги, портреты Ленина и знаменитых революционеров, плакаты и картины, изображающие российский пролетариат и события 1905-1907 и 1917 гг. К группе просветительского оформления отнесем информационные и наглядные материалы для работающих на фабрике, схемы инструментов, деталей машин, статистические данные, а также плакаты, напоминающие о технике безопасности: «А вокруг них плакаты, заклинающие все ужасы машинного производства. Вот рабочий, рука которого попала между спицами машинного колеса, вот другой, колено которого зажал между шатунами, вот третий, который спяну перепутал выключатели и устроил короткое замыкание»³. Упоминаются и плакаты, призывающие к соблюдению гигиены и здоровому образу жизни.

Функцию пропагандистского и просветительского визуального материала одновременно исполняет стенгазета. Беньямин видит стенгазеты во время посещения фабрики и сравнивает их с детскими изданиями: важная для рабочих информация, хроника коллектива подаются в юмористическом ключе с картинками и текстами и соседствует с коммунистическими лозунгами.

Беньямин застаёт в Москве самый расцвет культа Ленина и отмечает в дневнике несколько его ярких проявлений. В первую очередь, это многочисленные изображения вождя, которые можно встретить повсюду: «его бюст стоит в ленинских уголках, его бронзовые статуи или рельефы есть в крупных клубах, портреты в нату-

¹ Там же. С. 115.

² Там же. С. 178.

³ Там же. С. 100.

ральную величину – в конторах, небольшие фотографии – на кухнях, в прачечных, в кладовых. Его изображение есть в вестибюле Оружейной палаты в Кремле, подобно тому как на прежде безбожном месте обращенные язычники устанавливают крест»¹. Сложился и определенный канон изображения вождя: как замечает Беньямин, большое распространение получил образ Ленина, читающего газету «Правда». Интерес немецкого философа вызвал магазин на Кузнецком мосту, специализирующийся на товарах с изображением вождя мирового пролетариата.

В записи от 21 января Беньямин описывает Москву в день смерти Ленина: все увеселительные заведения закрыты, флаги опущены минимум на три дня, горожане носят траурные повязки. Из других коммунистических «ритуалов» автор описывает похоронную процессию («Гроб, катафалк, лошадиная упряжь были красными»²) и программы в клубе («судебный процесс» над крестьянкой и «демонстрации предполагаемых новых церемоний крестин, бракосочетания и т.д.»³). В эссе «Москва» также упоминаются постоянные заседания рабочих коллективов, которые, по мнению автора, пустые и бесполезные: «сколько раз это должно произойти, прежде чем одно из многих окажется удачным»⁴.

В итоге, коммунистическая пропаганда, глубоко внедрившись в повседневность москвича, формирует новый быт горожанина, трудящегося в коллективе. Так, вся его деятельность, досуг и личная жизнь реализуются в основном в коллективном пространстве клуба, конторы или фабрики. Исходя из этого, Беньямин делает вывод: «социальная значимость гражданина определяется не представительной внешней стороной его существования – скажем одеждой или жилищем, – а лишь исключительно его отношением к партии»⁵. То есть предметы роскоши и богатства перестают быть маркерами статусности, а городская повседневность политизируется.

Ритуалы повседневности в «Московском дневнике»

За два месяца в Москве у Беньямина сформировался особый распорядок дня: завтрак в гостинице, посещение музеев, покупки, ужин в пивной, ресторане или в доме Герцена, где располагалась Всесоюзная ассоциация пролетарских писателей, и вечером театр.

¹ Там же. С. 249.

² Там же. С. 165.

³ Там же. С. 136.

⁴ Там же. С. 226.

⁵ Там же. С. 233.

Так, он мог постоянно наблюдать московские ритуалы повседневности. Основные ритуалы, с которыми он сталкивается, можно разделить на следующие группы: ритуалы купли-продажи, ритуалы приёма пищи, ритуалы досуга и ритуалы передвижения.

На протяжении всей поездки каждый день Беньямин так или иначе сталкивается с ритуалами купли-продажи. Мелкая уличная торговля в столице очень сильно развита и носит повсеместный характер: «В Москве товар везде выпирает из домов, висит на заборах, прислоняется к решетчатым оградкам, лежит на мостовых. Через каждые пятьдесят метров стоят женщины с сигаретами, женщины с фруктами, женщины со сладостями»¹. Структура рынка не выделена отдельно и включена в пространство города: «есть районы часовщиков и кварталы торговли готовой одеждой, центры электротехники и других технических средства, но есть и улицы, на которых нет ни одного магазина»². Беньямина также удивляет, что торговля вынесена на улицы, несмотря на сильный мороз. Распространено явление «корзинной» торговли: продавцы «кочуют» вместе со своим товаром в корзинах, а некоторые выкладывают товар прямо на снег. Прimitивные вывески «выдаются на улицу под прямым углом»³, а реклама непременно должна содержать себе конкретный товар, какое-то реальное событие или анекдот, должна быть банальной и ясной. Эту включенность торговых отношений в повседневную жизнь можно объяснить всплеском предпринимательства в период НЭПа.

Однако не только торговля постоянно присутствует в жизни москвичей, но и москвичи постоянно пребывают в торговле. Так, Беньямин отмечает длинные очереди, созданные дефицитом некоторых товаров и наличием талонов (на ткани, например).

Ранее упомянутая китчевость московской повседневности выразилась и в описании Сухаревского рынка. Религиозная утварь и иконы продаются в отделе бумажных и художественных товаров и соседствуют с портретами Ленина. Продаются и «странные иконы, продажа которых была запрещена еще при царизме»⁴. Беньямин сопровождает это наблюдение подробным описанием таких товаров: «Я видел Богоматерь с тремя руками. Она была полуобнажена. Из пупка растет сформировавшаяся, крепкая рука. Справа и слева

¹ Там же. С. 213.

² Там же. С. 110.

³ Там же. С. 95.

⁴ Там же. С. 218.

две другие, распростерты в благословении. Три руки считаются символом Троицы. Была и другая икона Богоматери, на которой она была изображена с облаками, выходящими из ее живота, посреди облаков танцует Христос-младенец, держащий в руках скрипку»¹. Китчевым можно назвать и архитектурное оформление прилавков: «рулоны ткани образуют пилястры и колонны, ботинки и валенки, подвешенные на шнурках рядом над прилавком, образуют крышу киоска, большие гармошки образуют стены, так сказать, мемноновы стены»².

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что ритуал купли-продажи является неотъемлемой частью московской повседневности, благодаря постоянной включенности человека в торговые отношения и «рыночной» структуре самого города, на улицах которого не прекращается торговля. Мелкобуржуазный быт, характерный для 1920-х, выражается в товарах, рекламе и оформлении торгового пространства. Беньямин же сам становится активным участником этого ежедневного ритуала, когда поддается своей страсти к коллекционированию игрушек и каждый день находит и покупает что-то новое для коллекции.

В эссе «Москва» Беньямин пишет, что каждый день в Москве обозначен двумя координатами – «вертикаль трапез и вечерняя горизонталь театральных представлений»³. Более того, наличие большого количества театров и ресторанов активно способствует развитию этой московской «привычки» и превращению её в ритуалы приема пищи и досуга. На страницах «Московского дневника» упомянуты кондитерские, гастроном на Тверской улице, пивные (в том числе и «неприятная» пивная на Лубянке), кофейни, столовые, ресторан «Прага», вегетарианский ресторан, вокзальный ресторан и монастырскую столовую около Троице-Сергиевой лавры. Потребление пищи обязательно сопровождается какого-либо рода развлечением: в каждом ресторане есть эстрада, на которой выступает оркестр, певцы или хор, а в одном из упомянутых Беньямином заведений собираются проститутки. К трапезе подают разнообразные блюда, но автор не описывает их детально, а только лишь указывает названия, однако он был впечатлен некоторыми конкретными вещами. Так, часто в тексте появляется водка на травах («от этого

¹ Там же.

² Там же. С. 110

³ Там же. С. 247.

желтая и пьется легче»¹), кофе, пирожные. С особым восторгом описываются кондитерские изделия: «сахарные клумбы» на тортах, «торты в форме рога изобилия, из которого сыплются хлоплушки или шоколадные конфеты в пестрой обертке», «булки в форме лиры», сахарная вата, леденцы². В целом у Беньямина положительное впечатление от московских ресторанов и заведений общепита.

Обратную ситуацию можно наблюдать в театре. Сценическое искусство подвергается цензуре и не только со стороны цензурных комитетов. Критикой занимается и сам зритель, как пишет Беньямин в статье «Как выглядит театральный успех в России». Он считает, что мнение одного человека особо не учитывается в новом обществе, поэтому театральная критика не влияет на публику, как это происходит в Европе. Более важную роль играет «приговор масс»³, который выносится во время коллективного обсуждения сразу после окончания театрального представления. Цензура же, исходящая от власти, проявляется в кино: многие зарубежные фильмы попросту не показываются, а на разрешенные картины билеты слишком дороги. Как отметил М.К. Рыкин в послесловии к первому русскому изданию «Московского дневника»⁴, ужесточение цензуры связано с массовостью искусства, и чем доступнее и популярнее вид искусства, тем сильнее цензура, как это можно отметить на примере театра. Но несмотря на отсутствие полной свободы в театре и кино, эти виды искусства пользуются большой популярностью среди москвичей, которые посещают театры практически каждый день.

Не последнее место в ритуале досуга занимает музей. Беньямин за два месяца посетил Музей игрушки, Кремль, Третьяковскую галерею, Кустарный музей, Политехнический музей, галерею Щукина, Музей быта сороковых годов и другие. Он был весьма поражен аудиторией, посещающей музеи: «пролетариат здесь действительно начал осваивать буржуазные культурные ценности»⁵. Сравнивая с родной Европой, он вспоминает, как пролетарии с опаской приходят в музей, чувствуя себя лишними и не понимая элитарное искусство. В Москве же рабочим очень близки те сюжеты, которые изображены на картинах, хоть и выполненных в буржуазной манере.

¹ Там же. С. 116.

² Там же. С. 95.

³ Там же. С. 254.

⁴ Рыкин М.К. Две Москвы. «Московский дневник» 70 лет спустя // Беньямин В. Московский дневник. С. 207.

⁵ Беньямин В. Московский дневник. С. 127.

Помимо театра, кино и музеев, Беньямин упоминает домино, радиотрансляцию спектакля «Ревизор» в Большом театре, бани («я уже знал, что это настоящие центры проституции, как это было в средневековой Германии»¹) и курение. Стоит также отметить, что пьяный человек упомянут только один раз: «прошли мимо пьяного, лежавшего на улице и курившего»².

В целом, ритуалы приёма пищи и досуга неотъемлемы друг от друга: трапеза обязательно сопровождается развлечениями. Досуг же формируется, исходя из коллективной организации жизни, искусство лишается элитарного статуса и ограничивается политической цензурой, появляются черты массовой культуры. В ритуал досуга входит не только просмотр театральной постановки, но и последующее ее обсуждение и критика.

Следующий аспект повседневности, который стоило бы выделить отдельно, – это ритуалы передвижения. Беньямин отмечает три вида транспорта: трамвай, сани и автомобиль – и по каждому из этих видов он приводит сравнение с Европой. В трамвае «упорная толкотня, напирание, ответные толчки при проникновении в чаще всего уже битком набитый вагон»³, и автора сильно удивляет, что в такой ситуации большинство пассажиров спокойно и «совершенно добродушно» на это реагируют. Русские сани маленькие и низкие, в отличие от европейских. Беньямин в этом сравнении обращает внимание на ощущение от поездки на санях: если в европейских санях человек как бы возвышается над толпой, то «москвич в маленьких санях смешивается с окружающими его людьми и вещами»⁴. Автомобилей на городских дорогах немного, в основном на машинах ездят нэпманы и представители власти. По мнению Беньямина, фары светят слишком ярко, ярче, чем в других городах, поэтому можно сказать, что они являются одним из основных источников уличного освещения.

Так, ежедневный ритуал передвижения по городу представляет собой коллективную деятельность: в трамвае москвич сталкивается с другими людьми, которые переходят от одной двери к другой (Беньямин упомянул, что в московском трамвае вход осуществляется через заднюю дверь, а выход – через переднюю), в поездке на санях также не получится отделить себя от толпы.

¹ Там же. С. 174.

² Там же. С. 182.

³ Там же. С. 228.

⁴ Там же. С. 229.

Заключение

Таким образом, Беньямин, будучи сторонним наблюдателем, замечает и описывает в «Московском дневнике» те аспекты повседневности, которые являются наиболее ключевыми с позиции иностранца. Сравнивая с другими городами Европы – Парижем, Берлином, Неаполем –, он находит как точки соприкосновения разных культур, так и их кардинальные различия. За два месяца он выделяет те интенции москвичей, которые непосредственно влияют на построение их «нового быта». Из вышеупомянутого можно сделать вывод, что Беньямин столкнулся с достаточным количеством аспектов повседневности, сделал из этого выводы и, таким образом, сформировал для себя культурную репутацию москвича – простого жителя, склонного к коллективной деятельности, который окружает себя мещанскими ценностями и стремится к довольно буржуазному образу жизни.

В итоге, взгляд со стороны позволил Беньямину по приезде обратно в Берлин иначе посмотреть и на европейскую действительность. Более того, столкновение с чужой повседневностью, переживание другого и осмысление культурной репутации жителя советского города привело к разочарованности автора и отказу от идеи вступить в Коммунистическую партию Германии. Политизированность жизни, цензура и преобладающая роль коллектива над личностью – всё это болезненно отразилось на страницах «Московского дневника» и значительно повлияло на это решение автора.

ВОКАБУЛЯР РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

С. И. Павлов

СЛОВАРЬ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ А. И. ГЕРЦЕНА¹

АГНОСТИЦИЗМ – отрицание возможности полного или частичного познания действительности, вследствие наличия в ней «тайнственного» (III, 96). Во власти агностицизма остаются: философы-материалисты, упрости́тельно сводящие сложное к простому; естествоведы, которые, столкнувшись в своих отраслях знаний с чем-то «неуловимым, непонятным», «смело говорят, что им дела нет до самых естественных и законных требований разума, что человек не должен заниматься тем, чего нельзя разрешить» (III, 95). Границы, поставленные познанию «личной волей», «произвольной и личной методой», ориентацией на эмпиризм, – несостоятельны, противоречат разуму. «В самом деле, неужели можно успокоиться на предположении невозможности знания?» (III, 96).

АНАРХИЯ. Герцен отмечает неопределённость трактовок анархии, существовавших в его время. В его понимании анархия – это безвластие, заключающееся в отсутствии внешней принудительной власти. Анархичны: 1) природа: в ней явления и закон имманентны, «законы природы – самая огромная, самая гармоническая анархия – потому-то природа и живёт сама по себе» (XXV,

¹ Кафедра русской философии и культуры СПбГУ планирует подготовить «Словарь терминов и понятий русской философии». Для реализации этой задачи потребуется определенное время; кроме того, чрезвычайно важен подбор персоналий, актуальных для задуманного издания. Вниманию читателей предлагается первый опыт в указанном направлении – систематизация философских терминов А. И. Герцена. Все ссылки на тексты даны по изд.: *Герцен А.И.* Собрание сочинений. В 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1954. Сначала указывается номер тома, затем – страницы.

257); 2) социальная республика: принцип республики, как и природы – имманенция. Свободным человеком никто не управляет, он самодержавен, так, как и все другие самодержавны. Республика ведёт к анархии. Здесь «всё независимо и всё в соответствии, всё само по себе и всё соединено, анархия не значит беспорядок, а *безвластие, self-government*» (V, 364); 3) логика: «Логика – это анархия мысли, – нет необходимости применять власть, чтобы убедить меня, что $2 \times 2 = 4$ » (XXV, 257). Герцен критически относится к анархическим воззрениям, «проповедующим» примат «эгоизма» над «братством». «Если “анархия” значит беспорядок, произвол, разрыв в круговой поруке, несоответствие разуму, то социализм борется с ней ещё более упорно, чем монархия» (там же).

АНТИНОМИЯ – категория, фиксирующая в «предметах» наличие «противоположных сторон», которые «правомерны», противоречат друг другу, взятые в отдельности – «ложны» (не существуют), взаимопроникают друг в друга, не могут существовать по отдельности. В антиномиях есть две стороны; «на краях своих они односторонни, противоречат друг другу, на середине они сливаются; взятые врозь – они просто ложны и дают безвыходные ряды антиномий, в которых обе стороны неправы, пока существуют в отвлечённой односторонности, и могут быть истинными только при сознании единства» (XII, 296–297). Выявление антиномичности действительности служит способом её познания. Развитие происходит вследствие смены доминирования то одной, то другой стороны антиномии: в обществе – status quo и прогресс, эгоизм и братство, личность и общество; в природе – status quo и прогресс и др.

АРИСТОКРАТИЯ. Понимание аристократии у Герцена многоаспектно. В целом это социальная группа или социальный слой, занимающий в обществе, сословии привилегированное положение. Герцен характеризовал европейскую цивилизацию как аристократическую, поскольку в обществе образование, цивилизационные достижения, богатство были достоянием имущего, властвующего сословия. В социальной истории он выделял следующие виды аристократии: 1) высший слой господствующего в обществе сословия, богатый, образованный, ведущий изысканный образ жизни, приближённый к верховной власти; так, в России это «высшее общество», сосредоточенное в Петербурге, в централизованных монархических государствах периода средневековья в Западной Европе – это «придворная аристократия»; 2) аристократия «крови» – социальный слой, представителям которого привилегированное положение

ние в обществе, титулы, звания передаются по праву рождения, по наследству; 3) «вооруженная аристократия» – это «рыцарство» средних веков: «Ключом свода этого готического братства, этих военных граждан, единственных правоверных людей того времени, была беспредельная самоуверенность в достоинстве своей личности и личности ближнего, разумеется, признанного равным по феодальным понятиям» (II, 162); 4) «аристократия знаний»; в средние века аристократия знаний – это а) четко не определённый слой «образованных людей *proprio suo dietum* (в собственном смысле слова)» (III, 234): легисты, духовенство, ученые, рыцари, а также все обеспеченные люди, которым было доступно классическое образование, распространившееся в Европе; б) «каста ученых», которая обособилась от общества и в условиях грубых и диких понятий, гонений на науку хранила и приумножала знания: «Тогда звание учёного чаще вело на костёр, нежели в академию» (III, 47); в буржуазном обществе аристократия знаний представляет социальный слой, обслуживающий правительство и буржуазию, в который входят «писатели, учёные, художники, политические деятели, журналисты, адвокаты»: «Это дарование, умственная сила века» (XII, 475); 5) в сословии «буржуазия» аристократией являются наиболее богатые буржуа – «банкиры и капиталисты» (там же): «Аристократизм дворянства был в их воображении и в крови; аристократизм буржуазии – в денежном сундуке» (XII, 472).

БЕРЕГ – метафора, отражающая идейную позицию. «Этот берег» – реакционный, консервативный идеал «общественности». «Тот берег» – идеал социализма, понимаемый как берег революции, противопоставленный берегу реакции. Герцен в письме «Сыну моему Александру» пишет: «...современный человек, печальное *ropitifex maximus* (великий строитель мостов), ставит только мост – иной, неизвестный, будущий пройдёт по нём. Ты, может, увидишь его... Не останься на *старом берегу*» (VI, 7). В философском плане Герцен под «берегом» понимал крайние грани антиномии, в рамках которых существуют мысль, предмет, жизнь. «Во всех сферах жизни мы натываемся на неразрешимые антиномии, на эти асимптомы, вечно стремящиеся к своим гиперболам, никогда не совпадая с ними. Это крайние грани, между которыми колеблется жизнь, движется и утекает, касаясь то того берега, то другого» (XI, 226).

БУРЖУАЗИЯ – господствующее сословие буржуазного общества, является собственником «всех богатств – нравственных и вещественных» (XII, 426) и существует за счет эксплуатации пролета-

риата. Буржуазия подразделяется на городскую и сельскую, мелкую, среднюю и крупную. Общими, негативными чертами буржуазии являются скупость, стремление приумножить своё богатство «per fas et nefas (правдой и не правдой)» (XII, 475). Мелкая, или «бедная», буржуазия двойственна: одна её часть считает себя народом и является носителем демократических устремлений, другая отделилась от народа, у неё ярко проявляются все недостатки мешанства: ненависть к работникам, скупость, надменность. В сословии буржуазии Герцен выделяет сплочённый слой, состоящий из торговцев, фабрикантов, хозяев, производителей товаров, промышленников. В их руках сосредоточена значительная часть собственности. «Это буржуазия proprie sic dictum (в буквальном смысле слова), она управляет» (XII, 475). Положительное значение буржуазии в том, что она занимается «прозой жизни», развивает городскую цивилизацию, индустрию, способствует прогрессу естественнонаучных знаний. «Для того, чтоб быть буржуа, недостаточно родиться, надобно им сделаться» (V, 240).

БЫТИЕ – категория, фиксирующая свойство «вещества вообще», в частности органического и неорганического, быть, существовать. «Бытие – самонаибеднейшее его (вещества) свойство, но зато самонеотъемлющее» (III, 154). Вселенная есть действительно всё, что может быть на самом деле и разом, ибо она обнимает всю «вещественность». Вещественности свойственно обособление. Возникают определённые «предметы»; «беднее ничего нельзя сказать о предмете, как то, что он есть» (там же). «Бытие определённое» предстаёт как существование «предмета» между «бытием и небытием»: организм животного постоянно «пульсирует» в рамках антиномии голод–пища, «дыхание поддерживает жизнь и сожигает организм». Чем более развита жизнь, тем сильнее борьба бытия и небытия, тем ближе они друг к другу. Разрушение «предмета» порождает не небытие, а новое «бытие определённое» (III, 156–157).

ГОСУДАРСТВО. Герцен в реальности фиксирует государство как власть, институты правления. Государство базируется на двух принципах: принципе дуализма – существовании публичной власти, отделённой от народа, и «монархическом принципе» – власть считает себя самодержавной, свободной, а народ управляемым, подданными. В основе государства лежит «идея правительства, отделённого от народа, стоящего выше народа и имеющего призвание вести его» (XII, 226). «Формы государства»: монархия – верховная власть принадлежит монарху, дана ему от бога и неприкосновенна,

авторитет монархической власти нисходит через правительство, аппарат управления, ступени общественной иерархии до народа; «политическая республика» – власть, избираемая народом, «самодержавие» которого на этом и заканчивается, власть действует самостоятельно, не подотчетна перед народом, т. е. «монарх остаётся, но он не лицо – а лица, но он не случайность – а результат выбора». (V, 305). При господстве денег разделение властей, конституционные права и свободы выглядят «нелепо». Монархии, конституционные монархии и «буржуазные республики» являются сословными государствами, в которых власть принадлежит имущим. Государство появилось с возникновением народов. «Государство – форма, через которую проходит всякое человеческое сожитие, принимающее значительные размеры» (XX, кн. 2, 591). Истоки государства обнаруживаются в институтах патриархального рода: власти старейшин и зачатках самоуправления. В силу доминирования первого или второго принципа у народа развивается соответственно монархическое или республиканское устройство. Государство создаётся обществом для защиты от угроз извне и регулирования внутренних отношений, развивается вместе с обществом, поскольку «каждая степень образования, развития, даже силы государственной, требует соответствующего себе цикла государственных учреждений» (XIII, 37). Государство – форма преходящая, «идёт к самоуничтожению» (XX, кн. 2, 591). Формы государственного правления: «абсолютизм» (VI, 234), «представительная республика». Формы государственного устройства: «централизованное государство» (унитарное), федерация (конференция). Федерализм, считает Герцен, заключает в себе одновременно связь частей в целое общими интересами, общим делом, их свободу и независимость. Способы правления (режимы): конституционный режим в буржуазных республиках; деспотическая власть в древних азиатских монархиях; императорская власть в России, которая носит «диктаториальный характер»; Украина XIII–XVIII вв. – казачья и земледельческая республика, «без централизации, без сильного правительства, управляемая обычаями» (XII, 171).

ДИКИЙ ЧЕЛОВЕК. Вследствие «одействоворения» разума возникла Земля. Природа земного шара, движимая «брожением» разума, проходит ряд стадий: минеральную, растительную, животную и вступает в «самопознательную» (человеческую) «степень жизни». На основе обобщения данных естествознания Герцен заключает, что высшая форма низшей степени жизни переходит в низшую форму высшей степени жизни через переходную форму; таковыми соответственно являются плесени, «животнорастения» и

дикий человек. Обезьяна (орангутанг) переходит в человека разумного через дикого человека. Это существо – «зверь с необыкновенно хорошо устроенным мозгом, тут его мощь» (VI, 99). Оно ведёт стадный образ жизни, обладает разумом, инстинктами самосохранения, пищевым, «социальным» (стремлением жить вместе). Формирование «общественности» обусловлено развёртыванием разума как родового мышления стихийно разумного существа. Развивающийся разум развёртывает своё содержание в двух направлениях: в практической области он обуславливает совместный труд для удовлетворения жизненных потребностей и направляет трансформацию стадной жизни в «общественную»; «между тем как только человек отёр пот от тяжелого труда устройства, у него явилось требование на иное удовлетворение» (III, 36), на выработку представлений об окружающем мире. Как только дикий человек осознал и оценил необходимость совместного существования, оно стало нравственным, следовательно, общественным. В ходе преобразования стадной формы бытия в первобытный род человек-зверь трансформируется в человека разумного. «Один оплот, один отдых, одна надежда была семья, племя, эта кучка, сросшаяся от единства интересов и единства опасностей, отстоявшая себя против стихий, зверей и врагов, начавшая хранить своё предание и свой обычай» (II, 157).

ЕДИНСТВО МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ. В своём экскурсе в историю философии Герцен не раз говорил об отношении мышления и бытия как о важнейшем вопросе философии. В новое время, по его мнению, «материалисты никак не могли понять объективность разума». «У них бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом» (III, 301). Идеалисты односторонни в решении этого вопроса, у них идея предсуществует природе. В результате получается «тавтологическая бифуркация». У Гегеля сначала существует «чистая идея», далее она переходит в своё инобытие – этап бессознательного развития в природе, затем вновь она начинает жить своей сознательной жизнью в мышлении человека. Тождество мышления и бытия, субъекта и объекта у Гегеля понято в принципе правильно, но оно извращенно представлено как тождество в сфере мышления. Герцен проблему отношения мышления и бытия решает не посредством признания примата того или иного начала – духа или материи, а утверждением их единства, тождества. На такой основе возможен подлинный монизм реалистической философии. Основа тождества усматривается в разуме, который объективен, один во вселенной. Разум не предшествует природе, он имманентен ей, существует как всеобщее, как закономерно-

сти, объективные связи и отношения реального мира. Разум наполняет всеобщим предметную действительность, лишенную собственной, имманентной ей всеобщности. Эта всеобщность в бытии предметов определяется как «скрытый разум». Природа вследствие «объективации» разума проходит ряд дочеловеческих стадий и образует «самопознательную» сферу. Мысль, существующая в природе в качестве «скрытого разума» в бытии предметов, продолжая свое прежнее, обличенное плотью существование, получает вторую жизнь в сфере познания. Тожество мышления и бытия Герцен стремится подтвердить единством субъекта и объекта, изображая «весь процесс развития мысли предмета мышлением рода человеческого, от грубого и неприменного противоречия, в котором встречаются лицо и предмет, до снятия противоречия сознанием высшего единства, в котором они являются необходимыми друг для друга сторонами, – весь этот ряд форм, освобождающих истину, заключенную в двух исключительных крайностях (лица и предметы), от взаимного ограничения раскрытием и сознанием единства их в разуме, в идее» (III, 126). Всеобщее, существующее в многообразии конкретного, вследствие отрыва от единичного мистифицируется в качестве «скрытого разума». В этой мистифицированной форме мышление и бытие обретают тождество.

ИДЕАЛИЗМ – философское направление, утверждающее приоритет мысли по отношению к природе и противоположное материализму. Идеализм – одностороннее философское учение, согласнокоторому идея предсуществует природе. «Идеализм видел и признавал одно всеобщее, родовое, сущность, разум человеческий, отрешенный от всего человеческого» (III, 264). В Новое время идеализм развился до своей крайности: начиная с древнего мира никогда мысль не приходила к полному сознанию своей противоположности с бытием, теперь идеализм принимает «вещественное бытие» за ложь, за ничто. Идеализм всё непосредственно или опосредованно, но, в конечном счёте, неизбежно растворяет в духе, сознании, субъективности. Герцен склонен отождествлять рационализм с идеализмом. Рационализм как метод глубже, проникновеннее и потому выше эмпиризма. Высоко оценивая диалектичность немецкой классической философии, особенно Гегеля, Герцен считает, что в целом философия, не признающая и не понимающая эмпирию, «бесчеловечно строга», законы, открытые ею, были так широки, что всё частное выпадало из них. Идеализм «разработал, он приготовил бесконечную форму для бесконечного содержания фактической науки; но она ещё не воспользовалась ею: это дело будущего» (III, 97).

ИДЕЯ ГОСУДАРСТВА – основная мысль, определяющая представление о государстве. В рамках антиномии «личность–государство», как частном случае антиномии «личность–общество», идея государства присуща «трём великим эпохам жизни человечества»: древней, средней (средние века) и новому времени. «Государство везде начинается с полного порабощения лица и везде стремится, перейдя известное развитие, к полному освобождению его» (XX, кн. 2, 590). В древнеазиатских колоссальных царствах идея государства – это дело монарха, его деспотическая, неограниченная власть над народом. «Азиатец» считал себя человеком только как подданный монарха. В греко-римском мире идея государства предстаёт как «общее дело». Римлянин считал себя личностью, свободным только в статусе гражданина республики, участвуя в правлении, делах государства. В средневековье, этом «мире вечной войны», каждый рыцарь, каждое «местечко» признают свою самобытность. «Феодализм – апотеоза личности воина, монадология в гражданском развитии; в нём нет действительного центра» (II, 162). С возникновением в Западной Европе монархий «римская идея государства является снова, но уже не как *общее дело*, а как дело правительства, как общественная польза, как поземельная неприкосновенность» (II, 168–169). В Новое время идеологи буржуазных революций трактовали идею государства как общественный договор, в основу которого ставили права человека. В реальности революция, республика требовали самопожертвования, достоинство человека измерялось его участием в общем деле, значение его стало «чисто гражданское в древнем смысле». (II, 174). Христианство первых веков своего существования показало отвращение к государству как языческому устройству. Однако новая религия постепенно создала необходимость государства для общественной жизни, своего существования и примирилась с ним. Идея государства в христианстве предстала как «доля кесаря, которую надобно было представить кесарю» (II, 161).

ИММАНЕНТНОСТЬ – понятие, означающее сопричастное существование противоположностей в «предмете», явлении. Принцип существования природы – имманентность. Здесь явление не отдельно от закона. «Имманентность соединяет то, что разъединяет дуализм; она не есть ни дух, ни материя, ни причина, отделённая от следствия, ни субстанция, отрешенная от своих проявлений; имманентность – это жизнь, одухотворяющая, с одной стороны, и кристаллизующаяся, с другой» (XII, 227).

ИСТИНА «не есть сущность так, как она есть сама по себе, а так, как она в сознании; истина есть узнанная сущность» (III, 169).

КОЛИЧЕСТВЕННЫЕ И КАЧЕСТВЕННЫЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ – категории философии, отражающие важные стороны реальности. «Количественные определения чрезвычайно важны, почти всегда неразрывны с качественными; изменение одних связано с изменением других; одни и те же составные части в разных пропорциях дают всё многообразие органических тканей, всё многообразие форм неорудийной и орудийной кристаллизации» (III, 270). Математики вносят в естествознание, отвлечённые науки количественные определения, позволяющие строить «ряды явлений», но остаётся «ничто», выходящее за рамки количества. «Категория количества – одно из существеннейших качеств всего сущего, однако она не исчерпывает всего качественного» (там же). Количественные изменения, достигнув определённого уровня, ведут к качественным изменениям. Герцен возражает против «Декартова определения животного гидравлико-огненной машиной». «Понятие животного непременно заключает в себе механические, физические и химические определения, как те низкие степени, которые должны были быть побеждены или сняты для того, чтоб явился сложный процесс жизни; но именно единство, их снимающее, составляет новый элемент, не подчиняющийся ни одному из предыдущих, а подчиняющий их себе» (там же).

КОММУНИЗМ. Герцен считает коммунизм феноменом общественной жизни и даёт трактовку его реальных проявлений. В Западной Европе коммунизм существует как: 1) социальное учение, которое строит идеал грядущего, справедливого общества на идее всеобщего равенства и вместе с тем отличается от социализма революционной «негацией», чертами нивелирования и регламентации; заметное влияние приобрело коммунистическое учение Вейтланга: «Распространение коммунизма шло очень быстро между рабочими швейцарскими и германскими» (II, 313); 2) коммунистические воззрения рабочих, которые «перевели» социалистические учения, не отражающие их интересы, на язык коммунизма (V, 427); 3) «воинствующий коммунизм» – борьба масс против буржуазии за освобождение от голода, унижений, бесправия: «Коммунизм пронесётся бурно, страшно, коварно, несправедливо, быстро» (V, 216); 4) возможная общественная организация, которую, вероятно, установят духовно незрелые пролетарии в случае своей победы над буржуазией, в результате будет понижен уровень общественности, цивилиза-

ции; в России коммунизм существует как архаический «национальный коммунизм», являющийся ядром крестьянской общины, его главные черты: «владение сообща землёю, равенство всех без исключения членов общины, братский раздел полей по числу работников и собственное мирское управление своими делами» (XII, 112). В работах «Русское крепостничество» (1852) и «Крещёная собственность» (1853) утверждается, что в крестьянских артелях коммунизм «неподвижной общины» трансформируется в более высокий уровень товарищеских отношений: люди добровольно объединяются в ассоциацию для удовлетворения своих экономических интересов; управление осуществляется посредством общего собрания и выборной администрации; артель зависима в передвижении и выборе работы только от желания своих членов, труд артельщиков носит коллективный характер, а распределение доходов осуществляется на общем собрании, при этом часть выделяется в социальный фонд. Артельные отношения преобразуют работников, дают простор их развитию на коллективной основе. Прогнозируя возможность самораскрытия общинного быта до государственной формы без опоры на социалистический идеал и цивилизационные достижения Запада, Герцен приходит к выводу, что это приведёт только к «коммунизму в лаптях».

КРЕСТЬЯНЕ – сословие, занимающееся сельскохозяйственным трудом, имеющее в своём владении или пользовании на определённых условиях землю (частную собственность, общинное пользование) и не нанимающее для её обработки «сельских пролетариев». Крестьяне как сословие выделилось из земледельческого населения в Западной Европе с началом установления феодализма, захватом земли феодалами; в России – с образованием дворянства и передачи ему земли «во владение» в начальный период существования единого Российского государства (см. Русское дворянство). Буржуазная революция в Европе крестьянам «принесла только отмену крепостного состояния и раздробление земель» (XII, 185). В России эксплуатация и притеснение крестьян обусловлены установлением крепостного права. На Западе крестьянин – однодворец, в России – общинник. Первый стремится иметь землю в частной собственности, второй – сохранить сельскую общину, владение сообща землёй. В Европе «городская цивилизация» крайне слабо затронула сельское население. В России цивилизационные достижения стали достоянием только дворян. Крестьяне консервативны, разобщены по территории сельской местности, держатся за устоявшийся быт. «Крестьяне являются наименее прогрессивной частью всех наро-

дов» (VII, 174). Их восстания «глубоко выстраданы», поскольку крестьяне бедны и долго не рискуют полтерять последнее.

МАТЕРИАЛИЗМ – философское направление, основанное на признании объективности, реальности природы, материи. Герцен характеризует материализм с позиции философского реализма, который считает выше и истиннее материализма. В Новое время материализм – это развитый «до последней крайности» реализм. Герцен зачастую отождествляет эмпиризм с материализмом. Критикуя метафизический материализм, он считал, что критикует материализм вообще. Материалисты «хотят ум сделать страдательным приемником, особого рода зеркалом, которое отражало бы данное, не изменяя его, т. е. во всей случайности, не усваивая, тупо, бессмысленно; а данное, сущее во времени и пространстве, хотят сделать деятельным началом, – это прямо противоположно естественному порядку» (III, 105). Материализм отрицал всеобщее, видел в мысли «отделение мозга», в эмпирии – единственный источник знания, а истину признавал в одних частностях, вещах, осязаемых и зримых. Метафизический аспект материализма привносил в него упрощенство, пассивность мышления, остановку развития и подталкивал к агностицизму. Основными недостатками материалистических теорий Нового времени: 1) неумение понять мышление как степень развития природы; 2) рассмотрение мышления лишь как личной способности отдельного человека, а не как разума – родового мышления *homo sapiens*; 3) односторонний сенсуализм, отрицающий активность разума. Вместе с тем, материализм реалистичен, в познании бытия исходит из истинности событий внешнего мира. Даже сенсуализм принёс огромную пользу, «он приготовил несметное множество материалов, из них люди гениальные создадут полное воспроизведение природы в уме человеческом» (I, 23).

МАТЕРИЯ. Герцен в поисках «субстанции», «субстанциональности» мироздания использует материю как важнейшую философскую категорию, опираясь на представления о материи главным образом в древнегреческой философии и в современном ему естествознании. Вещество – это все материальные образования, существующие в данный момент во вселенной. Его количество постоянно. Его нельзя уничтожить, поскольку «просто некуда деть». Вещество постоянно изменяется, переходит из формы в форму: «Где бы вы не начали изучать вещество, вы непременно дойдёте до таких общих свойств его, до таких законов, которые принадлежат всякому веществу» (XIII, 53). В ракурсе этой установки вещество предстаёт как

«вещество вообще». Философы Древней Греции брали за основу бытия воздух, огонь, воду. В конечном эмпирическом веществе, считает Герцен, они стремились найти бесконечную, вечную основу мироздания. Фалес в воде, которая стала у него «образом мысли», усматривал вещество, в котором «снято» и хранится всё сущее, «из которого всё образуется», которое представляет начало всего и «всеобщую» сущность. «Вода Фалеса – существующая стихия и вместе с тем мысль... Это детское провидение единства бытия и мышления» (III, 148-149). Ионийцы пытались найти «*нечто* постоянное, связующее» чувственные и логические определения. Герцен отмечает «поразительно верный взгляд» на природу Д. Бруно: «Одна и та же материя проходит всеми формами: то, что было зерном, делается травой, колосом, питательным соком, зародышем, человеком, трупом, землёю... Но есть нечто, остающееся самим собою от этого развития, – материя; *она безусловна*, её проявления условны; материя *всё* потому, что ничего в особенности» (III, 230). Герцен проясняет это «нечто», опираясь на возведение единичного во всеобщее и категории «сущность» и «проявление». Обобщение проявлений вещества, или «видимого существования сущности» (III, 298), трактуются как атрибуты материи. Обобщения приобретают статус понятий. Их совокупность даёт определение категории «материя», это «всеобщее собирательное понятие». В философском ракурсе усиливается обобщающее значение понятий: «вещество вообще» заменяется понятием «вещественность» («вещественность, её единичности реально существуют; бытие – наибеднейшее «вещества вообще»); стереометрическая форма единичностей предстаёт как свойство материи – протяжение; «предметы» природы, в том числе Земля и Солнечная система, в своём развитии носят «отпечатки строгой последовательности», т. е. имеют «хронологическое развитие» (I, 13). Всё, считает Герцен, развивается во времени. Он прямо не указывает, но косвенно признаёт, что вещественности присуще время. Материя постоянно изменяется, движется. Внутренней, имманентной силой материи, обуславливающей её развитие, является разум. Разум «бродит», объективируясь в материальных, деятельных формах бытия, точнее, «формированиях». Материя вечна, несотворима и неуничтожима. Она телеологична, поскольку разум ведёт её развитие к самопознательной сфере. Материя – это «всеобщее собирательное понятие», посредством которого отражается «вещественное» существование мира.

МЕЩАНСТВО. 1) В сословном (или классовом) смысле мещанство – это мелкая буржуазия, «мещане-собственники» (XII, 98)

в странах Западной Европы. Цель «буржуа» – иметь собственность. «Собственность, и особенно поземельная, для западного человека представлялась освобождением, его самобытностью, его достоинством и величайшим гражданским значением» (XX, кн. 2, 584). Герцен считает Россию аграрной страной, отмечает наличие в городах крайне незначительного сословия мещан, поэтому не характеризует их. 2) Мещанство трактуется как образ жизни. «Жизнь “среднего состояния” полна мелких недостатков; она воздержна, часто скупа, бежит крайности, излишнего. Сад превращается в огород, крытая соломой изба – в небольшой уездный домик с разрисованными щитами на ставнях, но в котором всякий день пьют чай и всякий день едят мясо» (XVI, 136). Идеал мещанства – «хозяин-лавочник», личное благосостояние; устремления направлены на потребление товаров и услуг. Мещанский образ жизни, в сущности, ведёт «зажиточная» буржуазия, только на более высоком уровне. «Богатые мещане» (X, 71) превращают парки в огороды, дворцы в гостиницы, открытые для всех. Мещанское благополучие становится всё более привлекательно для трудящихся. Рабочий, крестьянин, батрак, только делаясь собственником, хозяином, «буржуа», без страха смотрят на жизнь. «За большинством, теперь господствующим, стоит *ещё большее* большинство кандидатов на него, для которых и нравы, понятия, образ жизни мещанства – единственная цель стремлений, их хватит на десять перемен» (XVI, 141). 3) «Мещанство – окончательная форма западной цивилизации, её совершеннолетие» (XVI, 183), когда происходит «демократизация аристократии, аристократизация демократии; в этой среде Альмавива равен Фигаро; снизу всё тянется в мещанство, сверху всё само падает в него по невозможности удержаться» (XVI, 137).

НАРОД – это «факт, такой как Альпы, как пчелы» (XIII, 184). Народ – обособившаяся часть народонаселения, «представляет результат, la composite (конгломерат) всякой всячины, условий климатических и иных» (там же). Народ имеет «народное сознание», свою историю, общие интересы, осознаёт своё единство. «Народ сам живой и вечный источник сознания своих общественных нужд, он связан сверх взаимных выгод – народностью, былым, образованием, у него единство в крови и мысли» (V, 364). Герцен высказывает мысль, о единении народа посредством присущего ему языка. (VII, 156). Каждый народ имеет свои особенности, свой характер. Народы классифицируются по отдельным признакам: 1) по странам – русский, французский, английский и т. д. народы; они возникли вместе с образованием государств и представляют «основы госу-

дарств» (XII, 107); 2) по географии – европейские и азиатские народы; 3) по этническим, национальным признакам – славянские, германо-латинские народы. Народ состоит из частей, которыми являются сословия (классы). Герцен в русле социально-философской традиции своего времени подразделяет народ на «образованное меньшинство» и «необразованное большинство», меньшинство именуется «обществом», а за большинством сохраняет название «народ». Народ в силу угнетённого состояния исторически и политически пассивен, консервативен. Его идеал не выходит за пределы сложившейся «формы жизни».

НЕЧТО. «Многие знают натуралисты, а во всём есть нечто, чего они не знают, и это нечто важнее всего, что они знают» (II, 386). Местоимение «нечто» приобретает в герценовской философии реализма статус понятия. Нечто представляет фиксируемое проявление «вещи», «предмета», «явления». Эти проявления обозначаются терминами «нечто новое», «нечто совершенно новое», «нечто твердое, неизблемое» и т. п. По мере познания нечто постепенно приобретает конкретные черты и целостность, которые затем выражаются в понятии, законе. Пример использования «нечто» как понятия: в статье «Старый мир и Россия» (1854) посредством опоры на нечто выясняется, почему Украина, существовавшая с XIII по XVIII вв. как первобытная, военная, казачья и земледельческая республика на основаниях демократических и коммунистических, не сложилась в сильное государство: 1) помешало «нечто», существующее в общественной жизни как «что-то» «колеблющееся, неопределённое, нерегламентированное» (XII, 170); 2) выясняется, что казачья община защищала и подчиняла личность, нечто предстаёт как беспечная сторона казачьей жизни и консервативная общественной жизни; 3) нечто, понятое как вольность, определяется термином «анархия».

НИЧТО. «Важно не слово, а понятие, смысл» (II, 274). В понятии «ничто» снят смысл слов «несуществующее», «бессмыслица», «выдумка», «nonsense». Ничто существует в воображении ученых – обскурантов, философов-идеалистов, теологов, политиков-реакционеров и предстаёт как отрицание, неприятие реальности, реальных фактов и идей. Ничто конструируется двумя способами: 1) посредством опоры на «обратное творчество, т. е. превращение фактов и мыслей в *ничего*» (XX, кн. 1, 349); так, «идеализм стремился уничтожить вещественное бытие, принять его за мёртвое, за призрак, за ложь, за *ничто*» (III, 264); 2) посредством утверждения, что несуществующее есть реальность: ученые-делитанты хотят разделить пред-

мет, «освободить» внутреннее (содержание) и «внешнее» (форма) и представить их отдельное «предметное» существование; церковно-служители заявляют о реальном, «предметном» существовании души человека, независимой от тела. «Предмет, не имеющий ни физических, ни химических свойств, без формы, без качества и количества, мы называем несуществующим, т. е. *ничем*» (XII, 213).

ОБЩЕСТВЕННОСТЬ – понятие, обозначающее «общественную жизнь» (VI, 34) людей. Человек обладает социальным инстинктом, или стремлением жить вместе, заботиться друг о друге. Ему свойственны доброжелательность, «братство». Индивид осуществляет свою жизнедеятельность в «формах общежития» (XI, 351): семье, племени, общине, обществе. Он соблюдает и поддерживает нормы, традиции и законы совместной жизни. Жизнь общественная – это мир всеобщих интересов, это «такое же естественное определение человека, как достоинство его личности» (II, 155).

ОБЩЕСТВО. Основой общества является народ. Части народа (сословия, его основные «клеточки» – люди, как личности) объединены в целостность с присущими им исторически сложившимися формами «жизни» и «деятельности». Эти отношения составляют внутреннюю форму общества. Общество трактуется как «наружный мир» личности (V, 181). Оно направляет людей на соблюдение общепринятых норм поведения, традиций, укрепление «братства», поддержание устоявшегося быта. Государство является «внешней формой общества». Государственно организованное общество обеспечивает соблюдение индивидами, сословиями официально принятой законности, нравственности. «Основами современного общества» являются «связь и взаимодействие великих противоречивых сил, разнородных факторов, взаимно раздираемых»: буржуа и пролетарии, право человека и римское право, неприкосновенность личности и покровительство государством собственности, свобода и сильное государство, государственные церковь и армия. (XX, кн. 1, 59–60). На основании отношений сословий к собственности и власти выделяются феодальные и буржуазные общества. «С точки зрения общей экономики, переход феодального общества в буржуазное является неоспоримым прогрессом» (XII, 472). В узком смысле слова общество предстаёт как образованное, исторически активное меньшинство, которое обособилось от народа и выделилось из общества в широком смысле слова посредством захвата собственности и узурпации власти. В локальном плане общество – узкий «круг людей», объединённых общностью целей, интересов, положения:

«ученые общества», политические общества («Земля и воля», декабристы и др.), губернские общества дворян, учрежденные Екатериной II, кооперативные общества и др.

ОТРИЦАНИЕ – переход природного, социального, идейного «формирований» на более высокий уровень, «искоренение старого и водворение нового» (II, 174). Оно обусловлено отрицаемым, берёт из него элементы, силы. В процессе отрицания старая форма становится иной. Развитие науки – это движение истины: «всякое положение отрицается в пользу высшего и... в преемственной последовательности этих положений, борений и снятий проторгается живая истина» (III, 78). Социализм отрицает весь старый порядок, но в ходе «пересоздания общества» призван сохранить всё ценное от старого общества. Отрицание, или переход формы в более высокую, происходит через переходную форму, или переходное состояние. Так, «хаотическая область животнорастений служит переходом или, лучше, вступлением в царство животножизненное» (I, 16).

ПЕРЕСОЗДАНИЕ ОБЩЕСТВА – концепция перехода общества к социализму, разработанная в 1860-е годы. Пересоздание общества – новый тип социальной революции, обусловленный следующими факторами: 1) достижением передовой частью человечества уровня сознания, способствующего изменению исторического развития со стихийного на сознательное (см. Социальная формация); 2) необходимостью перестройки всех сфер жизнедеятельности общества, в т. ч. международной, ввиду их расширения и «заступления» друг в друга (XX, кн. 2, 573). Главным «началом» социального преобразования должен стать «экономический переворот» (XX, кн. 2, 578) (см. Революция). Пересоздание общества осуществляется посредством встречных взаимообуславливающих движений: с одной стороны, развёртыванием социалистического потенциала основополагающей ячейки общества (в России – общины), преобразованием общества и его внешней формы – государства в соответствии с требованиями социалистической жизнедеятельности этой ячейки; с другой стороны, формированием государственности, преобразованием общества и его исходной социальной ячейки в соответствии с «местной теорией» социализма, вариантом «общей» теории социализма. «Социальная революция» теперь предстаёт не как «переворот» – упразднение, переделка, реорганизация старого общества, а как его пересоздание – осуществление заново. Пересоздание общества должно осуществляться большинством, станет качественным обновлением общества, сознательным развитием народа, поскольку

идея благосостояния близка и понятна трудящимся. «Социальному перевороту ничего не нужно, кроме понимания и силы, знания и средств» (XX, кн. 2, 580). Главное средство пересоздания – это мирная, созидательная деятельность народа, путь реформ. Пересоздание общества, сохраняя свою сущность, в каждой стране пойдёт по-разному, в зависимости от социальных параметров, «поступательного» или «бурного» характера народа. В России освобождение крестьян с землёй (1861) может стать началом пересоздания общества.

ПРОЛЕТАРИАТ. Пролетарий у Герцена то же, что и «работник». Пролетариат – основной класс капиталистического общества, наряду с буржуазией. Пролетариат – это сословие (класс) наёмных работников, лишенных собственности, вынужденных продавать свой труд и эксплуатироваться буржуазией. Пролетариат делится на три группы: больших городов, малых городов и сельской местности. Работники индустриальных центров более развиты, осознают несправедливость сосредоточения собственности и богатств в руках буржуазии, воспринимают идеи социализма и коммунизма, протестуют против ненавистного им строя посредством революционного движения, забастовок и др. Тип парижского пролетария – «это ouvrier», «порядочный работник» (V, 31), он ведёт себя благородно, чтобы не «оскорбить бедность», обладает чувством собственного достоинства, честен, уважительно относится к людям, особенно к детям и женщинам. Пролетарии малых городов и «безземельный пролетариат» лишь недовольны своим положением, они не ищут из него выхода. У «хлебопашцев» есть стремление к приобретению участка земли. Негативные стороны жизни работников: бедность (которая порождает пауперизм, невозможность получить образование, а также не позволяет обеспечить удовлетворительные бытовые условия), пьянство, разврат, преступность.

РАЗДЕЛ ТРУДА – разделение труда по видам труда. В первобытном обществе труд был тяжелым, носил коллективный характер. «Раздел туда» (XX, кн. 2, 590) появился с образованием сословного деления общества. От физического труда – «работы руками» – обособился умственный труд как возможность «сытых каст – каст досужих, имевших время работать не одними мышцами» (X, 120). Сформировалась аристократия знаний: чиновники, ученые, юристы, журналисты и т.д. В целях удовлетворения общественных и личных потребностей появились виды труда: сельскохозяйственный, ремесленный (корпорации кузнецов, плотников, каменщиков и др. в средние века); промышленный труд в буржуазном обществе.

РАЗНОЧИНЦЫ – социальный слой в составе российского общества. Условием формирования разночинцев послужило решение правительства о праве низших слоёв получать образование и заниматься «умственной деятельностью». Состав разночинцев разнообразен – врачи, преподаватели, учителя, чиновники, студенты, учёные, писатели и т.п. В среде разночинцев было мало выходцев из народа и единицы из бедного дворянства. Этот слой с 1830-х гг. начинает численно расти, а с начала 1850-х гг. играет заметную роль в общественной жизни, становится социальной базой нигилизма. Разночинцы – это «новые» люди, «которые ориентированы на непринятие старого» мира, на трудовой жизненный путь, закалённые нуждой, горем и унижением, тесно связаны жизнью с народом, а своим образованием – с наукой. Для аристократии и консервативной части российского общества разночинцы были людьми «тёмного происхождения», для народа они оставались низшим слоем «враждебного стана». В работе «Новая фаза в русской литературе» (1864) даётся ёмкое определение разночинцев: «Они не представляют собой ни третьего сословия, ни вообще отдельного класса, но основную среду, которая черпала свою силу и снизу, и сверху. И чем дальше мы подвигаемся, тем очевиднее, что именно этот неустойчивый слой, занимающий промежуточное положение между растущей бесплодностью верхов и непросвещённой плодовитостью низов, призван спасти цивилизацию для народа» (XIII, 217).

РАЗУМ. Вселенная одна, она предстаёт как вся и сразу вещественность, материя. Разум во вселенной «един», объективен, соприсущ вещественности. Разум – это всеобщее, объективные связи, отношения и закономерности объективного мира, которые вещественность сама по себе не имеет и которые становятся её внутренним содержанием через присущий ей разум. Разум можно выявить возведением единичного во всеобщность, которой предмет как таковой, взятый лишь в его материальной характеристике, чужд. Проявление всеобщего через единичное представляет внутреннее, глубинное содержание бытия, его сущность. Разум является сущностью бытия, объективного мира. «Сущность – та нить, которой разум всё сдерживает: перережьте её – и всё рассыплется, распадётся, будут существовать одни частные явления, одни индивидуальности, мерцающие мгновенно и мгновенно тухнущие; всеобщий порядок разрушится, будут атомы, явления, груды фактов, случайности, но не будет стройного, всецелого космоса» (III, 303–304). Разум объективен потому, что выражает объективность связей, отношений действительности. Объективность, которая совершенно не даётся в чув-

ственным, эмпирическом восприятии, является «разумом предмета». Предметная действительность не может быть понята как лишенная собственных, имманентных предметам и их отношениям связей, всеобщностей, закономерностей, эти всеобщие связи обнаруживаются посредством рациональной обработки данных опыта, что позволяет обнаружить в них «скрытый разум». «Разум как сущность» (III, 263) «ставит» бытие, вызывает его возникнуть. Он мыслит, «бродит». В результате «эмпирическое содержание начинает разлагаться на логические элементы свои» (III, 296), антиномические противоположности. Разум, объективируясь, движет бытие из формы в форму, развивает действительность.

РЕАЛИЗМ – это философское направление Нового времени, основанное на признании реальности мира, природы и исходящее из тождества мышления и бытия, единства рационального и эмпирического методов познания. Философия Нового времени, рождённая из расторгнутой двуначальной жизни Средних веков, пошла в своём развитии «двумя путями: путём идеализма и путём реализма» (V, 114). Важными вехами реалистического направления являются: 1) «реализм бэконовской школы», который характеризуется практической, общественной направленностью, сосредоточенностью на разработке философии природы, ориентацией на эмпирические методы; 2) «глубокий реализм Гёте», провозгласивший единство мысли и природы («мысль и природа – aus einem Gub (нечто цельное, единое)» (III, 114)); опирающийся на «снятие» положительной стороны воззрений прошлых эпох, доказывающий эволюционирование природы до человека; 3) в идеалистической философии Гегеля Герцен выделяет реалистическое содержание – наукообразное раскрытие картины мира: «Им сделан первый опыт понять жизнь природы в её диалектическом развитии от вещества, самоопределяющегося в планетном отношении, до индивидуализации в известном теле, до субъективности, не вводя никакой агенции, кроме логического движения понятия» (II, 350). Основой методологии реализма Нового времени является признание единства рационального и эмпирического методов. Такая «метода» состоит из трёх частей: 1) изучения явлений во всех изменениях при всевозможных условиях; 2) выведения образа или формы действия их (законов), определения связи с другими явлениями и зависимости от явлений более общих (причин); 3) нисхождения от общего начала к явлениям, служащего проверкою и показывающего необходимость такого существования явлений (I, 37). Задача современной мысли, по убеждению Герцена, заключается в преодолении крайностей идеализма и материализма,

в разработке философии как науки, в создании науки как единого знания, объединяющего все частные науки, в том числе философии, и основанного на признании мышления высшим результатом развития объективной природы.

РЕВОЛЮЦИОННАЯ ДИКТАТУРА. Диктатура – это ничем не ограниченная власть. Революционная диктатура у Герцена носит концептуальный ретроспективный характер и выражена в совокупности положений, реализация которых в ходе революции 1848 г. во Франции могла бы обеспечить переход «политической республики» в «социальную республику». В этом должна была заключаться цель революционной диктатуры. Условия введения революционной диктатуры: 1) основная масса народа не подготовлена к подлинно демократическим учреждениям, но в значительной части народа укрепились демократические и социальные устремления; 2) реакционный лагерь силен и активно наступает. Смысл введения революционной диктатуры: 1) дать решительный, жёсткий отпор реакции, вплоть до применения вооружённой силы; 2) «воспитать в социализм» народ посредством демократических учреждений, разъяснения преимуществ «социальной республики» над «политической республикой»: «Социальные и демократические тенденции пустили глубокие корни, особенно в Париже... Развить эти тенденции, довоспитать парижский народ и начать воспитание французского народа, открыть ему сущность республиканского устройства – поставить ему примером и доказательством Париж – вот что следовало сделать Временному правительству» (V, 336). Революционная диктатура для Герцена – это организация революционеров: социалистов, сторонников «социальной республики», демократов («демократическая партия»), а не форма государственной власти. Революционная диктатура решает ближайшие задачи: упраздняет в «политической республике» всё монархическое, в том числе возвышение власти над народом, и готовит народ к учреждениям «социальной республики».

РЕВОЛЮЦИЯ. «Мы прекрасно знаем, что нелегко определить конкретно и просто, что мы понимаем под радикальной революцией» (XX, кн. 1, 58). Герценовская трактовка революции многоаспектна. Он констатирует: по-французски «революция», по-русски – «переворот», настаивая на равнозначности понятий, обозначающих радикальные изменения в природе, науках, обществе. 1. *Революции в природе.* На основании данных естествознания Герцен отмечает три радикальных переворота в геологической истории Земли. В ре-

зультате «колоссальных огненных извержений» образовалась «первозданная» природа, «к которой ещё едва прикоснулась рука человека»; «почти такова была и природа второздания; но снова льётся пламя из недр земли, снова вода заливают высочайшие горы, – царствует разрушение, после него третьезданные области, на которых мы обитаем» (I, 15). После того как земной шар сформировался, «дикие, всеобщие перевороты исчезли» (там же). Герцен полагает, что в будущем возможны «геологические перевороты» на земле и «революции» – в солнечной системе, которые вероятно приведут к исчезновению человечества.

2. *Политические революции* пересоздают «формы государственные, не касаясь форм жизни» (XVIII, 277). Буржуазные революции в Европе заменили монархии на республики (представительные). Власть перешла к буржуазии, которая давно господствовала в социально-экономической сфере.

3. *Социальные революции* – то же, что и социалистические революции. В 1830-е гг. «палингенезия» – синоним социальной революции, это понятие использовалось Герценом для доказательства того, что обновление мира будет проходить посредством убеждения, проповеди. В 1840-е гг., когда рабочие на Западе стали «потряхивать» буржуазный порядок, социальная революция трактуется как борьба против отживающего, но упорно сопротивляющегося старого мира. Однако вопрос в путях, средствах и сроках революции остаётся неясным. В свете анализа революции 1848–1851 гг. во Франции, социальная революция понимается как переход «политической республики» в «социальную республику», как уничтожение всего «монархического», религиозного «во всём общественном устройстве» (V, 179). «Политическая республика не оканчивается в социальной, а переходит в неё; социальная республика есть исполнение, осуществление политической, они противоположны только в антитетическом смысле» (V, 178–179). Революция должна осуществляться мирно. В случае активности реакционного лагеря допустимо применение вооружённой силы, введение «революционной диктатуры» (V, 138). В 1850-е годы социальная революция – это упразднение старого государства, преобразование на основе социалистического идеала всех сфер общественной жизни, прежде всего экономической, а также частной жизни, нравственности, поведения. В связи с подготовкой в России отмены крепостного права и возникшей перспективы освобождения крестьян «с землёй» Герцен активно разрабатывает идею об «экономической революции» как начале и основе социальной революции. В 1860-е гг., особенно к концу десятилетия, представление о социальной революции приобретает форму «пере-

создания общества», т. е. не переделки, реорганизации, а создания общества заново, всем народом, сознательно (см. Пересоздание общества). «Новый водворяющийся порядок должен явиться не только мечом рубящим, но и силой охранительной. Нанося удар старому миру, он не только должен спасти всё, что в нём достойно спасения, но и оставить на свою судьбу всё немешающее, разнообразное, своеобразное» (XX, кн. 2, 581). Герцен формулирует положение о необходимости революционной теории и «среды», т. е. революционной организации, которая «по положению должна первая ринуться в бой» (XX, кн. 2, 577). 4. *Экономические революции* – замена частной собственности на коллективную, народную собственность, соединение «труда и владения» в одних руках. Это даёт простор развитию «национальной экономии» (V, 428), упраздняет эксплуатацию и является основанием для ликвидации сословной организации общества. Экономическая революция реализует «стремление вырвать у слепой случайности и у наследников насилия орудия труда и скопившиеся силы, привести ценности труда, обладание и обращение богатств к разумным началам, к общим и современным правилам, снять все плотины, мешающие обмену и движению» (V, 59). В результате экономическая революция «уничтожает богатство и нищету» (XX, кн. 2, 428). 5. *Реформы – равные революции*. Такowymi являются преобразования Петра I по замене царизма императорством, «внесению» западной цивилизации в Россию, созданию «нового дворянства» и меры Александра II по упразднению крепостного права. Проанализировав существо реформ вообще, Герцен приходит к выводу, что реформы наполовину сохраняют реформируемое. Радикальные преобразования, осуществлённые в стране Петром I и Александром II, он определил как «перемены, равные по своему значению революциям» (XX, кн.1, 76). 6. *Революции в астрономии*. Н. Коперник совершил «переворот в астрономии», «этот переворот – его солнечная система» (I, 42). «Земля у него поменялась с Солнцем, и через сие произошла в объяснениях астрономических явлений та высокая простота, которой мы удивляемся в способах природы» (там же). 7. *Христианская революция*. Герцен считает, что во «всемирной истории» была одна радикальная революция – это «христианская революция». Христиане радикально изменили, по отношению к древне-римскому, своё миропредставление и образ жизни. Христианство заменило языческое многобожие на монотеизм, отвергло языческое государство, римское право собственности и аристократическую нравственность; любовь к отечеству оно заменило любовью к богу и ближнему; признало всех людей «равны-

ми, но перед богом»; стремилось освободить человека от всего земного, поставить его на «путь обуздания страстей». «Христиане в Риме перестали быть римлянами» (VI, 28).

РЕТРОРЕВОЛЮЦИИ – «вооружённые заговоры, государственные перевороты» (XX, кн. 1, 60). Ретрореволюции по своей сути эгоистичны, совершаются небольшой группой людей тайно с целью замены верховной власти: князя, царя, императора, правительства, но не с целью смены формы государства. При этом субъект власти, как правило, уничтожается. Ретрореволюции «вправду не слишком-то непорочны» (там же).

РУССКОЕ ДВОРЯНСТВО – господствующее сословие в российском обществе. Герцен подчеркивает, что только с уяснением его своеобразия можно «объяснить, что сейчас происходит в России» (VII, 175). Древняя Русь, по мнению Герцена, – бессловное государство, которое управлялось немногочисленным княжеским родом и княжеской администрацией, пополняемой из народа. Административные звания были должностями и не передавались по наследству. В Московском государстве эта «квазиаристократия» постепенно трансформировалась в дворянство посредством передачи ей царскими указами земли в наследственное владение и установления наследования званий, а также прикрепления крестьян к земле. Это образовавшееся сословие Герцен считает искусственно созданным и именует «старым» дворянством. «Новое» дворянство создал Пётр I при опоре на недовольных московским царизмом. Новое дворянство поглотило старое дворянство и стало представлять «живой курган» из 14 классов государственных званий, восхождение по которым зависело только от трудолюбия и знаний. Иерархия пополнялась выходцами из народа. Дворяне – это все, кто связан с государственной службой: от солдата до крупного помещика. Землевладельцы активно содействовали мерам Петра I по закреплению крестьян, которое в XVIII в. завершила Екатерина II. «Внесённая» западная цивилизация для одного класса – дворян разделила Россию на две части. С одной стороны – дворянство, с другой – «консервативная, общинная, традиционная Россия... ничего не воспринявшая от европейской цивилизации» (VII, 173). «Современное дворянство» сложилось при Екатерине II и Николае I. Императрица доверила дворянам выборы почти во все судебные и административные должности в областях и учредила дворянские общества и собрания. Дворянство стало не только государственно организованным сословием, но и приобрело «внутреннюю» организацию. Нико-

лай I ввёл в дворянские выборы ценз (100 душ) и связал «дворянские права» с чином майора и статского советника. Структура дворянства: безземельное, мелкопоместное, среднее и крупное. Основа дворянства – собственность на землю и крестьян. Дворяне – это «общество рабовладельцев» (XVIII, 204). «Русское дворянство – это сословие, угнетающее другое сословие, которое было побеждено, хотя и не сражалось» (VII, 176). «Дворянство – это то меньшинство, которое делало заодно с правительством русскую историю, увлекая за собой народ» (XVIII, 27).

САТУРАЦИЯ – понятие, означающее возможную остановку прогресса современных европейских народов в высшей точке своего развития. «Точка, линия, после которой борьба между желанием *лучшего* и сохранением *существующего* оканчивается в пользу сохранения, наступает (кажется нам) тогда, когда господствующая, деятельная, *историческая часть* народа близко подходит к такой форме жизни, которая соответствует ему; это своего рода насыщение, сатурация (saturation – насыщение); всё приходит в равновесие, успокаивается, продолжается вечное одно и то же до катаклизма, обновления или разрушения» (XI, 73). Сатурации могут достичь народы с высоким уровнем науки, образования, индустрии. Состояние сатурации обеспечивает деятельная, большая часть народа. Пока в сатурационный цикл вошла одна Голландия: здесь «выстиранные» города, комфорт, большинство достигло благосостояния «мелких лавочников», люди пользуются всеми благами цивилизации. Нравственная основа поведения – «жить как другие», все контролируется общественным мнением. Правительство является органом этой господствующей среды. «Если какой-нибудь народ дойдёт до этого состояния ответственности внешнего общественного устройства с своими потребностями, то ему нет никакой внутренней необходимости до перемены потребностей идти вперёд, воевать, бунтовать, производить эксцентрические личности» (XI, 75).

СВОБОДА. «Думали ли вы когда-нибудь, что значат слова “человек рождается свободным”? Я вам их переведу; это значит: человек рождается зверем – не больше» (VI, 99). Человек – «существо общественное и обладающее свободой располагать своими действиями в границах своего сознания и своего разума» (XX, кн. 1, 440). Свобода – это «освобождение от внешнего, мёртвого ограничения, от цепей былого, не признанного за вечное самопознание, свобода действия по разумению, мышление, изложение мысли etc.» (II, 230–231).

СОСЛОВИЕ – это понятие, которым фиксируется общее, главное в однотипных группах людей, выделяется «диагональ», «среднее, стёртое и потому соответствующее всему среднему, сословию» (XI, 40). Буржуазия, крестьяне, русские дворяне, чиновники и др. именуется то как сословие, то как класс. Эти понятия равнозначны по смыслу. «Сословие» используется чаще и является основным термином в обосновании становления и развития «общественности» в её истории. Термин «сословие» применяется в значении «социальная группа». Им обозначаются разные по численности и роли в обществе общности: буржуа и пролетарии, сельская буржуазия, рантье, «дворовые люди» в поместьях русских дворян, аристократия, «сословие дураков» и др. Герцен выделяет в обществах основополагающие сословия: в буржуазном – буржуазия и пролетариат; в западноевропейском феодальном – феодалы и крестьяне; в российском – дворяне и крестьяне. Сословия – это большие части народа, различающиеся по отношению к собственности, богатству, по положению в системе власти, по уровню образования. Герцен характеризует главные сословия по отдельным признакам. Существуют имущие и неимущие сословия (на Западе «сосредоточение всех богатств – нравственных и вещественных» находится в руках буржуазии (XII, 426)), властвующие и угнетённые сословия («Русское дворянство – это сословие, угнетающее другое сословие» (VII, 176)), образованные (буржуа и феодалы) и необразованные (рабочие, крестьяне) сословия. «Сословность – это расчленение – выход из безразличия в органическое единство» (XX, кн. 2, 662). «Уничтожение сословности – шаг ещё больший» (XX, кн. 2, 590).

СОЦИАЛИЗМ – учение о грядущем общественном строе гармонии и братства, реального социального равенства, а также о путях осуществления этой общественной организации. В 1830-е гг. Герцен определяет социализм в значительной мере под влиянием идей Сен-Симона и с опорой на евангельскую мораль. Социализм – это новый мир, возникающий посредством «палингенезии», коренного обновления общественной жизни, в котором установится «братство» между людьми, не будет имущественного неравенства, деления людей на богатых и бедных. Равенство предполагает уравнительность. Социализм утвердится не насильственно, не «мечом», а «словом», проповедью любви и братства. В 1840-е гг. Герцен на основании критики социалистических и коммунистических учений Запада, в которых, по его мнению, существуют только отдельные элементы идеала будущего общества, формулирует общий смысл социализма: «Общественное управление собственностями и капиталами, артель-

ное житьё, организация работ и возмездий, и право собственности, поставленное на иных началах. Не совершенное уничтожение личной собственности, а такая инвеститура обществом, которая государству даёт право общих мер, направлений» (II, 266). В 1840-е гг. социалистический идеал видится ему в новом аспекте: не идея социального равенства, как в 1830-е гг., выдвигается на первый план, а идея разумной и, следовательно, справедливой организации общества. «Палингенезия» понимается теперь как разумная реорганизация всех областей общественной и даже частной жизни. Но в первую очередь социализм призван разумно организовать экономическую жизнь общества и обеспечить гармонию личности и общества. Герцен убеждён в том, что «полного теоретического ответа» о путях такого преобразования ещё быть не может: «события покажут форму, плоть и силу реформации» (II, 266). В ракурсе анализа французской революции 1848–1851 гг. Герцен определяет социализм как «социальную республику», основанную на самоуправлении и обеспечивающую действительное единство «лица» и общества. Организационные задачи социализма заключаются в том, чтобы уничтожить «всё монархическое, религиозное – в суде, в правительстве и более всего в семье, в частной жизни, в поведении, в нравственности» (V, 179). В 1850 г. представление о социализме дополняется следующими положениями: 1) социализм требует радикальной перестройки «национальной экономики», «уничтожает все границы и преграды, препятствующие обращению, сообщает собственности текучесть, т. е., одним словом, уничтожает богатство и нищету» (V, 428); 2) выдвигается идея социализма как комплексного учения: «Социализм – это философия, организация и наука» (V, 428); «Социализм как учение, как политика и как революция» (V, 429); 3) Герцен утверждает и до второй половины 1860-х гг. придерживается мнения, что «великие революции никогда не совершаются по заранее и окончательно установленной программе» (V, 427). В ходе революций теории приобретут законченный вид, а сознание масс поднимется на уровень актуальных задач. В 1850-е гг. Герцен уверен, что борьба трудящихся против буржуазии за воплощение социализма будет носить жёсткий характер. Буржуа, защищающие собственность, свирепы. В случае установления социализма Герцен прогнозирует его историческую будущность: «Социализм разовьётся во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания и снова начнётся смертельная борьба, в которой социализм займёт место нынешнего консерватизма и будет

побеждён грядущею, неизвестною нам революцией» (VII, 110). Герцен не видит ясной социалистической перспективы для Запада, включая США и Австралию, в силу спада социалистического движения и возобладания мещанских идеалов. Он сосредотачивает внимание на выявлении возможностей социалистической будущности России. На рубеже 1850–1860-х гг. он конструирует «алгебраическую формулу» социализма, основными элементами которой являются: экономическая справедливость, заключающаяся в совмещении в одних руках «труда и владения» (земли, предприятий); самоуправление; формы общественной связи, основанные на ассоциированности трудящихся. Конкретизация «формулы» применительно к России реализована в концепции «русского социализма», определение которого дано в работе «Порядок торжествует» (1866): «Мы *русским социализмом* называем тот социализм, который идёт от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного владения и общинного управления, – идёт вместе с работничьей артелью навстречу той экономической *справедливости*, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука» (XIX, 193). «Осуществление» нового общества предполагает раскрытие социалистического быта русской общины как основополагающей ячейки общества (право каждого на землю, общинное владение ею, мирское управление» (XIV, 182–183) до государственной формы с опорой и использованием цивилизационных достижений Запада (идея социализма, индустрия, пути сообщения, агрокультура, образование, демократия, права человека и др.). Герцен совместно с Огарёвым с целью воплощения в жизнь «русского социализма» разрабатывает проекты преобразования, альтернативные правительственным реформам 1861 г. по отмене крепостничества в России, и план военно-крестьянского восстания. Герцен надеется, что народный протест возглавит созданная в России политическая организация «Земля и воля». В 1860-е гг., особенно во второй половине десятилетия, представление о «социализме вообще» значительно расширяется: 1) социализм, как комплексное учение, включает в себя три составные части: «общие идеалы – коллективной собственности, солидарности»; «новую организацию», т.е. организацию социалистического общества; «процесс, которым должно совершиться превращение в неё старых форм»; Герцен предлагает каждому социалисту спросить себя, готов ли он и насколько готов к участию в социальной революции, а также насколько глубоко представляет себе содержание преобразований (XX, кн. 2, 577); 2) провозглашена установка на

разработку революционной теории: «Наше время – время окончательного изучения, того изучения, которое должно предшествовать работе осуществления, так, как теория паров предшествовала железным дорогам» (XX, кн. 2, 576–577); 3) выдвигается идея о необходимости революционной организации, которая возглавила бы движение народа, большинства общества к социализму, хотя Герцен не определяет содержание и форму этой организации; 4) социализм должен не «разбить» политическую экономию, а превратить её в «экономическую науку», служащую делу социализма (XVIII, 363); 5) «экономическая революция», как основа социалистического пересоздания общества, посредством перевода частной собственности в коллективную приведёт к упразднению деления общества на сословия; 6) «социальные (т.е. социалистические) идеи в своём воплощении будут обладать многообразием форм и применений» (XX, кн.1, 65–66); 7) историческая перспектива социализма заключается в том, что будет достигнуто тождество между «государством народным» (XVI, 147), как внешней формой общества, и нравственным миром личности; в этих условиях историческое движение устремится к отрицанию государства, собственности, семьи, церкви.

СОЦИАЛЬНАЯ ФОРМАЦИЯ – социально-философский концепт для интерпретации исторического процесса. Его содержание воплощено в следующей «формуле»: «История представляет нам *на самом деле* схваченную, неосевшую, оседающую формацию, хранящую в памяти своей главные фазы развития и их переливы. Одни части рода человеческого достигли соответствующей формы и победили, так сказать, историю; другие, в разгаре деятельности и борьбы, творят её; третьи, как недавно обсохнувшее дно моря, готовы для всяких семян, для всяких посевов и всем дают неистощённую, тучную почву» (XVI, 173). Народы являются основными субъектами «всемирной истории» и соответственно их влиянию на прогресс человечества подразделяются на три части: 1) народы, остановившиеся в высшей точке своего развития, «вышедшие из исторического треволнения в покойное status quo жизни» (XVI, 157); 2) народы, остановившиеся на начальной стадии своего развития в силу отсутствия внутренней движущей силы, но проявляющие «поползновения» к раскрытию своего потенциала и готовые принять извне любой активный «фермент», не противоречащий природе основной «ячейке» их быта; 3) народы, изменяющие свою и всемирную историю выдвиганием и реализацией идей нового исторического быта. Прогрессирование формации человечества определяет степень продвижения основных субъектов истории, народов, через следующие

фазисы: «младенчества», или зарождения; «совершеннолетия», т.е. формирования возможностей для сознательного развития; «зрелости», предполагающей полное, осознанное «деяние» по раскрытию потенциала «народного быта». Народы развиваются не только циклично, но и могут переходить в новое состояние «всем организмом». Народам присущ «майорат» – заимствование друг у друга цивилизационных достижений. «В истории поздно приходящим не кости, а сочные плоды» (III, 73). Состояние формации человечества обусловлено интенсивностью взаимосвязей трёх групп народов через «общечеловеческую» социальную идею, показывающую возможный очередной прогрессивный шаг общественного развития. Социальной формации присущи следующие взаимосвязанные свойства: 1) «схваченность», заключающаяся в стремлении народов сохранить, закрепить и продолжить начатое развитие; 2) «неосевшее» состояние – постоянная незавершенность развития человечества (в формации только часть народов на время прекращает прогрессировать, достигнув соответствия формы и содержания своего быта; здесь всегда существуют общины по своему потенциалу, выходящие за пределы идеала эпохи); 3) «оседание» или развитие. В формации всегда существуют народы (или народ), активно раскрывающие свой потенциал и тем самым влияющие на другие народы; 4) сохранение в «памяти» (общественном сознании) человечества всего существенного от прошедших эпох, прежде всего научных знаний; эта особенность определяется обусловленностью прогресса народов последовательной сменой «возвышающихся» общечеловеческих идей нового общественного устройства. Человечество в своей истории прошло две социальных формации и пребывает в третьей. Первая представляла собой народы и племена, группировавшиеся вокруг империй Древнего Востока, которые внесли в историю идею «мира многопроизводящего», богатого, сильного и достаточно стабильного. Вторая социальная формация возникла посредством единения народов вокруг «греко-римского мира», который внёс в человечество идею цивилизованности, гражданского значения человека, состязательности, культа образования и искусства. Третья социальная формация предстала как единение человечества европейскими народами, образовавшимися после разрушения Римской империи, «случайным элементом» – нашествием «первобытных племён». Европейцы своими идеями и реалиями достоинства личности, благосостояния, стабильности определили дальнейшее развитие человечества. Народы Западной Европы раскрыли свой потенциал на основе германского обычая свободы лица и римского

права частной собственности, прошли через феодализм и достигли в буржуазном общественном устройстве «пределов изменемости». Они внесли в мир идею единения человечества посредством овладения научными знаниями, преодоления сословиями своей «замкнутости» (в буржуазном обществе установлено формальное равенство граждан перед законом, декларирована возможность получения каждым образования), возрастания идейного стремления народов, начиная с 30-х гг. XIX в., к политическому единству через создание союзного государства (это шаг к будущему снятию политических и всяких иных границ, «сближению» народов (XIV, 37–38)), расширения и взаимопроникновения сфер жизнедеятельности общества, в том числе международной (XX, кн. 2, 573). Наряду с этим, нарастание противоречий между пролетариатом и буржуазией привело к пониманию со стороны прогрессивного «меньшинства» и работников недопустимости антропофагии (людоедства). Появились социалистические учения и социалистическое движение, направленное на достижение социальной справедливости посредством установления новой общественной организации на основе самоуправления и коллективной собственности. Перспективу общественного прогресса начинает определять «идея социализма». Герцен резюмирует: «Наша эпоха зачислится в четвёртую формацию, т. е. если новый мир дойдёт до того, что сумеет сосчитать до четырёх» (X, 122). Пока социализм существует как «восходящий», но не «вплощающийся» принцип. Этот строй может и не наступить, если не приемлющие социализм выдвинут иную актуальную, прогрессивную социальную идею и окажутся более исторически активными. Начало движения человечества в четвёртую социальную формацию открывает переход к качественно новому типу исторического процесса, осуществляемому не стихийно, а сознательно. «Человеческая мысль, человеческое развитие через два тысячелетия коснулось до одного из тех рубежей, которые раздвигают всемирную историю на огромные, законченные части, между ними ложатся, как между материками, океаны. От одного до другого всё изменяется – цветы и звери, небо и почва» (XIV, 42). Принципиально новый период истории должен наступить вследствие устремления людей к свободе, а человечество – к «себяобладанию». Согласно формационной концепции Герцена, социально-исторический процесс многообразен и альтернативен.

СРЕДНИЙ КЛАСС. «Слова “средний класс” выражают с большей пластичностью промежуточное положение буржуазии – не только то, что она занимает место между аристократией и народом,

но и то, что она между прошедшим и будущим... Она колеблется между будущим, которого она жаждет, но боится, и прошедшим, которое она ненавидит, но не в силах покинуть. Шаг вперёд – и она встречает вместо Лютера – Мюнцера, вместо либерализма – социализм. Шаг назад – и она натывается на феодальную монархию, которую недолюбливает, и на дворянскую аристократию, которую ненавидит» (XII, 472). Промежуточное положение буржуазии обусловлено рядом противоположностей. В политико-социальном плане буржуазия занимает положение между, с одной стороны, народом, который она эксплуатирует и который понимает, что его эксплуатируют, с другой стороны, аристократией – «умственной силой века» (политические деятели, депутаты, ученые, адвокаты, журналисты и т. д.), примыкающей к буржуазии, идейно и организационно обслуживающей её. «Извечная историческая борьба грядущего с прошедшим нашла обе свои границы внутри господствующего класса» (XII, 474). Большая часть буржуазии ничего не желает уступить из своей собственности; меньшая, демократическая часть буржуазии желает «всё отобрать у собственника, не посягая на право собственности. С одной стороны – *Скупость*, с другой стороны – *Зависть*» (XII, 475). Это политическое раздвоение повторяется среди аристократии. В буржуазном либерально-демократическом воззрении либерализм и демократия – это «начала», отрицающие друг друга. «Либерализм представляет собой лишь освобождение собственника, демократия – лишь внешнее уравнивание: она лишь признаёт право пролетария на собственность, не давая ему средств... В подобных случаях нет действительного решения вопроса, есть золотая середина, нейтрализация противоположностей, уравнивание сил, т. е. их уничтожение» (XII, 473).

СУБСТРАТ – категория, обозначающая «вещество», лежащее в основе «предметов». Субстрат «уничтожить нельзя, *некуда деть*; отвернуться можно только от него или не узнать в его видоизменениях» (III, 154). Герцен, раскрывая диалектику исчезновения и возникновения бытия, заключает, что «возникает бытие определённое из бытия определённого, которое становится субстратом в отношении к высшему моменту» (III, 157). Герцен находит «глубокий и верный взгляд на природу» Аристотеля о последовательном возрастании «царств жизни»: растительном, животном и человеческом. «В человеке соединяются растительная и животная натура в высшем единстве» (III, 184). Низшая степень в высшей «нисходит на значение субстрата, носителя» (III, 184). Изучение химии приводит к

мысли, что сочетание химических элементов порождает «химический продукт» (III, 37), который становится субстратом «предмета».

СУЩНОСТЬ И ПРОЯВЛЕНИЕ (ЯВЛЕНИЕ) – категории, отображающие необходимые, неразрывные стороны предметов, процессов. Только в абстракции можно отделить сущность и проявление сущности. Сущность «ставит» бытие, вызывает его возникнуть, это «внутренняя сила» предмета. Сущность неотделима от своего проявления. Только через познание проявлений сущности можно узнать о сущности. «Слово “сущность” – собирательное имя многих простых идей, совмещённых в одно: мы никакого понятия не имеем о сущности, кроме полученного из связи разных явлений и свойств, схваченных нами» (III, 307).

ТРУД, или работа, представляет собой целесообразную деятельность людей по производству материальных и духовных благ. Посредством труда человек связан со средой своего обитания, особенно в первобытном обществе. Человек трудится, используя орудия труда, в том числе и естественные – руки, мозг (поскольку у человека возникает потребность «работать не одними мышцами» (X, 120)). Герцен различает мозг, как орудие познания природы, и мозг, как орудие сознания природы. Первое утверждение есть «односторонность» материализма, а второе – истинное утверждение философии реализма. Земля для крестьянина является «орудием работы»; искусственные орудия труда создаются человеком для осуществления производственной деятельности. Труд направлен на создание продукта труда. «Солдат не работает, не производит» (VI, 348). «Труд... определяется не одним желанием, но и требованием на него» (VI, 83). В идеале «награда всякому труду в самом труде, в деятельности» (III, 56). Наиболее эффективен свободный совместный труд: в ассоциациях (США), артелях (Россия). При разделении общества на имущее властвующее меньшинство и неимущее большинство труд носит эксплуататорский характер.

ФАКТ – «событие не в возможности, а в действительности; отрицать событие нельзя» (III, 8). Фактами являются: народы, люди, «физические события» (III, 263), «внутренний мир (т. е. мышление), это *actus purus* разума тоже истинен и тоже – действительное событие» (III, 265). Сама теоретическая мысль – тоже исторический факт, она не вне истории, она, как и «факт современного мира», «развилась и сложилась исторически», она «необходимый результат прошедшего» (VI, 29).

ФОРМА И СОДЕРЖАНИЕ. Материи, общественности присуще «обособление», «сосредоточение». Обособившееся приобретает индивидуальное существование. Форма – это внешнее индивидуальности, отделяющее её от других и организующее обособившееся. Существующее в форме представляет содержание. «Внутреннее без внешнего – какая-то дурная возможность... внешнее без внутреннего – бессмысленная форма, не имеющая содержания» (III, 17). Форма развивается и обеспечивает раскрытие «природы вещи». «Каждый физиолог очень хорошо знает важность формы и её развития, знает, что содержание только при известной форме оживает стройным организмом» (III, 96). Полное развитие «вещи» заключается в раскрытии её содержания до соответствия форме. «Формы исторического мира также естественные, как формы мира физического» (III, 92). Государство является внешней формой общества, обеспечивает его жизнедеятельность. Отношения сословий, социальных групп, личностей являются «внутренней формой» общества. Буржуазные революции в Европе заменили монархии на республики и тем самым привели внешнюю форму общества в соответствие с давно существовавшим буржуазным социально-экономическим содержанием. В обществе форма без содержания может существовать: семья без любви «делается нелепой формой» (II, 216).

ФОРМАЦИЯ – понятие, обозначающее, во-первых, то, что сформировалось, существует и развивается: предмет, виды растений и животных, страна, «христианскую формацию» (XVI, 174), человечество и др; во-вторых, становление (генезис) «формирования», после которого «развитие идёт на тех началах, с которыми определилось зачатие. Оно укрепляется, обособляется, получает больше или меньше безвозвратный характер от взаимного действия развивающихся начал и среды» (XVI, 172). «Патологические образования (формации)» (XIV, 319) вызваны условиями жизни общества и с переменой условий пройдут. В Российском обществе «патологические образования» – это «раскольники и декабристы, а потом все западники и восточники, Онегины и Ленские, лишние и желчные люди» (XIV, 319).

ЦИВИЛИЗАЦИЯ. Герцен разрабатывает идею цивилизации, ставшую в Новое время важным компонентом философской мысли, в контексте анализа всемирно-исторического процесса в ракурсе своей концепции «социальной формации». Главной основой социальных общностей (племён, народов) является свойственный им быт. Быт народа в широком смысле слова складывается как резуль-

тирующая, «диагональ» «государственного быта» (XVI, 27), «быта народа» в узком смысле слова, «формы социального быта», образованного меньшинства (XVIII, 188), т. е. образованного, имущего, властвующего сословия. Быт народа существует в виде форм жизнедеятельности, образа жизни. На этой основе формируются и функционируют, обуславливая её, представления о социальном идеале, знания, наука, искусство, нормы и ценности, достижения агрокультуры и индустрии, одним словом – культура. Социальное бытие культуры и есть цивилизация. «Она бесконечна, как мысль, как искусство, она чертит идеалы жизни, она мечтает апотеозу своего собственного быта» (VI, 31). Конкретные цивилизации преходящи. Однако цивилизации и цивилизационные достижения «не гибнут, пока род человеческий продолжает жить без совершенного перерыва, – у людей память хороша» (VI, 30). Герцен рассматривает цивилизационный процесс как диалектику исчезновения и сохранения цивилизаций. «Дикие племена» являлись носителями «хищной цивилизации». Их жизнедеятельность, основанная на естественном поведении с доминированием инстинктуальности и стремления к наживе, была направлена на захват богатств царств Древнего Востока. Цивилизации Востока базировались на устоявшихся формах быта, обеспечивавших достаточно безопасное и сносное существование, на поглощении индивида традициями, семьёй, кастой, государством, а государства – императором, на религиозном фанатизме. Азиатские цивилизации внесли в человечество идею «мира многопроизводящего, богатого». Далее цивилизованная инициатива переходит к Греции. Элины заимствовали у Востока знания о земледелии, математике, астрономии. Реалистическое течение греческой жизни базировалось на «идее красоты», культе знаний, состязательности; высокого уровня достигли философия, искусство, естествознание. Римская империя, в жизни которой «как-то печально сочетались отвлеченность и практический смысл» (III, 202), покорив Грецию, вобрала в себя её цивилизационные достижения. Римский мир знаменателен своими завоеваниями, правом, архитектурой, масштабами строительства и, главное, социальным бытием науки или деятельностью людей, которые придерживались наукообразного миропонимания. Потомки этих людей, передавая знания от поколения к поколению, через 15 веков обеспечили расцвет наук и искусств в эпоху Возрождения. Римская империя не завершила полного цикла развития, она была разрушена нашествием «диких племён». Из остатков «древней цивилизации», быта варваров, христианства, сформировавшегося в недрах агонизирующей римской жизни, сформировавшегося

ровалась европейская цивилизация. Её открывает феодальный «мир вечной войны и розни», оплота материальной силы. Феодалы захватили в собственность землю, разрушили общинный быт земледельцев. Рыцари своим эгоизмом, величием внесли в мир мысль о достоинстве личности, а также практику унижения безземельного крестьянина. Европейская цивилизация прошла через Возрождение, Реформацию, буржуазные революции и в буржуазном образе жизни достигла пределов изменяемости. Герцен многоаспектно характеризует западную цивилизацию. Это: 1) «противообщинная цивилизация», упразднившая общинный быт земледельцев; 2) «городская цивилизация» (на Западе, начиная со средних веков, приоритетное развитие получила городская жизнь, в городах были сосредоточены власть, наука, искусство, образование, ремёсла и промышленность, удобства жизни; цивилизационные достижения незначительно затронули население сельской местности); 3) «цивилизация меньшинства», властвующего сословия, которое монопольно пользовалось цивилизационными благами: «Верхи европейского общества слишком цивилизованы, низы – слишком далеки от цивилизации» (XII, 169); 4) «мещанская цивилизация», сущность которой заключается в следующем: «рыцарская честь» заменяется «бухгалтерской честью», изящные нравы – чопорностью, гордость – обидчивостью, парки – огородами, дворцы – гостиницами; она формирует у людей трудолюбие, активность, направленную на повышение своего богатства, перерастающую в «стяжение»; государство попадает в материальную зависимость от «третьего сословия» и превращается в «мещанское государство» (XVI, 170); ведущим нравственным принципом становится накопление, конформизм; мещанская масса всё потребляет, всего становится больше, но качеством ниже, в результате уровень нравственности падает, личности типизируются, образуется «толпа без невежества, но и без образования» (XVI, 141). Идеал мещанского благополучия в Западной Европе стал привлекателен для многих. Он не выходит за сущность мещанского быта, ведёт к его бесконечному постепенному, незначительному улучшению: перестают обвешивать, меньше воруют, граждане становятся всё более законопослушными. Следовательно, «выход из этого положения далёк» (XVI, 141). Христианство имеет важное значение в цивилизационном процессе Европы. Оно придало быту народов схожие черты в миропонимании, нравственном поведении, религиозной и семейной жизни и тем самым способствовало формированию на континенте понимания у народов своего единства.

ЧЕЛОВЕК. В 1830-е гг. Герцен определяет человека как существо «среднее между богом и природою». Человек как организм возникает в процессе эволюции природы Земли, но по образцу и подобию бога. Бог вкладывает в него «дух», «идеальное» как свою часть. По завершении «гетеростихийного существования» тело становится частью планеты, а «дух» летит к своему творцу. «Сей-то эклектизм духовного с телесным и есть человек» (I, 17). С начала 1840-х гг. идея целостности человека становится основополагающей в свете философии реализма и атеизма. Человек – совершеннейшее из всех земных существ, это *homo sapiens*, в нём *homo* и *sapiens* (II, 143–145), тело и социальность (т. е. биологическое и социальное) неразрывны. Прогресс человека в значительной степени обусловлен его наследственностью (XX, кн. 1, 440). Мозг, как орудие сознания человека и вещество мозга «церебрин», определяющий способность к мышлению, продолжают улучшаться. Герцен на основании естественнонаучных данных о прогрессе организма у домашних животных делает заключение о возможности эволюционирования тела человека. «Вероятно, и люди натолкнутся на какие-нибудь пределы, лежащие в самой природе человека, на такие физиологические условия, которые нельзя будет перейти, оставаясь человеком» (VI, 36–37). Человек является «клеточкой общественной ткани», а общество представляет собой «наружный мир человека». «Хорошо всё то, что развивает слитно родовое и индивидуальное значение человека; дурно, если индивидуальное, феноменальное совершенно поглотит общечеловеческое, дурно, если тело совершенно задавит дух» (II, 402). Чем в большем количестве сфер человек осуществляет свою жизнедеятельность, тем он больше развит, тем выше уровень его сознания и объём знаний. «Человек – это нравственное существо, то есть существо общественное и обладающее свободой располагать своими действиями в границах своего сознания» (XX, кн. 1, 440). «Цель человека – жизнь человеческая» (II, 217–218).

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО – это «суммарное название, подразумевающее всех людей, живущих на Земле» (XI, 251). Это «общее» понятие (VI, 106), которым фиксируется единство селовечества как рода *homo sapiens*. Главными чертами «природы» рода являются наличие «разума» и «общественность». Отдалённая перспектива рода *homo sapiens* заключается в остановке «не на одном, а на нескольких типах – навсегда или на время» (XX, кн. 2, 624). Человечество в социально-историческом смысле начинается с образования народов и их единения в общей истории. С одной стороны, «народы... вступивши

в широкий поток единой и неразрывной истории... принадлежат *человечеству*, и, с другой стороны, им принадлежит всё прошлое человечества. В истории, т. е. в деятельной и прогрессивной части человечества, мало-помалу сглаживается аристократия лицевого угла, цвета кожи и других различий» (VII, 318). По своей архитектонике человечество состоит из трёх частей, это народы «творящие историю», народы, остановившиеся на достаточно высоком уровне своего развития, и народы, застывшие на начальной стадии своего развития. (см. Социальная формация). Человечество развивается посредством «майората», заимствования народами друг у друга социально значимых идей, знаний, цивилизационных достижений. Научные знания вырабатывает «цех ученых», их усваивает более широкая масса, которая становится «цехом». Далее процесс, повторяясь, продолжается. «Эта полярность – одно из явлений жизненного развития человечества, явление вроде пульса, с той разницей, что с каждым биением пульса человечество делает шаг вперёд» (III, 43). «Можно предположить, что pour la bonne bouche (напоследок) цех человечества обнимет все прочие» (III, 44). На данном этапе человечество в своей истории устремлено к «достижению свободы в разуме» и, следовательно, к переходу от стихийного развития к сознательному.

ЭКЛЕКТИЗМ – смешивание в науке и жизни разнородных, «в корне» не соединимых взглядов, понятий, идей в одно более или менее законченное целое «без единства, их связывающего, даже без приведения к одному уровню» (VI, 134). «XVIII век, век анализа и разрушения», породил в умонастроениях XIX века, с одной стороны, хаос, с другой, стремление к соединению разрозненного в целостность. «В наше время... предрассудки римского мира рядом с предрассудками средних веков, евангелие и политическая экономия, Лойла и Вольтер, идеализм на словах, материализм на деле; отвлеченная риторическая нравственность и поведение, прямо противоположное ей. Эта разнородная масса понятий обживается в нашем уме без порядка» (VI, 134). Герцен находит, что попыткой соединения «истин», содержащихся в разных учениях, в целое, является эклектическая философия Кузенья и его школы. «Её девиз близок к душе человека XIX столетия: «Всё принять и ничего не исключить» (I, 25). Эклектическое воззрение в жизни, философии, науке и политике – это «причина той лёгкости перемен и перехода из одной крайности в другую» (VI, 134).

ЭМПИРИЯ – способ познания, признающий чувственный опыт единственным источником знания. Существо эмпирии заключается в следующем: «предметы», окружающие человека, истинны потому, что они существуют; «у человека есть пять чувств», посредством которых он познаёт «предметы»; «чувственное созерцание» – единственно истинный «предшественник мысли». «Эмпирики поняли, что *существование* предмета *не шутка*; что взаимодействие чувств и предмета не есть обман; что предметы, нас окружающие, не могут не быть истинными потому уже, что они существуют; они обернулись к тому, *что есть*, вместо отыскания *того, что должно быть*, но чего, странная вещь, нигде нет» (III, 97). Эмпирики инстинктивно поняли, что любое количество фактов представляет собой только материал для исследования. Они «переходят к рассудочным отвлечениям, думая ими уловить целое по частям; таким образом они теряют предмет, сущий на самом деле, заменяя его отвлечениями, сущими только в уме» (III, 103).

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

А. В. Малинов

«ПОРАДЕЙТЕ ОБЩЕСТВУ НАШЕМУ»: РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ СОБРАНИЯ В ПИСЬМАХ В. В. РОЗАНОВА В. И. ЛАМАНСКОМУ¹

Розановедение, сложившееся за последнюю четверть века в самостоятельную историко-философскую и литературоведческую дисциплину, накопило богатый материал о жизни и творчестве Василия Васильевича Розанова, казалось бы исчерпывающим образом описало круг его личного общения, собрало сведения о его адресах, друзьях и наветниках. Сочинения Розанова издаются регулярно и даже, что редкость, систематически. Пожалуй, никто из русских философов не удостоился издания двух собраний сочинений за два минувших десятилетия. Исключительность Розанова подчеркивает и подготовленная А. Н. Николюкиным увесистая «Розановская энциклопедия»². Однако ни в энциклопедии, ни на комментаторских задворках собраний сочинений не встретишь упоминания о Владимире Ивановиче Ламанском. Конечно, Ламанский не входил в ближний круг Розанова, но дотошные розановеды, казалось бы, наторевшие в архивном крохоборстве, и энтузиастические розановофилы, казалось бы, охватившие своим интеллектуальным эросом всю эпоху Серебряного века, не нашли ему места даже на периферии розановской биографии.

Ламанский и Розанов принадлежали к разным поколениям, хотя и нельзя сказать, что сильно различались по социальному происхождению и философским пристрастиям. В конце XIX в. Ламанский был, пожалуй, наиболее крупным представителем петербургского

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (проект № 16-03-00450-ОГН).

² Розановская энциклопедия / Сост. и главн. ред. А. Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2008. – 1216 с.

славянофильства. В это же время и Розанов заявил о себе как о должателе дела «московского кружка». Несмотря на эволюцию своих взглядов, Розанов сохранял устойчивый интерес к славянофильству, хотя его оценки славянофильства менялись¹. Главным делом жизни Ламанского стало преподавание и научная работа. В продолжение тридцати четырех лет он занимал кафедру славянской филологии в Санкт-Петербургском университете, сумев создать собственную научную школу. Однако Ламанский не был кабинетным ученым. Много сил он отдавал Санкт-Петербургскому славянскому благотворительному обществу, Литературному фонду, Этнографическому отделу Русского географического общества. Не чуждался он и публицистики, печатаясь, в том числе, на страницах газеты «Новое время», которая с 1899 г. стала эстетической лабораторией Розанова-журналиста². Какое-то время Ламанский и Розанов даже проживали не далеко друг от друга: Розанов на ул. Коломенской, а Ламанский – в конце ул. Звенигородской.

Славянофильские взгляды Ламанского нашли отражение не только в его славяноведческих работах, но и в оригинальной философии истории, которую он разрабатывал с середины 1860-х гг. Полнее всего его философско-историческое учение было выражено в докторской диссертации «Об изучении греко-славянского мира в Европе» (1871) и трактате «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892). Однако концепция Ламанского не была оценена современниками, проглядел ее и Розанов. Можно сказать, что идейная близость историософии Ламанского к теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского была не лучшей рекомендацией для Розанова. Историко-философская литература не дает однозначного ответа на вопрос о теоретическом первородстве Данилевского или Ламанского³. Ряд идей, которые нашли отражение в учении Данилевского, встречаются в публикациях Ламанского начала 1860-х гг.

¹ См.: *Фатеев В.А.* Розанов и славянофильство // Василий Васильевич Розанов / Под ред. А. Н. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2012. С. 117–131; *Скорородова С.И.* Философский диалог «чистых славянофилов» и В. В. Розанова (некоторые аспекты) // *Философия и культура*. 2015. № 6. С. 875–882; *Малинов А.В.* «Теплая память»: В. В. Розанов и славянофилы // *Жизнь и письмо: сборник статей: к 70-летию А. А. Грякалова*. СПб.: Изд-во РХГА, 2018. С. 45–60.

² *Казакова Н.Ю.* В. В. Розанов и газета А. В. Суворина «Новое время». Дис. канд. филол. наук. М., 2000. – 205 с.

³ *Селиверстов С.В.* «...я смотрю несколько менее оптимистически»: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н. Я. Данилевского и В. И. Ламанского в 1860–1880-е годы // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2009. № 32. История. Вып. 35. С. 116–125; *Курпьянов В.А.* Теория

Точных сведений о том, когда Розанов познакомился с Ламанским не сохранилось. Однако можно предположить, что войдя по приезду в Санкт-Петербург в славянофильский кружок Т. И. Филиппова, Розанов имел возможность встретиться и с Ламанским. В фонде Ламанского в Санкт-Петербургском филиале архива РАН отложилось три письма Розанова. Они не датированы, но, судя по содержанию, два из них написаны в 1903 г. и связаны с запретом религиозно-философских собраний в Петербурге. Участие Ламанского в религиозно-философских собраниях мотивировалось не только личным познавательным интересом, но и тем, что собрания проходили на «его территории» – в малой зале Русского географического общества. Ламанский же долгие годы (1865–1868, 1887–1910) возглавлял этнографический отдел РГО. С докладом он не выступал, но трижды принимал участие в обсуждениях: по докладу кн. С. М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести», докладу Д. С. Мережковского «Лев Толстой и Русская Церковь» и докладу Розанова «Об основаниях церковной юрисдикции, или о Христе – Судии мира». Последний имел место 13 марта 1903 г. Ламанский выступал кратко. Скорее всего, это были даже реплики, которые, тем не менее, ясно показывали, что Ламанский не одобрял толкований христианства, предложенных богоискателями.

Весной 1903 г. стало ясно, что церковные власти не намерены продолжать религиозно-философские собрания. В печати появились критические отзывы о собраниях, которые и послужили Розанову поводом обратиться к Ламанскому.

«Глубокоуважаемый Владимир Иванович!

Порадуйте обществу нашему, – не религиозно-философскому только, но нашему бедному русскому обществу, задавленному и заплёванному нахалами. Прочтите здесь приложенные вырезки: 1) из Гражданина¹, 2) из Московских Ведомостей², – и может быть в Вас загорится жар и Вы напишете на имя Алекс<ея> Серг<еевича>

славянской взаимности в философии позднего славянофильства (В. И. Ламанский и Н. Я. Данилевский) // Русский логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г. В 2 т. Т. 1. СПб.: Интерсоцис; Изд-во РХГА, 2017. С. 145–150.

¹ «Гражданин» – политическая и литературная газета консервативного направления, основанная кн. В. П. Мещерским и издававшаяся в Петербурге в 1872–1879 и 1882–1914 гг.

² «Московские ведомости» – газета, издававшаяся в Москве с 1756 по 1917 гг. В 1896–1907 гг. главным редактором был В. А. Грингмут.

Суворина Письмо о религиозно-философских собраниях. Суворин сам хотел писать, и даже написал в их защиту: но <неразб.> что он лично ни разу на них не был, сделали его “Маленькое письмо” отвлечённым и холодным. Вы же напишите просто Ваше впечатление. И Мещерский¹ и Грингмут² оклеветали перед Государем собрания, как атеистические, а духовенство – как изменников Церкви, – и Собрания вынуждены были закрыть.

Искренно и глубоко Вас почитающий В. Розанов.

Вырезки газетные мне верните; а как Вы уже в преклонных летах и имеете 1000 дел поважнее писания газетных писем, то пожалуйста на это письмо мне не отвечайте. – Лучше Суворину о Собраниях – хоть строк 50. Сегодня Сыромятников³ в фельетоне “Нов<о>го Вр<емени>” уже сказал строк 10 хорошо о собраниях и за то спасибо. Ваш же голос будет услышан всею Россией, и защитит дело доброе и честное»⁴.

¹ Мещерский Владимир Петрович (1839–1914) – князь, русский писатель и публицист консервативного направления, внук Н. М. Карамзина, издатель газеты «Гражданин».

² Грингмут Владимир Андреевич (1851–1907) – русский политический деятель немецкого происхождения, консервативный публицист, идеолог черносотенного движения, организатор Русской монархической партии, редактор-издатель газеты «Московские ведомости». Ответом на нападки В. А. Грингмута на религиозно-философские собрания стала статья В. В. Розанова «О высших интересах знания и речи» (Новое время. 1903. 16 (29) апреля. № 9738).

³ Сыромятников Сергей Николаевич (псевдоним Сигма) (1864–1933) – публицист, сотрудник газеты «Новое время» (1893–1904), скандинавист и востоковед, участник русско-японской войны, один из организаторов Русского собрания, главный редактор газеты «Россия» (1906–1914). Вероятно, Розанов имеет в виду статью Сыромятникова «Из церковного прошлого» (Новое время. 1903. 20 апреля (3 мая). № 9442). В статье говорится о необходимости обретения русской церковью самостоятельности и восстановлении патриаршества. Лишь в конце статьи Сыромятников кратко упоминает о религиозно-философских собраниях: «Мне случалось два раза быть на религиозно-философских собраниях, и мне было радостно видеть, с каким умом, серьезностью, логикой и знанием дела наши духовные отражали нападение светских обличителей. Нигде, кроме этих собраний, не видел я и, вероятно, многие другие слушатели, русскую церковь такую образованной, такую стойкой и такую терпимой. Беседы эти привлекли много сердец к русской церкви, и прекращение их должно быть встречено с сожалением всеми теми, кому дороги интересы русской церкви и миссионерства ее среди образованного общества, и я хочу верить, что прекращение это только временное. Если церковь будет бояться споров, она рискует остаться одной, без верующих, а такое положение не может быть принято ни для нее, ни для государства».

⁴ СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1225. Л. 3, 4.

Поводом обращения Розанова к Ламанскому стали критические публикации о РФС кн. В. П. Мещерского и В. А. Грингмута. В газете «Гражданин» в редакторских статьях под общим заглавием «Маленькие мысли» под псевдонимом Серенький В. П. Мещерский (по выражению В. С. Соловьёва, «Содома князь и гражданин Гомморы») высказал свою точку зрения на те вопросы, которые обсуждались на РФС. Псевдонимом Серенький пользовался сотрудник «Гражданина» и близкий В. П. Мещерскому публицист И. И. Кольшко, но Розанов был убежден, что в статьях выражена позиция самого В. П. Мещерского. Правда, свое мнение автор статей сформировал, опираясь исключительно на доклад В. А. Тернавцева «Русская Церковь перед великой задачей». С доклада В. А. Тернавцева начались религиозно-философские собрания. Их записки переиздавались, что избавляет от необходимости излагать содержание самого доклада¹. Приветствуя факт свободного обмена мнениями интеллигенции и представителей церкви, критик отмечал, что «на смену религиозной истины выступили запросы истинной религии. Этим запросам и пытается дать ответ новое общество»². Он выражает сомнение в том, что Россия сможет возродиться исключительно на религиозной почве. Беды России, по его мнению, проистекают из расщепления триединого начала православия, самодержавия и народности, и обращение только к церкви ситуацию не изменит. Однако два из этих начал (православие и самодержавие) заимствованы, поэтому упования редактора «Гражданина» обращены к народности. «Русская народность, – писал он, – как духовная и национальная сила, ни с какой другой силой ни запада, ни востока несхожа... Народность, как стимул государственной заботы, рисуется мне в виде фундамента, на котором возводится все государственное зидительство. Народность, как племенная черта, есть ничто иное, как стремление к земле – единому уравнителю рангов, положения и состояния и единому знаменателю всякого земного могущества. Русская народность, в отличие от западного демократизма, представляется мне силой, приравнивающей всех к матери земле, а не к средней человеческой личности, не к субъективному “я”. В этом смысле она может рассматриваться как высшее проявление племенного и государственного объективизма. В ней – отречение от своей личности ради того, что выше и общее личности – земле. Только такой

¹ Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред. С. М. Половинкина. М., 2005. С. 5–19.

² *Серенький*. Маленькие мысли // *Гражданин*. 02.02.1903. № 10. С. 3.

крайний, племенной объективизм мог вызвать потребность в уравнивающем его субъективизме – в Самодержавии. В принципе Самодержавия и в личности Самодержца скопился весь субъективизм, все самодовление, от которого отреклось русское племя ради идеи народности, т. е. приравнения всех – к земле. В стихийном, общем движении к земле, русский народ как бы отбросил кверху задерживавшую его на этом пути тяжесть самодовления, личную волю, личный каприз. Народный каприз сконцентрировался в алмазной капле Самодержавия; а это последнее, чтобы не выродиться в деспотизм и сохранить устойчивость, должно было повернуться лицом к народу и стать источником объективной власти. Отсюда получился постоянный обмен зиждительных начал: от народа к Престолу – субъективного, и от Престола к народу – объективного»¹.

Религиозно-философские собрания – это не дело русского народа, а дело «интеллигентной среды, которая собралась вкупе с церковно-служителями во имя запросов сумятного, осиротевшего своего духа»². Собрание «эстетов, эллинов, иудействующих и неохристианствующих... в гордом сознании прав таланта и бесправии посредственности»³ пытается примирить и согласовать интеллигентскую задачу государственного устройства с «идеалом церковного благочестия», что, по мнению автора «Гражданина», не возможно. Главная идея русской интеллигенции – идея протеста. Интеллигенция сознается, прежде всего, как политическая сила, а не нравственный идеал. Интеллигенция призывает церковь стать в оппозицию власти, обличать власть, – в этом критик видит смысл статьи В. А. Тернавцева. Основные выпады Сренького направлены против интеллигенции. Он даже дает краткий эскиз генеалогии русской интеллигенции: «Слово “интеллигент” так опошлилось в обиходе, что без некоторой гримасы его уже не произносят. Сочиненное Боборыкиным, оно, в первоисточнике, должно было означать известную ступень общественного и умственного развития. Вместе с долей образования, интеллигент считал за собой и долю воспитания, привычек и вкусов. Складная речь, некоторая опрятность, более тонкая пища, более сдержанные манеры, а главное – благообразие внешности и образовательный ценз, – вот что отмечало интеллигента в зародыше его. В прямом синтаксическом и в переносном логическом смысле стать интеллигентом – значит подняться от

¹ *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 09.02.1903. № 12. С. 3.

² Там же. С. 5.

³ *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 02.03.1903. № 18. С. 6.

тьмы к свету, от неразвития – к развитию. Интеллигенция поднимается снизу, а не опускается сверху. Интеллигенция вырастает от народа, из мужиков и ремесленников. Но связи с народом не сохраняет. Специфическое свойство русской интеллигенции состояло до сих пор в том, что она не сгушалась слоем сливок на поверхности народа, а, порывая с ним органические связи, смешивалась, срачивалась с высшими общественными слоями: с бюрократией, буржуазией, с свободными профессиями. Слой интеллигенции не ложился посредствующим звеном между высшими классами и народом, а претворялся в высшие классы. Сознание этой беды вызвало целое течение общественной мысли, целую могучую партию людей, названных народниками. Партия эта поставила себе задачей обратную фильтрацию – интеллигенции в народ. Но усилия эти, как известно, оказались тщетными. Народ не понял интеллигенции. Вновь выбросил ее из себя. И с тех пор фильтрация народа к высшим классам еще более усилилась, а пропасть между этими классами и народом еще более углубилась. Между интеллигенцией и народом кроме физической розни, делающей почти немислимым общение простолюдина с интеллигентом, кроме розни умственной, выросла рознь духовных идеалов и политического мировоззрения. Интеллигенция отвернулась от Церкви и стала в обличие светской власти. Народ, хотя и внешне, остался в Церкви и механически утверждает власть»¹. Бессилие интеллигенции в ее попытках «спасти» Россию, по мысли редактора «Гражданина», обусловлено, во-первых, тем, что, оторванная от народа, чрезмерно идейная и нетерпимая, она не способна «проникнуть в “правду о земле”», а во-вторых, ее союз с церковью не возможен, поскольку пути их «параллельны». По словам критика, «люди интеллигенции всегда будут сталкиваться между небом и землей, сохраняя равновесие плохо налаженного школьником бумажного змея»².

В итоге автора «Гражданина» предлагал следующий рецепт: «Нужно восстановить свободную личность русского простолюдина и патриархальный облик церковного устроительства. Нужно раскрепостить народ от стадной кружковщины, а церковь – от канцелящины»³.

Статья В. А. Грингмута «Православная церковь перед лицом интеллигенции» была опубликована в газете «Московские ведомо-

¹ *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 09.02.1903. № 12. С. 3–4.

² Там же. С. 7.

³ *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 30.03.1903. № 26. С. 6.

сти» (1903. № 121). В. А. Грингмут отмечает, что светские интересы у интеллигенции преобладают над «церковными вопросами». «К тому же, – пишет он, – то невежественное легкомыслие, с которым “интеллигенция” трактует светские вопросы, переносится ею и на вопросы церковные, которые она не столько решает, сколько оскверняет пошлостью своих взглядов и рассуждений». Главная цель богоискательской интеллигенции, которую публицист называет «современными фарисеями», состоит в том, чтобы обличать и испровергать церковь, учинить над нею «“интеллигентскую” инквизицию»: «...они измышляют и ставят свои духовные вопросы не ради праздного словопрения, а дабы дискредитировать Православную Церковь, лишить ее божественного авторитета в глазах народа и Правительства и подготовить этим ее окончательное упразднение». Более того, обвинения критика прямо направлены на те сюжеты, которые столь откровенно, до интимности, обсуждал Розанов. «Они, – клеймит В. А. Грингмут интеллигенцию, – всю свою жизнь очень легко обходятся без постов и говения, без молитв и причащения, совершенно игнорируя даже существование Церкви. Лишь в одном жизненном вопросе им приходится еще считаться с Церковью – в вопросе брачном: вот почему они с таким бешенством набросились теперь на брачные законы Церкви, как на последнюю крепкую ее позицию»¹. При этом в своей статье В. А. Грингмут не упоминает религиозно-философские собрания или Розанова, но контекст и направленность его критики были достаточно очевидны. В недовольстве В. А. Грингмута был и личный момент. Как известно, религиозно-философские собрания носили закрытый характер, но фактически принять в них участие мог любой желающий, если кто-либо из присутствующих просил его пропустить. Однако, когда В. А. Грингмут изъявил желание посетить религиозно-философские собрания, никто не пожелал сделать ему приглашение и он вынужден был покинуть зал заседаний.

На призыв Розанова выступить в защиту религиозно-философских собраний Ламанский, вероятно, не откликнулся. По крайней мере, в наиболее полной библиографии Ламанского, составленной П. Д. Драгановым, упоминаний об этом нет, хотя библиограф включил в список даже не опубликованные работы ученого².

¹ Грингмут В.А. Православная церковь перед лицом интеллигенции // Московские ведомости. 1903. № 121.

² Драганов П.Д. Библиография учено-литературных трудов В. И. Ламанского и материалов для его биографии // Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В. И. Ламанского при участии их

Во втором письме Розанов просит Ламанского вернуть оставленные газетные статьи.

«Глубокоуважаемый Владимир Иванович!

Зашёл к Вам, чтобы получить обратно посланные мною Вам вырезки из “Гражданина” 2 и из “Московских Ведомостей” одну, где порицаются Региозн<о->фил<ософские> собрания, но к горю моему не застал Вас дома. Не откажитесь мне их переслать почтою по адресу: здесь, Шпалерная улица, дом 39. Вас. Вас. Розанову, будьте здоровы. Искренно и глубоко Вас почитающий В. Розанов.

Воскресенье»¹.

Обращаясь с просьбой к Ламанскому, Розанов был уверен, что А. С. Суворин не откажет академику и заслуженному профессору университета. Ламанский и сам ранее неоднократно выступал в качестве автора «Нового времени». В 1883 г. в «Новом времени» по случаю 50-летия Ламанского были опубликованы многочисленные поздравительные телеграммы. Откликаясь на назначение А. С. Суворина членом Государственного Совета, Ламанский писал ему 8 февраля 1909 г.: «Вы знаете, что я очень ценю Вашу полезную деятельность и поверьте моему искреннему уважению и добрым чувствам к Вам, как хорошему человеку и весьма полезному общественному деятелю»². Желая А. С. Суворину доброго здоровья и упоминая о возрасте (Ламанский и А. С. Суворин ровесники), он продолжал: «Писатели, публицисты, учёные теперь как будто живут дольше, чем наши учителя и предшественники. Толстой более или менее принадлежит к нашему или вернее мы принадлежим к его поколению. Чем культурнее страна, тем долговечнее её писатели, и учёные, и художники»³. Ламанскому и ранее приходилось обращаться с просьбами к А. С. Суворину. Так, например, ученик Ламанского Н. В. Ястребов, нуждающийся в заработке, просил своего учителя «посвятить» его в «Новое время» в качестве автора⁴. Перед А. С. Сувориным Ламанский хлопотал и двумя годами позже (в 1906 г.) об

учеников по случаю 50-летия его учено-литературной деятельности. СПб., 1905. С. XI–LVIII.

¹ СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1225. Л. 1, 2.

² СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 1.

³ СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 1 об.

⁴ «Явилась у меня мысль давать заметки по славянщине у Суворина; только не знаю, как это выполнить. Не посвтаете ли меня письмом Суворину?» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1606. Л. 162 об.)

освобождении под залог младшего брата Н. В. Ястребова, арестованного за участие в студенческих волнениях¹.

В фонде Ламанского сохранилось не очень много писем к нему А. С. Суворина. В основном они касаются практических и даже финансовых сторон публикаций (например, обсуждение гонорара в размере 10 или 25 копеек за строку и т. п.). Однако в них встречаются и отдельные характеристики личности и деятельности Ламанского. Так в письме 5 октября 1897 г. А. С. Суворин обращался к Ламанскому с просьбой высказаться по «инородческому вопросу». Речь шла о критике Ламанским попытки перевести литовский язык с латинской на кириллическую графику. «Что бы Вы ни говорили, – писал в связи с этим А. С. Суворин, – Вы человек авторитетный и русский, а потому Ваше слово не только для меня, но и для всего русского общества очень было бы важно»². Ламанский доказывал, что отказ от латинской графики сделает для новых поколений литовцев мало доступной национальную литературную традицию. Любое же обезнародение интеллигенции Ламанский, как и большинство славянофилов, считали явлением отрицательным. Если они критиковали безнародность русского образованного общества, то столь же негативно относились и к практике принудительного обрусения, проводимой правительством. Критика Ламанского возымела действие: литовский язык сохранил латиницу. Еще в одном письме А. С. Суворина (25 февраля 1904 г.) можно встретить комплемент в адрес Ламанского: «...у нас нет никого, кто бы мог так хорошо знать и так хорошо выразить главную мысль, как Вы»³.

В чем причина молчания Ламанского на просьбу Розанова, точно не известно. Можно предположить, что помимо критического отношения к «новому религиозному сознанию» в целом, Ламанский был не доволен интерпретацией Розановым славянофильского учения и даваемых им характеристик отдельных представителей этого движения (А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский). В пору религиозно-философских собраний усилились выпады Розанова в печати против славянофилов, которых он воспринимал в качестве сторонников традиционного православия, с критикой которого выступали богоискатели. Однако в ситуации, когда религиозно-философские собрания оказались под угрозой закрытия, он обратился к «патриарху славяноведения», надеясь встретить сочувствие богоискательству и,

¹ СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп.1. Ед. хр. 1606. Л. 171.

² СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп.1. Ед. хр. 1351. Л. 6.

³ СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп.1. Ед. хр. 1351. Л. 7.

вероятно, зная, насколько часто Ламанский выступал ходатаем перед властями за своих учеников, а не редко и малознакомых ему людей. Надежды Розанова имели под собой основание, поскольку славянофильство во много было религиозно ориентированным учением, прежде всего в философии истории. «Попытка построить своеобразную русскую историософию, тесно переплетенную с поиском религиозной правды, оказалась конституирующей для славянофильства», – уточняет В. А. Куприянов¹. Не было чуждым Розанову и общее стремление славянофилов осмыслить пути национальной идентичности и «культурной самоидентичности России»². В течение жизни отношение Розанова к славянофильству и славянофилам претерпели определенную эволюцию. Письма его к Ламанскому – лишь частный эпизод этих отношений, демонстрирующий попытку его сближения со славянофилами.

А. А. Шахматов

**ЗАПИСКА ОБ УЧЕНЫХ ТРУДАХ
ЗАСЛУЖЕННОГО ПРОФЕССОРА ИМПЕРАТОРСКОГО
С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
В. И. ЛАМАНСКОГО³**

Научная деятельность Владимира Ивановича Ламанского началась еще в 1854-м году, когда он в Вестнике Императорского Русского Географического общества поместил рецензию на изданные А. Метлинским «Народные южно-русские песни». В течение следующих сорока пяти лет, т. е. до нынешнего года, В. И. Ламанский успел напечатать около двухсот более или менее крупных произведений. Среди них небольшое место занимают издания и переводы: большая же часть принадлежит к сочинениям оригинальным. Конечно, мы находим здесь не одни только крупные вклады в науку,

¹ Куприянов В.А. Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А. С. Хомяков и В. И. Ламанский) // Соловьевские исследования. 2018. № 2. (21–33). С. 22.

² Косарская Е. К. С. Аксаков: «Путь внутренней правды» русского народа и современность // Философский полилог. 2018. Вып. 2. С. 146.

³ Публикация подготовлена А. В. Малиновым в рамках проекта РФФИ (№ 16-03-00450-ОГН). Печатается по: Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 69. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1901. LXI + 191 + 646 + 126 + 54 с. С. XXXIX–XLVII.

но также полемические статьи и публицистические заметки. Замечательно однако, что почти в каждом произведении Ламанского можно найти новые мысли, своеобразную постановку волновавших общество или ученый мир вопросов, самостоятельную разработку научных и общественных явлений. Замечательно и то, что в основание всего написанного в разное время Ламанским легла одна общая глубокая идея – необходимость самопознания. Самопознание возможно лишь при известной широте кругозора: расширение же нашего русского кругозора достигается прежде всего приобщением к нему всего греко-славянского мира, с которым мы так тесно связаны исторически и политически. Вот почему в Ламанском тесно соединяются интересы слависта и русского историка с деятельностью общественной и публицистической. В 1857-м году в Современнике появилась статья Ламанского, озаглавленная: «О распространении знаний в России». Автор сам себя называет в ней лицом темным, ни литературе, ни обществу никаких услуг не оказавшим. Но высказанные им мысли так замечательны, вложенная в статью идея так оригинальна, что это небольшое рассуждение должно быть признано блестящим началом предстоявшей молодому ученому общественной деятельности. Автор в прочувствованных строках рисует поразительное невежество и отсталость современного ему общества; он негодует на поверхностность его образования, не захватывающего массы народной, которая лишена поэтому возможности выделять из себя более густой слой просвещенных людей и таким образом содействовать умножению столь нужных России ученых и писателей. Но Ламанскому, как это показала вся последующая его жизнь, совершенно чуждо одно только скептическое и отрицательное отношение к окружающей действительности: указав на недуг, он спешит ему помочь и предлагает для этого образование грандиозного общества распространения знаний в России, общества, которое будет содействовать появлению и способствовать изданию переводов замечательных произведений западной науки, популярных учебников, а также оригинальных сочинений. Мысль о Всероссийской Матице, как определяет это общество Ламанский, появилась у него вследствие знакомства с подобными просветительными учреждениями у южных и западных славян. Юному слависту кажется, однако, недостаточным высказаться в общих чертах о целях образования такого общества: он хочет ускорить осуществление своей идеи и предлагает для этого проект внутренней организации Матицы, намечая те ближайшие задачи, которые предстоит исполнить ее восточно-европейскому или славяно-русскому классу. Задачи эти

сводятся на первый раз к переводу некоторых иностранных сочинений по истории и этнографии восточной Европы, а также к исследованию указанных автором вопросов, настоятельно, по его мнению, необходимому для русского и славянского самосознания. Мы остановились на этой статье Ламанского так долго потому, то в ней уже ярко обрисовались его нравственная личность и его ученые интересы: с одной стороны, мы видим в ней горячего патриота, мечтающего о скорейшем просвещении своего отечества, с другой – ученого, уже полюбившего ту отрасль знания, которой он остался верен до сих пор, – славяноведение, но полюбившего ее прежде всего для того, чтобы извлечь из нее духовную пользу своему отечеству. Ламанский начинает свою деятельность с того, что предлагает русскому обществу учиться и учиться между прочим у славян: вот реальные основы единения и братства между родственными народами. Важно отметить, что в числе научных задач, возлагаемых молодым ученым на славяно-русский класс Всероссийской Матицы, находится история ускоков: исполнение этой задачи Ламанский взял на себя. Он занимается ускоками с 1868 года, а в 1883 году обнаружил важные для их истории материалы. Любопытно сопоставить сделанные юным деятелем в 1857-м году призывы к просвещению с его же предложением, навеянным ему в 1865-м году ближайшим интересом к гениальному Ломоносову, с предложением открыть по всей России подписку и образовать Ломоносовский капитал для поощрения и вызова в свет самостоятельных ученых изысканий в области филологии и естествознания. Предсказывая успех такому начинанию, Ламанский ссылается на образование Словенской Матицы, возникшей почти на его глазах во время заграничной поездки.

В 1859-м году появилась магистерская диссертация Владимира Ивановича, напечатанная в V книжке Ученых Записок нашего Отделения: «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании». Важное по множеству собранных в нем исторических данных, сочинение это было ценным вкладом в историю славян вообще и в русскую историю в частности, так как в нем не только затронуты, но и разрешены многие вопросы, связанные с древнейшею судьбою славянских племен, а также с первоначальным распространением русского племени на юго-восток; в исторических замечаниях к этому сочинению помещено не мало документов и доподлинных сведений, развивающих и подтверждающих положения автора. В 1862–64 гг. Владимир Иванович совершил путешествие по славянским землям и дал о них ряд живых очерков в Отечественных записках за 1864 г. под заглавиями: «Сербия и южно-славянские провинции Ав-

стрии», «Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях». Результатом той же поездки была весьма важная для филологического изучения церковно-славянского и других славянских языков статья – «О некоторых славянских рукописях в Белграде, Загребе и Вене» (напечатанная в приложении к VI тому Записок Императорской Академии Наук). Всего описано Ламанским не более десяти рукописей, но описание это было так обстоятельно, оно сопровождалось таким обширным лингвистическим и филологическим комментарием, что сразу обогатило научное изучение церковно-славянского языка множеством новых и важных по своему значению фактов. Оно свидетельствует вместе с тем о том, как разнообразны были интересы молодого слависта: грамматические и лексические наблюдения чередуются с историческими и историко-литературными экскурсами в прошлое сербов и болгар. С 1865 г. Ламанский занял в С.-Петербургском университете кафедру славяноведения. Небольшая статья его, напечатанная в Журнале Министерства Народного Просвещения за 1867-й год, под заглавием «Чтения о славянской истории в Императорском С.-Петербургском университете», знакомит нас с содержанием и направлением лекций Ламанского. Первое чтение (Изучение славянства и русское самосознание) разрешает вопрос: Какое имеет отношение изучение славянства к успехам русского образования, гражданственности и внешней политики? Указав на общее коренное сходство и внутреннее единство всего славянского мира, талантливый профессор обращает внимание слушателей на удивительное разнообразие форм, в которых проявилась славянская жизнь, в особенности благодаря разнообразию элементов, вошедших в славяно-русскую образованность. Распространение верных сведений как о русской народности, так и о всем славянском мире вообще, о его прошлом и настоящем, усиленное изучение его русскими учеными должно иметь, по мнению Ламанского, благотворное влияние на русскую образованность, русские искусства и науки.

В 1869 году появляются три замечательные статьи Владимира Ивановича, написанные им за границей и объединенные общим заглавием «Непорешенный вопрос». Статьи эти вызваны изучением знаменитой болгарской рукописи XVII в., хранящейся в Любляне, и болгарского исторического сборника XVIII века, принадлежавшего Н. Г. Герову. Подвергнув эти рукописи историко-литературному анализу, Ламанский открыл в них несколько оригинальных произведений болгарской словесности и отметил не менее любопытные вставки и редакционные поправки, сделанные болгариним в пере-

водных статьях византийского происхождения. Все это вызвало несколько важных соображений о литературном прошлом болгар XVI–XVIII веков и дало повод высказать весьма дельные замечания об отношении новоболгарского и так называемого среднеболгарского языка к языку старославянскому: Ламанский думает, что звуковые и формальные особенности, характерные для болгарского языка, должны восходить к первым векам нашей письменности, т. е. к IX и X веку. В 1871-м году Ламанский защитил свою докторскую диссертацию. Его знаменитая книга «Об изучении греко-славянского мира в Европе» должна была выяснить то понятие, которое связывается с греко-славянским миром, «его главнейшие отличия от мира романо-германского, характер и силу, продолжительность и значение в средней и новой истории внутренней борьбы и взаимодействия этих двух миров Арийско-Христианского человечества Старого Света». Разрешив ту главную свою задачу, автор делает обзор господствующих в Европе, преимущественно же в Германии, воззрений, мнений и взглядов на славянство и подвергает их обстоятельному критическому разбору. В 1875 году, в I томе Славянского сборника, издаваемого Петербургским Отделением Славянского Комитета, помещены предисловие и обширное введение, посвященное памяти Ф. И. Тютчева, к исследованию, не увидевшему, к сожалению, света; оно озаглавлено «Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII в.». Введение имеет целью выяснить те главные элементы культуры, которые в средние века и в начале новых столкнулись на востоке Европы, в западно-славянских землях лежащих на границе греко-славянского и романо-германского миров. Автор с замечательным блеском и остроумием проводит некоторые оригинальные воззрения на сущность западно-европейской культуры, созданной не средневековыми варварами, а римскою империей, обновленную христианством. В ярком очерке определяется историко-культурное значение во всемирной истории Византии – этой прямой наследнице Рима, и таким образом обосновывается мысль, что элементы культуры, полученной западною Европой и славянством, в источнике своем однородны. Такая точка зрения позволила автору сблизить самым тесным образом историю славянства с историею романо-германского мира, который в средние века сочувственно относился к восточному православию, к греческому христианству, и не было потому так чуждо славянству, как то может показаться поверхностному наблюдателю. В результате Ламанскому удастся доказать великое, мировое значение Восточной Римской империи и восточной церкви, содействовавшей

подъему духа и идеальных стремлений, а также развитию высших идей в средневековом романо-германском западе. В 1879 и 1880 гг. Владимир Иванович поместил в Жур. Мин. Нар. Просв. замечательное исследование, содержание которого определяется самим насмешливым его заглавием: «Новейшие памятники древнечешского языка». В живом изложении автор раскрывает всю историю знаменитых подделок, прославивших древнейшую чешскую литературу и едва ли не содействовавших национальному возрождению Чехии в начале нынешнего столетия. Вопрос о поддельности чешских глосс в *Mater Verborum*, любовной песни короля Вячеслава, песни о Вышеграде, Любушина Суда и отрывок Евангелия от Иоанна – решается Ламанским утвердительно еще в то время, когда подлинность их находила горячих защитников не только между чешскими патриотами, но и среди русских ученых. Тонкий психологический анализ позволил автору разобраться в сложной и запутанной драме, действующие лица которой – Ганка, виновник подделок, Палацкий и Шафарик, его защитник; его противники: Добровский, Копитар, Челяковский, Небеский, Файфалик и др. восстают перед читателем, как живые. Обвинительный акт, написанный Ламанским, всесторонне рассматривает не только личности, замешанные в это темное дело, но и самый объект преступления: подделанные путем подчисток и приписок тексты подвергаются строгому лингвистическому и филологическому анализу. Читатель без утомления следит за мастерским изложением беспристрастного обвинителя, горячего защитника не только славянской идеи, но также правды и чести: его внимание развлекается то художественно написанной характеристикой разных слоев чешского общества начала XIX в., то любопытным экскурсом в область русского славяноведения, поставленного Ламанским в связь с различными явлениями русской жизни и между прочим с самобытными чертами южнорусской образованности. Во всяком случае это исследование Владимира Ивановича вполне оправдало ожидания, выраженные в 1880 году историком чешской литературы: «замечательные статьи Ламанского, говорит он, – обещают быть самой полной и категорической постановкой вопроса, как с научно-критической, так и общественно-политической точки зрения». В 1883 году вышел в свет объемистый том, озаглавленный *Secretes d'Etat de Venise et les relations de la république à la fin du XV et au XVI siècle avec les Grecs, les Slaves et les Turcs*. Содержание этого труда Ламанского весьма разнообразно: в основание его положено издание документов, извлеченных им из Венецианских архивов в течение 1868 и 1869 гг. Они снабжены исторически-

ми комментариями и вводными статьями и отражают те многосторонние интересы, которыми жил и продолжает жить Владимир Иванович: его занимает судьба славянских эмигрантов, бежавших от турецких насилий, и вызванные ими дипломатические сношения Венецианской республики с Австрией и Турцией; он следит за системой политических убийств, которой придерживался Совет Десяти; старается разгадать причины падения Венеции и обнаруживает недостатки ее администрации; объясняет успехи турок-османов на Леванте, подробно останавливаясь на религиозной вражде греков к латинскому духовенству, дворянству и купечеству, собирает многочисленные данные о покушениях, которым подвергалась жизнь римских пап с X и по XVII в., и ставит их в связь с отвращением средневекового Запада к папскому абсолютизму. В обширном предисловии к этому сборнику Ламанский развивает свои политические взгляды на современное славянство и весьма обстоятельно рассматривает то положение, которое в настоящее время занял греко-славянский мир в отношении к западной Европе.

К этому вопросу Ламанский вернулся в 1892 году с новыми данными и новыми соображениями в статьях, озаглавленных «Три мира Азийско-Европейского материка» (помещены в I томе Славянского Обозрения). Здесь во всей полноте развито политическое и философское мировоззрение нашего знаменитого слависта. С ним можно не соглашаться, его можно оспаривать и опровергать, но нельзя не признать в авторе Трех миров беззаветной преданности великой идее, положенной в основание всех его ученых и публицистических трудов. Это идея – необходимость культурного и нравственного подъема нашего общества, для охранения и развития русской народности, для успешного выполнения нашим отечеством той исторической миссии, которая выпала ему, как главному представителю Среднего мира на Азийско-Европейском материке. «Наша образованность, – говорит Ламанский, – мало еще отвечает потребностям и задачам России, мало опознала духовные и насущные нужды славянства, всего нашего мира, где ей досталось первое место. Образованность наша изобилует всякого рода ложью, болезненными наростами и недугами, обычными приметами полуварварских обществ, наскоро без разбору прививавших себе старые цивилизации». И так, Владимиру Ивановичу в 1892 году пришлось повторить тоже, что он тридцать пять лет перед этим высказал в свое рассуждении «О распространении знаний в России». Но зато сам он всею своею продолжительною деятельностью, научною и общественною, доказал, что сделал все, что было в его силах, для того что-

бы помочь недугу и содействовать насаждению в нашем отечестве истинной образованности и учености.

Сказанного о трудах В. И. Ламанского вполне достаточно для того, чтобы объяснить тот выбор, на котором остановилось Отделение, когда оно получило возможность расширить состав своих членов. После отъезда академика И. В. Ягича за границу славяноведение – важная отрасль деятельности II Отделения – остается до сих пор не представленным в нашей Академии. Оно найдет достойного представителя в лице старейшего из наших славистов, ученые труды которого уже давно упрочили за ним славу настоящего русского академика.

Вот почему В. И. Ламанский, с разрешения Его Императорского Высочества Августейшего Президента Академии, предлагается к избранию в ординарные академики по Отделению русского языка и словесности.

27 ноября 1899 г.

В. М. Соловьев

ИДЕЯ ВСЕСЛАВЯНСКОГО ЕДИНСТВА В ОСВЕЩЕНИИ М. П. ПОГОДИНА

Почетное место

Историк Михаил Петрович Погодин приобрел научный авторитет прежде всего как крупнейший специалист по русской истории, которой посвящены такие его труды, как «О происхождении Руси» (1825), «О летописи Нестора» (1834), «Параллель русской истории с историей западноевропейских государств относительно начала» (1845), «Древняя русская история до монгольского ига» (1872) и др. Блестящий знаток источников, собиратель раритетов, зачинатель отечественного источниковедения, известный своей поистине титанической деятельностью по изданию исторических памятников он, конечно, не просто один из классиков среди историков России, но и по праву может быть назван патриархом русской исторической науки. Между тем, еще при жизни М. П. Погодин совершенно заслуженно приобрел репутацию видного славноведа, и в землях славян его сочинения были необычайно популярны¹.

¹ См.: *Соловьев В.М.* Сладостное чувство истории // Тайны истории.

Нельзя не согласиться с высказанным в диссертации Е. В. Широковой мнением, что он, «не являясь профессиональным ученым-славистом и не написав ни одной научной работы о славянах, занимает почетное место в истории отечественного (и добавим от себя зарубежного. – В.С.) славяноведения. Своей разнообразной деятельностью – публицистической, издательской, собирательской, преподавательской, политической – он всячески способствовал пропаганде и популяризации знаний о славянах в широких кругах русского общества»¹ и активно поддерживал славяно-русские контакты, решительно дистанцируясь при этом от утвердившегося в общественной мысли Запада европоцентризма².

Носитель славянской идеи

Он регулярно (в 1835, 1839, 1842, 1846, 1852, 1856 гг.) бывал в славянских странах и принимал участие в международных славянских форумах, особенно тех, что проходили в России. Однако независимо от этого Погодин, как отмечалось и в старой и новейшей научной литературе, неизменно признавался современниками теоретиком и идеологом панславизма³ – теории культурно-историче-

М. П. Погодин, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский о пользе исторических знаний: Сб. / Сост., вступ. ст. В. М. Соловьева. М.: Высшая школа, 1994. С. 5.

¹ Широкова Е.В. П. Й. Шафарик и М. П. Погодин: К вопросу о чешско-русских научных связях 30–60-х гг. XIX в. Автореферат диссертации на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. М.: Б/и, 1999. 31 с.

² См.: Соловьев В.М. Он ошибаться мог, но верен был себе. К историософии М. П. Погодина // Культура и свобода. 1993. № 1–2. С. 88.

³ Из досоветской литературы наиболее серьезный и обстоятельный труд о М. П. Погодине – монументальное 22-томное исследование Н. П. Барсукова «Жизнь и труды М. П. Погодина» (СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1888–1910). Из современных работ, посвященных историку, в связи со славянской тематикой прежде всего заслуживают внимания следующие: Качалов И.Л. М. П. Погодин. Славянская идея (к 200-летию со дня рождения) // VII Международные Кирилло-Мефодиевские чтения, посвященные Дням славянской письменности и культуры: Материалы чтений (Минск, 22–24 мая 2001 г.). В 2 ч. Ч. 1. Кн. 2. Минск: Ковчег, 2002. С. 203–212; Павленко Н.И. Михаил Погодин: Жизнь и творчество. М.: Памятники исторической мысли, 2003. – 360 с.; Рокина Г.В. Теория славянской взаимности в истории словацко-русских научных и культурных связей XIX в. Автореф. докт. дис. на соиск. уч. степ. докт. ист. наук. Казань: Казанск. гос. ун-т, 2005. – 45 с.; Шириняну А.А., Мыркова А.В. Русофобский миф панславизма // Актуальные проблемы современного руссиеведения. М.: Изд. А. В. Воробьев, 2007. С. 340–244; Шириняну А.А. Русский хранитель. Политический консерватизм. М.: Русский мир, 2008. – 416 с.; Рясен-

ской общности славянских народов, нацеливающей на их национально-политическое объединение. Характерно, что в самоименовании Михаил Петрович называет себя не только служителем Истории (прописная буква подчеркивала его отношение к любимой науке), но и старейшим носителем идеи славянской¹. В предисловии к «Историко-политическим письмам...» он пишет: «Не скрою, что с молодых лет я был долго отчаянным панславистом». Не дождавшись исполнения своих душевных мечтаний, он тем не менее не теряет надежды на то, «чтоб славяне пользовались гражданскими и человеческими правами под всеми правлениями, куда поместила их судьба, наравне с прочими европейскими народами, а после, – после, что Бог даст, то и будет»².

Несмотря на активные контакты, которые он поддерживал со славянским миром, тесные связи конкретно с чешскими учеными и пылкую любовь к раз и навсегда покорившей его красотой столице Чехии на съезд в Прагу Погодин не приехал. Помешал вихрь революционных событий, за которыми он с тревогой следил из Москвы. У Погодина были основания беспокоиться за безопасность съехавшихся на берега Влтавы участников: австро-венгерские власти ответили на проведение съезда карательными мерами. В своем Дневнике под 17 июля 1848 г. историк записал: «Печальное известие из Праги. Картечью разразили несчастных, а за всякую немецкую каплю вопиет вся Европа!.. Грустно, тяжело». На следующий день Погодин с облегчением узнает, что чешские дела не так дурны, как он полагал, и несколько успокаивается.

Между съездами

Сейчас 1-й славянский конгресс в Праге входит в историю как знаковый и этапный и стоит в одном ряду с такими датами, как 24

цев К.В. Политический консерватизм М. П. Погодина: 1800–1875. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. канд. полит. наук. М.: МГУ, 2007. – 25 с.; *Почивалова А.В.* Историческая концепция М. П. Погодина. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. Пенза: Пензенск. гос. пед. ун-т, 2010. – 25 с.; *Тесля А.* «Славянский вопрос» в публицистике М. П. Погодина 1830–1850-х гг. // Социологическое обозрение. 2014. Т. 1. С. 117–138; *Соловьев В.М.* М. П. Погодин и славянский съезд 1867 г. // Вестник науки и творчества. Международный научный журнал. 2016. Вып. № 11. С. 204–212.

¹ См.: Речи, произнесенные М. П. Погодиным в торжественных и прочих собраниях, 1830–1872 // *Погодин М.П.* Сочинания. В 5 т. Т. 3. М.: Синод. типогр., 1872. С. 422–437.

² *Погодин М.П.* Историко-политические письма и записки в продолжение крымской войны. 1853–1856. М.: Изд-во тип. В. М. Фриш, 1874. С. 4.

мая и 25 июня – Днем славянской письменности и культуры и Днем дружбы и единения славян. Ведь именно там 170 лет назад было учреждено национальное знамя всех славян из трех горизонтальных полос сверху вниз: синей, белой и красной¹. Как ни странно, пражский съезд в июне 1848 г. вовсе не был воспринят в России как резонансное событие, и отклики о нем в тогдашней прессе, как правило, ограничиваются, здравицами, приветственными комментариями и общей информацией. Сам факт проведения такого форума в целом расценивался положительно. Тем не менее сдержанность реакции однозначно прослеживается, и тому есть свои причины. Главные из них – полоса революций в Западной Европе и опасение официального Петербурга испортить отношения с Австро-Венгерской и Османской империями, во владения которых входили в то время западно- и южно-славянские страны.

Хронологическая дистанция между пражским и петербургско-московским съездами 1867 г. исторически ничтожно малая – 20 лет, но за это время славянское движение явственно приобрело формат международного и встретило самое заинтересованную поддержку в России, от которой на форуме в Праге присутствовал всего лишь один человек, да и тот не профильный участник, а оказавшийся по случаю в нужное время в нужном месте революционер-эмигрант М. А. Бакунин. Правда, надо отдать ему должное он отлично сориентировался и передал организаторам съезда очень актуальный, и, что называется, полностью в тему проект «Основы новой славянской политики».

Ни загруженность в Московском университете, где он преподает, ни научная работа, ни кипучая публицистическая деятельность и редактирование «Московитянина» не препятствуют Погдину постоянно вновь и вновь обращаться к проблемам славянского мира и продолжать вынашивать идею православно-славянского союза – концептуальный план, который позволил бы, опираясь на кровно-духовное родство братской семьи славян, создать под главенством России военно-политическое и геополитическое сообщество союзных государств. Амбициозность замысла сочеталась с несколько романтическими литературно-публицистическими и отчасти наивными мечтаниями. Ф. И. Тютчев в статье «Россия и революция» не без оснований критиковал упования профессуры типа Погодина на просветительское решение вопроса. Поэт, философ и дипломат находит предлагаемую модель слишком книжной и кабинетной. «Подлинная

¹ См.: *Соловьев В.М.* Древние славяне. М.: Центрполиграф, 2011. С. 12.

жизнь народа, – считает он, – никогда не проявляется в напечатанных для него книгах... она состоит в его инстинктах и верованиях, а книги (нельзя не признаться) способны скорее раздражать и ослаблять их, чем оживлять и поддерживать»¹. На самом деле принципиальных расхождений во взглядах Погодина и Тютчева на судьбы славянства не было. Первый просто-напросто из соображений осторожности и лояльности избегал в политической злободневности повторять то, что высказал в своих научных трудах. «Согласно воззрениям Погодина, история – это наука, предметом которой должны служить не только события или явления прошлого, но и «помышления» и «чувствования» людей, то, что можно назвать предметом ментальной истории»². Для Погодина революция – такой же антихристианский феномен, как и для Тютчева, но в контексте европейских потрясений середины XIX в. применительно к славянству у этих мыслителей есть некоторое несовпадение толкования: первый распространяет присущее русским «задушевное» начало (способность к самоотречению и самопожертвованию) и на другие славянские, причем не только православные, народы, второй же твердо придерживается мнения, что названное свойство – уникальная основа нравственной природы лишь русских.

Противопоставления неславянской Европы славянской устойчиво присутствует в произведениях Погодина разных лет. Он не приемлет «обветшалую Западную Европу, которая... утратила веру, погасила поэзию, лишилась человеческого чувства и, отрекшись от Бога, слила золотого тельца себе для поклонения». Неужели, вопрошает он, золотой телец – деньги, которому поклоняется эта Европа, «есть высший градус нового европейского просвещения, христианского просвещения»?³ – с тревогой вопрошает Погодин. Почти во всех работах историка так или иначе были выдвинуты тезисы об особости славянского мира и присущих славянским народам высших духовных ценностях и истинной вере – православии. К примеру, в «Исторических афоризмах» (1836) Погодин неоднократно оттеняет разницу между западноевропейскими и славянскими странами. «В государствах западных история, – утверждает он, – начина-

¹ Тютчев Ф. Россия и Запад / Сост., вступ. ст., пер. и комм. Б. Н. Тарасова / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т русск. цивилизации, 2011. С. 76.

² Почивалова А.В. Историческая концепция М. П. Погодина. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. ист. наук. С. 18–19.

³ См.: Погодин М.П. Историко-политические письма и записки в продолжение Крымской войны. 1853–1856. С. 12; Погодин М.П. Вечное начало. Русский дух / Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Ин-т русск. цивилизации, 2011. С. 30.

ется преимуществом духовной власти над светскою, в славянских искони духовная власть подчинялась государям, как и в Константинополе»¹. Изначальное сходство исторического пути сравниваемых стран Погодин уподобляет двум зернам: «...они очень похожи между собой, но из одного вырастет дуб, а из другого – пальма: так в сходных началах государств заключаются зародыши их будущих видоизменений». «Славянские государства, – по его словам, – представляют такую же лестницу видоизменений... Стоит только сравнить историю Богемии, Польши, России, Болгарии, Мекленбурга, славянских стран, огреченных, онемеченных, отуреченных»².

Погодину не откажешь в идеализации межславянских взаимоотношений и в прекраснотушной, но утопической иллюзии, которыми сопровождаются его рассуждения о предполагаемом союзе, фигурирующем у него под названиями Дунайский, Славянский, Юговосточный или просто Европейский и включающем Болгарию, Богемию, Боснию, Герцеговину, Моравию, Сербию, Словакию, Словению, Черногорию, русинскую Буковину и другие образования, затертые, по его выражению, историей и географией. Пропагандируя идею славянской взаимности, он разворачивает целую программу, выстраивает внутрисоюзные отношения, прописывает принципы невмешательства во внутренние дела друг друга. Правда, механизм государственного функционирования Союза выглядит в его проектах несколько неопределенно и расплывчато, и входящие в него территории должны «управляться сами собою, *conditio, sine qua pop*» (буквально то, без чего невозможно), без чьего бы то ни было вмешательства со стороны, но непременно при дружественном покровительстве России и при верховном руководстве Константинопольского сейма (столицей Союза Погодин видит Константинополь, языком общения – русский). В том, что России уготовано в Союзе особое место, у Погодина сомнений нет. «Славяне, – уверяет он, – смотрят на Россию, как волхвы смотрели на звезду с востока. Туда летят их сердца. Туда устремлены их мысли и желания. Там витают их надежды. От нее чают они спасения, подобно евреям от Мессии, и ждут с нетерпением, когда ударит желанный час. Всякий успех России они считают своим собственным... Смотри на Россию, славяне ободряются, чувствуют в себе новые силы, сносят

¹ Тайны истории. М. П. Погодин, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский о пользе исторических знаний. С. 31.

² Там же. С. 33, 63.

терпеливее несчастную свою участь. Святая Русь, Матица, Москва – любимые их выражения» и т.д. и т.п.¹

Благоприятные обстоятельства

Может создаться впечатление, что в славянском вопросе Погодин выступает как теоретик и не стремится взяться за реальное дело. Это не так. Не обескураженный тем, что ни одна из его рекомендаций министру народного просвещения графу С. С. Уварову, симпатизировавшему историку, не была исполнена, он не падает духом и с завидным воодушевлением и энтузиазмом развивает свои прежние предложения, дополняя их новыми. С его точки зрения, появились веские доводы, чтобы больше не дистанцироваться от славянского движения, а включиться в него. «Столько горячего и нового вещества в Европе, – убеждает он, – и какие благоприятные обстоятельства для России, которой предстоит открытое поле действовать на юге и востоке между славянами, – «лишь только не принимай она, – говорят славянские политики, приверженные к нам, – непосредственного участия в прочих западных делах европейских и не трать своей силы на чужие дела»; «Друзья наши говорят, что мы осторожность свою стираем слишком далеко, и подаем повод врагам действовать против себя, предлог обвинять нас в эгоизме, чем содействуется исполнение их отдаленных планов. Несчастные страдальцы готовы принять руку помощи от кого бы то ни было, и от чужих, когда родные отказываются, тем более что чужие действуют ревностно, и употребляют средства обольщения самые действенные, а родные не делают ничего и там, где могут, не нарушая даже приличия. В таком случае приверженность может обратиться в ненависть. Нельзя поручиться, чтоб это не произошло даже скоро при нынешнем быстром ходе дел, если Россия не начнет обнаруживать свое расположение к славянам, не будет подавать помощи, хотя тайной, незначительной, славянским корифеям, не примет под свое покровительство по крайней мере Славянскую православную церковь в Турции». Питая надежду, что министр доведет главные положения из его писем до государя, Погодин отмечает перемены в общественном настроении образованной части российской молодежи: «Обращаю внимание Вашего Высокопревосходительства вот еще на что: между молодыми нашими людьми, особенно универси-

¹ См.: *Погодин М.П.* Историко-политические письма и записки в продолжение Крымской войны. 1853–1856. С. 12–21.

тетскими, распространяется расположение к славянам, и они начинают в путешествиях своих заезжать в славянские страны»¹.

Император со слов Уварова нашел записки Погодина «любопытными» и даже распорядился выделить на наиболее насущные нужды славянства средства из казны, но ничтожно малые по сравнению с запросом: Николай I опасался осложнений с западными странами, правящие круги которых могли отреагировать на помощь славянам как на вмешательство в их внутренние дела. Сверх этого «ради современных политических обстоятельств» министр настоятельно просит историка воздержаться от дальнейших публикаций по славянскому вопросу, и тот соглашается, хотя от идеи славянской консолидации не отказывается. Зато с изменением ситуации Погодин словно берет реванш и наверстывает упущенное. Как раз к этому времени подоспела проходившая в Москве весной 1867 г. Этнографическая выставка, преобразованная в славянский съезд, состоявшийся сразу в обеих столицах.

Результаты и активы

Погодин самым деятельным образом демонстрирует накопленные результаты и активы, свидетельствующие о том, что идея всеславянского единства обретает почву и материализуется, а, стало быть, пора от теории переходить к практике. На съезде он, как одна из центральных фигур и на правах хозяина и распорядителя, вводит присутствующих гостей в курс дел, делится успехами и достижениями. Поскольку часть заседаний протекала в неформальной банкетной обстановке, то Погодину представилась возможность выступить на торжественных обедах, и это были не обычные застольные речи, а очень сжатые и информативные доклады, в которых он со свойственной ему инвентаризационной дотошностью осветил массу существенных и мелких вопросов, пустился в рассказы о том, сколько и на что было потрачено средств, какие суммы поступили из правительственных финансов, сколько от пожертвований, не преминул отметить заслуги своих сотоварищей на поприще пропаганды славянского единства и просвещения И. С. Аксакова, А. С. Хомякова, Ю. Ф. Самарина, С. П. Шевырева, В. А. Кокорева. Он лично оказал гостеприимство участникам форума, приняв их у себя в доме на Девичьем поле и показав собранные им славянские древности. Пореформенная Россия тепло, приветливо и щедро, с разнообразной и насыщенной культурной программой, интересным турне по горо-

¹ Там же. С. 61, 66–67, 69.

дам страны, принимала братьев-славян, и у Погодина окрепли надежды в скором будущем увидеть прогнозируемые им изменения в политической карте Европы, на что он доверительно намекал в частных разговорах с избранными конфидентами. Разумеется, Михаил Петрович прекрасно ориентировался в теме, ибо на протяжении многих лет постоянно вникал в самые животрепещущие моменты славянского вопроса и вел постоянную переписку с зарубежными представителями славянского мира, подтверждением чему целый том писем из славянских земель, среди которых центральное место занимают корреспонденции его большого друга П. И. Шафарика¹. Это, так сказать, плод обратной связи – письма самого Погодина разным адресатам также составили бы объемный фолиант, но пока не стали предметом отдельного издания.

Уважая, ценя и любя Погодина, Шафарик, когда ведет речь о научной стороне любой проблемы, объективен и критичен, а русский историк, в свою очередь, очень восприимчив к тому, что оспаривает чешский лингвист. Конкретно П. И. Шафарик пишет ему следующее: «Во всех новейших русских сочинениях, даже и в лучших, видны печальные следствия закоснелой односторонности, предубежденность в отношении к славянству. Так отмщает за себя недостаток любви к своему собственному роду». И персонально обращается к Погодину: «Оставьте наконец пожалуйста в покое божественных варягов² и позаботьтесь немножечко поболее о диких, варварских славянах»³. Замечание, что небрежение русских авторов к славянству – небрежение по отношению к самим себе, Погодин принимает как справедливое и стремится далее не давать повода для подобных отзывов.

К сожалению, кропотливый труд главного биографа Погодина Н. П. Барсукова доведен лишь до 1863 г. – смерть помешала автору продолжить свою работу, и потому хроника жизни историка непосредственно накануне, в период и после славянского съезда в Санкт-Петербурге и Москве в 1867 г. в книге отсутствует, хотя нет сомнения в том, что это были бы очень интересные и во многом неизвестные и невосполнимые страницы незавершенного сочинения. Тем не менее при хорошей проработке обширного комплекса во-

¹ См.: Письма к М. П. Погодину из славянских земель. Изд. ОИДР: Вып. 2: Письма П. И. Шафарика / Предисл. и примеч. Н. Попова. Воспроизвед. в ориг. авторск. орфогр. изд-я 1879 г. М.: Книга по требованию, 2011. – 316 с.

² М. П. Погодин был убежденным сторонником норманнской теории.

³ Цит. по: *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 4. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1891. С. 419.

просов, связанных с состоявшимся 150 лет назад съездом¹, роль Погодина также попала в сферу внимания исследователей, но освещена лишь в общих чертах, что дает возможность, не повторяя уже сказанное, углубиться в выяснение того, что же волновало историка на этом конгрессе, чем тогда он счел нужным и важным поделиться с коллегами².

В высказываниях Погодина на славянском съезде 1867 г. фактически обобщены его предыдущие умозаключения в периодических обзорах в печати международного положения в Европе, в выступлениях по случаю Дня св. просветителей славян Кирилла и Мефодия (по старому стилю он праздновался 11 мая), в воззваниях к славянам и т.п.³

Передовые безумцы

В какой степени панславизм Погодина питал официальную внешнеполитическую доктрину Российской империи XIX в.? Наверно ровно в той, в какой стремление славянства обеспечить достойное политическое существование и национальное выживание в условиях австрийского или турецкого господства было не реакционным, а естественным, отвечавшим тогдашним геополитическим интересам континентальной безопасности России. Панславизм Погодина неизменно и в той же мере был охранительным, последовательным и антизападническим, что и его славянофильство, и панславистские формулы, выдвинутые им, претерпели изменения, пожалуй, лишь в плане их привязки к реалиям международной обстановки. Погодин не замыкается в рамках абстрактного славянофильства или панславизма. То и другое для него органически связано и взаимодополняемо и составляет фундамент государственно-патриотической идеологии. Он слишком твердо стоит на земле, чтобы не понимать: братский союз европейских славян не может быть осуществлен при помощи пустых фраз и благих пожеланий, но даже такая риторика для него однозначно и безоговорочно предпочтительнее, чем решение вопроса не на бумаге и не в результате дипломатических договоренностей и компромиссов как развязка очередных внешнеполитических конфликтов, а при помощи радикальных революций и кровавой борьбы. Славянское содружество для

¹ См., напр.: *Досталь М.Ю.* Славянский съезд 1867 г. в С.-Петербурге и Москве. URL: slavonic.iptelecom.net.ua/ideo/1867.htm.

² *Соловьев В.М.* М. П. Погодин и славянский съезд 1867 г. // Вестник науки и творчества. Международный научный журнал. 2016. Вып. № 11. С. 204–212.

³ См.: *Погодин М.П.* Вечное начало. Русский дух. С. 235–236, 263.

Погодина не красивое и отвлеченное словосочетание с морально-нравственной семантической нагрузкой. Такие понятия, как узы истории, узы братства и крови для Погодина не иллюзии, не пустой звук и не прекрасные мечты, которым он готов беззаветно предаваться, а вполне живые и действующие категории, и теорию всеобщего славянского братского союза он мыслит как национальную идею. Казалось бы, в духе 1-го славянского съезда 1848 г. он разделяет политическую романтику и сентиментальность, но нельзя расценивать это как самообман. Историк прагматично ставит вполне определенную цель: добиться хотя бы освобождения от той зависимости от австрийцев, турок, мадьяр, в которой находятся славяне в культурном отношении (язык, литература, искусство, просвещение, образование). Это своего рода его программа-минимум. Программа-максимум носит уже политический характер и, по сути, предполагает тот сценарий, который и был реализован в ходе русско-турецкой войны 1877–1878 гг. И влияние высказанных сначала будущему, а затем и вступившему на царство государю Александру II предложений Погодина так же трудно переоценить, как и тургеневские «Записки охотника», сыгравшие, как известно, особую роль в формировании взглядов царя-освободителя. Погодин с негодованием отвергает заявления в духе «Новой Рейнской газеты» К. Маркса и Ф. Энгельса, согласно которым народы, которые не имели собственной истории и подпали под чужеземную власть (имеются в виду западные и южные славяне) нежизнеспособны и никогда не смогут обрести какую-либо самостоятельность. Историк гневно полемизирует с подобным взглядом на порядок вещей, ибо социалисты и коммунисты единственным верным путем и способом освобождения угнетенных славян считали революцию, т.е. заговор сил зла. По убеждению Погодина, революционеры, нигилисты и прочие распространители «новомодных толков» – не кто иной, как развратители неопытной, малообразованной... молодежи», лжеучителя, «ищущие быть передовыми людьми», но на деле являющиеся «передовыми безумцами» и находящиеся на стороне зла, а не добра¹.

Нет цены, нет меры...

Человек глубоко верующий, он и философски, и теософски предвосхищает мысли о национальном воспитании, высказанные в XX в. И. А. Ильиным: «Богослужение на родном общевразумитель-

¹ См.: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 21. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1907. С. 263.

ном языке, скажу смело, есть краеугольный камень нашего нравственного состояния, залог нашего будущего развития и преуспевания и вместе условия, до сих пор, нашего политического значения»¹.

Для историка нет двойных стандартов, и к страждущим братьям по крови и вере он подходит так же, как к русским: «А несчастные болгары, а несчастные сербы, стонущие века под игом варваров? Чем поддерживается их убогая жизнь, чем питаются их надежды, чем обеспечивается их несносное бремя? Славянским богослужением, кроме которого у них нет уже совершенно ничего»². Именно поэтому Погодин деятельно участвовал в организации в Москве в 1858 г. Славянского комитета, который, по его словам, «имел своей задачей: поддерживать православие между угнетенными славянскими племенами Балканского полуострова, содействовать их духовному пробуждению и развитию воспитанием молодых болгар и сербов в русских средних и высших училищах, снабжать православные церкви на Востоке предметами богослужения, а народные школы – материальными и учебными пособиями, поддерживать малообеспеченную молодежь, учащуюся в галицких и угорских русских школах и в венском университете, снабжать ученые общества, общественные библиотеки и народные школы во всех землях сочинениями русских писателей и русскими учебниками, помогать тем из западных и южных славян, которые заботятся о распространении русского языка между своими соотечественниками, и, наконец, отзываться на всякое предприятие, в какой бы славянской среде оно ни возникло, лишь бы оно носило на себе характер общепользующего для всего славянского дела»³.

Единственные друзья наши

Дабы положить конец невыносимому положению зарубежных, особенно южных, славян, пресечь эскалацию насилия над ними, Погодин требует от царя и правительства активной внешнеполитической реакции. В опубликованном письме «Крымская война (к графине Блудовой о начавшейся войне)» Погодин перечисляет базисные положения своего панславистского манифеста: «Союзники наши в Европе, и единственные, и надежные, и могущественные, –

¹ Речи, произнесенные М. П. Погодиным в торжественных и прочих собраниях, 1830–1872. С. 451–454. Ср.: *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М.: АСТ, 2003. С. 245.

² Речи, произнесенные М. П. Погодиным в торжественных и прочих собраниях, 1830–1872. С. 456.

³ Там же. С. 590.

славяне, родные нам по крови, по языку, по сердцу, по истории, по вере... Покажите им прекрасную, святую цель освобождения от нестерпимого, иноплеменного ига, под которым они стонут четыреста лет, умеете управлять их силами, живыми, могучими, восторженными – и вы увидите, какие чудеса ими сотворятся». «Если мы не воспользуемся теперь благоприятными обстоятельствами, – предупреждает Погодин, – если пожертвуем славянскими интересами, если обманем их расцветшую надежду или предоставим их судьбу решениям других держав, тогда мы будем иметь против себя не одну Польшу, а десять (чего только враги и желают, о чем и заботятся)»¹. В политическом обозрении 1867 г. он пишет: «Мы должны... надеяться только на себя – и на славян. Вот единственные друзья наши в Европе, которые, кроме кровного родства, преданы нам потому, что издавна считают нас своими естественными покровителями и видят в нас единственную помощь, чтоб спасти их от угнетающего ига». «Приготавливаться нам надо, – призывает историк. – Может произойти восстание славян в Австрии и Турции, без всякого с нашей стороны участия... Нам надо быть готовыми... Должны мы будем помочь... а если не поможем, то они делаются нашими врагами»².

Драгоценные залого

Для Погодина принимать в Первопрестольной дорогих его сердцу гостей из славянских стран было долгом и делом чести. Сбывалась его заветная мечта, и год спустя, 16 мая, вспоминая счастливые для него дни, он не скупился на патетику: «Славяне всех племен увидели себя... вместе и увидели себя в Москве, которая приняла их с братскими объятиями, радушно, горячо, живо. Все сословия друг перед другом порывались выразить свои чувствования. Здесь были сербы, болгары, чехи, мораване, галичане, словаки, словенцы, кошубы, хорваты, босняки, черногорцы, лужичане, русские. Здесь были православные, католики, униаты, протестанты. И все чувствовали себя братьями, от одного корня, – одним народом, разделенным на разные племена, – одним языком, разделенным на разные наречия. Все почувствовали, что составляют одну плоть, одну кровь, и всем представилась естественно мысль о развитии, об укреплении, об увековечении этой связи, которая с первого взгляда представляла уже такие прекрасные задатки, давала такие драгоценные залого». Отметив осознание взаимной тяги, которое прояви-

¹ Погодин М.П. Вечное начало. Русский дух. С. 263.

² Там же. С. 235–236.

лось воочию, Погодин посетовал: «На этом съезде все славяне увидели себя... лицом друг к другу. Но между ними не было поляков. Нельзя было пройти молчанием их отсутствия. Нельзя было в особенности мне, как служителю Истории и старшему между присутствовавшими русскими носителями идеи славянской, – нельзя было мне говорить о славянах, о союзе славянском, о взаимности между ними и пропускать, забывать о существовании поляков, и таким молчанием как бы сознаваться, что русские виноваты перед поляками, что совесть мешает нам относиться к ним спокойно пред прочими своими братьями... я должен был объяснить публично наши отношения, хотя в коротких словах. Вот почему на главном нашем братском обеде, под хоругвию св. Кирилла и Мефодия, я спросил: где же поляки? И отвечал сущую правду, не произнеся ни одного обидного для поляков слова: они стоят далеко, они бросают на нас взгляды недоброжелательные. Братья! – обратился я к ним, примиритесь, наши объятия для вас отверсты и забудем прошлое!».

Историк поет гимн России: «Все государства славянские пади... – так, видно, было угодно Богу, – в исполнение каких-то непостижимых для нас судеб исторических: Богемия, Моравия, [Польша], Померания, Силезия, Кроацция, Славония, Далмация, Босния, Сербия, Болгария. Одна Россия, самая младшая между ними, возникшая после всех восстала против монгольского ига, утвердилась, усилилась и заняла одно из первых мест в Европе. Мы должны помогать всем славянам словом, делом и помышлением. Мы должны считать их горести и радости собственными горестями и радостями, мы должны стараться употреблять все меры для облегчения их участи, мы должны содействовать умножению их радостей»¹.

Пафос приема, повышенное внимание к гостям, в том числе со стороны самого императора Александра II, почтившего съезд своим присутствием, не заслоняли, однако, заметной растерянности и даже разочарования зарубежных делегатов, ожидавших, что Россия не ограничится академическим и гуманитарным форматом проявления солидарности и продемонстрирует политическую волю если не распутать, то разрубить злополучный славянский узел.

Но у канцлера А. М. Горчакова и без того состоялось неприятное объяснение по поводу съезда с австрийским министром иностранных дел, на угрозы которого глава российского внешнеполитического ведомства ответил, что проведение конгресса – чисто на-

¹ Речи, произнесенные М. П. Погодиным в торжественных и прочих собраниях, 1830–1872. С. 422–437.

учная и общественная инициатива, и от лица русского правительства дистанцировался от нее. Афишировать раньше времени свои планы официальный Санкт-Петербург не спешил, и обвинения в том, что Россия собирается разыгрывать на европейской международной арене славянскую карту, были легко и спокойно отведены и зависли как беспочвенные.

Неутомимый поборник славянства

В ночь 8 июня 1848 г., приняв в холерное время упавшую почти над домом, за деревьями сада, звезду за знак близкой смерти, Погодин записал в Дневнике: «Дай Бог славянам пробудиться и начать человеческое делание». Это очень характерное для него откровение. Умирать, высказав как последнюю волю желание положительного исхода славянского вопроса, как он сам признается, было приятным сладким ощущением¹.

Интересно, что Погодин испытывал настоятельную потребность возвращаться к съезду 1867 г., подводить его итоги. В 1868 и в 1871 гг. он счел нужным собрать соратников по славянскому вопросу на торжественный обед и обратиться к ним с речью, в которой акцентировал внимание на обретении интерславянским движением под эгидой России большей цельности, чем прежде, что выразилось в слиянии политических и духовно-нравственных ориентаций, силении русофильских настроений в славянских странах и тенденции трансформации книжных увлечений (на уровне симпатии к болгарину Инсарову – литературному герою из тургеневского романа «Накануне») и веяний в устойчивые и реальные течения общественной жизни.

Научно-публицистическое наследие Погодина по славянскому вопросу вполне поддается учету и исключает его превратное толкование как так называемого русского панславизма, под которым иными любителями² актуальной политизации и поныне понимается агрессивное стремление России манипулировать славянством для установления своего господства над ними. Приведенный выше материал разоблачает этот миф и показывает, что выдающийся русский историк нигде и никогда не выдвигал захватнических лозунгов, не ставил целью завладение Балканским полуостровом, а проект сделать столицей государств славянского содружества Константино-

¹ См.: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М. П. Погодина. Кн. 9. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1895. С. 321.

² К примеру, премьер Черногории М. Джуканович.

поль расценивается как своего рода справедливая компенсация за 400-летнее турецкое господство в пределах греческого и славянского православного мира.

Главное идейное острие и содержание предложений Погодина по славянскому вопросу, в том числе и в связи со съездом 1867 г., нацелены на обеспечение славянской консолидации, достижение единства и провозглашение идеалов будущего развития славянского мира. Взгляды Погодина отражали как узкие, так и широкие настроения в русском обществе в середине – второй половине XIX в. По сути, его высказывания аккумулируют научные, институциональные, философские, религиозные, массово-информационные понятия и, объединяя разные контексты, составляют, выражаясь современным языком, целый дискурс, т. е. взятый в событийном и когнитивном аспектах связный текст в совокупности с прагматическими, социокультурными, психологическими и др. факторами. Сообразуясь с политическими и культурными стремлениями западных и южных славян, историк прилагал усилия, чтобы привить соотечественникам любовь и уважение к народам, которыми сам очень дорожил и которых в свою очередь тщился приобщить к русской истории и культуре. Ничего общего с приписываемым ему шовинистическим панславизмом ученый не имел и не давал повода отнести себя к проводникам русской милитаристской доктрины и политики в славянском вопросе, да и сама эта политика – продукт западных инсинуаций и откровенной русофобии, потому что национально-освободительная миссия России на Балканах в 70-е годы XIX столетия несла славянским народам избавление от вековых поработителей и башибузуков.

И. В. Демин

АКТУАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ СЛАВЯНОФИЛЬСКОГО СОЦИАЛЬНОГО КОНСЕРВАТИЗМА ДЛЯ ПОНИМАНИЯ НОМО LIBERALIS

В исследовательской литературе нет однозначного представления о том, к какому полюсу национальной самоидентификации относить славянофильство: к либералам-западникам или консерваторам-самобытникам? Думается, что эта неопределенность вполне оправданна. Славянофилы в своих теоретических построениях во многом встали по ту сторону либерализма и консерватизма, сделав

либерализм консервативным, а консерватизм, в свою очередь, до известной степени либеральным. И. С. Аксаков, к примеру, вообще отвергал как надуманные разделения общественной мысли на так называемые «охранительный» и «прогрессивный» лагеря, делая точкой отсчета соответствие того или иного типа социальной рефлексии глубинному народному самосознанию: «...консервативно только то, что народно, то есть что действительно живет и способно к жизни; и только то, что народно (и потому консервативно), – только то и прогрессивно»¹. В настоящей статье мне бы хотелось показать некоторые заслуги славянофильства в его социально-консервативном разрезе для рефлексии над антропологией *homo liberalis*, либерального человека. Противоречия либеральной идеи в современной России как никогда побуждают к этому анализу.

Сразу стоит сказать, что славянофильская философия, опираясь на романтический органицизм, не только отвергла просвещенческий европоцентризм в философии истории, вскрыв многообразие идей народного духа и соответственно нелинейность его органического проявления, но и по-новому решила социально-онтологическую проблему движущих сил социальной эволюции. Славянофилы четко показали зависимость модели социально-политической организации общества от антропологического типа человека, его составляющего. Отсюда – крах наивно логицистской методологии социальной реальности и привнесение в понимание антропологической проблематики общества в качестве основного фактора. Не безличные общественные законы, а тот или иной тип человека стал основой определенной модели социальной реальности. В этой связи стоит обратить внимание на антропологический тип *homo liberalis*, ряд исторических воплощений которого попадает в поле довольно жесткой критики в зеркале славянофильской философии. Отмечу, что специфическое славянофильское отношение к *homo liberalis* не всегда прямо наличествует в славянофильских текстах, однако под покровом интерпретаций западного типа цивилизационного развития, западной философии и т.д. имплицитно подразумевается, почему я и предлагаю в освещении актуальности славянофильского образа либерального социально-антропологического типа задействовать своеобразную философскую реконструкцию славянофильских идей касательно данного вопроса. Мы можем реконструировать образ *homo liberalis* в зеркале социального консерватизма, для

¹ Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? М.: РОССПЭН, 2002. С. 153.

того чтобы понимать пути возможного усовершенствования либеральной идеи.

Во-первых, давая целостный образ подлинного человека, славянофилы, несомненно, отвергли фрагментарность насквозь абстрактного человека рационализированного, а значит и либерального, Модерна. Абстрактность связана с исключительно односторонним пребыванием в тисках формально-логической рациональности. Конечно, критикуемая рациональность здесь была уже не античной рациональностью, а сниженной, инструментальной рациональностью эпохи Нового времени – правильнее сказать, «сухой рассудочностью» (И. В. Киреевский). Социальная гносеология И. В. Киреевского, одного из лидеров ранних славянофилов, пронизана настоятельным призывом к «цельному мышлению», в связи с чем критикуется общий крен западноевропейского мышления в сторону раздробляющей целостность человеческого духа логической рассудочности. «Раздробив цельность духа на части и отделенному логическому мышлению предоставив высшее сознание истины, человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась»¹. Нельзя не разглядеть в этом тезисе косвенного описания сознания и либерального человека. Такой человек под воздействием постулатов экономического материализма превращается в оторванного от целостности жизни эгоиста, удовлетворяющего свои предварительно рассчитанные потребности, сообразуясь лишь с критериями эффективности и операционализма. Однобокий путь рассудочной ориентировки в жизни отрывает homo liberalis от естественного окружения, привязанностей, традиций, обычаев, лишая естественной защиты в коммунаторном духе «общности». Позднее немецкий социолог Ф. Тённис выразит это в дихотомии «общности» и «общества». Так вот, славянофилы изначально критиковали западного человека (в сущности, в том числе среди множества своих характеристик либерального, особенно в эпоху Нового времени) за ту абсолютизированную автономизацию от общества, при которой общественный организм разлагается, превращаясь в рационально институциональную бюрократическую «машину» – «общество», где все друг другу,

¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 315.

по сути, – чужаки. Напротив, «общностная», или соборная, модель славянофилов главный упор делала на общине как «живой нравственной силе», где человек преодолевал отчуждение и наполнялся социокультурной конкретикой. У К. С. Аксакова можно даже неоднократно встретить противопоставление «образованного общества», детища петровских реформ, и собственно «народа», не выставляющего себя напоказ, но заключающего в себе как раз настоящую силу «святой Руси» – ценности православной веры, смирения, «внутренней» жизни, родного образа жизни и родных обычаев, – тех ценностей, которые в корне противоположны западническим ценностям¹. Разумеется, тут обнаруживается в немалой степени идеализированный, романтизированный взгляд на русскую историю, но любая консервативная утопия все равно возникает лишь при наличии подготавливающих возможность этой утопии реальных черт в историческом бытии народа. Наряду с представлением о русских как «христианском народе» и по вероисповеданию, и по жизни утопия еще и включала в себя элемент основанной на христианском братстве «общности», соборности. Эта конкретика народных традиций, народных чаяний, семьи и пр. делала человека надежно укрытым от зла «кушитской», по Хомякову, необходимости, проявляющейся в агрессивном, договорном характере организации общества. То, что в основе классической (и не только) либеральной модели общества лежал общественный договор (контракт), не вызывает никаких возражений, так же как и деонтологизированная индивидуализация *homo liberalis*.

Во-вторых, продолжая идею целостного, интегрального человека, славянофильский консерватизм по-иному осветил присутствие человека в обществе: у него есть не только интересы в «горизонтальном» слое его существования, но и «вертикальные» идеалы, которые обуславливают его непрерывное самосовершенствование. Это совершенствование несет в себе и поклонение Духу как творящей свободе. Причем можно сказать, что свобода в таком понимании не самоуничижает человека, как свобода либерального человека, замыкающая его в односторонность феноменального плана бытия, а возвышает его до ступени нравственно свободной личности, не поработенной вещественностью и конкурентной борьбой. Хомяков не зря рассматривал единство подлинной церкви как согласие личных свобод; без согласия в некоем соборном единстве личные

¹ Аксаков К.С. Государство и народ. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 315–320.

свободы остаются пустыми: «Единство папизма есть единство внешнее, чуждое содержания живого; и свобода протестантствующего рассудка есть также свобода внешняя, без содержания реального». Если учесть, что «протестантствующий рассудок» находится в неразрывной связи с либерализмом, то становится понятным, что либеральный человек также принимает *откровенный недостаток* (согласно Хомякову) протестантизма – бессодержательную свободу. На мой взгляд, её самым страшным исходом является тот тип человека, который «старший» славянофил В. В. Розанов назвал «корректным». «“Корректные люди” суть просто неодоушевленные существа, – “линейка” и “транспарант”, “редактор” и “контора”: и из этого не выведешь ни Царства Небесного, ни даже Всемирного банка или сколько-нибудь сносного мужа»². Словом, его отторгает то нейтральное пространство «горизонтального» человека, который во многих отношениях торжествует при либерализме. Его нейтральная, срединная природа чужда четко определившейся жизни человека сообразно с идеалом. Отсюда и совсем эксцентричные розановские слова о совершенной «пустоте» свободы: он пишет, что нужно стремиться не к свободе, а к «гармонии, порядку и работе», рваться опять-таки не к свободе, а «к героизму – без Бога, к святости – в Боге»³. На место борьбы и рационалистического целеполагания, как того требует практическая деловитость либеральной антропологии, он предлагает ставить гармонию отношений с окружающими, а не бездумную, индивидуоцентричную деятельность. Именно поэтому он и замечает, что «божьи люди» – это «те, которые никуда не торопятся»⁴. При этом отмечу, что соборный идеал единства объединенных духовными ценностями людей, приоритетную гармонию в семье, коллективе, народе не превращал в разновидность имперсоналистического коллективизма. Славянофилы горячо ценили индивидуальные права и свободы, желая придать им конструктивный характер, делая их выводными из содержательной свободы личности, а не из чисто отрицательного «отвоёвывания» монадой гражданского общества собственной независимости у государства. Homo liberalis очень уязвим со стороны не поддерживае-

¹ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу брошюры г. Лоранси // Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Московский философский фонд; Медиум, 1994. С. 57–58.

² Розанов В.В. Опавшие листья // Розанов В.В. Уединенное. Т. 2. М.: Правда, 1990. С. 622.

³ Там же. С. 590.

⁴ Там же. С. 501.

мой социальным консерватизмом идеи о чисто механическом, тоже в сущности абстрактном, отвлеченном разделении полномочий между государством и гражданским обществом. Как государство, так и пресловутое гражданское общество при таком рассмотрении – не более чем все те же контрактные договоренности сторон, чтобы, с одной стороны, не скатиться во всегда подстерегающую «войну всех против всех», а с другой, чтобы лучше устроиться, сохранить и приумножить свои выгоды. Чтобы развиваться и двигаться к лучшему обществу, контракта недостаточно. Возможно, он даже и вредит, совсем не предусматривая хоть какого-то набора единых, разделяемых всей общностью коммунальных ценностей.

В-третьих, нужно понимать, что славянофильство, критикуя то обстоятельство, что рассудочный человек западной цивилизации склонен выдавать условное за безусловное, относительное за абсолютное, интуитивно почувствовало преимущественно «внешнюю правду» этого человека. Аналогично обстоит проблема и с homo liberalis. Исполняя лишь формальные правила, предписанные внешней оболочкой государства и права, либеральный человек не живет из онтологического ядра – он забывает о первостепенности «внутренней правды», внутреннего нравственного голоса, ведь только в этом случае можно и вправду считать, что человек действует свободно, исходя из своего нравственного достоинства. Киреевский понял это применительно к интеллектуальному складу Древнего Рима, который, как он утверждает, затем исторически чрезвычайно сильно повлиял на характер просвещения и цивилизационные особенности западного человека. «Одним словом, – делает вывод Киреевский, – во всех особенностях римского человека, во всех изгибах умственной и душевной деятельности видим мы одну общую черту, что наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой сущности и что внутреннее равновесие его бытия, если можно так выразиться, сознавалось им единственно в равновесии рассудочных понятий или внешней формальной деятельности»¹. В самом деле, в состоянии ли либеральный человек понять что-то в связях людей между собой, кроме исключительно внешнего общего интереса или столь же внешнего единства создаваемых для реализации каких-нибудь функций общественных объединений? Чтобы понять нечто иное, нужно задействовать ка-

¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 261.

кие-то другие компоненты человеческого сознания, кроме голой рассудочности, а именно: эстетическое созерцание, интуицию, «сердце», веру, совесть, нравственный голос. Раздробленная целостность человеческого духа не способна понять ни силу духовного бытия общества, ни важность традиции и обычаев, ни очевидный приоритет нравственных норм над правовыми, ни тем более высоту духовных ценностей. Россия, допустим, до сих пор в реформировании во главу угла ставит внешние мероприятия, все очередные «инновации» внедряются с сухим автоматизмом формализма, а потому они, как правило, и не эффективны в итоге. Ведь, как диагностировал еще Аксаков, «в том-то и состоит уродство нашего развития, что прежде содержания являются у нас формы, в которые и втискивается потом содержание искусственно и насильственно, а не содержание само, свободно и органически, создает себе форму»¹. Похоже, что консервативный призыв к «сердцу» и «нравственному голосу» вразрез с либеральным кредо о невмешательстве в свободу совести личности на поверку оказывается более либеральным, чем сам либерализм, из которого изъято живое содержание. Действительно, либерализм сам до конца не справляется со своими имманентными целями. Провозглашая свободу личности от внешних институций государства, церкви и пр., он порабощает ее не менее внешним без должной внутренней работы юридическим формализмом, из которого априори изъята личностность. «Внешняя правда» либерализма грозна насильственностью своего формализма, насильственностью своей внешней свободы, парадоксально отвергающими его базисные ценности – саму эту свободу и плюрализм. Об этом говорят и уроки современного либерализма, отказывающегося признавать право разных народов и культурно-цивилизационных миров на свой путь, свою идентичность. Как же актуально звучат сегодня слова того же Аксакова о «петербургском периоде» русской истории (он связан у него с вестернизацией России, проявившейся в отказе от самобытных основ национальной жизни, и с обустройством общества по образцу «внешней правды»): «Санкт-Петербургские газеты толкуют много о либерализме и демократизме, но... они, со всей запальчивостью того деспотизма, который внесен Петербургом в дело нашего просвещения и развития, угнетают насмешками, ругательствами, постоянными оскорблениями самые святыя чувства русского народа, свободу его верования, обычая, жизни.

¹ Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России? С. 316.

Их либерализм является насилием и тиранией в отношении к русскому народу»¹!

Итак, славянофильская доктрина в своей социально-консервативной ипостаси утверждает совершенно особый социально-антропологический тип человека, онтология которого по-настоящему многомерна. Эта онтология и сегодня позволяет объяснять недостатки онтологии односторонне-абстрактного *homo liberalis* и одновременно расширять его реальные и потенциальные достоинства.

И. Ю. Пешперова

ПРОЕКТ «В. И. ЛАМАНСКИЙ И АКАДЕМИЧЕСКОЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО В РОССИИ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX В.». ИТОГИ ИССЛЕДОВАНИЯ²

Проект «В. И. Ламанский и академическое славянофильство в России в последней трети XIX в.», поддержанный Российским фондом фундаментальных исследований, был посвящен исследованию философского наследия крупнейшего отечественного слависта академика Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914)³. Степень изученности научной и педагогической деятельности Ламанского нельзя признать удовлетворительной. В тридцатые годы прошлого века он был объявлен «воинствующим националистом» и сторонником «великодержавной шовинистической идеологии». Его научная школа подверглась фактическому разгрому, а изучение его научного наследия было, практически, прекращено. Лишь в 1940-е гг., в период изменения отношения советской власти к историческому наследию и пересмотру интернационалистской идеологии, в докладах акад. Н. С. Державина прозвучала положительная оценка учения и деятельности Ламанского, но эти доклады не были опубликованы. До 2010 г. работы Ламанского не переиздавались. Однако надо признать, что критического научного издания его трудов нет до сих пор.

Мировоззрение Ламанского складывалось под сильным влиянием славянофильского учения. Он и сам считал себя продолжателем

¹ Там же. С. 170–171.

² Статья подготовлена при поддержке РФФИ (проект № 16-03-00450).

³ *Пешперова И.Ю.* Исследовательский проект «В. И. Ламанский и академическое славянофильство в России в последней трети XIX в.» // *Россия в глобальном мире.* 2016. № 9 (32). С. 592–600.

дела «московского кружка». Увлечение славянством и профессиональные занятия славистикой носило у Ламанского, как и у ранних славянофилов, явные черты романтической идеализации народности, являлось своеобразным продолжением того направления изучения народной культуры, которое было представлено славянофилами¹. В целом в рамках славянофильского мировоззрения сложилась и эстетическая концепция Ламанского, которая, правда, не нашла законченной формы². Так же как и славянофилы Ламанский во многом ориентировался на немецкую науку и философию. В частности, учение о языке Ламанского и основные черты его историософской концепции сложились под сильным влиянием учения В. фон Гумбольдта³.

Вопрос об отношении Ламанского к славянофилам и славянофильству полнее всего может быть представлен посредством сравнения его учения со взглядами лидера ранних славянофилов – А. С. Хомякова. Сопоставление Ламанского и Хомякова хорошо показывает ту эволюцию, которую претерпело славянофильство и эксплицирует (в творчестве Ламанского) перспективы интерпретации идей славянофилов евразийцами. Главный философский интерес и Хомякова и Ламанского был сосредоточен на вопросах философии истории. Их историософия демонстрирует бинарную структуру славянофильской философии, т. е. мышление посредством противопоставлений: Россия и Европа, греко-славянский мир и германо-романский мир, иранство и кушитство, земледельцы-домостроители и кочевники-завоеватели, Земля и Государство, германская и римская (романская) Европа и т. п.⁴. При этом Ламанский предлагает более конфронтационную модель, воспринимает Россию как центральную часть новой (греко-славянской) цивилизации, в то время как ранние славянофилы все же не отделяли русскую культуру от европейского пути развития, хотя и указывали на отход За-

¹ *Троицкий С.А.* Основные направления изучения народной культуры славянофилами // *Россия в глобальном мире.* 2016. № 9(32). С. 587–591; *Троицкий С.А.* Славянофильство и изучение народной культуры в России // *Вече. Журнал русской философии и культуры.* Вып. 28. СПб., 2016. С. 199–213.

² *Троицкий С.А.* Славянофильская теория искусства // *Вече. Журнал русской философии и культуры.* 2017. Вып. 29. С. 219–231.

³ *Куприянов В.А.* Геополитическая футурология в трактате В. И. Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» // *Россия в глобальном мире.* 2016. № 9(32). С. 582–586.

⁴ *Malinov A.V.* Slavophile philosophy of history: from A. S. Khomiakov to V. I. Lamansky // *Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost'.* Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018.

пада от вселенской версии христианства. Отношение к роли религии в истории, обществе и культуре – еще один пункт расхождения Ламанского с Хомяковым. В то время как ранние славянофилы считали религию главной исторической и культуросозидающей силой, Ламанский оценивал ее значение скромнее¹. Определяющее значение он отводил географическому фактору, что в дальнейшем и было развито евразийцами.

Не отрицая, безусловно, роль религии в жизни человека и общества и сознавая культурно-исторические последствия догматических расхождений православия и католицизма, Ламанский в своем учении рассматривал религию в пределах так называемой «кирилло-мефодиевской идеи», в узком смысле означавшей восстановление богослужения на национальных языках у славян-католиков. В широком же смысле «кирилло-мефодиевская идея» служила подтверждением главной мысли Ламанского – цивилизационной и геополитической роли языка. В то же время деятельность св. Кирилла и Мефодия показывала, что славянское единство – это не отдаленная мечта, а историческая реальность. Созданный ими церковно-славянский язык, пусть и не долгое время, был, фактически, общим богослужебным и литературным языком славянства². Примечательно, что последнее крупное исследование Ламанского, правда, неоконченное, было посвящено истории так называемой «хазарской миссии» Кирилла Философа³. Критически анализируя и сопоставляя сохранившиеся источники, Ламанский доказывал, что целью этой миссии был Киев. Тогда же состоялось и крещение Руси, т. е. за 120 лет до официально принятой даты. Ученый полагал, что его работа приведет к пересмотру ранней истории Руси.

Гораздо ближе к Ламанскому по взглядам оказался Н. Я. Данилевский. Историсофия Ламанского содержит явные параллели с теорией культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского. Однако го-

¹ *Курпиров В.А.* Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А. С. Хомяков и В. И. Ламанский) // Соловьевские исследования. 2018. № 2. С. 21–33; *Малинов А.В.* Славянофилы и свобода совести // I Международные научные чтения. «Религия. Общество. Человек». Симферополь, 2018. С. 223–231.

² *Малинов А.В.* «Кирилло-мефодиевская идея» в цивилизационной концепции В. И. Ламанского // Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: Материалы всероссийской научно-практической конференции. Шестнадцатый славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» / сост. О. В. Терехова; Челяб. гос. институт культуры. Челябинск: ЧГИК, 2018. С. 21–28.

³ *Ламанский В.И.* Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки. Пг.: Сенатская тип., 1915. – 262 с.

ворить об однозначном заимствовании здесь не приходится. Целый ряд принципиальных положений своего учения Ламанский сформулировал еще в первой половине 1860-х гг. и можно допустить, что его общение с Н. Я. Данилевским способствовало концептуализации теории культурно-исторических типов. Вместе с концепциями Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева теория Ламанского составляет культурфилософское учение поздних славянофилов¹. Среди учеников Ламанского, русских славистов, бытовало устойчивое убеждение в первородстве идей своего учителя перед теорией Н. Я. Данилевского. Судьба распорядилась иначе: в историко-философской науке учение Ламанского практически забыто и заслонено концепцией Н. Я. Данилевского. Тем не менее, нельзя говорить о полном тождестве их взглядов. Ламанского и Н. Я. Данилевского относят к разным направлениям панславизма: литературного и политического, соответственно².

К последователям литературного панславизма Ламанского причислял еще его давний приятель А. Н. Пыпин. Однако эта атрибуция требует оговорок. Дело в том, что взгляды самого Ламанского с годами претерпели изменение.

Во-первых, он не отказывался от политического объединения славян, полагая лишь, что такое объединение – дело отдаленного будущего, в то время как первоначальное (и основное) сближение славян должно происходить на почве выработки общей культуры (науки, литературы и т. д.) и общего мировоззрения. Определяющим фактором такого сближения и объединения должен выступать единый язык. Ламанский не сомневался, что только русскому языку отведена роль общего славянского литературного, научного и дипломатического языка. В свою очередь успешное развитие языка, т. е. создание на этом языке выдающихся (имеющих общечеловеческое значение) литературных и научных произведений не возможно без крепкой политической формы, т. е. единого государства. Приняв русский язык в качестве общего литературного, научного и дипломатического языка, славянские народы в перспективе должны объе-

¹ Малинов А.В. *Философия и методология истории в России*. СПб.: Интерсоцис, 2015. С. 93–101.

² Куприянов В.А. *Теория славянской взаимности в философии позднего славянофильства* (В. И. Ламанский и Н. Я. Данилевский) // *Русский логос: горизонты осмысления: Материалы международной философской конференции*. СПб.: Издательство РХГА, 2017. Т. 1. С. 145–150; Куприянов В.А. *Панславизм В. И. Ламанского в контексте теории славянской взаимности XIX века* // *Вече. Журнал русской философии и культуры*. 2017. Вып. 29. С. 209–219.

диниться и политически, причем доминирующую роль здесь будет играть русский народ, но не в силу какого-то своего превосходства, а потому, что русский народ является в славянстве выразителем силы центростремительной, в то время как другие славянские народы дают примеры лишь силы центробежной.

Во-вторых, с годами Ламанский стал более критически оценивать перспективы славянского объединения и фактически отказался от панславистской идеологии. Его профессиональные знания, подкрепленные частыми поездками в славянские земли и многочисленными личными знакомствами со славянскими деятелями, а также жизненный опыт, заставляли его скептически смотреть на славянское единство. Он полагал, что процессы ассимиляции у западных славян зашли слишком далеко, славянская интеллигенция во многом утратила свое национальное сознание и предпочтет быть второсортной частью германо-романского мира, чем развивать самобытную культуру в рамках греко-славянской цивилизации.

Важной составной частью проекта была попытка выявить идейный, личный и полемический контексты формирования взглядов Ламанского и того направления, которое можно обозначить как «академическое славянофильство»¹. Этому была посвящена серия исследовательских статей, в которых раскрывалась история взаимоотношений между философами и приводились оценки петербургскими славянофилами, которых можно отнести к «академическому славянофильству» (В. И. Ламанский, О. Ф. Миллер, К. Н. Бестужев-Рюмин), И. С. Аксакова и В. С. Соловьева.

Значение И. С. Аксакова трудно переоценить для истории славянофильского движения. Благодаря ему славянофильство вышло за пределы московских кружков и салонов и стало заметным общественным явлением, в том числе укоренилось в Петербурге. Для столичных славянофилов И. С. Аксаков был связующим звеном с родоначальниками этого направления (А. С. Хомяковым, К. С. Аксаковым, И. В. Киреевским, Ю. Ф. Самариным), поэтому столь важны были для Ламанского и его единомышленников контакты с ним и участие в его издательских проектах².

¹ *Малинов А.В.* Академическое славянофильство как историко-философское явление // Россия в глобальном мире. 2016. № 9(32). С. 573–581.

² *Малинов А.В., Пештерова И.Ю.* «Будитель русского самосознания»: И. С. Аксаков в оценке петербургских славянофилов // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 20. СПб., 2016. С. 135–152; *Малинов А.В., Пештерова И.Ю.* «Крепкий стоятель за русские начала»: И. С. Аксаков в оценке петербургских славянофилов // Управленческое консультирование. 2017. № 1.

Фигура В. С. Соловьева была для славянофилов не менее знаковой. Крупнейший русский мыслитель конца XIX в., В. С. Соловьев своими первыми работами заявил о себе как о продолжателе дела и мысли славянофилов. Не случайно петербургские славянофилы столь живо откликнулись на его публикации, всячески поддерживали его в Петербургском университете, следили за его творчеством. Можно напомнить, что, например, Ламанский был назначен советом историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета оппонентом магистерской диссертации В. С. Соловьева, хотя в итоге оппонентом выступил сам декан – И. И. Срезневский.

Однако их ждало скорое разочарование. Славянофилы не приняли теократическую утопию В. С. Соловьева и вступили с ним в полемику. В историко-философской литературе достаточно хорошо освящены споры В. С. Соловьева с Н. Я. Данилевским, К. Н. Леонтьевым, И. С. Аксаковым. При этом недостаточно известна критика В. С. Соловьева со стороны петербургских славянофилов, в частности О. Ф. Миллера. Публикации В. И. Ламанского, К. Н. Бестужева-Рюмина и О. Ф. Миллера, а также сохранившаяся переписка позволяют восстановить их оценки и основные положения критики учения В. С. Соловьева¹.

К ближайшим друзьям Ламанского принадлежал историк русской литературы, профессор Петербургского университета Орест Федорович Миллер. Его славянофильская публицистика почти не привлекала внимание исследователей. Вместе с тем, его взгляды не только во многом совпадают с убеждениями Ламанского, а в чем то и дополняют их, но и прекрасно раскрывают либеральную программу академического славянофильства, что, несомненно, побуждает пересмотреть одностороннюю оценку поздних славянофилов как консерваторов и, тем более, националистов².

Наибольший объем материалов, опубликованных в рамках проекта, связан с биографией Ламанского. До сих пор все сведения о жизни и деятельности Ламанского могли быть почерпнуты из кратких словарных и энциклопедических статей, отчасти из немногочисленной исследовательской литературы. Полная и документально об-

С. 185–195.

¹ *Малинов А.В.* «Он может и должен принести большую пользу»: В. С. Соловьев и петербургские славянофилы // Соловьевские исследования. 2017. № 2. С. 110–128.

² *Малинов А.В.* Петербургский славянофил Орест Федорович Миллер // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 28. СПб., 2016. С. 145–198.

основанная биография Ламанского по сию пору не составлена. Проведенная исследовательская и архивная работа позволяет достаточно подробно восстановить некоторые периоды жизненного и научного пути ученого.

Прежде всего, речь идет о пребывании Ламанского в университете. Следует сказать, что университету Ламанский посвятил почти сорок лет своей жизни. Без сомнения, это была самая важная часть его биографии. С университетом связаны и главные достижения Ламанского как ученого и педагога: становление его научного мировоззрения, формирование концепции, успехи в области славистики, создание собственной научной школы. В ходе исследования привлекался обширный архивный материал, который впервые вводился в научный оборот. Подробно рассматривались годы обучения Ламанского в Петербургском университете (1850–1854), приводились многочисленные свидетельства и его оценки университетских преподавателей, обстоятельства его студенческой жизни, восстанавливался круг дружеского общения (А. Н. Пыпин, Д. Л. Мордовцев)¹. К студенческим годам относится и его знакомство с Н. Г. Чернышевским, с которым позднее он резко полемизировал по вопросу о литературном языке галицийских русинов².

Ламанский рано проявил научную самостоятельность, хотя после окончания университета был вынужден пойти по пути службы, а не ученой карьеры. В университет он вернулся лишь десятилетие спустя. Этому предшествовала успешная защита магистерской диссертации и продолжительная (два с половиной года) командировка в славянские земли. Служба в Публичной библиотеке и Государственном архиве позволили Ламанскому собрать материалы по ранней истории славянства. Более того, молодой исследователь выбрал явно экзотическую и для науки своего времени даже сомнительную тему – «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании». Книга с таким заглавием была издана в 1859 г., удостоена Академией наук половиной Демидовской премии, а в начале 1860 г. защищена в Петербургском в качестве магистерской диссертации.

Книга вызвала критические отклики со сторон русских западников, в частности А. Н. Пыпина, упрекавшего автора в фантазиях,

¹ Малинов А.В. Студенческие годы В. И. Ламанского // Клио. 2017. № 10. С. 156–166.

² Малинов А.В. В. И. Ламанский vs Н. Г. Чернышевский. Из истории забытой полемики // Русин. 2018. № 4. С. 41–59.

необоснованных заключениях и т. п. ученых грехах. Все это было не удивительно, поскольку работа была написана не просто со славянофильских позиций. Ламанский исходил из убеждения в единстве истории славян, подкреплял малоизвестные исторические факты свидетельствами из истории и современной жизни разных славянских народов. В раннем славянофильстве, как известно, славянская (общеславянская) тематика была слабо разработана. Книга Ламанского впервые полно и ясно формулировала славянофильское воззрения на историю славянских народов¹. Справедливости ради надо заметить, что многие гипотезы Ламанского, в необоснованности которых его укоряли оппоненты, были подтверждены последующими исследованиями.

Существенное влияние на становление Ламанского как ученого и педагога оказал его университетский учитель И. И. Срезневский. До конца жизни Ламанский сохранял благоговейное отношение к своему наставнику, откликнувшись на его смерть некрологом и рядом публикаций. В месте с тем их взаимные отношения не были равными. Ламанский не во всем соглашался с учителем, отстаивал свою точку зрения в науке. Так, в частности, он выступил с критикой И. И. Срезневского, убежденного в подлинности Краледворской и Зеленогорской рукописей. И. И. Срезневский со своей стороны не разделял славянофильских пристрастий своего ученика, а прямая экстраполяция славянофильских идей в славистику его не редко раздражала².

Тем не менее, благодаря поддержке декана И. И. Срезневского Ламанский в 1865 г. вернулся в Петербургский университет, где занимал кафедру славянской филологии до 1899 г., когда покинул университет в знак протеста против увольнения ряда преподавателей (Н. И. Кареева, И. М. Гревса и др.)³. В 1871 г. он защитил докторскую диссертацию «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», открывшую ему дорогу сначала к экстраординарной, а потом и к ординарной профессуре. С 1883 по 1885 гг. он был деканом историко-филологического факультета, а в 1890 г.

¹ Малинов А.В. Магистерская диссертация В. И. Ламанского // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2017. № 4. С. 36–46.

² Малинов А.В., Пешиперова И.Ю. Незабвенный учитель (И. И. Срезневский и В. И. Ламанский) // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2017. Вып. 29. С. 192–198.

³ Kupriyanov V.A., Malinov A.V. V. I. Lamansky in Saint-Petersburg university // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 2: История. 2019. Вып. 1.

перешел в разряд заслуженных профессоров. На основе протоколов, отчетов Петербургского университета и архивных сведений приводится максимально полный перечень читавшихся Ламанским в университете курсов¹.

Фонд ученого, отложившийся в Санкт-Петербургском филиале архива РАН, позволяет отчасти восстановить и особенности личных взаимных отношений Ламанского с коллегами и учениками. Сам ученый считал главным своим достижением создание научной школы². В публикациях, подготовленных в ходе работы над проектом, приводятся малоизвестные факты из истории Петербургского университета второй половины XIX – начала XX в., например, подробно рассматриваются обстоятельства передачи в университет библиотеки Ламанского. Анализ научной и педагогической деятельности Ламанского, в том числе история его научной школы, позволяет сделать вывод о том, что благодаря Ламанскому завершилось становление истории славянства в качестве самостоятельной научной и учебной дисциплины, история славянских народов окончательно отделилась от славянской филологии. К сожалению, сам Ламанский три десятилетия читавший разнообразные курсы по истории славян, так и не подготовил их к изданию. Они сохранились лишь в виде литографированных студенческих записей. Формирование научной школы было бы не возможно без выработки общих философских, теоретических и методологических оснований. Философско-теоретической базой «школы Ламанского» стало славянофильство. Оно задавало широкий, объединяющий взгляд на славянство, его историческую судьбу и культуру. Школу Ламанского отличала философская (историософская) направленность. И в лекциях, и в опубликованных монографиях Ламанский стремился обосновать цивилизационное своеобразие «греко-славянского мира», поэтому созданное им направление (школу) в славистике можно назвать цивилизационным³.

Часть архивных материалов, использованных при работе над проектом, была подготовлена к публикации. Наибольшую ценность из них представляют рукописи самого Ламанского. Прежде всего, это «Исторические письма об отношениях русского народа к его со-

¹ *Куприянов В.А., Малинов А.В.* Университетская карьера В. И. Ламанского // *Славяноведение*. 2018. № 6. С. 98–110.

² *Куприянов В.А., Малинов А.В.* Университетская карьера В. И. Ламанского // *Славяноведение*. 2019. № 1.

³ *Малинов А.В.* Политическое славяноведение В. И. Ламанского // *Клио*. 2016. № 8 (116). С. 62–71.

племенникам». В фонде Ламанского сохранились копии первых трех писем, начисто переписанные, вероятно, рукой переписчика, а также черновые фрагменты других писем и заключения. Для журнала «*Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*» были подготовлены первые два письма¹. «Исторические письма», скорее всего, были написаны для издававшейся И. С. Аксаковым славянофильской газеты «Парус», но из-за закрытия газеты на втором номере не были опубликованы. Можно предположить, что Ламанский продолжал над ними работать и позднее, хотя по неизвестной причине так и не решился напечатать. С одной стороны, «Исторические письма» следует отнести к публицистике. Однако, с другой стороны, они содержат богатый исторический и фактический материал, представлявший для своего времени и определенную научную ценность. Главная трудность при подготовке писем к изданию состояла в комментировании многочисленных персоналий, в них упомянутых, и в атрибуции и уточнении цитат, поскольку Ламанский не делал сноски. Публикация писем сопровождалась исследовательскими статьями, дополняющими комментарии, и содержащими интерпретации взглядов Ламанского². Из фондов Рукописного отдела Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН были подготовлены к печати письма О. Ф. Миллера Ламанскому³. О. Ф. Миллера и Ламанского связывала многолетняя дружба, начавшаяся еще в студенчестве и поддерживаемая идейной близостью и личными симпатиями. Письма О. Ф. Миллера отчасти позволяют воспроизвести реальную и даже бытовую сторону историко-литературного процесса, от-

¹ В. И. Ламанский «Исторические письма об отношениях русского народа к его соплеменникам» (СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 2. Ед. хр. 108. Л. 1–13 об.). Письмо первое «О влиянии сходства языков на международные отношения» (подготовка текста, комментарии В. А. Куприянова, А. В. Малинова) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2016. № 2(10). С. 91–111; В. И. Ламанский «Письмо второе. Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками» (подготовка текста, комментарии В. А. Куприянова, А. В. Малинова, Л. Налдоновой) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2019. № 1.

² Куприянов В.А., Малинов А.В. «Я служу народности...» (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В. И. Ламанского) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2016. № 2(10). С. 89–94; Куприянов В.А., Малинов А.В., Налдонова Л. Славянство и Запад в истории и культуре (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В. И. Ламанского) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2019. № 1.

³ Малинов А.В., Пешиперова И.Ю. Письма О. Ф. Миллера к В. И. Ламанскому // *Русская литература*. 2018. № 1. С. 85–99.

части они поясняют обстоятельства полемики О. Ф. Миллера с В. В. Стасовым о происхождении русского эпоса. Работа в фондах Архива РАН позволила подготовить к изданию ряд писем В. В. Розанова, в том числе его письма Ламанскому¹.

Издание архивных материалов дополнялось републикацией редких статей, малоизвестных и малодоступных современному читателю. Например, тезисы магистерской диссертации Ламанского, опубликованные в славянофильской «Русской Беседе»² и отзывы о Ламанском И. И. Срезневского и А. А. Шахматова. «Записка об ученых трудах Ламанского» была подготовлена И. И. Срезневским при избрании его профессором славянской филологии³ и опубликована в «Протоколах заседаний Совета Императорского С.-Петербургского университета» за 1874 г. «Записка» же составленная А. А. Шахматовым, зачитывалась при избрании Ламанского в 1900 г. в академики на заседании Отделения русского языка и словесности. Первоначально она была опубликована в сборнике соответствующего отделения. Несмотря на во многом формальный характер этих записок, они содержат не только важные фактические сведения, но и оценки вклада Ламанского в науку, показывают, как воспринимали его коллеги по академическому цеху.

Результаты работы над проектом нашли отражение не в одних лишь публикациях. Участники проекта неоднократно выступали с докладами на международных научных конференциях, знакомя других ученых с результатами своего труда. Укажу лишь самые крупные из них: Четвертые международные чтения по истории русской философии «Российско-японский философский диалог» (Санкт-Петербург, 20–22 сентября 2016 г.)⁴, международная научная конференция «Алексей Хомяков: Мы – соборность. Цельная жизнь в славянофильской мысли как ответ на современную раздробленность. Церковь, империя и современное государство» (Краков, 28–31 мая 2017 г.)⁵, меж-

¹ *Малинов А.В.* Из писем В. В. Розанова (эпистолярный комментарий) // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 89–94; Письма В. В. Розанова // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 95–98.

² В. И. Ламанский «Положения [магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании»]» // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2017. Вып. 29. С. 198–200.

³ И. И. Срезневский «Записка об ученых трудах профессора В. И. Ламанского» // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2017. Вып. 29. С. 200–204.

⁴ *Евлампиев И.И., Малинов А.В., Рыбас А.Е.* Четвертые международные чтения по истории русской философии «Российско-японский философский диалог» // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 211–216.

⁵ *Куприянов В.* Краковский встречи – 2017 // Философский полилог. 2017.

дународная научная конференция «Русский логос: горизонты осмысления» (Санкт-Петербург, 25–28 сентября 2017 г.)¹, Пятые международные чтения по истории русской философии «Славянская идея в истории и современности» (Санкт-Петербург, 27–30 сентября 2017 г.), международная научная конференция «Три века христианского просвещения в России: становление европеизма (от петровских реформ к неорелигиозному Ренессансу XX века)» (Москва, 27–28 апреля 2018 г.), I международные научные чтения «Религия. Общество. Человек» (Симферополь, 27–29 апреля 2018 г.), международная научная конференция «Славянские языки в условиях современных вызовов» (Томск, 11–12 мая 2018 г.), Шестые международные чтения по истории русской философии «Наследие Льва Платоновича Карсавина в отечественной и зарубежной науке и философии» (Санкт-Петербург, 20–22 сентября 2018 г.), российско-польский симпозиум «Взаимность и религиозные противоречия в славянской истории, культуре и философии. К 400-летию со дня рождения Юрия Крижанича» (Санкт-Петербург, 30–31 октября 2018 г.).

Конечно, завершилось не само изучение наследия и деятельности Ламанского, а лишь финансирование исследовательского проекта. Собранные материалы позволяют продолжить исследование и дальше, сохраняя уже сложившуюся тенденцию интерпретации учения Ламанского прежде всего как мыслителя, а не только филолога и историка-слависта. То, что такой подход является адекватным не вызывает сомнения у исследовательского коллектива, поскольку согласуется с оценкой самого Ламанского. Как известно, Ламанский считал себя не столько филологом, сколько историком и политическим мыслителем, а свой главный труд – «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892) – относил к области политической географии.

Участники проекта убеждены, что по мере изучения творчества Ламанского его значение как философа и политического мыслителя будет только возрастать, в то время как его чисто славистические работы останутся уделом только исторического изучения. Фигура Ламанского должна занять достойное место в истории русской философии и отечественной политической мысли.

Вып. 1. С. 155–166.

¹ Грякалов А.А., Мартынова С.А., Ноговицин О.Н. Русский логос: горизонты осмысления (Обзор международной философской конференции) // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 199–207.

ПОЗДНЕЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВО И ИСКУССТВО¹

Славянофильство, как одна из самых популярных идеологий в России XIX в., имело большое влияние на различные сферы культуры: литературу, философию, политику, науку. Как бы ни относились деятели русской культуры к славянофилам, но их идей игнорировать не могли. Влияние славянофилов отразилось и на изобразительном искусстве. И если в 1850–1860-е гг., к которым относятся сочинения ранних славянофилов, хоть как-то затрагивающих вопросы искусства, только начиналась экспансия славянофильства на теорию и практику искусства, то с середины 1860-х гг. можно заметить самостоятельное развитие их идей. Разностороннее и совершенно не сводимое к единому идеологическому, топографическому, институциональному центру явление, получившее в исследовательской литературе весьма расплывчатое название «позднее славянофильство», включает в себя большое количество локальных направлений. Выработанная в условиях романтического национализма славянофильская философия легла в основу конкретных исследовательских стратегий в различных научных дисциплинах, локализовалась там и там же, благодаря привязке к практике, приобрела эвристическую ценность и специфичность. Такое сосредоточение на узко дисциплинарном (практическом) применении общей идеологической основы позволяет мало пересекаться представителям т. наз. позднего славянофильства в сферах интересов, – каждый занимается своим. Это же способствует и рассыпанию у «позднего» поколения славянофилов идеологической целостности учения, размыванию границ. Самоименование «славянофил» отдельными авторами в 1860–1980-е гг. становилось, скорее, попой, соотносящей их с собственно славянофилами (ранними). В этом смысле позднее славянофильство – это определение, скорее, интеллектуальных наследников, нежели последователей. Результаты практической деятельности по воплощению славянофильской теории не позволяли ограничиваться только идеологией московского кружка. С этим связана, в том числе, и широта трактовок славянофильской теории, и богатство интерпретаций, и вариативность компромиссов с западничеством, а также переосмысление самого противостояния «славянофилы vs западники» в т. н. «поздний» период. В этом смысле первона-

¹ Статья подготовлена при поддержке РФФИ (проект № 16-03-00450-ОГН).

чальное содержание славянофильства вымывалось, и зачастую оно соотносилось лишь с традиционализмом, установкой на национальное, ориентацией на ценность народного содержания культуры. Почвенничество, возникшее вокруг консерваторского журнала «Москвитянин» (молодая редакция во главе с Апполоном Григорьевым), тем не менее, приобретает и славянофильские черты, и, ориентируясь на новые мировоззренческие установки, также не отрицает позитивные моменты западничества, пересматривает представления о народе, расширяя его социальный состав за счет буржуазии.

В этом смысле обозначение совершенно различных исследовательских практик единым термином, отражающим простую последовательность во времени (на смену славянофилам пришли *поздние* славянофилы), не позволяет отразить специфику. Попыткой преодоления этого недостатка стало использование термина «академическое славянофильство»¹ для тех, кто принадлежал к университетской и академической среде, в славянофильстве видел методологическое содержание, и кого из-за этого «трудно однозначно приписать к поздним славянофилам или почвенникам»². Однако этот термин исключает другие сферы культуры, где славянофильство использовалось как теоретическая база для практики, как, например, искусство или художественная критика. Искомая ранними славянофилами национальная школа живописи³, в 1870-е гг. приобрела вполне конкретные очертания на основе сочетания славянофильской теории и художественной практики. Важную роль в этом процессе играла и теоретизирование в форме художественной критики, которая фактически определяла границы, выводила генеалогию школы, описывала художественные приемы, замыкая таким образом сущностные характеристики на практике. Российские интеллектуалы, которых в научной литературе причисляют к позднему славянофильству, не только часто сотрудничали с изданиями, которые сейчас считаются западническими, но и выстраивали свою позицию в полемике не только с западниками, но и славянофилами, и консерваторами (и традиционалистами). Таким образом, термин «позднее славянофильство» используется здесь как условное обозначение

¹ *Малинов А.В.* Академическое славянофильство В. И. Ламанского // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2012. Вып. 12. С. 56–65; *Малинов А.В.* Академическое славянофильство как историкофилософское явление // Россия в глобальном мире. 2016. № 9 (32). С. 573–581.

² *Малинов А.В.* Академическое славянофильство В. И. Ламанского. С. 59.

³ *Троицкий С.А.* Славянофильская теория искусства // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2017. Вып. 29. С. 219–231.

тех, кто вырос из собственно славянофильства (раннего) и стремится решить поставленные им задачи в сфере культуротворчества.

«Я принадлежу к партии славянофилов, – писал в одном из писем И. Н. Крамской, – блаженной памяти; но это не беда. До сих пор это не мешало мне смотреть в оба. На одного мысли эти действуют усыпляющим образом, на другого – наоборот: он становится еще внимательнее, еще строже работает и думает»¹. Такое самоименование художника позволяет сделать вывод о мировоззренческих, эстетических, политических и прочих приоритетах не только самого Крамского, но и всей группы художников, которую он возглавлял и которая получила название передвижники. Вместе с тем, не только самих художников, но и, например, В. В. Стасова, который внес огромный вклад в концептуальное определение не одних передвижников, а также и композиторов «Могучей кучки». Другими словами, даже при весьма разных отношениях со славянофилами², как с ранними, так и поздними, по роли, которую Стасов сыграл в становлении художественной практики славянофильства (передвижников), его приходится условно приписать к позднему славянофильству, хотя взгляды его были значительно шире рамок течения и хотя сам себя он славянофилом не называл. Фактически именно статьи И. Н. Крамского, В. В. Стасова, В. В. Верещагина обозначили кружок художников Санкт-Петербургской артели художников и Товарищества передвижных художественных выставок именно как идеологически цельное направление в русском изобразительном

¹ Письмо И. Н. Крамского И. Е. Репину от 10 сентября 1875 года (цит. по: Стасов В.В. Крамской и русские художники // Стасов В.В. Избранные статьи о русской живописи. М.: Детская литература, 1968. С. 93).

² Напр., с О. В. Миллером, А. Ф. Гильфердингом в связи с полемикой о былинах у Стасова были напряженные отношения, а с Ламанским они близко дружили. В неоконченном и недатированном черновике письма к И. В. Ягичу, Ламанский называет Стасова «особенно дорогим и любезным в последствии другом» (см.: Малинов А.В., Курпьянов В.А. Университетская карьера В. И. Ламанского // Славяноведение. 2018. № 6. С. 99), а в письме к Л. Н. Майкову от 10 декабря 1868 г. характеризует его следующим образом: «Стасов очень даровит, много знает и умеет самостоятельно работать. Это нигде не безделица, а у нас тем паче» (см.: Малинов А.В., Пешперова И.Ю. Письма О. Ф. Миллера к В. И. Ламанскому // Русская литература. 2018. № 1. С. 94). Стасов также выказывает свое расположение Ламанскому, называя его «милейшим из славянофилов» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1332. Л. 42). Вместе с тем, в том же письме очень нелестно отзываясь о московских славянофилах: «В заключение, желаю Вам от всего сердца не попадать в Москву, наитупоумнейший угол и так уж не очень-то умной России, к дурачкам Аксаковым и мерзавцам Катковым» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1332. Л. 39).

искусстве, определив во многом и особенности художественного «лица» славянофильского мировоззрения. Об этом или, по крайней мере, о *близости* взглядов нового течения к славянофильским косвенно свидетельствует и определение общественных опасностей, главной из которых Верещагин называет социализм, призывая всех сплотиться и не допустить его наступления¹.

Вместе с тем, и само передвижничество не укладывается в границы одной конкретной идеологии. Там заметны черты различных течений, зачастую и противоположных, славянофильство и народничество², консервативность и новаторство, ориентированное на европейские образцы. Сама задача, которая виделась передвижникам, определяла источники. А. А. Бобриков описывает эту сверхзадачу как построение большого стиля с соответствующей ему метанарративной практикой³. А идеология передвижничества принимает в себя различные элементы других идеологий, синтезируя в себе современные на тот момент культурные ценности и стереотипы, формы и стили с целью создать альтернативу академизму, альтернативу в полном смысле этого слова. Выступление 9 ноября 1863 г. против диктата Академии художеств над художниками-выпускниками, получившее название «Бунт четырнадцати», через 20 лет оборачивается диктатом передвижников. Их большой стиль уже диктует свои правила искусству, оказывается системой стереотипов и машиной их сохранения. В. В. Стасов, разглядев новаторство Артели и Товарищества перед академизмом, на стыке веков в упор не видит у мирискусников того, за что хвалил и что защищал у передвижников несколькими десятилетиями ранее, выступив в качестве «цепного пса» большого стиля⁴. Большой стиль претендует на тотальность: истинность, а значит, тотальность во времени и пространстве; популярность, а значит, тотальность поддержки (кто не поддерживает, тот интеллектуальный маргинал). Отсюда и изменение статуса «блаженных» шестидесятников, выступающих сначала

¹ *Верещагин В.В.* Реализм // *Верещагин В.В.* Повести. Очерки. Воспоминания. М.: Совесткая Россия, 1990. С. 193–208.

² Советская искусствоведческая литература трактовала передвижничество исключительно как народническое движение.

³ *Бобриков А.А.* Другая история русского искусства. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 347–362.

⁴ *Стасов В.В.* Нищие духом // *Стасов В.В.* Избранное. Живопись, скульптура, графика. В 2 т. Т. 1: Русское искусство. М.; Л.: Искусство, 1950. С. 346–352; *Стасов В.В.* Наши нынешние декаденты // *Стасов В.В.* Избранное. Живопись, скульптура, графика. В 2 т. Т. 1: Русское искусство. С. 410–416.

как демократические реформаторы со своим левым уклоном, а через пару десятков лет – как бомонд, как художественная и интеллектуальная элита, задающая тон и обучающая императорских детей рисованию (Крамской)¹. Изначально создающиеся для коммерческих целей Артель, а затем Товарищество, став оплотом большого стиля, не могли избежать коммерциализации и идеологических основ: в поздний период передвижничества принадлежность к славянофилам (или консерваторам, или традиционалистам) оказывается удобным средством торговли, товаром, позволяющим получать крупные заказы, например, от обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева². Идеологическая целостность передвижничества в этом смысле задается отказом от новаторства и экспериментирования, отходящего от положений, сформированных и сформулированных в ранний период существования движения, но в рамках этих положений «новая школа считает не только возможным, но даже необходимым отбросить унаследованные понятия, хотя бы и освященные веками и обычаем, если они противоречат художественному представлению и современному чувству»³.

Важным основанием для реализма в изобразительном искусстве 1860–80-х гг. стал литературный реализм («натуральная школа»), манифестом которого стал сборник «Физиология Петербурга», подготовленный Н. А. Некрасовым и В. Г. Белинским и изданный в 1845 г. в двух частях. Выступление против тенденциозности, пафоса по отношению к народу, культуре, быту, выражаемых, между прочим, и представителями первого поколения славянофильства, против консервативного неприятия петровских преобразований как факта современности, было оценено по достоинству самими славянофилами⁴, назвавшими сборник и писателей посредственными и

¹ См.: *Бобриков А.А.* Другая история русского искусства. С. 360, 689.

² Алексей Бобриков указывает на две стратегии коммерческого искусства, выжившие в Товариществе. Будучи компромиссом между московской и петербургской группами, Товарищество демонстрирует два маркетинговых подхода, московский и петербургский: монетизация зрительского интереса (аудитория – массы) и подтягивание крупных заказов с помощью знакомств и связей (аудитория – элита) (*Бобриков А.А.* Другая история русского искусства. С. 321–322).

³ *Верещагин В.В.* О прогрессе в искусстве // *Верещагин В.В.* Повести. Очерки. Воспоминания. М.: Советская Россия, 1990. С. 211.

⁴ *Аксаков К.С.* Физиология Петербурга, составленная из трудов русских литераторов. Ч. 1. С.-Петербург, 1845 // *Москвитянин*. 1845. № 5–6. Отделение второе. С. 91–96.

положительно оценившими только Казака Луганского (В. И. Даля), близкого по взглядам самому московскому кружку.

Выступая против искусственной генерализации, каноничности формы, авторы «Физиологии Петербурга» дают «не *описание* Петербурга... но *характеристику* преимущественно со стороны нравов и особенностей его народонаселения»¹. Отказываясь от воспроизведения сложившейся типологии героев и ситуаций в литературе, они выходят на улицу и во дворах находят «настоящую» жизнь, скрытую от глаз фасадами. Работая «на пленэре», литераторы находят нравы, а не нравственность. Именно «психология», а не логика или нравственный метанарратив, задает характеристику персонажам, делает их живыми, не похожими друг на друга, но в то же время и определяет их человекообразность² и человечность (в реализме даже злодей может сочувствовать или испытывать угрызения совести). Такой поворот к человеку-герою, к его «истинной» природе, к «реальности» оправдывает возможную негениальность писателя: любой, даже посредственный, писатель, если он описывает «реальность» без прикрас, должен публиковаться. Любой «реалист» уже является писателем (предикат определяет субъекта).

Реалистический (позитивистский³) подход становится популярным и даже главенствующим в русской культуре в 1860-е гг. Появившееся в этих условиях любое новое направление вряд ли могло бы игнорировать позитивистские установки «реализма». «Живопись наша буквально повторила то, что за двадцать лет перед тем совершилось у нас в литературе, – писал В. В. Стасов в статье “Двадцать пять лет русского искусства. Наша живопись”. – Родился у нас Гоголь и создал «натуральную школу», то есть реализм нашего нового времени, не имея никакого понятия ни о Бальзаке, ни о Диккенсе. Но как тут, так и там главная основа, главный принцип были одинаковы... Почувствовав наконец настоящие основы своего духа, но-

¹ *Белинский В.Г.* Вступление // *Физиология Петербурга*. М.: Совтская Россия, 1984. С. 40.

² Белинский, преклоняясь перед талантом Гоголя, пишет о его произведении: «Знакома читателя с петербургским жителем, они в то же время знакомят его и с человеком вообще и с русским человеком в особенности» (*Белинский В.Г.* Вступление. С. 40).

³ В отношении к исследовательским практикам подобная установка может быть найдена у культурно-исторической школы (позитивистский вариант обществоведения), где любой документ должен расцениваться как исторический факт, уникальный, но в то же время характеризующий культурно-исторический контекст, а потому для истории литературы или истории общественной жизни, например, одинаково важны и деловая расписка, и поэма, и роман.

вые художники горячей душой прилепились к реализму, к воспроизведению правды, существующей в действительной жизни, стремились к “освобождению индивидуума” от всех сковывавших его предрассудков и одолевавших его долгое время темноты и робости¹. Неудивительно, что передвижники часто портретировали именно писателей-реалистов.

В качестве объяснения сути реализма В. В. Стасов повторяет слова Г. Курбе: «Основа реализма – это отрицание идеальности. Разум должен во всем задавать тон человеку. Отрицая идеальность и все, с нею связанное, я прихожу к освобождению индивидуума»². Такая трактовка реализма, как «разумного» искусства хорошо соотносится с позитивистским и даже прагматическим подходом к творчеству, выраженным в диссертации Н. Г. Чернышевского³, которую Стасов называет «проповедью реализма». В чем же суть реализма в изобразительном искусстве? Новая художественная школа отводит эстетике второстепенное значение, а на первое место выходит «жизнь». И это не значит, что художник отказывается от эстетики совсем, но «Прекрасное» не стоит уже для него на первом месте: на первом месте стоит для него жизнь и все то, «что в ней для человека интересно». А когда так, то высший законодатель для искусства — не школа и музей, а сама жизнь. Необозримые области, прежде забытые или с презрением оттолкнутые вон, становятся на первое место; бесчисленные сцены, личности, события, люди, прежде забракованные, теперь становятся краеугольными камнями здания»⁴.

На контрасте прежних и новых установок Стасов выстраивает прагматическую философию искусства, где отсутствует эстетика, поскольку значение ее не велико, она, скорее, заменяется на эстетствование или эстетизм, зачастую перерастающий в реалистичность (натуралистичность, жизненность) изображаемого объекта. Однако, реалистичность достигается не фотографичностью, точностью технического исполнения, а точностью схватывания характера, момента, реакции. «Молодая школа художников примет за неизменное правило ставить каждое событие в гармоничное соответствие с временем, местом и освещением, дабы воспользоваться всеми новей-

¹ Стасов В.В. Двадцать пять лет русского искусства. Наша живопись // Стасов В.В. Избранные статьи о русской живописи. С. 32.

² Там же.

³ Чернышевский Н.Г. Эстетические отношения искусства к действительности // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. Т. 2. М.: Гослитиздат, 1949.

⁴ Стасов В.В. Двадцать пять лет русского искусства. Наша живопись. С. 36.

шими изобретениями науки относительно характеристики костюмов и всяких психологических и этнологических деталей. Сцена, которая происходит на небе или на земле, никоим образом не может быть написана в четырех стенах, а должна быть написана при настоящем освещении – утреннем, полуденном, вечернем или ночном. Иллюзия и эффект картины только выиграют от этого, и язык живописи станет выразительнее и удобопонятнее»¹. При этом, изобразительная техника не должна быть целью: «не думать вечно все только об одной технике... не останавливаться на одних пустяках, вместо дельной задачи для картины... и выше всего заботиться о содержании, настроении, чувстве своего художественного создания»², хотя «в разных местах своих писем Крамской нападал на неудовлетворительность новых русских художников со стороны технической, недостаток их письма, колорита; он иногда называл русское искусство “младенческим”, Федотова, Перова и других – еще несовершенными со стороны техники художниками, а только “носителями идей” и т. д.»³.

Казалось бы, в этом, новом проекте искусства предлагается окончательный отказ от метанарративов Просвещения с его политическим морализаторством, идеологической идеализацией, схематическим рационализмом, инерционно существовавших в академизме, но на поверку оказывается, что взамен предлагается новая метанарративная практика. «Картины и скульптуры наполняются множеством субъектов, в которых нет вовсе «красоты» и «возвышенности», но в которых есть «интересы жизни». И, наконец, что выше всего, искусство берется еще за одно настоящее великое назначение свое, до сих пор позабытое и не испробованное, заброшенное на дно каких-то сундуков, от которых и ключи-то были потеряны: оно становится “объяснителем” и “судьей” жизни»⁴. Здесь нет места искусству ради искусства («чистому искусству»). «Новые художники вздумали вносить какую-то «мысль», какое-то “объяснение жизни”, какой-то “приговор” над явлениями этой жизни. На место прежних Александров Македонских, олимпийских игр, великих людей, святых и ангелов – какие-то все маленькие люди, а часто

¹ *Верещагин В.В.* О прогрессе в искусстве. С. 210.

² *Стасов В.В.* Крамской и русские художники // *Стасов В.В.* Избранные статьи о русской живописи. С. 93–94. Ср. отношение к технике изображения у авангардистов, когда технично сделанное произведение объявляется лишенным жизненности.

³ Там же. С. 96–97.

⁴ *Стасов В.В.* Двадцать пять лет русского искусства. Наша живопись. С. 36.

даже грубое мужичье, пьяные, растрепанные люди»¹. Схватывание моментов, через которые и показывается «жизнь», а значит, и «портреты с натуры, этюды с живых лиц – это самая важная и самая значительная, для всех будущих времен, доля того, что сделано до сих пор искусством»². Верещагин в своей статье о реализме четко определяет реализм как соответствие времени, определяя идеализм как устаревший реализм: «Все хорошо в свое время и что реализм одного столетия уже носит в себе зачатки идеализма следующего за ним века»³.

Вместе с тем, как только возникает практическая задача судить, риторика приобретает черты ниспровергающей: у старого искусства была «постоянно одна только задача: служение красоте, отыскивание красоты, воспроизведение красоты, игнорирование полноты живой природы и жизни и выборка оттуда только очень немногих кончиков и материалов, потом достаточно аранжированных, «прочищенных», «просветленных» и «возвеличенных». Оно сильно веровало в фантазию и поклонялось всем странным капризам и выдумкам ее. Новое искусство выбросило все это за борт»⁴. Тон, метафорику, и даже отдельные выражения будут через 30 лет повторены в манифесте других эстетствующих революционеров, судей современности, певцов будущего – футуристов⁵. И если Стасов выступает против отжившего прошлого во имя современности, то они – против прошлого и современного во имя будущего. Вообще же многие установки передвижников русский авангард перенимает и делает руководством к действию.

Утверждение легитимности нового течения, особенно претендующего на тотальность значения, связано зачастую с поисками генеалогических связей с уже получившими признание именами или течениями. Как и «натуральная школа», выстраивающая свою родословную от Н. В. Гоголя, А. С. Пушкина и М. Ю. Лермонтова, школа реалистов в живописи, благодаря стараниям В. В. Стасова, нахо-

¹ Там же. С. 37.

² Стасов В.В. Крамской и русские художники. С. 89.

³ Верещагин В.В. Реализм. С. 195.

⁴ Стасов В.В. Двадцать пять лет русского искусства. Наша живопись. С. 36.

⁵ Манифест «Пощечина общественному вкусу» известен в двух вариантах: как приложение к одноименному поэтическому сборнику (вышел 18 декабря 1912 г.) и как отдельная листовка (1913). В листовке пассаж о пароходе современности отсутствовал, но он был повторен В. В. Маяковским в тексте «Капля дегтя: Речь, которая будет произнесена при первом удобном случае», опубликованном в 1915 г. в альманахе «Взят. Барабан футуристов».

дит свои истоки в эстетике А. А. Иванова¹ и П. А. Федотова («первым проблеском нашего направления в искусстве был Федотов»²). Оба художника уже заслужили положительную репутацию, поэтому, в том числе и поэтому, их избирает критик в качестве источника. Обзорная и подводящая итог четвертьвековой истории статья В. В. Стасова 1883 года измеряет время существования оригинального изобразительного русского искусства именно этим периодом. «Полный расцвет нового искусства произошел у нас в 60-х и 70-х годах... не слушаясь никаких отсталых воплей»³. Критик указывает на синхронность и параллельность процессов развития реализма (натурализма) в Европе и России, отказываясь даже предположить возможность заимствования. Действительно, позитивистская почва была очень похожа, на нее и легли основания реализма-натурализма. В качестве дополнительного подтверждения незаимствования установок в разных странах Стасов видит уникальность культурной и политической обстановки во Франции, Англии, Германии, России, Голландии, Бельгии. «У каждого были свои резоны и обуславливающие обстоятельства для появления, не зависимые от всех других»⁴. Поэтому можно утверждать, что новое русское искусство «родилось при совершенно других условиях, чем новое искусство Запада, и вследствие своих собственных резонов, и на свой собственный манер»⁵.

По мнению Стасова, Крымская война стала тем катализатором, который запустил процесс становления новой живописи, национальной школы искусства, применения установок в искусстве «натуральной» школы русской литературы. Причем, речь идет не только об изобразительном искусстве, но и об архитектуре, и о музыке. В начале нового царствования и с окончанием Крымской войны «у русских художников народилось нечто новое, прежде небывалое — *характер и самобытная мысль* для управления жизнью»⁶. Действи-

¹ Стасов В.В. О значении Иванова в русском искусстве // Стасов В.В. Избранные статьи о русской живописи. С. 41–55. Ср.: Крамской И.Н. Об Иванове // Иван Николаевич Крамской: его жизнь, переписка и художественно-критические статьи 1837–1887. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1888. С. 676–690 (то же под другим названием: Крамской И.Н. Художник А. А. Иванов и его значение для русского искусства // Крамской И.Н. Письма, статьи. В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1966. С. 356–374).

² Стасов В.В. Двадцать пять лет русского искусства. Наша живопись. С. 16.

³ Там же. С. 15.

⁴ Там же. С. 16.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 25.

тельно, значительная отсталость экономики, технологий (в том числе военной), социальной структуры и системы отношений в Российской империи, проявившаяся в ходе войны, вынудили правительство и нового императора пойти на реформы, коснувшиеся всех сфер. Переформатирование системы привело к либерализации и стимулировало креативные процессы в культуре. Искусство «все держится на свободе развития индивидуума», а потому, «чем больший простор получает самый скромный по своим способностям и значению его служитель, тем богаче будет жатва... одна полная свобода в этой сфере и излечивает уродливости»¹. В качестве оправдания свободы творчества используется романтическое положение о трансцендентном характере вдохновения, творчестве как пророчестве, странным образом уживающееся с прагматизмом других положений «нового искусства». Бояться революционности художника не стоит. Если в его душе появляется яркий образ (с этого начинается творчество), «то оно революционным быть не может, потому что художник есть служитель истины, путем красоты... Если деятельность художника, поэта, пророка, не встречала симпатий в современниках – это признак, что общество нездорово; художники же только направляют испортившийся нравственный порядок вещей»².

Вместе с либерализацией, на волне реактуализации славянского вопроса в ходе Крымской войны заметно усилились, если не стали ведущими, патриотические и национальные нарративы. Закономерным кажется, что вторым фактором и второй важнейшей чертой нового русского искусства (национальной школы) является, по мнению Стасова, национальность. «Рядом с реализмом выросла у нас потребность национальности, – писал критик. – До какой степени прежние русские художники были равнодушны в выборе своих тем и материала, в такой же степени они сделали теперь горячи и исключительны, и можно было бы перечислить каждому из них сто сюжетов раньше, чем он нашел бы возможным остановиться на одном. И этот один был непременно – национальный»³. Даже в названии частей большого обзорного очерка «Двадцать пять лет русского искусства» чувствуется национальный акцент «Наша живопись», «Наша скульптура», «Наша архитектура», «Наша музыка». О национальном характере искусства много говорит Крамской. В при-

¹ *Крамской И.Н.* Судьбы русского искусства // Иван Николаевич Крамской: его жизнь, переписка и художественно-критические статьи 1837–1887. С. 622, 634.

² Там же. С. 622, 635.

³ *Стасов В.В.* Двадцать пять лет русского искусства. Наша живопись. С. 33.

водимых Стасовым в статье «Крамской и русские художники» письмах художника это едва ли не главная тема рассуждений об искусстве. «Искусство не наука, – пишет он Репину 20 августа 1875 г. – Оно только тогда сильно, когда национально. Вы скажете, а общечеловеческое? Да, но ведь это общечеловеческое пробивается в искусстве только сквозь национальную форму, а если есть космополитические, международные мотивы, то они все лежат далеко в древности, от которой все народы одинаково далеко отстоят...»¹ В четвертой статье серии «Судьбы русского искусства» (1880) Крамской повторяет снова «Искусство не может быть никаким иным, как национальным... а если и существует так называемое общечеловеческое искусство, то только в силу того, что оно выразилось нацией, стоящей впереди общечеловеческого развития»². Следовательно, когда Россия станет впереди всего человечества в развитии, тогда ее национальное искусство приобретет характер общечеловеческого³.

Национальность в искусстве определяется той прагматической основой, в которой оно развивается. Нельзя отделаться от особенностей среды, в которой растет и учится художник, как нельзя избавиться от собственного языка (любое намеренное молчание тоже будет на конкретном языке). «При полной свободе творчества, национальность, как стихийная сила... будет насквозь пропитывать все произведения художников данного племени, хотя бы художники, по личным своим симпатиям, и были далеки от чисто-народных мотивов»⁴. В этом смысле национальности в искусстве определяется конкретными условиями. «Художник должен учиться с самых молодых лет не на чем-то безразличном, небывалом и идеальном, а на том, что существует действительно и, притом, что близкое, свое выражает, на том, что в один тон и шаг идет со всею остальною жизнью и складом, нас окружающим во весь наш век. Форма должна быть “своя”, как и содержание»⁵. Прагматический расчет должен лежать и в выборе сюжетов для работы художника. Крайне актуальный на протяжении 1840–1880-х гг. спор в среде русской интеллигенции о том, нужно ли допускать народ (крестьян) к грамотности и книжности, трансформировавшийся иногда в «нужно ли оберегать читателя от опасных или непонятных тем», решалась Стасовым и Крамским по-своему, с учетом «национальных» условий.

¹ Стасов В.В. Крамской и русские художники. С. 93.

² Крамской И.Н. Судьбы русского искусства. С. 627.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 634.

⁵ Стасов В.В. Крамской и русские художники. С. 100.

«Для народа, как для отдельного лица, не все темы пригодны, и не все их, безразлично, оно способно трактовать посредством своего искусства. Надо уметь от многих отказываться, надо уметь выбирать: народ, как отдельный человек, не все одинаково властен схватывать глубоко и верно, не все властен одинаково хорошо выражать, а лишь только то, что до корней знает»¹.

Прагматизм в отношении к художнику приводит теоретиков национальной художественной школы к индивидуализации и в более частном аспекте. Художник не только определяется в своем творчестве «национальной» средой, но и своими субъективными качествами, предпочтениями, чувствами, «характеры и наклонности у каждого человека разные, один сангвиник, другой холерик и т. д., значит каждый способен трактовать только сюжеты ему свойственные, а на всех остальных окажется негодным и провалится»². Так описана была И. Н. Крамским причина «Бунта четырнадцати» (отказ писать работы на заданные темы) академической профессуре 9 ноября 1863 г. Развитие частных наклонностей и качеств личности художника лучше всего, по мнению Крамского, происходит не в стенах Академии, где много специалистов-наставников каждый со своими взглядами, а в мастерской под влиянием одного мастера³, но главным наставником должна стать сама «жизнь»⁴, а мастер только подправляет, а не «дрессирует», как академия. Педагогический принцип новой школы точно сформулировал В. В. Верещагин: «Мы отрицаем, чтобы изучение когда-либо создавало талант; но, с другой стороны, мы не сомневаемся ни на минуту, что оно служит стимулом для таланта»⁵. Теоретики национальной школы выступают против представления о художнике как машине копирования, машине воспроизводства. Художник не может писать во всех жанрах и все сюжеты одинаково хорошо. Пугающая публику и критиков тенденциозность в искусстве для Крамского приобретает несколько иной акцент. Понимаемая как «обнажение мерзости, безумия, из которого складывается жизнь миллионов людей»⁶, «тенденция» эта определяется средой и личностью художника, а потому все художники тенденциозны или не являются художниками. Следовательно, любые отрицательные коннотации должны быть сняты.

¹ Там же. С. 98.

² Там же.

³ Там же. С. 92.

⁴ Крамской И.Н. Судьбы русского искусства. С. 627.

⁵ Верещагин В.В. О прогрессе в искусстве. С. 211.

⁶ Стасов В.В. Крамской и русские художники. С. 94.

Однако, каким образом согласуется с прагматическим подходом к творчеству «нового искусства» религиозная и историческая живопись, столь популярные среди передвижников? Как использовать религиозные сюжеты и мотивы в условиях упадка веры, «всего того, к чему пришло человечество с своим эгоизмом, безверием, знанием»¹ (таким видится теоретикам «национальной школы живописи» XIX век)? Художник вынужден переосмысливать религиозный опыт как опыт исторический, использовать его как повод для схватывания «жизни». «В так называемой религиозной живописи подражание старым мастерам почти так же велико, как в портретах. Но это вполне объясняется постепенным исчезновением религиозного чувства, а следовательно, предпочтением старого идеала созданию нового идеала без глубокой веры старых времен»². В таких условиях сюжеты из разных религиозных традиций приравниваются и становятся равноценными, а Христу отводится «место среди гениев мира»³.

Главная задача художника – внести в произведение жизненность изображаемого. «Быть может, религиозная живопись не поднимется теперь до второй эпохи “Возрождения”, но тем не менее следует признать, что прогресс в техническом знании будет полезен даже для церковной живописи, если художник в своих изображениях Божества и святых на небесах или на земле заменит тусклое, скудное и однообразное освещение мастерской яркою, ясною, лучезарною атмосферою нежных, прозрачных, воздушных световых теней»⁴. Фактически религиозная живопись становится одним из направлений исторической. Вопрос о натурализме (реализме) решается через переформулирование задач. Что определяет историческую живопись? – Исторический антураж, одежда, утварь, все то, что вычитано и подсмотрено у других художников. Но настоящая задача вовсе не в этом. «Если бы художники принялись за изучение истории не по отрывкам от такой-то до такой-то страницы, если бы они поняли, что подражание драматическому преувеличению на полотне устарело уже, они бы стали возбуждать интерес общества к прошлому совершенно иным путем, а не посредством анекдотической стороны предмета, живописных костюмов и типов большей частью

¹ *Крамской И.Н.* Взгляд на историческую живопись // Иван Николаевич Крамской: его жизнь, переписка и художественно-критические статьи 1837–1887. С. 579.

² *Верещагин В.В.* О прогрессе в искусстве. С. 210.

³ *Крамской И.Н.* Взгляд на историческую живопись. С. 580.

⁴ *Верещагин В.В.* О прогрессе в искусстве. С. 210.

баснословных... Но когда заменят лучезарный праздник исторической живописи более удобными буднями, когда в нее внесут элемент правды и простоты, то, без сомнения, художники от этого выиграют»¹.

И. Н. Крамской задолго до статьи В. В. Верещагина (в 1858 г.) проявляет большой пафос и очерчивает конечную цель – «закричать миру громко, во всеуслышание, все то, что скажет о нем история, поставить перед лицом людей зеркало, от которого бы сердце их забило тревогу, и заставить каждого сказать, что он увидит там свой портрет, и тот только будет истинным историческим художником, кто, оставшись верным своему идеалу и началу всего изящного в природе, покажет расстояние, отделяющее начало от его проявления»².

В условиях тотальности позитивизма в культуре прагматический подход определяет и отношение к произведениям искусства. Во многом именно с ним связано становление российского арт-рынка в конце XIX в. Национальная тема с позднеславянофильским привкусом, приспособленная для нужд массового потребителя, становится ликвидным товаром, а все, что с этим связано, легко монетизируется. Товарищество стало первым успешным коммерческим самофинансирующимся арт-проектом в России. Немаловажным элементом в маркетинговой стратегии передвижников стала грамотно прописанная идеология, философия продукта. В случае большого стиля, каким было «новое искусство» («национальная школа») маркетинговое значение терминов «философия» (философия товара) и «идеология товара» совпадают с широким пониманием философии в общепотребимом смысле, т. е. с философией искусства.

Вместе с крупными концептуализирующими текстами используются и специальные маркетинговые жанры, характеристики отдельных художников, отзывы о выставках. Эти жанры объединяются обычно под именем «художественной критики». Действительно, этот прагматический (часто технический) вид публицистики многим обязан в России именно В. В. Стасову³. Художественная критика, изначально претендующая на придание публичности информации о событии и задание определенной трактовки произведений или событий, постепенно становится главным судьей для художественной

¹ Там же. С. 209.

² Крамской И.Н. Взгляд на историческую живопись. С. 581.

³ Стасов В.В. Передвижная выставка 1871 года // Стасов В.В. Избранные статьи о русской живописи. С. 102–123.

практики, задающей тон и направление дальнейшей работы художнику. Такая перекомпоновка ролей, вызванная прагматикой рынка, приводит к тому, что идеология становится важнее практики (манифесты как жанр в 1900–1910-е гг.), а скандал – быстрым путем попадания на страницы критических сочинений.

В. А. Куприянов

ЛОМОНОСОВЕДЕНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ В. И. ЛАМАНСКОГО

Введение

Еще при жизни фигура Ломоносова вызывала споры и противоречия. Можно сказать, что образ Ломоносова стал своего рода камертоном российской культуры в ее отношении к собственной истории: деятельность Ломоносова вызывала споры и полярные трактовки на протяжении практически всей истории ломоносоведения. Причем зачастую понимание биографии Ломоносова обрастало мифологизированными интерпретациями и идеологически ангажированными трактовками¹, что в конечном счете мешало верно оценить его вклад в науку и в целом в русскую культуру. Чаще всего в этой связи обращают внимание на советский период, когда отношение к Ломоносову скорее проходило под знаком заголовка газеты «Правда»: «гениальный сын великого русского народа». Тем не менее и в дореволюционное время (XIX в.) видение деятельности Ломоносова оказалось не менее идеализированным и в целом было свободно от научной объективности в современном смысле этого понятия. В этом отношении представляет интерес подход к пониманию исторической роли Ломоносова, представленный В. И. Ламанским, известным славистом, видным славянофилом, профессором Санкт-Петербургского университета и академиком С.-Петербургской императорской академии наук (с 1900 г.). Данная статья ставит целью рассмотреть интерпретацию Ламанским образа М. В. Ломоносова и выявить те философские и общемировоззренческие основы, которые обусловили специфику его подхода к деятельности

¹ *Колчинский Э.И.* К пятилетию выхода в свет второго издания «Полного Собрания Сочинений» М. В. Ломоносова // Вопросы истории естествознания и техники. 2017. Т. 38. № 1. С. 94–115.

Ломоносова, а также в конечном счете определить роль ломоносоведения в становлении философско-исторических и научных концепций В. И. Ламанского. В первой части статьи, отталкиваясь от анализа библиографии работ В. И. Ламанского, мы рассмотрим его публицистические работы, вышедшие непосредственно в связи с ломоносовским юбилеем 1865 г., во второй же части мы обратимся к анализу биографического очерка о Ломоносове, который был составлен Ламанским несколько раньше юбилея, но также имел цель актуализации значимости фигуры Ломоносова перед предстоящим празднованием 200-летия со дня его смерти. Интерпретация Ламанского выделяется не только ярким романтизмом, но также и своей актуальностью для современной истории науки, поскольку в своих основных чертах она оказывается созвучной также и современному подходу к пониманию исторической роли Ломоносова. В статье будет показана близость с современным ломоносоведением основных положений интерпретации Ламанским образа Ломоносова.

В. И. Ламанский и ломоносовский юбилей 1865 года

Интерес к фигуре М. В. Ломоносова и в целом к истории русской науки составляет неотъемлемую часть творчества В. И. Ламанского. Особенно плодотворным на исследования в области истории русской науки оказался ранний период научной биографии Ламанского: конец 1850-х – 1860-е гг. Как можно видеть из приведенной в конце данной статьи библиографии, основные историко-научные интересы Ламанского лежали в области истории С.-Петербургской Академии наук (СПб АН). Проводя работу в архивах, Ламанский публиковал новые материалы по истории СПб АН, а также готовил исследования по отдельным сюжетам из ее истории. По большей части, исследования Ламанского выходили в 1860-х гг. в «Чтениях в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете»: в этом издании Ламанский публиковал найденный им архивный материал, что соответствовало целям данного журнала. Помимо архивных публикаций Ламанский писал на эту тему и публицистику, к каковой можно отнести его статьи в газетах «День» и «Голос». Таким образом, к собственно научным работам Ламанского, посвященным историко-научной тематике, следует отнести его многочисленные архивные публикации, а также статьи в «Отечественных записках», в «Вестнике Императорского русского географического общества» и в «Энциклопедическом словаре, составленном русскими учеными и литераторами» (1861). При этом статья в «Энциклопедическом словаре, составленном русски-

ми учеными и литераторами» может считаться первой работой Ламанского по истории Академии наук. Поэтому 1860–1861 гг. – можно выделить в качестве начального периода работы Ламанского в данной области, о чем он, кстати, непосредственно заявил в своей статье «Столетняя память М. В. Ломоносову»¹.

Основной же массив историко-научных работ Ламанского, как видно из библиографии, состоит из архивных публикаций (причем в «Чтениях в Императорском обществе истории и древностей российских» они выходили в основном без научного аппарата), а к исследованиям в собственном смысле слова относятся, прежде всего, его публикации по Ломоносову: творчеству Ломоносова посвящен биографический очерк, опубликованный в «Отечественных записках», а также известная в историографии по истории СПб АН работа «Ломоносов и Петербургская академия наук», содержащая пространные пояснения к архивному материалу о Ломоносове. В целом же следует отметить, что ядро публикаций Ламанского по истории СПб АН составляют работы по XVIII в., и именно исследования в области ломоносоведения формируют их главную составляющую. Поэтому ломоносоведение следует признать основной частью историко-научного наследия В. И. Ламанского.

И в качестве дополнительного аргумента в пользу этого можно привести цитату из поздравительного адреса Академии по случаю 50-летия научной деятельности В. И. Ламанского (адрес обсуждался в экстренном общем собрании АН 13 декабря 1904 г.): «Известно, с какою любовью и надеждой Вы остановились перед личностью нашего великого Ломоносова: Вы посвятили ему, начиная с 1863 года, ряд статей и исследований, которые, мы надеемся, отразятся и на продолжающемся под Вашим руководством издании сочинений первого русского академика. Вы увидели Ломоносовский протест против захвата России средневековою Европой, Вы усмотрели в нем прообраз того будущего русского человека, перед которым только с 1861 года открылся путь развития и могущественного роста. И, конечно, в Ломоносове Вам дорога не одна его национальность, не одно русское происхождение: Вы подчеркнули его нравственное превосходство над многочисленными его врагами и с любовью остановились на его широкой русской натуре»².

¹ Ламанский В.И. Столетняя память М. В. Ломоносову // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 831.

² СПбФ АРАН. Ф. 2. Оп. 17. Ед. хр. 101. Л. 40.

Как видно из приведенного фрагмента, исследования в области ломоносоведения перекликались с общими философскими идеями Ламанского. Причем «ломоносоведческие штудии» позволяли Ламанскому рассмотреть историю СПб АН в целостном контексте истории русской культуры XVIII в. в ее отношении к западноевропейской цивилизации, что составляет ядро его философско-исторической концепции. В этой связи обращают на себя внимание две работы Ламанского – «Михаил Васильевич Ломоносов, биографический очерк» (1863) и «Столетняя память М. В. Ломоносову» (1864), к которым примыкает изданная отдельной книгой комментированная подборка архивных материалов «Ломоносов и Петербургская академия наук» (1865). Все эти работы появились в связи с ломоносовским юбилеем 1865 года, в котором Ламанский принимал активное участие. Причем статья в славянофильской газете «День» непосредственно имела целью актуализацию необходимости празднования этого мероприятия. Позже Ламанский 7 апреля 1765 г. в зале Дворянского собрания принимал участие в торжественном обеде, на котором он произнес речь, затем напечатанную в газете «День» и в материалах юбилейных ломоносовских мероприятий¹. В своей речи Ламанский представил Ломоносова поборником русской самобытности, первопроходцем русской мысли и отцом отечественной литературы, отметив благотворную роль меценатов Ломоносова и высокие моральные качества русского ученого. Важным является сопоставление Ломоносова с западноевропейской культурной историей: для Ламанского Ломоносов предстает родоначальником самостоятельной русской культуры и тем самым его роль оказывается идентичной, например, роли Лютера для Германии. Сравнивая торжественную речь Ламанского с его статьей 1864 года в газете «День», П. Н. Берков верно указывал², что в данном случае Ламанский не претендует на некую «демонстрацию против немцев», как полагал А. В. Никитенко³, а, наоборот, стремится признать заслуги

¹ См.: *Мельников П.И.* Описание празднества, бывшего в С.-Петербурге 6–9 апреля 1865 г. по случаю столетнего юбилея Ломоносова. СПб: Тип. т-ва «Общественная польза», 1865. С. 21–22.

² См.: *Берков П.Н.* Ломоносовский юбилей 1865 г. // Ломоносов. Сборник статей и материалов. П. М.: Изд-во АН СССР, 1947. С. 216–247.

³ См. запись в дневнике А. В. Никитенко от 13 марта 1865 г.: «Большая суматоха по случаю приготовления к празднованию столетия после смерти Ломоносова... В городе готовятся тоже овации, в чем деятельно участвует Ламанский. Ему, главное, хочется этим насолить немцам, которых он смертельно ненавидит, и я начинаю бояться, что из овации Ломоносову выйдет де-

немцев в становлении русского просвещения, правда, добавляя при этом, что «глубокая благодарность России ожидает всех иностранцев, бескорыстно трудящихся в пользу ее просвещения»¹ (то есть полагая, что есть и такие иностранцы, которые поступают противоположным образом).

Тем не менее, А. В. Никитенко верно определил сущность позиции Ламанского относительно деятельности Ломоносова и в целом истории СПб АН. Лейтмотивом статьи Ламанского «Столетняя память М. В. Ломоносову» была мысль о немецком засилье в Академии наук. Ламанский указывает, что Академия состоит в основном из немцев и издает свои работы не на русском языке, а по большей части на западноевропейских языках, пополняя тем самым не русскую научную литературу, а иностранную, хотя Академия при этом существует на русские деньги. В этом отношении, полагает Ламанский, Академия наук не выполняет той изначальной цели, ради которой она была задумана Петром I – развивать русскую науку. Наоборот, Академия наук «своими немецкими изданиями едва ли не служит препятствием развитию строгой ученой деятельности в России и распространению нашего языка вне русских пределов»². Обращение к исследованию жизни и творчества М. В. Ломоносова послужило бы, по мнению Ламанского, средством русификации Петербургской Академии наук, то есть превратило бы ее из явления иностранной науки, имплементированной в русскую среду, в представителя русской научной культуры. Тем самым «будет исполнено завещание первого русского академика»³.

Помимо празднования собственно юбилея Ломоносова, призванного актуализировать память о нем, а также издания серьезной биографии Ломоносова и полного собрания его сочинений с публикацией сохранившихся архивных материалов, касающихся деятельного русского ученого, Ламанский предлагает провести торжественное открытие памятника Ломоносову «на площади между университетом и академией»⁴ – проект, реализованный лишь в 1986 г.

монстрация против немцев» (*Никитенко А.В.* Записки и дневник. В 3 т. Т. 3. М.: Захаров, 2005. С. 18.). См. также: *Никитенко А.В.* Записки и дневник. В 3 т. Т. 2. М.: Захаров, 2005. С. 248.

¹ *Мельников П.И.* Описание праздника, бывшего в С.-Петербурге 6–9 апреля 1865 г. по случаю столетнего юбилея Ломоносова. С. 22.

² *Ламанский В.И.* Столетняя память М.В. Ломоносову // *Ламанский В.И.* Геополитика панславизма. С. 835.

³ Там же. С. 837.

⁴ Там же. С. 839.

Также Ламанский выдвигает интереснейшую идею организации «*Ломоносовского капитала*». По сути, это план создания организации, очень близкой по своим функциям к современным научным фондам, финансирующим фундаментальные научные исследования. Согласно плану Ламанского, необходимо было организовать по подписке сбор капитала, из средств которого финансировались бы исследования в области естествознания и филологии. «Главная цель и прямое назначение Ломоносовского капитала, – указывает Ламанский, – укрепить и усилить поныне слабый в русской литературе дух пытливости и самостоятельности»¹. То есть имеется в виду поддержка самостоятельных исследований на русском языке ради формирования в России собственной научной традиции. В проекте Ламанского имеется в виду создать частный фонд, который бы выдавал деньги на исследования, а также на стипендии молодым ученым. «Смотря по средствам, – пишет Ламанский, – это поощрение может состоять в наградах за лучшие ученые самостоятельные изыскания... в пособиях таким бедным молодым людям, которые по выходе из университета желали бы идти по ученой части и приготовить самостоятельное исследование для получения звания магистра»².

Таким образом, основной историко-научной идеей Ламанского является тезис о немецком засилье в СПб АН, из-за чего она отклоняется от первоначального замысла Петра I как учреждения, представляющего русскую науку. Ломоносов в этом контексте оказывается поборником русификации Академии, и обращение к его наследию не только раскрывает его борьбу с немцами, но также и служит стимулом для преодоления существующего неудовлетворительного положения в СПб АН. Важным аспектом интерпретации Ламанским истории Академии и роли Ломоносова является мысль о русифицирующей функции Академии: академия наук не только сама должна быть русской (состоять по преимуществу из русских ученых и издавать свои труды на русском языке), но также и должна способствовать распространению русского языка и утверждать его в качестве международного языка высокой культуры. Собственно, обе задачи оказываются взаимообусловленными. Роль Академии наук в качестве инструмента распространения культуры имеет значение в рамках концепции греко-славянского мира, которую Ламанский разрабатывал на протяжении всей своей творческой биографии; русский язык в данном случае понимается Ламанским в качестве основы

¹ Там же. С. 845.

² Там же. С. 842.

единства народов греко-славянского мира в одном культурном и политическом целом под эгидой России. Наиболее полное выражение концепция греко-славянского мира как одного из геополитических пространств Евразии нашла в его главном историософском трактате «Три мира Азийско-Европейского материка»¹. При этом Ламанский делал акцент на ненасильственном распространении языка и основанной на нем культуры². Главным условием такого рода распространения является, по его мнению, собственное внутреннее культурное преобразование России³. Россия должна провести внутреннее духовное преображение и сделать свой язык и свою культуру привлекательной для других народов греко-славянского мира, благодаря чему, оставаясь независимыми, они примкнут к единой политической и культурной целостности. В этом аспекте, стоит сказать, Ламанский был оппонентом Н. Я. Данилевского. Последний настаивал на том, что к единству славянского мира приведет не распространение языка и науки, а совместная борьба против Запада⁴, а результатом станет нечто большее, чем некий политический союз – славянская федерация со столицей в Константинополе. Ламанский решительно возражал против такого подхода, указывая, что «мысль об общелитературном языке всех славян и об избрании для сего языка русского не только не исчезла в славянском сознании, но, напротив, сделала в последние годы значительные успехи. Для окончательного торжества ее нужно рассеять различные недомыслия, очистить, освободить ее от всяких туманных представлений или политических мечтаний о федеративных союзах и *аннексациях*»⁵. Роль Академии наук понимается в данном случае по модели *мягкой силы*: Академия должна продвигать русскую науку и служить инстанцией, привлекающей к себе народы силой своей культурной активности. Именно в таком контексте (актуализация роли Академии наук как инструмента мягкой силы) Ламанский рассматривает празднование юбилея Ломоносова: если русские проявят

¹ Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892.

² См.: Малинов А.В. Русская философия: исследования, история, историография. СПб.: Изд-во Политехн. ун-та, 2013. С. 17–51.

³ Ламанский В.И. Кирилло-мефодиевская идея // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. С. 635–642.

⁴ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб.: Глагол; Изд-во СПбГУ, 1995. С. 365.

⁵ Ламанский В.И. Столетняя память М. В. Ломоносову // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. С. 847–848.

интерес к своей собственной культуре, покажут ее достоинство и ее достижения, то и другие народы последуют за ними. Образ Ломоносова оказывается в данном случае одной из составляющих политики *мягкой силы*.

Сказанное позволяет заключить, что Ламанский рассматривает Ломоносова в качестве гения национальной культуры и представителя «русского национального начала» в науке. Таковой подход вслед за современным философом науки Л. Дастон можно охарактеризовать термином «национальный стиль в науке», когда наука понимается в качестве элемента национальной идентичности¹. В соответствии с таким подходом, Ламанский интерпретирует роль Ломоносова как национального героя, открывшего путь русскому просвещению и в целом просвещению в греко-славянском мире (такой же была роль Лютера для немцев и Данте для итальянцев). Ламанский дает следующие характеристики Ломоносову: «великий подвижник русского просвещения», «величайший поныне деятель русской культуры», «образователь русского литературного языка», «отличный филолог и необыкновенно даровитый естествоиспытатель», «народный гений».

Характеристика Ломоносова как «народного гения» была полностью созвучна идее ломоносовских торжеств 1865 года, мотивом которых была следующая мысль: «С Ломоносова начинается самостоятельность русской науки. Имя Ломоносова – есть русское народное знамя в области мысли, слова, науки»². Однако ломоносовский юбилей 1865 года был лишь поводом, который позволил Ламанскому громко заявить о своих взглядах. Более детально образ Ломоносова как народного гения, происходящего из крестьянского сословия и отстаивающего русификацию науки, представлен в биографическом очерке, который был опубликован в «Отечественных записках», когда Ламанский был уже в заграничной командировке. Помимо материалов о Ломоносове («Ломоносов и Петербургская академия наук», 1863 г.), данный очерк является наиболее значимой работой Ламанского о Ломоносове. Хотя и нельзя сказать, что эта работа Ламанского была замечена и оказала серьезное влияние на ломоносоведение (как, например, работа «Ломоносов и Петербургская академия наук», которая заслужила положительный отзыв уже

¹ *Daston L. The ideal and reality of the Republic of Letters in the Enlightenment // Science in Context. 1991. № 4. P. 367–386.*

² Цит. по: *Берков П.Н. Ломоносовский юбилей 1865 г. // Ломоносов: Сборник статей и материалов. II. С. 222.*

при жизни Ламанского¹). Поэтому-то первой научной биографией М. В. Ломоносова считается работа П. П. Пекарского («История Императорской Академии наук», 1873 г.)². Возможным объяснением такой точки зрения, глубоко укоренившейся в отечественной историографии истории науки, является по сути *презентистская* методология, которую применяет Ламанский при рассмотрении биографии Ломоносова: для него исторический материал о Ломоносове важен, прежде всего, в контексте современности, то есть в контексте реформирования современной для него Академии наук. Необходимость таковой реформы рассматривается Ламанским в качестве неотъемлемой части либеральных реформ его времени (1860-х гг.). Именно исследование биографии Ломоносова и в целом истории СПб АН его времени служит, считает Ламанский, побудительным мотивом для преобразования Академии, остающийся по-прежнему рудиментом «петербургского периода русской истории», на преодоление которого как раз и направлены реформы Александра II. Поэтому можно утверждать, что реформирование Академии наук Ламанский видит в качестве одной из политических реформ, а его историко-научные исследования имеют конечной целью практическое реформирование российских научных организаций. Соответственно, глубинным мотивом его историко-научных исследований следует признать *политический*.

М. В. Ломоносов как «гений русского просвещения»

Однако поскольку и юбилейная статья 1864 г., и выступление в зале Дворянского собрания были для Ламанского поводом для обращения к народному самосознанию славян, а биографический очерк 1863 г., в свою очередь, оказался своего рода призывом к реформе Академии на основе такого самосознания, можно утверждать, что этот подход является, прежде всего, проявлением *славянофильства*. И рассматриваемый биографический очерк оказывается важен, прежде всего, в таком контексте, поскольку славянофильский подход как к истории русской науки и образованности в целом, так и к трактовке образа Ломоносова наиболее нагляден именно в этой работе.

¹ См.: Пекарский П.П. История Императорской Академии наук. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1873. С. 261.

² См.: Ломоносов: Краткий энциклопедический словарь / Сост. Э. П. Карпеев. М.: ОГИ, 2009. С. 267.

Более этого, критика немецкого засилья в СПб АН и трактовка образа М. В. Ломоносова как «народного гения» является следствием славянофильской ориентации Ламанского. Поэтому в целом историко-научный подход Ламанского следует называть не только политическим, но, прежде всего, *славянофильским*. Соответственно, историко-научные исследования Ламанского можно признать *политическим славянофильством*. В данном случае мы сталкиваемся с проекцией славянофильства на историю науки: славянофильство как общая мировоззренческая позиция проникла в историю науки и стала тем методологическим каркасом, который определил интерпретацию истории Академии наук и понимание образов основных русских ученых (М. В. Ломоносова). Поэтому если празднование юбилея Ломоносова 1865 года было лишь случаем для публичного высказывания Ламанским своих славянофильских взглядов, то указанный биографический очерк является работой, в которой выражены глубинные взгляды Ламанского на историю науки и в целом на русскую культуру. Речь, которую Ламанский произнес на празднике в честь Ломоносова выражает квинтэссенцию его взглядов; обоснование же его подхода представлено именно в биографическом очерке 1863 года.

Отметим основные положения интерпретации Ламанским образа М. В. Ломоносова в работе «Михаил Васильевич Ломоносов, биографический очерк». Ломоносов предстает в очерке Ламанского в качестве волевого и честного человека, проникнутого любовью к российским монархам (прежде всего к Петру I), пропитанным народным духом и подлинной православной верой, а также упорно ведущего борьбу против немцев и прочих иностранцев ради утверждения русской науки. При том, что таковой образ легко можно было бы прочитать через знаменитую уваровскую триаду, внимательное ознакомление с интерпретацией Ламанским образа Ломоносова позволяет выявить несколько иные истоки его видения образа первого русского академика. Выше мы упоминали о политическом смысле призывов Ламанского к реформированию СПб АН. В данном биографическом очерке несомненно видны также черты *славянофильского либерализма* и *романтизма*. Причем, как это ни странно, в своих основных моментах трактовка образа Ломоносова у Ламанского частично перекликается и современным подходом к пониманию вклада этого русского ученого.

Славянофильский подход к трактовке исторической роли и биографии Ломоносова наиболее проявляется в рассмотрении Ломоносова как представителя петербургского периода русской исто-

рии. В этом Ламанский следует традиции А. С. Хомякова, К. С. Аксакова и И. В. Киреевского. Ламанский указывает, что этот период русской истории страдает односторонностью, а сам Ломоносов в своей деятельности воплощает глубинные противоречия, порожденные петровскими реформами. Суть односторонности петербургского периода заключается в нарушении отношений между государством и обществом. Следуя славянофильской традиции (К. С. Аксаков, А. С. Хомяков), Ламанский проводит различие между обществом и государством. Общество, однако, трактуется Ламанским совсем не так, как это было принято в западноевропейской политической традиции – то есть в качестве механического соединения рациональных субъектов, поведение которых основывается на частном интересе. Общество для Ламанского, как и в целом для славянофилов, – это «земщина», или христианский мир с его общинностью. То есть это, прежде всего, культура, в основе которой лежат народные начала. Государство занимает по отношению к обществу служебную функцию. Если общество является источником самостоятельной экономической культурной жизни, то государство призвано защищать его, а также вносить в него элемент единства ради способствования естественному потоку общественного бытия.

Ламанский пишет: «Защищая страну от внешних нападений, заступаясь за ее интересы во всех международных политических сношениях, внутри государство имеет своей главной задачей рядом постепенных законодательных и административных мер уничтожать те внешние преграды, которые задерживают свободное развитие народа в отношении нравственности, умственного и материального. Государство тем вернее исполняет свое назначение, чем внимательнее прислушивается к голосу земли, к общественному мнению, чем лучше и успешнее удовлетворяет живым потребностям народа»¹. Соответственно, общество и народ понимаются в качестве автономного целого, хранящего в себе начала просвещения. Деятели государства – это не более чем смелые и решительные люди, в то время как общественные деятели, не имеющие никакого влияния в государстве, являются подлинными выразителями народного духа². Именно в этом учении об отделении общества от государства, в признании самостоятельности общества и служебности

¹ Ламанский В.И. М. В. Ломоносов, биографический очерк // Отечественные записки. 1863. № 1. С. 259.

² Там же. С. 260.

по отношению к нему государства можно увидеть черты славянофильского либерализма.

Ламанский полагает, что Петр I нарушил это отношение между обществом и государством, придав своим реформам насильственный характер. Петр принудительно придал государству просветительские функции, свойственные обществу и тем самым оторвал просвещение и образованность от их народной основы. Таким образом высшие просвещенные слои русского общества оказались проникнуты правительственным духом, потеряв связь с народом. Ламанский, как и все славянофилы, считает, что поэты, ученые, мыслители и прочие общественные деятели черпают силу у народа и являются выражением *народного духа* (*volksgeist*). Таковы Шекспир, Данте, Лютер и другие гении. Они по существу являются национальными героями. Интересно, что Ламанский вводит также представление о бессознательности народной жизни. Он указывает, что «общественные деятели» приводят к сознанию то, что в народе протекает бессознательно – в его языке, бытие и верованиях.

Ламанский пишет: «Свое общечеловеческое значение проявляют народы своими великими деятелями и находятся к ним в таком же отношении, в каком художники и мыслители к своим созданиям»¹. Акцент на народность, на иррациональность народного духа и понимание деятелей культуры в качестве национальных героев является ничем иным как проявлением романтизма. Поэтому подход Ламанского, как и в целом славянофилов, следует обозначить не только как либеральный, но также и как *романтический*. В интерпретации же петербургского периода как эпохи отрыва образованности от ее народных начал Ламанский следует непосредственно за А. С. Хомяковым².

Ломоносов выражает, с одной стороны, правительственную, «чиновную» сторону, характерную для петербургского периода и порожденной им образованности, а с другой, народность, истоком которой являются его крестьянские корни. Поэтому в Ломоносове совмещаются русская народность и западноевропейская образованность. Эта двойственность «естественно вытекала из того раздвоения, в которое неизбежно впадал каждый русский человек, соприка-

¹ Там же. С. 261.

² См.: Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А. С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 549–574; Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах // Хомяков А. С. Всемирная задача России. С. 574–612.

саясь с тогдашней образованностью»¹. При всей той идеализированности и том романтизме, которые присутствуют в трактовке Ламанским исторического образа Ломоносова, русский ученый верно определил основные черты творческой биографии Ломоносова, о которых пишут и в современном ломоносоведении. Так, Э. П. Карпеев отмечал, что Ломоносов «как человек, ученый и деятель культуры сложился под влиянием русской и немецкой культур»², и в этом смысле в своем творчестве он совместил начала западной и русской средневековых культур. «Разлом», о котором пишет Ламанский, является, скорее, выражением этого синтеза западной науки с ее рациональностью и русской гуманитарной культуры, которая в большей степени сохранялась в народной среде.

Говоря о «народности» Ломоносова, Ламанский встает на позицию *географического детерминизма*³: он подчеркивает значимость поморского климата и географии места, где родился Ломоносов, для формирования его характера и любви к природе. Ламанский полагает, что естествоиспытателем Ломоносов стал еще до прибытия в Москву, поскольку сельский мир и северорусская природа воспитали в Ломоносове тягу к познанию природы. Таковой подход в целом также находится в русле славянофильской философии. В этом контексте нужно упомянуть статью Ю. Ф. Самарина «Два слова о народности в науке», в которой видный славянофил призывает ученых строить свои научные изыскания на основе «живой струи народной жизни»⁴. Хотя, конечно, теория географического детерминизма применительно к истории науки вряд ли себя оправдывает, поскольку никакой закономерности между географией места жительства и характером научного творчества установить пока не удается.

Важной в интерпретации Ламанским образа Ломоносова является сквозная для всего творчества Ламанского мысль о едином славянском языке. Ламанский полагает, что Ломоносову «даже мелькала мысль об общем языке всех славян, по крайности православных»⁵. В этом свете Ломоносов предстает также и борцом за

¹ Ламанский В.И. М. В. Ломоносов, биографический очерк // Отечественные записки. 1863. № 2. С. 465.

² Ломоносов: Краткий энциклопедический словарь / Сост. Э. П. Карпеев. С. 172. См. также: Карпеев Э.П. Русская культура и Ломоносов. СПб., 2005.

³ Нечто сходное впоследствии можно найти в теории евразийства, а именно теорию месторазвития.

⁴ Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008 С. 438.

⁵ Ламанский В.И. М. В. Ломоносов, биографический очерк // Отечественные

единство славян и продолжателем, как указывает Ламанский, Ю. Крижанича. Народная природа характера Ломоносова и народные истоки его научной деятельности обусловили также и его борьбу за русификацию академии наук и борьбу с немцами. В этом аспекте подход Ламанского также частично совпадает с современным¹. В целом же для Ламанского Ломоносов оказывается национальным героем России, главная заслуга которого заключается в создании русского литературного языка², что заложило основы русской образованности и высокой культуры. Поэтому основной вклад Ломоносова в русскую науку – это импульс к самостоятельному научному творчеству.

В этом аспекте мы можем также усмотреть актуальность подхода Ламанского. При том, что в целом Ламанский дает идеализированный и в чем-то даже мифологизированный образ Ломоносова, основная тенденция его трактовки, заключающаяся в утверждении вклада Ломоносова как творца самобытной русской культуры, воспринимая новейшие достижения западноевропейской науки, также оказывается достаточно близкой к современному пониманию роли Ломоносова как *культурного героя*. «Главные заслуги Ломоносова, – пишут современные исследователи, – лежат вовсе не в сфере химии (хотя он сам считал себя в первую очередь химиком) или физики, но в том, что он был “культурным героем” России в противоречивую эпоху русского Просвещения и связанной с ним модернизации всех сторон отечественной жизни»³.

В этом отношении Ломоносов формировал культурное пространство для воспитания в России научного мышления, которого не было допетровское время. В русле этих усилий лежала та мощная образовательная (просветительская) деятельность, которую вел Ломоносов, и которая была столь важна для Ламанского. Поэтому при всем кажущейся нереалистичности образа Ломоносова у Ламанского следует отметить несомненную актуальность его оценки. Удивительным образом исследовательская установка Ламанского не помешала, а, наоборот, помогла ему верно оценить значимость и роль Ломоносова в русской культуре.

записки. 1863. № 2. С. 473.

¹ Карпеев Э.П. Гигант российского просвещения // Наука в России. 2003. № 3. С. 14–16.

² См.: Ламанский В.И. М. В. Ломоносов, биографический очерк // Отечественные записки. 1863. № 2. С. 460.

³ Дмитриев И.С., Карпеев Э.П. Герой и мученик российского Просвещения // Журнал общей химии. 2011. Т. 81. № 11. С. 1767.

Заключение

В заключении отметим, что ломоносоведение можно считать важной вехой творческой биографии Ламанского. Обращение к творчеству русского академика позволило Ламанскому высказать свои мировоззренческие взгляды и стало важным этапом в становлении его философско-исторической и геополитической концепции.

Если главным вкладом Ламанского в русскую культуру можно признать его концепцию трех миров Евразийского материка и концепцию греко-славянского единства на основе русского языка как языка культуры и науки, то важной ступенью в формировании его позиции стало обращение к истории русской культуры и истории науки. В этом отношении историко-научные исследования имели для Ламанского значение, далеко выходящее за рамки собственно историографических интересов. Обращение к истории науки было в его понимании способом народного самопознания, а история науки превратилась в результате в сферу национального самосознания. В данном аспекте Ламанский оказывается предшественником будущих организаторов первых специальных историко-научных организаций (В. И. Вернадский)¹.

Для Ламанского история науки оказалась опосредованной романтическим мировоззрением, о чем ярче всего свидетельствует трактовка истории в качестве инстанции, через которую дух народа осуществляет самосознание, или, говоря гегелевским языком, возвращается к самому себе и становится тем, что он по сути есть. Именно поэтому историчность оказывается здесь сферой национального самоопределения.

Специфика подхода Ламанского может быть усмотрена в акцентуации значимости не политики и государства, а науки и литературы как той части истории, которая определяет облик каждого народа. Характеризуя народную культуру, Ламанский обращает внимание на роль героической личности как двигателя истории. Именно таковым для него оказывается Ломоносов – выдающийся гений, который ведет народ вперед в его национальном развитии. Этот момент также свидетельствует о романтизме Ламанского, но также и позволяет отнести его метод к классическому типу историко-научного и историко-философского нарратива: методу «героизации

¹ Смагина Г.И. Предисловие // Судьба проекта «Русская наука» 1916–1920 (К 100-летию Комиссии по изданию сборника «Русская наука»): Статьи и документы. М.; СПб., 2016. С. 3–10.

научного прогресса», который был столь органичен для истории XIX столетия¹.

Влияние славянофильского романтизма может быть усмотрено также и в акценте на независимости народной жизни от деятельности государства. Поэтому в целом историко-научный подход Ламанского следует идентифицировать в как *славянофильский романтизм*, который, тем не менее, позволил ему прийти к выводам, вполне отвечающим и современному знанию о Ломоносове. Это, как нам кажется, свидетельствует о непреходящей актуальности той, казалось бы, забытой и по-романтически завораживающей интерпретации, принадлежащей перу выдающегося ученого В. И. Ламанского.

Приложение

Список работ В. И. Ламанского по истории русской науки²

1. О распространении знаний в России // Современник. 1857. Т. LVIII. № 5. С. 1–46.
2. Старинная русская картография // Вестник императорского русского географического общества. 1859. Ч. XXVII. Отд. II. С. 13–18.
3. Академия наук (Императорская, С.-Петербургская) // Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами. Т. II. 1861. С. 213–280.
4. Письмо княгини Е. Р. Дашковой к императрице Екатерине II (сообщ.) // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1862. Кн. I. Отд. V. С. 171.
5. Материалы о Кулибине // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1862. Кн. I. Отд. V. С. 178–188.

¹ См.: Хагнер М. История науки // Наука и научность в исторической перспективе. СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге; Алетей, 2007. 8–36.

² Составлен на основе «Нового сборника статей по славяноведению, составленного и изданного учениками В. И. Ламанского при участии их учеников по случаю 50-летия его учено-литературной деятельности» (СПб., 1905. С. XI–LVIII) и «Материалов для биографического словаря действительных членов Императорской Академии наук» (Ч. 1: А–Л. Петроград: Типография Императорской Академии наук, 1915. С. 384–405).

6. М. В. Ломоносов, биографический очерк // Отечественные записки. 1863. № 1. С. 244–295; № 2. С. 460–509.
7. Столетняя память М. В. Ломоносову // День. 1864. № 37. С. 2–6; № 38. С. 4–7. (Отдельное издание – 1865).
8. Письма Шумахера и Эйлера о Ломоносове (сообщ.) // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете (ЧтОИДр). 1865. Кн. II. Отд. V. С. 69–70.
9. Ломоносов и академия наук // Там же. Кн. I. Отд. V. С. 37–192. (отдельное издание – Ломоносов и Петербургская академия наук. М, 1865).
10. Речь, произнесенная на обеде, данном по подписке в память М. В. Ломоносова в Петербурге 6-го апреля 1865 г. // День. 1865. № 15.
11. Письмо Г. Ф. Миллера к Тобольскому Вице-Губернатору Бибикову 1739 г. // ЧтОИДр. 1865. Кн. III. Отд. V. С. 186–189.
12. Письмо С. Я. Румовского в Академию наук 1761 г. (сообщ.) // ЧтОИДр. 1865. Кн. III. Отд. V. С. 190.
13. Краткая записка о Петербургской академии наук президента ее С. С. Уварова (сообщ.) // ЧтОИДр. 1865. Кн. III. Отд. V. С. 336–339.
14. Еврейская коллекция и Непременный секретарь Академии наук // Голос. 1866. № 77; № 78.
15. Академики Миллер и Фишер и описания Сибири (сообщ.) // ЧтОИДр. 1866. Кн. III. Отд. V. С. 15–30.
16. Донесение академика проф. Штелина в Следственную комиссию о Академии наук после 1742 г. (сообщ.) // ЧтОИДр. 1866. Кн. IV. Отд. V. С. 119–123.
17. Донесение Императрице об учреждении для малолетних детей при академической гимназии, Н. Г. Теплова – Краткое известие, по каким причинам учреждение ныне сделано при гимназии академической о воспитании малых детей и на каком основании, И. Тауберта (сообщ.) // ЧтОИДр. 1866. Кн. IV. Отд. V. С. 124–129.
18. Эйлерская переписка (сообщ.) // ЧтОИДр. 1866. Кн. IV. Отд. V. С. 130–133.
19. Директор Академии наук С.Г. Домашнев (сообщ.) // ЧтОИДр. 1866. Кн. IV. Отд. V. С. 134–184.
20. Директор Академии наук Е.Р. Дашкова (сообщ.) // ЧтОИДр. 1867. Кн. I. Отд. V. С. 9–53.

21. Доклады Имп. Елизавете Петровне презид. Академии наук гр. К. Г. Разумовского (сообщ.) // ЧтОИДр. 1867. Кн. I. Отд. V. С. 4–6.
22. Письмо проф. Делиля к А.П. Волинскому (сообщ.) // ЧтОИДр. 1867. Кн. III. Отд. V. С. 54–56.
23. Письмо Тауберта к Козицкому и прошение его к Императрице о мызе и проч. (сообщ.) // ЧтОИДр. 1867. Кн. III. Отд. V. С. 4–8.
24. О смерти академика Гмелина в плену у одного горского кавказского владетеля. Донесение в академическую канцелярию студ. И. Михайлова и рисовальщика Ф. Баура (сообщ.) // ЧтОИДр. 1867. Кн. III. Отд. V. С. 11–16.
25. Мнение куратора Московского университета Шувалова о замечаниях комиссии на проектированный университетский устав (сообщ.) // ЧтОИДр. 1867. Кн. III. Отд. V. С. 103–106.

С. Г. Няръянен

КАРЕЛИАНИЗМ КАК МЕХАНИЗМ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ НАРОДОВ КАРЕЛИИ И ФИНЛЯНДИИ

Введение

Задачей данного исследования является концептуализация термина «карелианизм», введение в российский культурологический научный оборот таких имен, как Галлен-Каллела, Сааринен, Газеллиус, Топелиус и других, а также демонстрация того, каким образом реализуется поиск национальной идентичности через карелианизм. Дополнительно мы планируем показать, как идентичность формируется на основе пересечения исторической, социально-психологической, культурной и других сфер в процессе столкновения и взаимодействия с русской культурой. В связи с этим объектом исследования является финская национальная идентичность в культуре и искусстве Финляндии конца XIX – начала XX в., а предметом – карелианизм. Для удобства исследования в качестве исходного определения карелианизма примем здесь самое общее: карелианизм – это направление финско-карельского искусства, основанное на восприятии и творческом переосмыслении национального эпоса «Калевала», северных пейзажей и традиций культуры и быта финского народа, сложившееся в период, когда Финляндия входила в состав Российской империи.

На русском языке исследованию карелианизма не уделено достаточно внимания, литературы по данному вопросу практически нет. В англоязычной литературе используется термин «карелианизм», хотя он и не считается окончательно сформировавшимся, концептуализированным. Тем не менее, существуют исследования финно-угорской культуры и представителей финской философско-поли-

тической мысли. Более исследованной является область финского искусства – живопись, архитектура, дизайн и литература. В любом случае, отдельные проявления карелианизма в редких русскоязычных исследовательских текстах рассматриваются как независимые явления. Мы планируем обобщить отрывочные сведения, описать цельную концепцию финской идентичности XIX – начала XX в. как этическое основание для жителей «страны тысячи озер», как базу для дальнейших идентификационных трансформаций.

Практически все известные современные модели коллективной идентичности на территории Финляндии несут в себе печать карелианизма, поэтому описание карелианизма кажется делом не только новым, но и важным.

Круг финских художников конца XIX века (круг Галлена-Каллелы). Условия развития карелианизма

После повторного (расширенного) издания Калевалы в 1849 г. интерес к финскому фольклору манит художников в Карелию. Местный природный колорит, фольклор, народное искусство видятся творцам подлинной финскостью.

Воспевание легендарного героического прошлого и национальных традиций находит отражение в живописных работах Аксели Галлена-Каллелы (иллюстрации к «Калевале», серия фресок для финского павильона на Всемирной выставке в Париже 1900 г.), Роберта Вильгельма Экмана, скульптурах Роберта Стигела (фигуры Илмаринена и Вайнямейнена на здании Старого студенческого дома), Хильды Флодин (различные мифические существа, гримасничающие тролли, гномы, стилизованные элементы финской природы и животного мира).

Вскоре после создания в 1875 г. Общества художественной промышленности в Финляндии в 1876 г. была организована промышленная выставка: регион заявил о себе на международной экономической арене, демонстрируя свое политическое и промышленное развитие. По мнению Карла Густава Эстландера, профессора эстетики университета Хельсинки, после участия Финляндии в промышленной выставке 1866 г., проходившей в Швеции, «началось возрождение национального самосознания и чувства собственного достоинства финнов»¹. Финляндии следовало стремиться к производству готовой продукции и таким образом создавать разнообразные рабочие места, что не только должно было принести эко-

¹ Клингс М. Имперская Финляндия. СПб.: Изд. дом «Коло», 2005. С. 308.

номическую выгоду, но и укрепить национальный быт. Промышленная выставка в Хельсинки 1876 г. стала показателем самостоятельности финской нации, промышленной и художественной самобытности, а Парижская всемирная выставка 1900 г. – знаковой для культуры и искусства Финляндии. Выступая самостоятельно, но как часть российской секции, финский павильон оказался едва ли не самым интересным объектом всей выставки. Спроектировали его архитекторы Газеллиус, Линдгрэн и Сааринен, именно они являются представителями карелианизма в архитектуре Финляндии. Альберт Эдельфельт называл павильон «храмом, где живет дух Финляндии»¹. В этой же выставке участвовали художники-карелианисты, такие как Аксели Галлен-Каллела, Эдельфельт, Халонен, Энкель, Гебхард, Блумстед, Рисанен, Солдан-Бруфельдти др., архитектор Ларс Сонк, общество «Друзья финского ремесла», представившие миру произведения искусства в стиле национального финского романтизма. Полотна изображали природу и финский народ, повседневные занятия простых финнов – катание на коньках, зимнюю рыбалку, чтение газеты, занятия в народной школе. Парижская выставка принесла Финляндии звание современной страны, движущейся и развивающейся в ногу со временем.

А поскольку финский вопрос не получал в европейских странах должного сочувствия и ведущие газеты Франции и Германии занимали сторону Российской Империи в «финском споре», а журналистский интерес к этому вопросу не оставался долгим, то постепенно стало понятным, что именно достижения культуры и искусства способны сформировать представления о Финляндии как о самостоятельной европейской стране и о финнах как цивилизованной нации, обладающей ярким культурным своеобразием.

Круг Галлен-Каллелы, в который входили Сетяля, Каянус, Симберг, Халлонен, Сибелиус и другие творцы, был кругом финноязычной культурной элиты, основавшей «Общество Калевалы» и активно влиявшей на становление национального самосознания.

Определение карелианизма. Основные черты

На этой волне возникает идейное движение – карелианизм. Карелианизм как движение в интеллектуальной среде и направление в искусстве сформировался в конце XIX в. Карелианисты видели в карельском пейзаже и жителях Карелии отражение пейзажей и персонажей Калевалы. На волне национального энтузиазма художники

¹ Там же. С. 415.

и архитекторы Финляндии создавали свои работы. Элиэл Сааринен, финский архитектор, создал проекты зданий Национального музея и железнодорожного вокзала Хельсинки. В архитектуре, барельефах этих зданий заметно влияние карелианизма.

Здание Национального музея украшено скульптурами животных – львов, медведей. Внутренние своды Национального музея украшены фресками Галлен-Каллелы. Вход в железнодорожный вокзал охраняется огромными грозными каменными фигурами атлантов, выполненными из гранита скульптором Эмилем Викстрёмом, автором статуи медведя у Национального музея.

Скульптура на фасадах здания «Похьола» – языческая, угрюмая: тролли, ведьмы и нечисть больше не угрожают человеку, а способствует сохранению его неприкосновенности, выполняют символические охранительные функции. Грубые массивные стены и воздушные прозрачные витражи символизируют суровый климат и чистоту финских озер. Изображения медведей, летучих мышей и сов, растительные орнаменты, шишки и ветви, а также суровая симметрия, простые геометрические формы, крупность и понятность изображаемого – акцент на природе севера. Над убранством фасад здания «Похьола» работала скульптор Хильда Мария Флодин.

Здания подобны скалам и валунам, внутреннее убранство – готические своды, украшенные художественной ковкой и фресками. Северная сказка в обрамлении гротескных масок является максимальным раскрытием карелианизма.

Поскольку карелианизм в основе своей имеет карельский эпос, поклонение перед природными силами, среди черт этого направления можно выделить основные – для живописи и скульптуры карелианистов характерен примитивизм, видение природы и героев в упрощенном состоянии. Для скульптуры особенно характерно сочетание монументализма и примитивизма, что ясно прослеживается в гранитных скульптурах центрального вокзала Хельсинки, созданных Эмилем Викстрёмом, и барельефах здания страхового общества «Похьола», построенного тремя финскими архитекторами – Газеллиусом, Линдгреном и Саариненом. Здание страхового общества считается образцом финского национального романтизма. При сооружении зданий и скульптур использовался природный камень – гранит, являющийся неотъемлемой частью суровой природы Финляндии. Использование гранита, этого «патриотичного» материала, отлично подходит для реализации в творчестве идей национального романтизма и придает материализованным в камне героям финского

эпоса большую убедительность. Отсутствие мелких деталей, простота и чистота линий – всё это позже возьмет от карелианизма финский дизайн.

Карелианизм идейно привязан к финно-угорской парадигме, к отдаленному историческому прошлому, к мистицизму древнего периода финской истории. Карелианизм наиболее сильно выражен в символической «калевальской» живописи (ярчайший представитель – Галлен-Каллела), в ранних музыкальных произведениях Сибелиуса и в поэзии Эйно Лейно («Песни троицына дня»). Студенты выезжали в сельскую местность для сбора фольклора, покупали у крестьян традиционные финские наряды – всё это привело к тому, что в конце XIX в. были найдены исконные карельские рунопевцы, такие как Ларин Параске – наиболее известная плакальщица-ингерманландка, знавшая около 32 тысяч стихов. Художниками Эдельфельтом и Ярнефельтом писались ее портреты, а в XX в. в Хельсинки на улице Маннергейма установлен ее памятник работы скульптора Алпо Сайло.

Как отмечает литературовед Эйно Карху, «не следует воспринимать неоромантическую идеализацию “века Вяйнямёйнена” таким образом, будто неоромантики верили, так сказать, в физическое возрождение языческой древности. Нет, они не были столь наивны, это был скорее эстетический восторг перед выраженной в “Калевале” могучей народной мечтой о счастье, восторг, в котором одновременно проявлялась их неприязнь к настоящему»¹.

Проблема преодоления. Фатализм.

Зима как национальная идея

Отдельно стоит упомянуть о творчестве финского символиста Хуго Симберга, чьи работы не всегда реалистично отображают действительность, но наполнены мрачной красотой суровой реальности: черти здесь соседствуют с домохозяйками, смерть разводит собственный садик с растениями из душ людей и заслушивается скрипичной музыкой, дети, как существа, не утратившие еще контакт с природой и потусторонними силами, часто появляются в работах Симберга.

Смешение христианских и языческих мотивов мы наблюдаем в творчестве Аксели Галлен-Каллелы. Наряду с изображением героев эпоса и темных сил, которым они противостоят, художник вносит в

¹ Карху Э.Г. История литературы Финляндии (от истоков до конца XIX века). Л.: Наука, 1979. С. 123.

свои произведения христианские элементы: рыбу, являющуюся евхаристическим символом, рыбалку, рыбака и лодку как прообраз корабля (церкви), следующего за Христом, ведомого им.

Неукротимая языческая энергия пронизывает работы Галлен-Каллелы, имеющие в своих основаниях сюжеты из «Калевалы». Яркие харизматичные герои сражаются с языческими существами, находясь в перманентном состоянии преодоления зла, которое можно интерпретировать как вечную стихию, с которой финскому человеку приходится уживаться на протяжении всей своей жизни.

Все финское искусство этого периода сюжетно строится на преодолении суровых сил природы, попытке найти компромисс между комфортным существованием и невмешательством в естественное течение событий. Отголоски сурового северного климата, каменистых пейзажей, длинных темных ночей находят свое отражение как в живописи, скульптуре и архитектуре, так и в финском дизайне.

По мнению Ксении Малич, ностальгическое увлечение народным искусством и национальной культурой, из которого и вырос карелианизм, имеющий интернациональные корни, было «не просто острой, но болезненной необходимостью, особенно в условиях политики русификации Финляндии, проводимой с 1890-х годов»¹. И далее добавляет: «В середине 1890-х – 1900-е годы архитектура в Финляндии становится частью масштабного национального проекта – “поиска финской самоидентичности”»².

Строительные традиции карельских деревень вдохновляют архитекторов, крестьянское преодоление превратностей природы и борьба за выживание находят отражение в особенностях деревянного зодчества. Попытки найти подлинную финскую архитектуру приводят молодых творцов к фольклорным исследованиям. Но карелианизм недолго оставался двигателем финской архитектуры: уже в начале XX в. градостроители отдают предпочтение «более рациональным архитектурным направлениям»³. Строгость и скромность стали основными чертами финской архитектуры, направленной не столько на эстетику восприятия, сколько на удобство эксплуатации и гармоничную включенность в окружающий ландшафт. В этом и состояла финская архитектурная рациональность.

¹ Золотое поколение. Модернизм в финской архитектуре и дизайне. Каталог выставки. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2015. С. 12.

² Там же.

³ Там же. С. 13.

Фатализм, присущий финской нации, берет свое начало из взаимодействия человека с природой, возделывания скудной почвы, преодоления северной погоды, короткого светового дня. Традиционно финн именно борется с природой, вынужденный выживать в каменистом суровом и бесплодном крае. И человек в этой борьбе обязан победить несмотря ни на что.

Юхани Ахо, финский писатель, описал в своем рассказе «Выселок» трудности жизни поселенцев, пришедших на новые, ранее не обрабатываемые земли. Из этого отрывка можно сделать вывод о том, что Финляндия создавалась «на костях» финнов: «Первое поколение сделало свое дело. Силы изменили первым поселенцам, даже огонь в их глазах погас, надежды разбиты: воздушные замки давно рухнули. Следующее поколение пойдет трудиться над этим же клочком земли. Может быть, на его долю выйдет больше счастья. Ему легче работать. Непроходимый лес уже больше не стоит перед ним. Изба выстроена, пашня возделана другими руками, остается только посеять хлеб. Может быть, со временем вырастет на этом месте богатый хутор, а затем раскинется вокруг целое село. Конечно, те, чей единственный капитал – молодые силы – зарыт в этой земле, давно всеми забыты. То были простой работник с работницей, с простыми руками. Но именно этот народный капитал и превратил пустыри Финляндии в обработанные поля... Когда цветет на наших полях рожь и затем наливаются колос, вспомним первую жертву поселенцев. Мы не можем почтить их постановкой памятника на их могиле, перед нами прошли их тысячи, а имена их остались неизвестными»¹. Всё это сказалось на сознании финнов. Мрачность и молчаливость, твердость духа и настойчивость характера, задумчивость: жизнь вдали от соседей, в суровом климате среди гранитных скал отражается на личностных характеристиках финна и его культурной репутации.

Даже Снельман, идеолог национального движения финнов, писал: «Нация должна надеяться лишь на собственные силы»². В «Калевале» человек предстает существом могущественным, он не зависит от коллектива, большинство героических действий совершаются в одиночку, человек покоряет природные силы, вступает в борьбу со стихией. Надеясь только на себя, финны прибегали к заговорам, бытовому колдовству. Вяйнямейнен при помощи заговора

¹ Ахо Ю. Выселок. СПб.: М. М. Ледерле, 1896. С. 17–18.

² Суни Л. Очерк общественно-политического развития Финляндии. Л.: Наука, 1979. С. 113.

строит лодку и побеждает Ёукохайнена, а прекрасная девушка Айно, не желая быть женой Вяйнямейнена, разбивается об утес и оборачивается русалкой. Зная свойства объекта и озвучивая их, заклинатель обладал властью над заклинаемым. Так, в 30-й руне «Калевалы» Леминкяйнен говорит морозу, мешавшему продолжать путь: «Иль сказать твое начало, объявить происхожденье?». И далее заклинает мороз, рассказывая о его происхождении. «Калевала» – восхваление человеческого труда, победы над вызовами, покорение мира порядком – магией слова и дела. Преодоление при помощи упорядочивания. Порядок важен не сам по себе, важна способность человека наводить порядок, а значит, и преодолевать трудности.

В связи с развитием финского национального самосознания появляется интерес к родной природе. В начале XIX в. финские художники под влиянием идей национального романтизма обращаются, в частности, к зимним пейзажам, видя в финской зиме своеобразный символ национального характера, а в карелианизме зима становится национальной идеей. Это не удивительно, поскольку зимние пейзажи окружают жителей русского севера и Финляндии большую часть года. Почитание дикой и не тронутой человеком природы является типичным для финской пейзажной живописи того времени¹. Природа сурова, и милостей от нее не ждуг. Заклинание Леминкяйненом мороза, злая старуха Лоухи, хозяйка негостеприимной северной Похьолы – в эпосе «Калевала» зиме и ее проявлениям отводится достаточно места.

Социальное содержание карелианизма

Й. Л. Рунеберг, Ф. Сигнеус, З. Топелиус – виднейшие «моральные реформаторы» Финляндии XIX в. Они дали истории и природе Финляндии национальную и моральную характеристику, это проявилось в панорамном видении ландшафта. Фердинанд фон Райт, Альберт Эдельфельт, Ээро Ярнефельт воплотили в своих работах это панорамное видение финской природы и крестьянского быта. Эти художники изображают в своих работах сцены из жизни народа, крестьян, воспевают суровую природу и простоту жизни бедных слоев финского общества. Уходя от далекого от жизни академизма, они изображают насущные, волнующие их темы, обнажая социальную несправедливость и идеализируя пейзаж.

¹ Boulton S.J. The Golden Age of Finnish art; Art Nouveau and the national spirit. Otava, 1985. С. 23.

Картины на подобные сюжеты играли важную роль: они фиксировали народные традиции, способствовали росту национального сознания, формированию общих для финнов ценностей.

Август Стриндберг, шведский писатель, которого часто именуют «шведским Золя», оказывал своим творчеством большое влияние на финских художников. Стриндберг в своих трудах уделял внимание атеизму, социализму, реалиям сельской жизни, он пытался развивать «своеобразный аграрный социализм»¹. Финские художники проявляли интерес к сельскому населению, к культурным и социальным проблемам современного им мира. Тяжелая жизнь народа показана на фоне «просветленной» природы – символе благодати и вечности. Примером могут служить полотна Ээро Ярнефельта «Похороны ребенка» (1879), «На пожоге» («Выжигание леса», 1893). Ярнефельта нередко называют «реалистом с крестьянской душой». Альберт Эдельфельт также затрагивает тему крестьянского быта, пишет портреты простого народа, изображает финскую крестьянскую натуру. Галлен-Калелла изображает скромных, но полных достоинства крестьян, бытовые сцены из их жизни – мытье в сауне, занятия хозяйственными работами. Идеи национального самосознания находят отражение в тематических работах художников-карелианистов.

Ээро Ярнефельт, пройдя обучение живописи в Императорской академии художеств в Санкт-Петербурге, входил в кружок «Мир искусства», что дало толчок к формированию художественного общества «Молодая Финляндия» в Хельсинки. В это общество входили Галлен-Калелла, Эдельфельт, Сибелиус и др.

Экономия как основа культуры

Плавность линий, использование дерева и стекла в качестве материала для строительства и моделирования предметов интерьера – все это отсылает нас обратно к природе, к простоте очертаний, кристальной чистоте и гладкости финских озер, к теплу и уюту дерева, издавна дающего возможность скрыться от непогоды и согреться. Естественные цвета, неброские принты – сама природа диктует финским дизайнерам расцветки будущих шедевров и предметов быта. Тесная связь дизайна и фольклора, эпичность первых дизайнерских продуктов, вдохновенность творцов карелианизмом – все это указывает на значимость такого художественного течения, как карелианизм, в жизни финского общества.

¹ Клингс М. На чужбине и дома. СПб.: Изд. дом «Коло», 2005. С. 233.

Важно понимать, что финский функционализм, особенно ярко проявившийся в архитектуре и дизайне, вырос из национального романтизма. Хилдинг Экелунд, финский архитектор, писал: «Совершенно конструктивная природа и скупость убранства финского зодчества – это то, что связывает ее с современной архитектурой, которая возникала благодаря тем же принципам необходимости и эстетики»¹. Молчание и сдержанность – два особо ценных для финской культуры качества, отсюда сдержанность и простота форм архитектуры и большинства продуктов творческой деятельности финнов. Природа, небогатая дарами, способствовала особому отношению финна к собственному труду и его результатам.

«Патриотичность» гранита

Интерес к камню как естественному строительному материалу возник в Финляндии вслед за Швецией, в конце XIX в. Этим природным материалом богата северная земля, наиболее известные работы с гранитом были выполнены творческим союзом Сааринен–Газеллиус–Линдгрэн. В облицовке фасадов, как правило, применялся серый или красный гранит, реже песчаник и кварцит. Творческие эксперименты архитектурного трио не остались незамеченными – Европа провозгласила наличие в стране тысячи озёр нового архитектурного стиля, неординарного и свежего, связанного с национальными средневековыми традициями. Отголоски «неороманского возрождения», влияния работ американского архитектора Г. Ричардсона, заметны в сооружениях финских архитекторов – круглые башни, витражные окна, порталы.

Натуральная, грубая фактура гранита привлекала зодчих, являясь отражением национального духа финнов и ярким средством выразительности. Гранитные валуны, использовавшиеся для кладки со средневековых времен, придавали зданиям эффект примитивизма, упрощенности, что усиливалось характерными рельефами, декором. Гранит символизирует твердость духа финского народа, непоколебимую волю.

В эпосе «Калевала» описывается лесной дух Хийси, могучий и хитрый великан, способный менять свой облик, порой жестокий к людям, но бережно хранящий северную природу. Хийси посвящались каменные валуны, нередко встречается и такое название сейдов, как «сад Хийси». Природные или рукотворные выемки на гранитных валунах считались следом великана Хийси. Его обиталищем

¹ Золотое поколение. Модернизм в финской архитектуре и дизайне. С. 25.

считали гору Растекайс, самую высокую гору Лапландии: там Хийси, не любивший солнечного света, мог укрываться в темноте пещер. По поверьям, дождевая вода, накапливавшаяся в сейдах, обладала целительным эффектом.

В «Калевале» хозяйка враждебной страны вечной зимы Похьолы старуха Лоухи неспроста имеет такое имя. В переводе с финского оно означает «скала», «камень». Даже волшебную мельницу Сампо старуха Лоухи прячет не где-нибудь, а в расселине скалы.

Финский поэт ЭйноЛейно в стихотворении «Гранит» (цикл «Священная весна») представляет силу народа в иносказательном образе скалы, в сокрытых недрах которой бушует огонь. Автор указывает на мощь народа, пока еще сокрытую внутри, но придет время, и «гневом забурлит огневое сердце горы... руша до основанья замки, дворцовые зданья, памятники самодержцам». В образе карликов-угнетателей, молотящих орудиями гору, выступают две соседние Финляндии страны – Российская Империя и Швеция.

Заключение

Таким образом, можно выделить несколько черт, которые характеризуют карелианизм, черт, которые представлены в творчестве как самого «кружка Галлен-Каллелы» (собственно карелианистов), так и последователей-подражателей: это романтическое восприятие эпоса и мифологии Карелии, художественное почитание природы, воспевание силы (силы преодоления) и строгости (простоты), отказ от эстетизации типажей в пользу романтизации образов, воспевание крестьянства, интерес к крестьянскому быту. В политическом отношении это «правый» уклон.

Группа Аксели Галлен-Каллелы оказала большое влияние на финский модернизм 1910–1920-х гг. как в живописи, так и в скульптуре и архитектуре. Прагматичность как развитие идеи экономии фактически определила направление финского дизайна.

О. Ю. Верпатова

СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО В ВОЗЗРЕНИЯХ Л. П. КАРСАВИНА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Повышенное внимание к проблеме личного и социального пространства составляет одну из отличительных черт наследия русского мыслителя Л. П. Карсавина. В условиях противоречивых событий в России начала XX столетия он, как и многие другие творческие люди, оказался вовлеченным в водоворот стремительно меняющейся на его глазах истории страны, пытался «ухватить» ускользающее бытие, осмыслить причины перемен в ранее устойчивом для него социальном и культурном пространстве.

Динамичными были не только события, разворачивавшиеся вокруг Карсавина. Образ его собственной жизни тоже оказался достаточно мобильным. Карсавин много путешествовал: с женой по Европе (1906), с группой учеников Гревса по Европе (1907); жил и работал над магистерской диссертацией в Италии (1910–1912); после его изгнания из России в связи с демонстративным неприятием большевиков жил и работал в Берлине, Париже, Каунасе, Вильнюсе. Этот перечень можно продолжать и дальше. В период вынужденной эмиграции жизнь Карсавина и его семьи протекала, как правило, в плохо обустроенных социальных пространствах, с которыми надо было мириться. В итоге весь этот многолетний опыт «бытия-с-другими» не мог не навести Карсавина на размышления о сущности социокультурного пространства, о том, где пролегают границы между физическим, личностным и социальным мирами, способен ли человек любить и понимать свое жизненное пространство или он вынужден только терпеть и переносить его.

Пространство, по Карсавину, – это сфера «качествования» личности, т. е. предельность осознания человеком самого себя в каждый момент времени. Такая личностная рефлексия пластична, она претерпевает изменения в зависимости от того, какой характеристикой пользоваться – пространственной или темпоральной. «Центр моего актуального бытия... переместился, если пользоваться пространственной аналогией, заменился другим, если пользоваться аналогией времени», – рассуждает Карсавин¹.

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 42.

Пространственные характеристики личности находят, в замыслах Карсавина, разные степени выраженности. В структуре личности им выделяется: индивидуальная личность, социальная личность и симфоническая личность. В выраженности «высшего» субъекта эти три компонента пребывают в состоянии единства и олицетворяют образ гармоничной личности. В обнаружениях «эмпирического» субъекта, индивидуальная, социальная и симфоническая личность оказываются разьединенными, демонстрируя взаимоисключенность «Я» и «моего»¹.

Карсавин выделяет три типа пространства – физическое, личностное и социальное. При этом все они рассматриваются исключительно в свете значимости для человека. Подразумевая под физическим пространством окружающую индивидов природную среду, он говорит о том, что этот тип пространства имеет вполне конкретно очерченные и осязаемые границы. Личность познает физическое пространство, его составляющие с помощью органов чувств и системы накопленных знаний. Другое дело – личностное и социальное пространства. В отличие от физического пространства, они не могут закончиться, не могут начаться, не имеют четких, физически ощутимых и реально воплощенных границ. Само наличие таких границ поставило бы под вопрос существование бытия, а, следовательно, и существование Бога.

Личностное пространство не идентично на всех уровнях «всеединой» личности, каждый уровень имеет разную выраженность пространственности. В силу этого личность приобретает свои неповторимые особенности. В общей пространственности Карсавин особо выделяет его индивидуально-личностную составляющую; такое пространство есть «внутреннее самораспределение, самоустройство личности, ее покой»². Личность сама способна выстраивать свое пространство, очерчивать свои границы и, по необходимости, менять их, раздвигая или сужая. Внешние и внутренние особенности личности позволяют ей самостоятельно организовать пространство, имманентно внутри нее существуя.

Рассматривая личность многомерно: и как средоточие себя как пространства, и как сумму моментов-точек пространства, и как внутреннюю периферию, очерченную самой личностью, Карсавин приходит к выводу, что внешних границ личное пространство по

¹ Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М.: Ренессанс, 1992. С. 79.

² Там же. С. 80.

сути иметь не может. Личность сама создает «моменты», сама задает их положение в собственном пространстве. «Моменты» рассматриваются как действия, воспоминания, поступки, отношения. Они не задаются внешними силами, а только силами внутренними, понятными самой индивидуальной личности. Личность, будучи в пределах своих внутренне определенных границ, сама определяет свои решения, руководствуясь ощущением приемлемости для самой себя. Способность «удалять» и «приближать» моменты в этом пространстве предполагает, что личность не только создает эти моменты, но и оценивает их значимость для себя, исходя из внутренних своих границ и позиций¹.

Пространственность личности со временем усложняется, т. е. делается многомерной и протяженной в силу способности самораспределяться. Протяженность и объемность – эти качества пространства определены способностью личности к восприятию своих моментов, что, в первую очередь, находит отражение в речи (в частности, при использовании прилагательных для описания объема и длительности чувств). Говоря о возможном разграничении частных пространств в границах, сформированных личностью, Карсавин приходит к заключению, что это разграничение в итоге будет совпадать лишь с ограничением моментов.

Сопоставляя «несовершенную» (эмпирическую) и «идеальную» (целостную) личность, Карсавин отмечает, что последняя, будучи единой, аккумулирует в себе все свои моменты, их отношения к ядру «Я», взаимоотношения и взаимосвязи между собой, приобретая тем самым свойство всепространственности. Несовершенная (эмпирическая) личность к этому оказывается неспособной в силу своей разобщенности и разъединенности. Таким образом, рассуждая о качествах «личности целостной», автор отмечает не только отсутствие ее внешних границ, но и ее всевременность и всепространственность².

Помимо индивидуального пространства личности, Карсавин выделяет социальное пространство, определяя его как систему социальных отношений. Если личное пространство складывается из «моментов», то социальное пространство определяется через отношения, возникающие между личностями в ходе взаимодействий. Происходит переплетение, пересечение «моментов», в результате чего и образуется ткань социального пространства. Социальное

¹ Там же.

² Там же. С. 87.

пространство обладает гибкостью, перенастраивается исходя из особенностей входящих в него личных пространств, их отдельных «моментов», которые участвуют в том или ином взаимодействии. По сути, социальное пространство задается внутренними границами индивидуальных личностей через переплетение, пересечение их «моментов».

В рамках социального пространства можно говорить о пространственной взаимоопределенности индивидов. Однако индивиды не выходят за его пределы, они удалены относительно друг друга, хотя и находятся в его границах. Из-за такого абстрактного описания, как отмечает сам Карсавин, возникает риск уподобления социального пространства физическому миру или, напротив, противопоставления его физическому пространству в целом. Социальное пространство не имеет единого центра, относительно которого можно определить положение индивида, в то же время, оно и не многоцентрично, поскольку среди равных индивидов нельзя обозначить строгое понятие центра. В результате социальное пространство можно описать через совокупность индивидов и их социально-пространственных взаимоотношений и движений¹.

Трактовка Карсавиным личностного пространства, даже в первом приближении, высвечивает две схожих линии рассуждений у последующих авторов.

Первая линия: карсавинское понятие индивидуального пространства во многом перекликается с идеей простора М. Хайдеггера. У Карсавина речь идет об индивидуальном пространстве как пространстве саморазграничения и самоопределения личности, ее свободного выбора. Хайдеггер выводит триаду: «простор», «место» и «местность», где простор рассматривает как совокупность компонентов, необходимых для того, чтобы стать для индивида или «родиной», т.е. простором, творимым самим человеком, или «чужбиной»².

Вторая линия: идея Карсавина о социальном пространстве во многом перекликается с «полем» П. Бурдьё. У Карсавина социальное пространство представляется миром взаимоотношений индивидуальных «моментов», в рамках которого индивиды хоть и создают свои «моменты» в пространстве, но вынуждены ориентироваться на «моменты» других индивидов, формируя тем самым единую ткань

¹ Там же. С. 128.

² *Хайдеггер М.* Изречения Анаксимандра // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Сборник. М.: Высшая школа, 1991. С. 67.

социальных отношений. В результате свобода действия в пределах индивидуального пространства так или иначе ограничивается моментами других индивидуальных пространств. Бурдые, разграничивая физическое и социальное пространства, отмечает способность физического пространства быть освоенным через систему социальных отношений. Он подчеркивает, что именно в контексте плотных социальных взаимодействий и сознательных самоограничений участников «поля» понимание пространства утрачивает свою абстрактность и приобретает реальные очертания¹.

Принципиальной особенностью социального пространства, на взгляд Бурдые, является то, что оно образуется из различий социальных позиций агентов, конструирующих его. Конструирование социального пространства происходит за счет воли и социальных действий входящих в него агентов, за счет соединения «полей»². Рассуждая о данном процессе, Бурдые приходит к выводу, что индивиды, действующие в социальном пространстве, так или иначе объединяются на основе различия доступа к тем или иным благам, в частности, к благам культурным. Это служит маркером для определения своего социального круга, своего места. Различия в доступе к благам в социальном пространстве в результате ведут к складыванию социальных дистанций. Именно на социальные дистанции ориентируются индивиды в своем взаимодействии, они «считывают» понятные им знаки принадлежности, выстраивая отношения так, чтобы взаимодействовать с теми, к кому они социально близки. Как отмечает Бурдые, изменение социального положения формирует объективное требование трансформации материального и культурного наполнения социального пространства³.

Совпадение построенной культурного и социального пространства у Карсавина, Хайдеггера и позже у Бурдые связано с общей устремленностью философов к одной и той же теме. Несмотря на разницу в терминологии («моменты» у Карсавина, «присутствие» у Хайдеггера, «агенты» у Бурдые), общим посылом их размышлений становится вопрос о природе социокультурного пространства, о механизме его формирования, о возможности перенастройки, о роли субъекта во взаимодействии, в согласии, в противостоянии и дистанцировании.

¹ См.: Бурдые П. Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя; М.: Ин-т экспериментальной социологии, 2005. – 576 с.

² Бурдые П. Социология социального пространства. СПб.: Алетейя; М.: Ин-т экспериментальной социологии, 2005. С. 49.

³ Там же. С. 60.

Сегодня, когда глобализирующийся мир заставляет человека перенастраивать свою жизнь, свои коммуникации, идеи Карсавина о социокультурном пространстве могут оказаться весьма полезными. По-новому звучит его мысль о том, что изменения на самом деле задаются не столько внешними силами, сколько внутренними, понятными самой личности. Личность, будучи в пределах своих внутренне определенных границ, сама создает Другого, удаляет или приближает его, осмысляет и оценивает. Здесь чувствуется и политический контекст сосуществования людей: свобода одного гражданина кончается там, где начинается свобода другого. Здесь чувствуется и культурный потенциал: другой/чужой/инаковый нужен как дополнительное средство поиска личностной и социальной идентичности.

Своими размышлениями о социальном пространстве, его взаимосвязи с индивидуальными пространствами личности Карсавин затронул вопрос о множественности культурных пространств и их равнозначности, о взаимодействии людей в данной культуре. Все это придает современное звучание работам русского мыслителя.

С. В. Ряполов

**«ЧЕЛОВЕК ВЕЧНЫЙ»:
О ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ
АРХИМАНДРИТА ФЕОФАНА (АВСЕНЕВА)**

Философская традиция шеллингианства, бесспорно, является одним из ярчайших феноменов в истории европейской философии. Не могла она не оказать влияние и на формирование оригинальной философской традиции в XIX в. в Российской империи. Среди последователей Шеллинга следует упомянуть прежде всего Д. М. Велланского, М. Г. Павлова, А. И. Галича, литературно-философский кружок «Общество любомудрия», некоторое влияние философия шеллингианства оказала на М. Ю. Лермонтова, В. Г. Белинского, Н. В. Станкевича и др. Можно с уверенностью говорить о формировании в первой половине XIX в. в Российской империи оригинальной традиции развития философии шеллингианства.

Нужно отметить, что шеллингианство оказало влияние не только на литературно-философские кружки, но и на духовно-академическую традицию, среди представителей которой следует особенно выделить профессора Киевской духовной академии, архимандрита Феофана (Авсенева). Причин тому несколько. Опираясь на философию платонизма, православное богословие и немецкую мистическую традицию, о. Феофан (Авсенев) разработал самостоятельное и оригинальное философское учение, в рамках которого смог предвосхитить некоторые философские проблемы, ставшие магистральными в современной европейской философии. Однако имя и философское наследие профессора Киевской духовной академии, архимандрита Феофана (Авсенева), являющегося, по выражению исследователя русской духовно-академической философии Н. А. Куценко, «самым оригинальным из представителей Киевской богослов-

ско-философской школы»¹, сегодня практически не известны даже профессиональным исследователям русской философии, а между тем идеи о. Феофана во многом опередили свое время, не потеряв своей актуальности и в контексте современной философской мысли.

Архимандрит Феофан (в миру Петр Семенович Авсенеv) родился в Воронежской губернии в 1810 г. в семье священника и исторически принадлежит к той «эпохе напряженной умственной жизни»², которую без преувеличения можно назвать узловой в процессе формирования оригинальной русской философской традиции. После окончания Воронежской духовной семинарии П. С. Авсенеv поступил в Киевскую духовную академию, которую окончил в 1833 г. со степенью магистра богословия и был сперва назначен бакалавром по классу немецкого языка, с 3 марта 1836 г. – бакалавром философских наук, с 22 октября 1839 г. – экстраординарным профессором, с 1845 г. – ординарным профессором. Помимо службы в Киевской духовной академии, с 1838 г. он состоял адъюнктом по кафедре философии в Императорском университете св. Владимира, из которого был уволен согласно прошению в 1844 г. В марте 1850 г. он был также по прошению уволен и от академической службы. Уход из университета, а затем из академии, скорее всего, были связаны с резко ухудшившимся здоровьем «болезненного от природы»³ о. Феофана. Последние годы жизни он провел настоятелем посольской церкви в Риме. Умер о. Феофан 31 марта 1852 г.

Ученик и сослуживец о. Феофана А. И. Капустин вспоминал: «Надобно сказать, что его добрая и чистая душа, его всегда дружеский и ласковый тон, его сердечный голос держали его всегда в некоторой особенной связи со слушателями, влекли к нему и внимание, и сердце»⁴. 11 октября 1844 г. П. С. Авсенеv принял монашеский постриг с именем Феофана, а уже 16 июля 1846 г. был возведен в сан архимандрита. Нужно отметить, что вся предыдущая жизнь о. Феофана была поэтапным приготовлением к принятию

¹ Куценко Н.А. Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М.: ИФ РАН, 2005. С. 85.

² Бердяев Н.А. Русская идея. Миросозерцание Достоевского. М.: Изд-во «Э», 2016. С. 52.

³ Замалеев А.Ф. «Его имя было синонимом философа» (Петр Семенович Авсенеv) // Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 5.

⁴ Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884). Киев: Типография Императорского университета св. Владимира, 1884. С. 7.

монашества. В своих воспоминаниях А. И. Капустин подчеркивал, что «образ жизни его (о. Феофана (Авсенева) – С.Р.) давно уже был истинно монашеский»¹.

Основные работы о. Феофана (Авсенева) были опубликованы в Киеве уже после смерти автора в 1869 г. По этой книге, ни разу не переиздававшейся до 2008 г., по прижизненным публикациям в журналах «Москвитянин» и «Воскресное Чтение», а также по переписке епископа Феофана (Говорова) Затворника, который был слушателем о. Феофана (Авсенева) и сослался в одном из своих писем на идеи о. Феофана (Авсенева)², можно попытаться реконструировать философскую систему архимандрита.

В центре философской концепции о. Феофана (Авсенева) стоит учение о душе человека. В рамках своей системы о. Феофан (Авсенева) рассматривает множество проблем, связанных с душевной жизнью человека, среди которых смерть, пол, участие человека в мировой жизни, жизни планеты и Солнечной системы, рассмотрение того, что шеллингианец Г. Шуберт назвал «ночной стороною» души, а именно различных проявлений «бессознательной» сферы души, таких как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и т. д. Исследование явлений и процессов внешнего мира с течением времени неизбежно переводится на рассмотрение человеком самого себя, отмечает философ. И «тогда, встречаясь внутри себя с собою, он спрашивает самого себя: что я есмь?»³.

Человек, по Авсенева, – «истинный гражданин двух миров», поскольку именно в нем «восходящее влечение твари и нисходящая любовь Творца встречаются между собою», и человек, таким образом, представляет собой «союз Творца с тварию, храм Божества и потому – венец творения»⁴.

Все существо человека стремится к Богу: разум к познанию Бога, сердце к исполнению ощущения его в себе, воля к достижению его. Но поскольку Бог необъятен, неосязаем и недостижим в существе своем, человек открывает совершенства Божии в мире: истину через познание существа Божия из мира, красоту как отражение совершенств его в мире, добро как осуществление целей его в мире. Однако, поскольку человеческий дух сам по себе не является само-сущей истиной, само-сущей красотой и само-сущим добром, необхо-

¹ Там же.

² Флоровский Г. Пути русского богословия. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 391.

³ Авсенева П.С. Из записок по психологии. СПб.: Тропа Троянова, 2008. С. 19.

⁴ Там же. С. 65.

димое некоторое снисхождение Творца к духу в ответе его восходящему влечению¹.

Стремящемуся к Богу духу в человеке подчинены способности и склонности души, общие, по о. Феофану, у человека с животными, однако получающие от духа высшее направление и духовную цель и потому преображающиеся и облагораживающиеся. Растительные отправления, общие у человека с растениями, вслед за тем также принимают направление господствующего стремления к Богу².

Таким образом, можно заключить, что человек, по Авсенеу, представляет собой иерархически выстроенную связь духа, души и тела. Вещественный состав человека, с одной стороны, неразлучно соединен с нашим «Я», однако «явно оно не составляет его... вещество есть бытие чуждое нам в нас самих, почему мы и наблюдаем его более внешним, телесным образом»³. Само наше «Я», по Авсенеу, неизменно и в соединении с телом составляет душу, а в собственной природе – дух⁴. Таким образом, в человеке о. Феофан выделяет его телесную, «вещественную» составляющую и устремленный к Богу дух, которые в соединении образуют душу.

Интересно, что очень похожий взгляд на человека можно обнаружить у другого выпускника Воронежской духовной семинарии, современника о. Феофана, философа В. Н. Карпова. В. В. Зеньковский отмечает, что «при изучении его интересного “Введения в философию” (1840), его “Логики” (1856), “Чтений по психологии” (1868) становится ясным, что у Карпова была довольно цельная система... В человеке открывается путь не только к внешней реальности, не только к метафизической среде, которая является “сверхчувственной” и которая познается посредством “идей”, но человек связан (через религиозную жизнь) с “духовной сферой”, которая отлична от сверхчувственного или идеального бытия»⁵.

По Карпову, физическая реальность «есть то, что каким бы образом само в себе ни существовало, необходимо обнаруживает свое бытие внешнею, осязательною физиогномиею, и как явление, может быть естественно или искусственно подведено по крайней мере под один орган пяти чувств. Отсюда с понятием о физическом неизбежно соединяются понятие о материи, о пределе, о конечности, об ог-

¹ Там же.

² Там же. С. 66.

³ Там же. С. 68.

⁴ Там же.

⁵ *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический проект; Паритет, 2001. С. 300.

раниченности, о неделимости и проч.»¹. Духовное не имеет необходимости и не может проявляться физически по самому свойству своего бытия. С понятием о духовном, по Карпову, «мы соединяем полноту высочайших совершенств, от которых нельзя ничего отнять и к которым нечего прибавить»². Духовное всегда одно, неизменно, бестелесно, бесформенно. Карпов указывает, что справедливо будет назвать духовное абсолютным, безусловным, бесконечным и проч.

Однако, по Карпову, «ни один философ, рассуждая метафизически о духовном, не возносился до действительного созерцания духовности и ни одна метафизика не вводила в область своих исследований истинно духовного, потому что это выше условий человеческого бытия и деятельности»³. Таким образом, следует вывод, что метафизическое выше физического, но ниже духовного. Поскольку в человеке и человеческой деятельности отражается физическое и духовное как единичное бытие, то можно заключить, что метафизическое «входит в область человеческого бытия и деятельности со стороны обоих начал и что, воспроизведшись в новый ряд существ, является сверхчувственным и отражает в себе те самые начала, из которых оно развилось»⁴. Метафизическое, следовательно, представляет собой мыслимое.

Особое внимание в рамках своего учения о душе о. Феофан (Авсенеv) отводит «истории души», под предметом которой он понимал важнейшие видоизменения и состояния человеческой души, которые она испытывает в течение земной жизни под влиянием тела. Авсенеv специально выделил необыкновенные и болезненные видоизменения души, произошедшие под влиянием телесной организации, считая, что именно в тех состояниях, в которых в наибольшей степени проявляется эта ограниченность души, кроется путь к пониманию ее духовного и богоподобного существа. Душа человека не только «сопринадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу», но и имеет способность непосредственно сообщаться с внешним миром, помимо органов чувств⁵.

Если дух, по Авсенеvu, неизменен и вечен, то тело подвержено болезням и смерти. «Смерть... есть некоторое чуждое истинному

¹ Карпов В.Н. Введение в философию. СПб.: Типография И. Глазунова и Ко, 1840. С. 28.

² Там же. С. 29.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 30.

⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. С. 302.

существо вещей пришлое зло... человек и должен быть и был некогда бессмертен не только по душе, но и по телу»¹, – отмечает он. Смерть, по мысли философа, входит в человека и в мир как следствие расторжения «союза между Творцом и тварию, союза, который, однако, предполагается самим их понятием»².

С. Г. Семенова отмечает: «В христианском представлении человек через грехопадение ниспадает в природный порядок бытия, где как закон существования царит пожирание, половой раскол, вытеснение и смерть. В ценностном плане для христианского сознания этот порядок бытия не есть Божий, он избран человеком свободно в противлении его воле, а “имущий державу Смерти” со всем ее мрачным кортежом похоти, лжи и убийства, как известно, носит имя главного антагониста Бога. Райское состояние становится потерянным идеалом бессмертной, блаженной, божественной жизни... Восстановление такого состояния христианская душа чаает обрести и в будущем, в Царствии Небесном»³.

Вопрос о смерти в русской философии имеет ярко выраженную этическую составляющую. Связано это, безусловно, с тем, что смерть понимается как наивысшее проявление зла в мире. Смерть не соответствует изначальному замыслу о творении, и поэтому Авсенов пишет, что «она есть некоторое чуждое... пришлое зло». Смерть, таким образом, понимается как симптом «болезни бытия»: «Тоска бытия молчаливо свидетельствует, что оно отравлено небытием, и жизнь несет в себе смерть»⁴. С. Н. Булгаков определяет такое состояние мира как «хаокосмос», поскольку в бытии, очевидно, присутствует «хаотизирующая сила», которая сама по себе не могла составить основу творения, но «может ворваться в осуществленное уже мироздание»⁵.

Наличный порядок бытия сам по себе воспринимается как что-то ненормальное, что-то, что не соответствует изначальному замыслу о мироздании. «Цель творения мира есть откровение славы Божией и блаженство тварей; следовательно, непрестанное общение и, так сказать, кругообращение жизни между Творцом и тварию, которое само собою исключает смерть»⁶, – пишет о. Феофан (Авсенов).

¹ *Авсенов П.С.* Из записок по психологии. С. 293.

² Там же.

³ *Семенова С.Г.* Тайны Царствия Небесного. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 6.

⁴ *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М.: Республика, 1994. С. 227.

⁵ Там же. С. 226.

⁶ *Феофан (Авсенов), архимандрит.* Из записок по психологии. Киев: Типография Киевского Губернского Управления, 1869. С. 221.

Потому причину смерти нужно искать не в самом бытии, а в его болезни, в уязвленности бытия. Смерть рассматривается в таком случае лишь как симптом его болезни. «Вместе с грехом в мир вошла и смерть, как начало, враждебное бытию, его разрушающее»¹. Булгаков пишет: «Смерть вошла в мир путем греха, который разрушил устойчивость человеческого существования и как бы отделил в нем нетварное и тварное»².

Чуждость человеку смерти, понимание ее как зла рождает неприятие смерти. «Смерти я совершенно не могу перенести»³, – пишет В. В. Розанов. Безусловно, смерть не только чужда человеку, но и преодолима, о чем свидетельствует воскресение Иисуса Христа. И уже сейчас, отмечает о. Феофан, в некотором соединении вечного духа и смертного тела, проявляющегося в подчинении тела духу, возможно предотвращение болезни и смерти⁴.

В русской философии вопрос о смерти ставится особенно остро. Без его решения сама человеческая жизнь, отравленная конечностью, смертностью, попадает под сомнение. В работе В. М. Бехтерева «Бессмертие человеческой личности как научная проблема» есть следующие слова: «Если вместе со смертью навсегда прекращается существование человека, то спрашивается, к чему наши заботы о будущем? К чему, наконец, понятие долга, если существование человеческой личности прекращается вместе с последним предсмертным вздохом?»⁵.

Действительно, если вместе со смертью прекращается индивидуальное бытие человека, то такая жизнь полностью утрачивает всякий смысл: «Я живу, жил, я должен жить, и вдруг – смерть, уничтожение всего. Зачем же жизнь?»⁶. Без разрешения этого вопроса невозможна жизнь. Л. Н. Толстой пишет, что «жизнь человеческая, страдальческая, всякую секунду могущая быть оборванной для того, чтобы не быть самой грубой насмешкой, должна иметь смысл такой, при котором значение жизни не нарушалось бы про-

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 227.

² Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 273.

³ Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. Опавшие листья. М.: Эксмо, 2015. С. 97.

⁴ Авсенов П.С. Из записок по психологии. С. 67.

⁵ Бехтерев В.М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема. URL: <http://lib.ru/FILOSOOF/BEHTEREW/bessmertie.txt>.

⁶ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений Льва Николаевича Толстого. Том XX. М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1913. С. 11.

должительностью или кратковременностью»¹. Очевидно, что речь идет о вневременном смысле жизни, не ограниченном ее продолжительностью. Смысл конечной жизни в таком случае должен преодолевать смерть, или же смертность лишает человеческую жизнь всякого смысла. Потому смыслом жизни должно быть то, что больше смерти, что не уничтожается вместе со смертью. По Толстому, это любовь. Именно любовь наполняет человеческую жизнь смыслом, и только она способна победить смерть. «Кончена смерть... Ее нет больше»², – умирая, такие слова можно произнести, только преодолев смерть.

Особенное место в контексте воззрений архимандрита Феофана (Авсенева) на человека занимает вопрос о происхождении души. Рассматривая уже существовавшие взгляды на этот вопрос, он формулирует теорию «переведения душ», согласно которой души всех людей первоначально находятся в праотце человеческого рода Адаме. Согласно о. Феофану (Авсеневу), уже от Адама души всех людей преемственно переходят от родителей к детям. Весь человеческий род, таким образом, представляется связанным через преемственный переход душ от Адама к его потомкам и далее от родителей к детям. В теории переведения душ, как представляется, уже было заключено зерно центральной идеи «воскрешения отцов» философии общего дела Н. Ф. Федорова. Таким образом, о. Феофану (Авсеневу) удалось сформулировать теоретическое основание единства человечества.

Несколько похожий взгляд на природу человека можно обнаружить у современника о. Феофана, философа П. Я. Чаадаева. По мнению о. Феофана (Авсенева), целью философского познания должен быть человек как всеобщий тип, «человек всех народов и всех времен – человек вечный»³. Идея «человека вечного» занимает одно из центральных мест в философии Чаадаева. Сущность природы человека, по Чаадаеву, составляет зародыш всеобщего сознания. Однако поврежденность человеческой природы вследствие первородного греха, о которой писал и о. Феофан (Авсеньев), по Чаадаеву, выражается в обособлении человека от «всемирного существа».

Зеньковский пишет о его системе: «Прежде всего “происхождение” человеческого разума не может быть понято иначе, как

¹ Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений Льва Николаевича Толстого. Том XVIII. М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1913. С. 194.

² Толстой Л.Н. Повести и рассказы. М.: Детская литература, 2010. С. 157.

³ Авсеньев П.С. Из записок по психологии. С. 22.

только в признании, что социальное общение уже включает в себе духовное начало, – иначе говоря, не коллективность сама по себе созидает разум в новых человеческих существах, но свет разумности хранится и передается через социальную среду. “В день создания человека Бог беседовал с ним, и человек слушал и понимал, – таково истинное происхождение разума”. Когда грехопадение воздвигло стену между человеком и Богом, воспоминание о божественных словах не было утеряно... “и этот глагол Бога к человеку, передаваемый от поколения к поколению, вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо”. Таким образом, неверно, что человек рождается в свет с “готовым” разумом: индивидуальный разум зависит от “всеобщего” (т. е. социального в данном случае) разума. “Если не согласиться с тем, что мысль человека есть мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое”. В этой замечательной формуле, предвещающей глубокие построения кн. С. Трубецкого о “соборной природе человеческого сознания”, устанавливается прежде всего неправда всякого обособления сознания, устраняется учение об автономии разума¹.

Подобно этому и Авсенов указывает, что «лицо тем выше, чем ближе его характер к общему типу народа, а через него человечества»². Метафизика человека Чаадаева, как отмечает Зеньковский, сложилась «в своеобразной амальгаме шеллингианского учения о душе мира и социальной метафизики Бональда и Балланша»³.

Философское учение о человеке о. Феофана (Авсенева) представляет из себя существенную, но, тем не менее, лишь составную часть его философской системы. Интеллектуальным преемником этой системы можно считать метафизику всеединства В. С. Соловьева, с именем которого принято связывать истоки русского религиозно-философского ренессанса.

¹ Зеньковский В.В. Чаадаев как религиозный мыслитель // Православная мысль. 1947. №5. С. 82.

² Авсенов П.С. Из записок по психологии. С. 22.

³ Зеньковский В.В. Чаадаев как религиозный мыслитель. С. 85.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ В ВОЗЗРЕНИЯХ Л. П. КАРСАВИНА

Культура в интенции Л. П. Карсавина есть некоторая система «качествований той либо иной индивидуальности»¹, всевременное единство, не ограниченное временем и пространством своего расцвета. Всякая культура непременно выражает все человечество, растворя в себе другие культуры и одновременно растворяясь в них, проявляясь как новый «аспект уже сущего в других аспектах»². Мыслитель подчеркивает, что каждая культура имеет свое лицо, собственную идею, выделяющую ее в ряду других культур.

Размышления о культурном прогрессе приводят Карсавина к необходимости уточнения категорий «изменение» и «развитие». «Изменение» трактуется им как «появление в предмете новых, извне привходящих к нему свойств, или исчезновение (вовне) старых»³, «развитие» – как внутренние изменения единого целого, не являющиеся результатом механического присоединения к нему внешнего, чужеродного. Изменение культуры, по мысли Карсавина, происходит одновременно в результате заимствования инородных культурных форм, тогда как ее развитие представляет собой длительный процесс раскрытия внутренних потенций, «актуализацию ранее актуально не бывшего», но «потенциально данного»⁴. Механическое заимствование не обогащает культуру, подлинное ее развитие является результатом усвоения заимствованных элементов с опорой на собственный, пусть пока еще и не актуализированный потенциал.

Преимственность культурных традиций, по Карсавину, осуществляется постепенно, путем культурного взаимовлияния, раскрывающего их потенции. Изначально усвоение новых элементов понижает общий уровень культуры, вызывает оскудение ее смыслообразующего центра, т. к. собственные живые силы растрачиваются на новую цивилизаторскую работу. Слабея, культурные силы перестают быть творческими, сужают круг своего действия, вместо создания нового начинают ориентироваться на «бережение старого»,

¹ *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 160.

² Там же. С. 163.

³ Там же. С. 17.

⁴ Там же. С. 34.

следовательно, становятся «недейственной традицией»¹. Творческий процесс развития скован рамками окостенелой традиции. Однако под влиянием новых культурных воздействий извне творческие силы культуры внутри нее же находят «растроченные богатства», и устаревшие, казалось бы, культурные элементы актуализируются вновь. Благодаря «взаимодействию и взаимооплодотворению самых разнообразных элементов»² (собственных и заимствованных) синтезируется новое, культура обновляется.

В свете воззрений Карсавина можно выделить следующие стадии развития культуры: во-первых, застой, «закостенелость» культуры в тисках застывшей традиции; во-вторых, заимствование элементов чужой культуры, служащее толчком к развитию собственной; в-третьих, взаимодействие культур «донора» и «реципиента», способствующее раскрытию потенций воспринимающей культуры; в-четвертых, слияние и взаимопроникновение заимствованных и актуализированных национальных культурных элементов; в-пятых, прогрессивное развитие обновленной культуры.

Со временем центр культурной жизни перемещается или меняет свою смыслообразующую составляющую. Каждая культура, раскрываясь и индивидуализируясь в своем развитии, неудержимо стремится к расширению. Она по-своему преобразует, «делает собою» окружающую среду, «осваивает» породившие ее и окружающие ее в настоящее время культуры³. Раскрыв себя, культура теряет единство, разлагается и вытесняется новыми. Однако она продолжает фрагментарно жить в других культурах, индивидуализируясь в отдельных «качествованиях», которые «наиболее близки пронизываемым ею культурам»⁴. Всякая культура взаимодействует не только с «предшествующими» и «одновременными», но и с «последующими», живет не только в прошлом и в «преимущественно своем» настоящем, но и в будущем.

Карсавин анализирует процесс культурного развития России, где восточная и западная культуры «взаимно обуславливают друг друга, прорастают одна в другую»⁵. Россия пережила несколько периодов интенсивной европеизации. Исследователь позитивно оценивает этот процесс, отмечая благотворность западного заимство-

¹ Карсавин Л.П. Культура средних веков. Киев: Символ-AirLand, 1995. С. 14.

² Там же. С. 97.

³ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993. С. 163.

⁴ Там же. С. 166.

⁵ Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 317.

вания. Русская культура, отличающаяся недоверием к чужому, пассивностью, равнодушием, почти сонным состоянием, нежеланием двигаться, имеет тенденцию к «закоснелости» в «состоянии потенциальности»¹. Западные заимствования пробуждали ее ото сна, становились своеобразным толчком к ее развитию, в результате чего удавалось преодолеть косную «верность преданию», актуализировать скрытые возможности путем «восполнения приемлемого своим»². Карсавин акцентирует внимание на национальной специфике процесса европеизации в России. Традиционно в процессе культурного заимствования культура-ученица подвергается влиянию со стороны более развитого соседа. Для России же характерен культурный диалог, культурное взаимовлияние. Мощные потенции русской культуры актуализировались в процессе освоения культурных импульсов Запада («европеизация»), что приводило к стремительному прогрессу отечественной культуры и одновременно обогащало культуру-донора, а вместе с ней и всю мировую культурную традицию.

В интенции Карсавина семья наглядно иллюстрирует процесс «перекачивания» культурных традиций. Каждой эпохе и каждой культуре свойственен свой, особый тип семьи (например, патрицийская семья Древнего Рима, бюргерская семья средневековой Европы, патриархальная семья Московской Руси). Семья как «качествование коллективной личности» есть единство физического, духовного и социального. Во-первых, семья является физическим единством родителей и детей, во-вторых, семья является духовным единством слагающих ее физических индивидуумов в сфере их восприятия, воззрений и действий; в-третьих, семья есть социальная деятельность, в частности, совместное хозяйствование. «Исходя из идеала христианской культуры, необходимо признать идеальную семью совершенным всеединством супругов и детей, определяемым в общем указанными выше моментами», – пишет Карсавин³.

В семье индивид усваивает устои, традиции, ценности, поведенческие образцы родителей, которые определяют будущее ребенка. Согласно концепции Карсавина, структуру личности составляют «биологическое», «собственно-индивидуальное» и «внешнее тело». Последнее является частью «симфонической личности» – надындивидуального образования, возникающего в результате взаимодейст-

¹ Там же. С. 320.

² Там же. С. 322.

³ Карсавин Л.П. *Философия истории*. С. 138.

вия индивидов, социальных общностей и социальных институтов. Мир трактуется Карсавиным как единое множество разнообразных вариантов симфонических личностей, в том числе и индивидуальных личностей. Отдельная человеческая личность становится элементом сложного и подвижного единого целого, посредством социальных связей и социального взаимодействия воплощая в себе идею всеединства. Формирование личности начинается в семье, где индивид впервые становится участником социального взаимодействия, приближающего его к всеединому началу. В результате личность предстает как «несколько разных личностей, включенных одна в другую... связанных с одним и тем же органическим телом»¹.

Карсавин приходит к отрицанию актуальности противопоставления прошлого, настоящего и будущего, отцов и детей. На его взгляд, конфликта поколений не существует. Столкновение целей, интересов и образов жизни – это лишь видимость, затянутые моменты бытия всеединства, временное разъединение, которое неизбежно преодолевается в процессе социального взаимодействия, ведущего к всеединству. Взаимодействие и взаимовлияние культур и отдельных личностей приводит к их развитию, соединяет каждого члена общества с предками, современниками и потомками.

Карсавин типологизирует семью, выделяя ее сверхэмпирическую и эмпирическую формы. Сверхэмпирическая семья как момент высшей индивидуальности – совершенное, всевременное и всепространственное единство. «Подобно каждому моменту всеединства, подобно всякой исторической личности, семья подлежит закону “рождения – жизни – смерти”. В единстве этих трех моментов и заключается ее сверхэмпирическое бессмертие»². Будучи духовным единством, семья преодолевает время, что находит свое выражение в памяти живых ее членов об умерших, в культе предков, в выполнении воли усопших, в надеждах на «встречу за гробом» и т. д.

Эмпирическая семья, в отличие сверхэмпирической, осуществляется неполно, имеет свои ограничения и пределы. Карсавин выделяет несколько типов современной ему эмпирической семьи. Всю полноту и богатство традиций христианской культуры он связывает с патриархальной семьей. Патриархальная семья, на его взгляд, традиционно наблюдается в русском крестьянстве, в русском старооб-

¹ Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. С. 22.

² Карсавин Л.П. Философия истории. С. 139.

рядчестве, в среде купечества и дворянства. В ее развитии выделяются четыре периода: 1) становление первичного единства, во время которого определяется характер семьи, ее хозяйство и быт; 2) становление первичного двуединства, когда появляются и вырастают дети, индивидуализируя и раскрывая богатство и многообразие семьи как «коллективной личности»; 3) переход семьи в род путем вовлечения других личностей; 4) период умирания, который может продолжаться довольно долго посредством постепенного замещения умерших членов семьи вновь родившимися. Реально семья проявляется во втором и третьем периодах. В первом она существует лишь потенциально, в четвертом – сводится к одному духовному единству, утрачивая реально-биологическую основу своего иерархического строения. Карсавин пишет весьма одобрительно о том, что духовное единство является конституирующим моментом патриархальной семьи.

Другим типом семьи, противоположным патриархальному, по Карсавину, является современная, или «недоразвитая», семья¹. Она определяется лишь первыми двумя периодами и типична для классов, оторванных от органичной жизни, для неимущих людей. Умирание подобной семьи чаще всего начинается в раннюю пору и скажется в незаметно растущем разъединении «отцов» и «детей».

Всякое определение семьи извне неизбежно будет условным и приблизительным. Семья, как и всякая историческая индивидуальность, определяется изнутри тем, что можно назвать ее идеей, ее «особым качеством»². Семья базируется на основе «высшей личности» и в качестве ее индивидуализации. Конституирующая семью «высшая личность» синтезирует в себе традиционные элементы и практики родительских семей мужа и жены. Новые члены семьи (жены и мужья сыновей и дочерей) вносят «качествования», характеризующие родительскую семью. Каждый член семьи в «своем преимущественном качестве» выражает всю семью. Так через его посредство происходит взаимопроникновение и взаимообогащение между новой и прежней семьями. Каждая семья, несмотря на свою специфичность, обладает всеми «качествованиями» общества, в котором она существует, а значит, изменения, происходящие в культуре, непременно вызывают изменения семейных «качествований».

¹ Там же. С. 140.

² Там же. С. 148.

Согласно концепции Карсавина, семья представляет собой ключевой институт трансляции традиционных культурных ценностей. Именно в ней происходит первичное освоение элементов культуры, индивид делает первый шаг к всеединству, приобретает к симфонической личности. Преобладающие в обществе эмпирические и «недоразвитые» типы семей не могут воспитать открытую к другой культуре личность. Полноценная личность формируется преимущественно в сверхэмпирической семье, она не только сохраняет свой культурный код, но и способна к восприятию и переосмыслению заимствованных культурных форм, а значит, к всеединству. Преемственность культурных традиций семьи, по наблюдениям Карсавина, проявляется тройко: как стяженное единство; как приобретение нового или утрата старого; как актуализация нового качества. Семья – вариант симфонической личности, перед которой стоит задача раскрыть потенциал индивида, способствовать обретению себя в новой «целокупной» личности. Однако, по Карсавину, современная семья в силу общей «медлительности» и «разорванности» круговорота бытия не способна выполнить данную миссию.

Даже в первом приближении видно, что в интенции Карсавина культура народа выражает все человечество. Она взаимодействует не только с «предшествующими» и «одновременными», но и с «последующими» культурами, а значит, живет не только в прошлом и настоящем, но и в будущем. В процессе культурного взаимовлияния происходит раскрытие потенциалов всех участников, способствующее их развитию и последующему обогащению. Так воплощается идея всеединства. Потенции отдельной личности раскрываются в семье. В ней индивид впервые становится участником социального взаимодействия, приближающего человека к всеединному началу. В результате личность предстает как единение разных личностей, включенных одна в другую и связанных с одним и тем же органическим пространством. Семья видится Карсавину главным звеном в передаче традиций. В семье индивид делает первый шаг к всеединству, приобретает к симфонической личности. Взаимодействие и взаимовлияние культур и отдельных личностей приводит к их развитию, соединяет каждого члена общества с предками, современниками и потомками, а значит, в такой ситуации нет места противостоянию культур и конфликту поколений. Последний представляется Карсавину как временное разъединение в результате затянутого момента бытия всеединства.

Т. И. Галкина

**О КНИГЕ ВЛАДИМИРА ЗВИНЯЦКОВСКОГО
«ПОБЕЖДАЮЩИЙ СТРАХ СМЕХОМ:
ОПЫТ РЕСТАВРАЦИИ СОБСТВЕННОГО МИФА
НИКОЛАЯ ГОГОЛЯ» (Киев: Лыбидь, 2010)**

«Не претендуя на строгий академизм», – написал авторитетный гоголевед Владимир Звinyaцковский в введении к своей книге «Побеждающий страх смехом», вышедшей в юбилейном 2009 году, объявленным ЮНЕСКО годом Гоголя. Свою книжку с картинками – графикой народного художника Украины Сергея Якутовича – грустными гротесками в стилистике самой книги, с эпитафиями из Шекспира и Чехова, Гёте и Ахматовой, и даже Горького и Высоцкого автор назвал «разножанровым очерком».

Лишь скользя по биографической поверхности, зачастую окутанной мифологической оболочкой, автор делает попытку рассмотреть поэтику гоголевского творчества и жизнетворчества в историко-смеховом контексте. Проблема гоголевского смеха («настоящей веселости», по словам Пушкина, наметившего впервые эту самую проблему), – важнейшая в книге: смех у Гоголя, считает Звinyaцковский, отчетливо духовен. В русле этой проблематики обретают заметные черты мифические и немифические предки Гоголя, от легендарного Евстафия, за сходство с болотной утицей прозванного Гоголем, до деда, уже дворянина Афанасия Демьяновича Гоголя-Яновского.

С чуть заметным оттенком насмешливости и печали (а в комическом у Гоголя почти всегда присутствует чувство печали, считает автор книги) написаны разделы Детство, Отрочество, Юность. В них, в частности в «Детстве», читатель почти не найдет приукрашенных позднейшими мемуаристами рассказов о детстве Никоши.

Зато здесь есть целая глава о фелинофобии (условно говоря, кошкобоязни) мальчика Гоголя, усвоенной из украинских народных сказок, среди которых он рос; и рассказ А.О. Смирновой о том, как пятилетним ребенком он утопил «кису» («Мне казалось, что я утопил человека», – признавался Гоголь позднее). И не из этого ли детского «опыта», задается вопросом автор книги, появится потом кошка-оборотень в «Майской ночи, или Утопленнице» и «серенькая кошечка», уже настоящий оборотень смерти в «Старосветских помещиках»?

«Собственный» миф художника становится истоком его творчества. Из этих страхов следует позднейшее признание, которое он позиционировал как ключевое для понимания всего своего творчества *как черта выставить дураком* (письмо С.П. Шевыреву от 15 апреля 1847 г.)¹. Для Звиняцковского Гоголь – едва ли не последний обличитель черта от украинской народной культуры. А черт, как говорит поговорка, *прячется в деталях*.

Сколько таких «деталей», мелочей, обычно пропускаемых, невидимых читателю «нарыто» автором этой небольшой книжки! И тут и та самая кошка на воротнике Акакия Акакиевича, *которую издали можно было всегда принять за куницу* («Шинель»), и философ Хома Брут («Вий») – учащегося предпоследнего класса киевской духовной академии (не семинарии!), так и не перешедший в последний, *богословский* (что весьма символично в контексте повести); и в том же «Вие» сотник (отец ведьмы-панночки), которому ректор академии посылает книги за крупу и яйца в ожидании хорошей осетрины («Можно ли обрести истину за крупу и яйца», – это уже вопрос Звиняцковского.)

Всё это игра с деталями, чтобы с их помощью прочитывать и перечитывать гоголевский текст, и перечитывать его в контексте украинской истории и культуры. Звиняцковский тысячу раз прав, утверждая, что российские гоголеведы плохо представляют себе реальные веяния в украинской культуре гоголевской эпохи (как, в свою очередь, и украинские недооценивают ни с чем и ни с кем не сравнимое место Гоголя в русской культуре). У Владимира Звиняцковского свое видение темы Гоголя как художника-историка, проиллюстрировать которую он может практически на любом произведении классика мировой литературы, сохранявшего глубокую ментальную связь с культурой и историей своей «малой родины». Гоголь, ставший мифотворцем собственного народа и превративший его глав-

¹ Переписка Н. В. Гоголя. В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 356.

ных героев в мифологических персонажах некоей «общерусской» истории – в исторической повести «Тарас Бульба» (во второй редакции). Но и в других повестях «Миргорода» «Старосветских помещиках» и «Повести о том, как поссорился...» тоже выявляется свое историческое ядро, без которого «сюжет не сюжет»¹.

И еще одна из «деталей», столь ценимых Звизницким, потому что они, эти детали «выглубляют» (А. Белый) гоголевский сюжет: оказывается, куница на воротник, та самая, относительно которой у Акакия Акакиевича, когда он только носил *в мыслях своих вечную идею будущей шинели, даже мелькали самые дерзкие и отважные мысли: не положить ли точно куницу на воротник* – эта самая дорогая куница – всего лишь подделка под богатую шинель.

Это ли не еще одна попытка отыскать, из чего сделана «Шинель»?

¹ *Белый А.* Мастерство Гоголя // Гоголь в русской критике: Антология. СПб.: Фортуна ЭЛ, 2008. С. 397.

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ

Замалеев А.Ф. Письма любопытствующему о русской философии. Письмо первое

Автор рассматривает русскую философию в контексте ее мессинского призывания, уясняя недостатки футурологических тенденций русской идеи и определяя перспективы ее развития.

Ключевые слова: русская философия, мессианизм, русская идея.

Бродский А.И., Овчинникова Е.А. Идолы нравственного сознания. Из истории «этических экспертиз» в России

В статье рассматриваются и анализируются некоторые курьезные с современной точки зрения случаи морального осуждения тех или иных культурных явлений, имевшие место в России XIX в. Целью такого рассмотрения является оценка возможностей применения зародившейся в сфере биомедицинских исследований этической экспертизы к сфере культуры. Авторы пытаются выявить те предрассудки и стереотипы, которые мешают объективным и взвешенным суждениям в данной сфере. Основным выводом статьи заключается в том, что этическая экспертиза в сфере культуры необходима, но результатом такой экспертизы должна стать не только оценка тех или иных «культурных продуктов» с точки зрения общих принципов морали, но и оценка самих общих принципов морали на их адекватность современной культурной жизни.

Ключевые слова: русская философия, этика, этическая экспертиза.

Чжан Синюй. Концепция естественности жизни Льва Толстого и ее литературная интерпретация

Смысл концепции естественности жизни заключается в обосновании необходимости натурального, естественного образа жизни, в соответствии с природой. Данное жизнепонимание Толстой воплощает в своей прозе, и тема естественности жизни красной нитью проходит через все его произведения. С точки зрения Толстого, благодаря благодатному влиянию природы душа человека очищается, становится гармоничнее и естественнее. Эта естественность жизни показана Толстым в образах женщин из дворян и в образах людей из народа, ее можно назвать «исходной естественностью жизни», или «естественностью жизни в себе». Кроме этих героев, в произведениях Толстого изображены «мыслящие» персонажи из дворян. Они

озабочены размышлениями о смысле жизни, сознательно ищут ценности жизни, в своих нравственных поисках отдают себе ясный отчет в том, что в светском обществе, в цивилизованной городской жизни они легко могут духовно деградировать, и поэтому устраивают свою жизнь в деревне, трудятся вместе с мужиками, чтобы сознательно подпасть под их влияние и в результате снова приобрести естественность жизни. Такую естественность жизни можно называть «приобретенной в сознательных поисках», или «естественностью жизни для себя».

Ключевые слова: Лев Толстой, проблема жизни, естественность жизни, метафизика литературы.

Попов Д.С., Коршунов П.Г. Особенности рецепций стоицизма в русской религиозной мысли XII – начала XIX вв.

В статье на основе изучения религиозных и философских трудов русских мыслителей, а также деятелей русской православной церкви анализируются особенности рецепций стоицизма в русской религиозной мысли XII – начала XIX вв. Исследование выявляет, что и моральный, и религиозно-философский компоненты стоицизма подвергались резкой критике со стороны ортодоксально настроенных церковных кругов. В то же самое время свободные религиозные мыслители и менее ортодоксальные представители церкви усматривали параллели между учением стоиков и учением Иисуса Христа, стремились включить компоненты стоицизма в собственные концепции, подчеркнуть близость тех или иных его аспектов христианству. Проведенный анализ позволяет прогнозировать возможные пути развития стоического философского нарратива в современной русской мысли.

Ключевые слова: стоики, стоицизм, русская религиозная философия, православие.

Безлепкин Н.И. Проект «всеславянского» языка Ю. Крижанича

Статья посвящена славянскому просветителю Юрию Крижаничу, его проекту общеславянского языка, над которым он работал более двадцати лет. Опираясь на идею о языковой и этнической общности славян, хорватский мыслитель разработал широкую программу возрождения славянских народов, важным элементом которой стал проект общеславянского языка, который рассматривался Крижаничем как важнейшее средство просвещения и сближения славянских народов, их взаимного понимания и объединения против турок и немцев. В своих грамматических трудах Крижанич представлял язык как сознательно отрегулированную единую систему, отвечающую потребностям реального общения и понимания всех славянских народов. Проект славянского просветителя позволяет понять значение языка в истории и культуре, сделать важные выводы относительно той роли, которую он выполняет в объединении народов, будучи выражением их мудрости, а не инструментом идеологического противоборства.

Ключевые слова: универсальный язык, славянская грамматика, историосо-

фия, национальное самосознание, панславизм, лингвистическое проектирование.

Дианова В.М. Славянская идея в воззрениях Юрия Крижанича и ее последующие сторонники

Значительный вклад в обоснование и развитие славянской идеи внес хорватский философ, богослов, историк и миссионер Юрий Крижанич. В исследованиях его творчества встречаются спорные трактовки, что побуждает к написанию разъяснений и опровержений отдельных суждений. Написанные Крижаничем лингвистические трактаты «Объяснение сводное о письме славянском» (1660–1661) и «Грамматично изказание об русском языке» (1666) свидетельствуют о проделанной им работе по установлению общности языков славянских народов. Показано, что Крижанич не создавал «общего» славянского языка, а лишь «исправлял» славянское письмо и церковно-славянский язык, понимаемый им как «общий» славянский язык. Обращается внимание на многообразие трактовок идеи славянского единства, что обусловлено историческими и политическими реалиями, прямо или косвенно формирующими соответствующие убеждения ее сторонников.

Ключевые слова: Юрий Крижанич, славянство, языковая общность, конфликт интерпретаций, культурная самобытность.

Рыбас А.Е. «Незаметная мудрость» Юрия Крижанича: попытка актуализации

В статье рассматривается понятие «мудрость», как оно используется в сочинениях Ю. Крижанича. Показывается, что принципиальным атрибутом мудрости является ее «незаметность», или недоступность для философского познания, сопряженная с отсутствием адекватных способов выражения и верификации мудрости. Выдвигает тезис о том, что такая трактовка мудрости позволила хорватскому мыслителю отказаться от традиционного метафизического дискурса и сконцентрироваться на развитии практического понимания философии, что делает его позицию актуальной.

Ключевые слова: Юрий Крижанич, мудрость, русская философия, практическая философия.

Матвеева И.Ю., Евлампиев И.И. Картина Н. Н. Ге «Тайная вечеря» и споры о религиозном искусстве

В статье анализируется дискуссия, развернувшаяся в 1860–1870-е гг. вокруг картины Н. Н. Ге «Тайная вечеря», и делается вывод о том, что в этом произведении Ге предвосхитил художественную методологию модернистского искусства. Наиболее точное суждение о картине Ге высказал М. Е. Салтыков-Щедрин, который утверждал, что художник, сознательно отказываясь от существовавшей традиции буквальная иллюстрации религиозных сюжетов, создал многозначное произведение, которое требует от самого зрителя творческих усилий по интерпретации религиозных идей. Рассматривается оценка картины Ге, которую дал Ф. М. Достоевский в «Дневнике писате-

ля» за 1873 г. Достоевский отрицательно оценивает картину Ге за неопределенность общего смысла, т. е. за ту же ее черту, которую в качестве положительной отмечает Салтыков-Щедрин. Это не означает, что Достоевский выступает сторонником классических форм искусства, но он требует, чтобы искусство выражало новаторское философское понимание человека, что в дальнейшем также станет одной из важных тенденций модернизма.

Ключевые слова: Николай Ге, образ Иисуса Христа, религиозная живопись, модернизм, религиозная философия.

Крушинская Д.И. Формирование культурной репутации городского советского жителя 1920-х гг. (на примере «Московского дневника» В. Беньямина)

Основная тема статьи – изучение формирования представления стороннего наблюдателя о городском советском жителе и повседневности Москвы 1920-х гг. посредством анализа «Московского дневника» В. Беньямина. Целью статьи является описание значимых характеристик и категорий повседневности городского жителя. Беньямин сталкивается с «новым бытом» и сравнивает советскую действительность с европейской, фиксируя их культурные различия. Он выделяет понятия «перестановка», «ремонт» и «деревня» для характеристики советского человека и его повседневности, отмечает важную роль коммунистической пропаганды, внедрившейся в жизнь москвича. Анализируются ритуалы повседневности, в которых участвует Беньямин: купля-продажа, прием пищи, досуг и передвижение. На основе анализа сделаны выводы о включенности этих ритуалов в жизнь горожан, о роли коллектива в повседневной деятельности.

Ключевые слова: советская повседневность 1920-х гг., Вальтер Беньямин, культурная репутация, метод наблюдения, ритуалы повседневности.

Павлов С.И. Словарь философских терминов А. И. Герцена

Представлен опыт систематизации и истолкования основных социально-философских понятий Герцена, взятых из всех его сочинений. Особое внимание уделено анализу тех понятий, которые подчеркивают специфику философских воззрений Герцена. Реконструкция понятийного аппарата русского мыслителя осуществлена с целью демонстрации многоаспектности и актуальности его философии.

Ключевые слова: Герцен, русская философия, ключевые понятия философии, понятийный аппарат.

Малинов А.В. «Порадейте обществу нашему»: религиозно-философские собрания в письмах В. В. Розанова В. И. Ламанскому

В статье приводятся письма Розанова Ламанскому с просьбой выступить в защиту религиозно-философских собраний. Воспроизводится критика религиозно-философских собраний со стороны газет «Гражданин» (В. П. Мещерский) и «Московские ведомости» (В. А. Грингмут), на которую просил ответить Розанов. Указывается на различное понимание славянофильства Розановым и Ламанским, а также дается краткая характеристика отношений Ла-

манского и А. С. Суворина, редактора газеты «Новое время», в которой работал Розанов.

Ключевые слова: Розанов, Ламанский, религиозно-философские собрания, славянофильство, интеллигенция, критика, Суворин.

Соловьев В.М. Идея всеславянского единства в освещении М. П. Погодина

В статье освещаются взгляды историка XIX в. М.П.Погодина на славянский вопрос, нашедшие отражение в публикациях и речах ученого и составившие, по сути, авторский проект славянской консолидации. На материалах, относящихся к съезду славян 1867 г., раскрываются актуальные идеи Погодина, касающиеся судеб славянского мира.

Ключевые слова: Кирилл и Мефодий, Александр II, Николай I, Аксаков, Барсуков, Ильин, Погодин, Тютчев, Хомяков, Шафарик, славяноведение, панславизм, идея славянской взаимности, славянское движение, культурно-историческая общность, национальное воспитание, русофобия.

Демин И.В. Актуальное значение славянофильского социального консерватизма для понимания homo liberalis

В статье проводится философская реконструкция некоторых аспектов славянофильского критического понимания либерального типа человека. Обосновывается важность славянофильского социального консерватизма в раскрытии принципиальных слабостей homo liberalis: его индивидоцентричной онтологии, коренящейся в гносеологическом идеале рассудочной рациональности, преимущественно «горизонтального» способа существования в мире, а также общей ориентации на «внешнюю правду» в обществе.

Ключевые слова: славянофильство, социальный консерватизм, либеральная антропология, «внешняя правда», общество, свобода.

Пешперова И.Ю. Проект «В. И. Ламанский и академическое славянофильство в России в последней трети XIX в.». Итоги исследования

В статье дается информация об изучении творческого наследия слависта, профессора Петербургского университета В. И. Ламанского (1833–1914). Раскрывается содержание проведенных исследований, которые представляли собой, в частности, сравнение программы раннего (А. С. Хомяков) и позднего славянофильства (Ламанский), анализ учения Ламанского о геополитической роли языка и влиянии географических факторов на формирование цивилизаций, значение «кирилло-мефодиевской идеи» в его теории о трех цивилизационных мирах. Приводятся уточненные сведения биографического характера о пребывании Ламанского в университете (студенческие годы, преподавание), защите им магистерской диссертации, его отношений с И. И. Срезневским, А. Н. Пыпиным, Н. Г. Чернышевским. Рассматриваются отношения Ламанского и других представителей «академического славянофильства» в Петербурге к И. С. Аксакову и В. С. Соловьеву. Указываются архивные публикации и републикации, подготовлен-

ные в рамках исследовательского проекта. Делается вывод о том, что филологические труды Ламанского утрачивают свою актуальность, в то время как его философское и геополитическое учение начинает привлекать все большее внимание современных исследователей.

Ключевые слова: Ламанский, славянофильство, исследования, публикации, философия истории, геополитическая роль языка, биография.

Троицкий С.А. Позднее славянофильство и искусство

Статья посвящена философии искусства 1860–1880-х гг., основой которой стала идеология передвижничества. Главными теоретиками нового художественного направления выступили не только художники В. В. Верещагин, И. Н. Крамской, но и самостоятельные теоретики, такие как В. В. Стасов, стремившиеся создать концепт русской национальной школы живописи. Несмотря на то, что «новое искусство» видело свои истоки в идеологии литературного реализма 1840-х гг., связанной с западничеством, в 1860-е гг. оно начинает испытывать влияние со стороны славянофильства, восприняв идею «национального» искусства. Именно в этом контексте следует рассматривать философию «нового искусства» Крамского, Стасова, Верещагина.

Ключевые слова: Крамской, Стасов, Верещагин, русская философия искусства, передвижники, национальная школа живописи, реализм, натурализм, позднее славянофильство.

Куприянов В.А. Ломоносоведение в творчестве В. И. Ламанского

В статье впервые в отечественной истории философии рассматривается интерпретация Ламанским творчества Ломоносова. На основе анализа опубликованных Ламанским работ автор показывает роль ломоносоведения в интеллектуальной биографии Ламанского. Выявлены славянофильские истоки подхода Ламанского к интерпретации исторического образа Ломоносова. Автор приходит к выводу о значимости исследований творчества Ломоносова в контексте идей политического либерализма XIX в. Показывается связь философии славянофильства с историко-научной программой Ламанского. Утверждается, что историко-научные исследования Ламанского нужно рассматривать в контексте применения им славянофильской методологии к истории науки. Делается вывод, что историко-научная стратегия Ламанского находилась под влиянием романтизма, что привело к пониманию истории науки и философии в качестве сферы, в которой происходит кристаллизация национального самосознания, для которого наука оказывается необходимым атрибутом самоидентификации.

Ключевые слова: Ломоносов, ломоносоведение, ломоносовский юбилей 1865 г., славянофильство, Ламанский, историография науки.

Нярвянен С.Г. Карелианизм как механизм национальной идентификации народов Карелии и Финляндии

Задачей данного исследования является концептуализация термина «каре-

лианизм», введение в российский культурологический научный оборот таких имен, как Галлен-Каллела, Сааринен, Газеллиус, Топелиус и других, а также демонстрация того, каким образом реализуется поиск национальной идентичности через карелианизм. Показывается, как финская национальная идентичность формируется на основе пересечения исторической, социально-психологической, культурной и других сфер в процессе столкновения и взаимодействия с русской культурой.

Ключевые слова: карелианизм, Галлен-Каллела, Сааринен, Газелиус, Топелиус, финская идентичность, Карелия, Финляндия, «Калевала».

Верпатова О.Ю. Социокультурное пространство в воззрениях Л. П. Карсавина и современность

В статье рассматриваются воззрения Карсавина на природу, структуру и конструирование социально-культурного пространства. Выявлена классификация типов пространства: физическое пространство, личностное и социальное. Показано, что Карсавин рассматривал личностное пространство как осознание себя как пространства, как сумму «моментов» присутствия, как внутреннюю периферию, очерченную самой личностью, и т. д. Трактовка Карсавиным личностного пространства высветила две схожих линии рассуждений у последующих авторов. Первая линия: карсавинское понятие индивидуального пространства во многом перекликается с идеей простора М. Хайдеггера. У Карсавина речь идет об индивидуальном пространстве как пространстве саморазграничения и самоопределения личности, ее свободного выбора. Хайдеггер рассматривает совокупность компонентов, необходимых для того, чтобы стать для индивида или «родиной», т. е. простором, творимым самим человеком, или «чужбиной». Вторая линия: идея Карсавина о социальном пространстве во многом перекликается с «полем» П. Бурдьё. Несмотря на разницу в терминологии («моменты» у Карсавина, «присутствие» у Хайдеггера, «агенты» у Бурдьё), общим посылом философов становится положение о том, что личность способна сама создавать «моменты» присутствия других, задавать их положение в собственном пространстве и изменять их в силу необходимости.

Ключевые слова: Карсавин, социальное пространство, культурное пространство, время, личность, Хайдеггер, Бурдьё.

Ряполов С.В. «Человек вечный»: о философской антропологии архимандрита Феофана (Авсенева)

В статье рассматривается традиция шеллингианства в русской философии XIX в. посредством анализа воззрений П. С. Авсенева на человека, проблеме смерти и смысла жизни. Показывается, что идеи Авсенева были созвучны представлениям многих философов его времени. В частности, теория «переведения душ» соответствует центральной идее «воскрешения отцов» философии «общего дела» Н. Ф. Федорова, взгляды Авсенева на природу человека похожи на рассуждения П. Я. Чаадаева, а вся философская система в целом о. Феофана может быть рассмотрена в качестве учения, повлия-

явшего на «метафизику всеединства» В. С. Соловьева.

Ключевые слова: о. Феофан (Авсенеv), русская религиозная философия, христианская антропология, проблема смерти.

Ковалева Е.О. Преемственность культурных традиций в воззрениях Л. П. Карсавина

Показана преемственность культурных традиций в интенции Л. П. Карсавина на двух уровнях – общечеловеческом (культура как момент всеединого субъекта) и индивидуальном (семья как первый шаг к всеединству). В русле идеи всеединства культура отдельного народа есть «момент» всего человечества. Культура «живет» не только в прошлом и настоящем, но и в будущем. Сила преемственности традиций ярче всего раскрывается в процессе культурного взаимовлияния. Карсавин рисует три стадии культурного взаимовлияния: временное понижение общего уровня культуры; период стагнации, «бережения» старых сил; момент актуализации новых сил. В результате преемственности традиций «эмпирический» субъект предстает как гармоничное соединение разных личностей (отца, матери и собственной индивидуальности) в одном органическом теле. В семье индивид впервые становится участником социального взаимодействия, приближающего его к всеединому началу. В русле идеи всеединства каждый член общества в равной мере связан с предками, современниками и потомками. В такой ситуации нет места противостоянию культур и поколений. Конфликт поколений, по Карсавину, – это всего лишь временное разъединение, затаенность момента бытия всеединства.

Ключевые слова: Карсавин, культура, культурная традиция, культурное взаимодействие, преемственность традиций, личность, семья.

SUMMARIES

Zamaleev A.F. Letters to those who are interested in Russian philosophy. Letter One

The author considers Russian philosophy in the context of its messianism. Some shortcomings of the Russian idea which became clear in the course of the further development of Russian philosophy are mentioned.

Keywords: Russian philosophy, messianism, Russian idea.

Brodsky A.I., Ovchinnikova E.A. The idols of moral conscience. Some fragments of the history of “ethical expertise” in Russia

The paper examines and analyzes some curious – from a modern point of view – cases of moral condemnation of certain cultural phenomena in 19th century Russia. The aim of this review is to decide if it is possible to use ethical expertise which first appeared as a means of biomedicine to study culture. The authors discuss those prejudices and stereotypes that prevent from objective and balanced judgments of this kind. It is concluded that ethical expertise in the field of culture is necessary, but the result of such expertise should be not only an assessment of certain “cultural products” from the point of view of the general principles of morality, but also the assessment of the very moral principles in light of their applicability to modern cultural life.

Keywords: Russian philosophy, ethics, ethical expertise.

Zhang Xingyu. The concept of natural life and its literary interpretation in Leo Tolstoy’s novels

The concept of natural life means living in a natural manner, in other words, in a manner that coheres with the naturalness of human nature, in which humans live as they are. Leo Tolstoy holds this view of life in his own life, and it is fully reflected in his novels, giving the novels a distinct theme of natural life. Here the naturalness of life is closely related to nature, which can make human body and soul natural and harmonious, and lead people to live in a natural way far from the evil. In some sense, for the writer, how close people stay to nature has become a measure of judging their characters. So the naturalness of life can often be found in the noble women and the Russian people of the lower class who get close to nature. In terms of their natural characteristic of life in such characters, it can be called “inherited naturalness”. In addition, in Tolstoy’s novels there is

another type of characters, i.e. the “thinking” people, who keep “thinking about” meaning of life and seeking a valuable life consciously. In this process, they find the evil in the urban upper society clearly, so they choose to live in the countryside, working on farms, getting close to and being influenced by peasants and nature consciously. As a result, there is another natural characteristic of life in them, which can be called “acquired naturalness”.

Keywords: Leo Tolstoy, problem of life, naturalness of life, metaphysics of literature.

Popov D.S., Korshunov P.G. Peculiarities of stoicism reception in the 12 to early 19 centuries Russian religious thought

The authors analyze the reception of stoicism by Russian religious thinkers of the 12th – early 19th centuries. It is shown that the moral, religious and philosophical ideas of stoicism were severely criticized by those who stuck to the Russian Orthodox church. At the same time, those who were less orthodox found parallels between stoicism and the teaching of Jesus Christ, tried to use some Stoic concepts in their own theories as they believed that certain aspects of the Stoic philosophy can concordant with Christianity. It is concluded that the Stoic philosophical narrative can be continued and developed in modern Russian thought.

Keywords: Stoics, stoicism, Russian religious philosophy, Orthodoxy.

Bezlepkin N.I. The “Pan-Slavic” language project of Yuri Križanić

The article is devoted to the Slavic enlightener Yuri Križanić, his project of a common Slavic language, on which he worked for more than twenty years. Proceeding from the idea of the linguistic and ethnic community of the Slavs, the Croatian thinker developed a program for the revival of the Slavic peoples, an important element of which was the project of the common Slavic language. This project was considered by Križanić as the most important means of enlightening and bringing together the Slavic peoples, of their mutual understanding and unification against the Turks and the Germans. In his grammatical works, Križanić described the language as a consciously adjusted system that meets all the needs of real communication and understanding between the Slavic peoples. The project of the Slavic enlightener makes it possible to understand the meaning of language in history and culture, to draw important conclusions regarding the role it plays in the unification of peoples, being an expression of their wisdom rather than a means of ideological confrontation.

Keywords: universal language, Slavic grammar, historiosophy, national consciousness, Pan-Slavism, linguistic design.

Dianova V.M. Slavic idea in the views of Yuri Križanić and its later followers

A significant contribution to the substantiation and development of the Slavic idea was made by the Croatian philosopher, theologian, historian and missionary Yuri Križanić. In the studies of his work there are controversial interpreta-

tions, which makes it necessary to explain or refute some statements. The linguistic treatises written by Križanić, “A summary explanation of the Slavic language” (1660–1661) and “A study of the grammar of the Russian language” (1666) let us see how much Križanić worked to analyze the common features of the Slavic languages. It is shown that Križanić did not create a “common” Slavic language, but only “corrected” the existing Slavic languages by means of comparing them with the Church Slavic language, which he believed to have been the “common” Slavic language. The author draws attention to the diversity of the Slavic unity idea interpretations, which is explained by the historical and political circumstances that directly or indirectly determine the relevant views.

Keywords: Yuri Križanić, the Slavic peoples, linguistic community, conflict of interpretations, cultural identity.

Rybas A.E. The “invisible wisdom” of Yuri Križanić: an attempt to make it actual

The article discusses the concept of “wisdom” as it is used in the writings of Yuri Križanić. It is argued that the basic attribute of wisdom is its “invisibility”, or inaccessibility for philosophical knowledge, coupled with the lack of adequate ways to express and verify wisdom. The author claims that such an interpretation of wisdom allowed the Croatian thinker to abandon the traditional metaphysical discourse and concentrate on developing a practical understanding of philosophy, which makes his position relevant nowadays.

Keywords: Yuri Križanić, wisdom, Russian philosophy, practical philosophy.

Matveeva I.Ju., Evlampiev I.I. N. N. Ge’s picture “The Last Supper” and disputes about religious art

The article analyzes the 1860–1870s discussion of N. N. Ge’s picture “The Last Supper”. It is argued that in this work Ge anticipated the artistic methodology of modernism. M. E. Saltykov-Shchedrin expressed the most correct judgment dealt with the picture of Ge, he told that the artist who had consciously abandoned the existing tradition of literally illustrating religious themes created a work that makes the spectator interpret religious ideas by himself. The comment on Ge’s picture given by F. M. Dostoevsky in “The writer’s diary” is also mentioned. Dostoevsky was of a low opinion of the picture of Ge because the general meaning of it was not definitely expressed. So, he criticized Ge for the same feature that Saltykov-Shchedrin considered positive. This does not mean that Dostoevsky was a supporter of classical art; rather, he demanded that art should express a new philosophical understanding of man, which later would also become one of the important tendencies of modernism.

Keywords: Nikolay Ge, image of Jesus Christ, religious painting, modernism, religious philosophy.

Krushinskaya D.I. Formation of the cultural reputation of an urban Soviet citizen of the 1920s (on the example of W. Benjamin’s “Moscow Diary”)

The main topic of the article is to analyze Walter Benjamin’s “Moscow Diary” in order to show how the image of a Soviet city dweller and his everyday life in

1920s Moscow was formed by a bystander. The purpose of the article is to describe the significant characteristics and categories of everyday life of a city dweller. Benjamin faced a "new way of life" and compared the Soviet reality with that of Europe, stressing their cultural differences. He used the notions "rearrangement", "renovation", and "village" to characterize the Soviet man and his everyday life, he wrote about the importance of communist propaganda that had become an integral part of the life of a Muscovite. The rituals of everyday life in which Benjamin was involved are analyzed: purchase and sale, eating, leisure and movement. Based on this analysis, conclusions were drawn about the necessity of these rituals for the life of citizens, about the role of a collective in everyday activities.

Keywords: Soviet everyday life of the 1920s, Walter Benjamin, cultural reputation, method of observation, rituals of everyday life.

Pavlov S.I. Vocabulary of A. I. Herzen's philosophical terms

An attempt of systematization and interpretation of the main socio-philosophical terms of Aleksandr Herzen, taken from all his writings, is presented. Particular attention is paid to the analysis of those concepts that emphasize the specificity of Herzen's philosophical views. The conceptual apparatus of the Russian thinker was reconstructed in order to prove that his philosophy is multi-aspect and relevant.

Keywords: Herzen, Russian philosophy, key concepts of philosophy, conceptual apparatus.

Malinov A.V. "Take care of our society": religious and philosophical meetings discussed in the letters of V. V. Rozanov to V. I. Lamansky

The article deals with the letters of V. V. Rozanov to V. I. Lamansky in which the former asked the latter to speak in defense of the religious and philosophical meetings. The author considers the criticism of the religious and philosophical meetings appeared in the newspapers "The Citizen" (V. P. Meshchersky) and "Moscow News" (V. A. Gringmut). He points that the understanding of Slavophilism by Rozanov differed from that by Lamansky and provides a brief description of the relationship between Lamansky and A. S. Suvorin, editor of the newspaper "New Times" in which Rozanov worked.

Keywords: Rozanov, Lamansky, religious and philosophical meetings, Slavophilism, intelligentsia, criticism, Suvorin.

Solovyov V.M. The ideology of Pan-Slavism in M. P. Pogodin's works

This article covers the issue of the "Slavic question" reflected in the notes and discourse of the Russian historian of the 19-th century Mikhail Pogodin. His heritage essentially represents a sort of theory of a Pan-Slavic project. Dealing with the documents dated back to the 1867 Slavic Congress, the author analyzes the actuality of Pogodin's views and statements made in reference to the destiny of the Slavic world.

Keywords: Saints Cyril and Methodius, Alexander II, Nicholas I, Aksakov, Barsukov, Ilyin, Pogodin, Tyutchev, Khomyakov, Šafárik, Slavistics, Pan-Slavism, Slavic cultural unity, Slavic movement, national education, Russophobia.

Dyomin I.V. The importance of the Slavophiles' social conservatism for understanding homo liberalis

The article provides a philosophical reconstruction of some aspects of the Slavophil critical understanding of the liberal type of man. The author shows the importance of Slavophil social conservatism in explaining the fundamental shortcomings of homo liberalis: its individual-centric ontology, rooted in the epistemological ideal of theoretical rationality; mainly the "horizontal" way of existence in the world; as well as the seeking for the "external truth" in society.

Keywords: Slavophilism, social conservatism, liberal anthropology, "external truth", society, freedom.

Peshperova I.Yu. Project "V. I. Lamansky and academic Slavophilism in Russia in the last third of the 19th century". Results of the study

The article provides information concerning the study of the creative heritage of the Slavic scholar, Professor of St. Petersburg University V. I. Lamansky (1833–1914). The author describes the content of the research, which included, in particular, a comparison of the early (A. S. Khomyakov) and late Slavophilism (Lamansky), the analysis of Lamansky's views on the geopolitical role of language and the influence of geographic factors on the formation of civilizations, the significance of the "Cyril and Methodius idea" in his theory of the three civilization worlds. The specified biographical information is given about the stay of Lamansky at the university (student years, teaching), his defense of his master's thesis, his relations with I. I. Sreznevsky, A. N. Pypin, N. G. Chernyshevsky. The attitude of Lamansky and other representatives of St. Petersburg "academic Slavophilism" to I. S. Aksakov and V. S. Solovyov are considered. The archive publications and republications prepared as part of the research project are given. It is concluded that the philological works of Lamansky lose their relevance, while his philosophical and geopolitical ideas are becoming more and more attractive for modern scholars.

Keywords: Lamansky, Slavophilism, research, publications, philosophy of history, geopolitical role of language, biography.

Troitskiy S.A. Late Slavophilism and art

The article is devoted to the philosophy of art of the 1860–1880s, the basis of which was the ideology of Peredvizhnichestvo. The main theorists of the new artistic school were not only the artists V. V. Vereshchagin, I. N. Kramskoy, but also independent theorists, such as V. V. Stasov, who sought to create the concept of the Russian national school of painting. Despite the fact that the "new art" saw its origins in the ideology of literary realism of the 1840s, related to the Westernism, in the 1860s it began to be influenced by Slavophilism, namely the idea of "national" art. It is in this context that the philosophy of the

“new art” of Kramskoy, Stasov, Vereshchagin should be considered.

Keywords: Kramskoy, Stasov, Vereshchagin, Russian philosophy of art, Peredvizhnichestvo, national school of art, realism, naturalism, late Slavophilism.

Kupriyanov V.A. Lomonosov studies in the works of V. I. Lamansky

The author for the first time in the studies of history of Russian philosophy and science examines V. I. Lamansky's interpretation of M. V. Lomonosov's creative work. Having analyzed the published works by Lamansky, the author shows how important were the Lomonosov studies for Lamansky's intellectual development. The Slavophile origins of Lamansky's approach to interpreting the historical image of Lomonosov are explicated. The author concludes that Lamansky's ideas were relevant to the political liberalism of his time. The connection of Slavophilism with Lamansky's program of history of science is discussed. The author believes that Lamansky's studies in history of science should be considered in the context of his application of the Slavophilic methodology to the history of science. It is claimed that Lamansky's approach was influenced by Romanticism, that is why he regarded the history of science and the history of philosophy as a sphere in which the national self-consciousness gets awakened and develops.

Keywords: Lomonosov, Lomonosov studies, 1865 Lomonosov anniversary, Slavophilism, Lamansky, historiography of science.

Nyarvyanen S.G. Karelianism as a mechanism of the Karelian and Finnish peoples national identification

The objective of this article is to conceptualize the term “Karelianism”, to introduce the names of Gallen-Kallela, Saarinen, Gazelius, Topelius and others into the Russian culturological scientific circulation, as well as to demonstrate how Karelianism helps to determine the national identity. It is shown that the Finnish national identity was formed on the basis of the intersection of historical, socio-psychological, cultural and other factors along with the processes of collision and interaction with the Russian culture.

Keywords: Karelianism, Gallen-Kallela, Saarinen, Gazelius, Topelius, Finnish identity, Karelia, Finland, “Kalevala”.

Verpatova O.Yu. Socio-cultural space in L. P. Karsavin's views and modernity

The article considers L. P. Karsavin's views on the nature of socio-cultural space, its structure and construction. The classification of space types (physical space, personal space and social space) is revealed. It is shown that Karsavin considered personal space as understanding oneself as a space; the sum of “moments” of presence; the inner periphery, outlined by the personality itself, etc. Karsavin's Interpretation of personal space corresponds to the two positions appeared later. The first one: Karsavin's concept of individual space has much in common with the idea of expanse of M. Heidegger. Karsavin regards an individual space as a space of self-demarcation and self-determination of the individual, its free choice. Heidegger considers a set of components necessary to become “homeland” for an individual, i.e. a space created by the person himself,

or a “foreign land”. The second position: Karsavin’s idea of social space has much in common with P. Bourdieu’s “field”. Despite the difference in terminology (Karsavin’s “moments”, Heidegger’s “presence”, Bourdieu’s “agents”), all these philosophers insist that man is able to determine the presence of others, their position in their own space and change it if necessary.

Keywords: Karsavin, social space, cultural, space, time, personality, Heidegger, Bourdieu.

Ryapolov S.V. “The eternal man”: on the philosophical anthropology of Archimandrite Feofan (Avsenev)

The article deals with the tradition of Schellingism in Russian philosophy of the 19th century by means of analyzing the views of P. S. Avsenev on a person, the problem of death and the meaning of life. It is shown that Avsenev’s ideas were consonant with the ideas of many philosophers of his time. In particular, the theory of “soul transfer” corresponds to the central idea of the “resurrection of the dead” of the philosophy of the “common cause” of N. F. Fyodorov. Avsenev’s views on human nature are similar to the arguments of P. Ya. Chaadaev, and his philosophical system as a whole can be considered as a doctrine that influenced V. S. Solovyov’s “metaphysics of all-unity”.

Keywords: father Theophanes (Avsenev), Russian religious philosophy, Christian anthropology, problem of death.

Kovalyova E.O. The successiveness of cultural traditions in L. P. Karsavin’s views

It is shown that Karsavin considered the successiveness of cultural traditions as having two forms: universal (culture is a moment of the all-unity subject) and individual (family is the first step to all-unity). According to the doctrine of all-unity, the culture of a people is a moment of all the mankind. Cultures “live” not only in the past and present, but also in the future. The importance of the successiveness of traditions can be most clearly seen in the process of cultural interaction. Karsavin presented three stages of cultural interaction: a temporary decline of a culture; a period of stagnation, “preservation” of old forces; the moment of the actualization of new forces. As a result of the successiveness of traditions, the empirical subject appears as a harmonious combination of different personalities (father, mother, and his own personality) in one organic body. In family, an individual for the first time becomes a member of social interaction, which brings him closer to All-Unity. Therefore, each member of society is connected with his ancestors, contemporaries and descendants. There is no place for confrontation of cultures and generations in such a situation. The conflict of generations, according to Karsavin, is just a temporary separation, a prolonged moment of all-unity being.

Keywords: Karsavin, culture, cultural tradition, cultural adoption, successiveness of traditions, personality, family.

АВТОРЫ НОМЕРА

Безлепки́н Никола́й Ива́нович – доктор философских наук, профессор Военной академии связи им. С. М. Будённого, Санкт-Петербург

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Верпатова Оксана Юрьевна – аспирант кафедры психологии и философии, старший преподаватель кафедры социологии и социальных технологий Тверского государственного технического университета

Галкина Татьяна Ивановна – заведующая мемориальным Музеем-дачей А. С. Пушкина, Всероссийский музей А. С. Пушкина.

Демин Иван Валериевич – старший преподаватель кафедры философии и социологии Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова, Барнаул

Дианова Валентина Михайловна – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН

Евлампиев Игорь Иванович – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Замалеев Александр Фазлаевич – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Ковалева Елена Олеговна – кандидат философских наук, старший преподаватель Тверского государственного технического университета

Коршунов Павел Григорьевич – магистрант Гуманитарного института Новосибирского государственного университета

Крушинская Дарья Игоревна – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Куприянов Виктор Александрович – кандидат философских наук, научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института истории естествознания и техники им. С. И. Вавилова РАН, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН

Малинов Алексей Валерьевич – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН

Матвеева Инга Юрьевна – кандидат филологических наук, доцент Российского государственного института сценических искусств

Нявьянен Серафима Геннадьевна – магистр культурологии, Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета

Овчинникова Елена Анатольевна – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Павлов Сергей Ильич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Мурманского государственного технического университета

Пешперова Изольда Юрьевна – кандидат юридических наук, профессор Северо-Западного института управления Академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Попов Данил Сергеевич – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Рыбас Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН

Ряполов Сергей Владимирович – аспирант кафедры истории философии и культуры факультета философии и психологии Воронежского государственного университета

Соловьев Владимир Михайлович – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН

Троицкий Сергей Александрович – кандидат философских наук, старший преподаватель Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Чжан Синюй – доктор филологических наук, доцент кафедры русского языка Института иностранных языков Циндаоского университета науки и технологии, Китай

CONTENTS

EDITOR'S COLUMN

- A. F. Zamaleev.* Letters to those who are interested in Russian philosophy. Letter One..... 5

SCIENTIFIC ARTICLES

- A. I. Brodsky, E. A. Ovchinnikova.* The idols of moral conscience. Some fragments of the history of “ethical expertise” in Russia..... 8
- Zhang Xingyu.* The concept of natural life and its literary interpretation in Leo Tolstoy’s novels..... 28
- D. S. Popov, P. G. Korshunov.* Peculiarities of stoicism reception in the 12 to early 19 centuries Russian religious thought 47

ANNIVERSARY OF YURI KRIŽANIĆ

- N. I. Bezlepkin.* The “Pan-Slavic” language project of Yuri Križanić.... 56
- V. M. Dianova.* Slavic idea in the views of Yuri Križanić and its later followers 68
- A. E. Rybas.* The “invisible wisdom” of Yuri Križanić: an attempt to make it actual..... 80

QUESTIONS OF CULTUROLOGY

- I. Ju. Matveeva, I. I. Evlampiev.* N. N. Ge’s picture “The Last Supper” and disputes about religious art..... 89
- D. I. Krushinskaya.* Formation of the cultural reputation of an urban Soviet citizen of the 1920s (on the example of W. Benjamin’s “Moscow Diary”)106

VOCABULARY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

- S. I. Pavlov.* Vocabulary of A. I. Herzen’s philosophical terms119

FROM THE HISTORY OF SLAVOPHILISM

<i>A. V. Malinov</i> . “Take care of our society”: religious and philosophical meetings discussed in the letters of V. V. Rozanov to V. I. Lamansky	157
<i>A. A. Shakhmatov</i> . Note on the scholarly writings of V. I. Lamansky, Professor Emeritus, Imperial St. Petersburg University (publication of A.V. Malinov).....	167
<i>V. M. Solovyov</i> . The ideology of Pan-Slavism in M. P. Pogodin’s works	174
<i>I. V. Dyomin</i> . The importance of the Slavophiles’ social conservatism for understanding homo liberalis	189
<i>I. Yu. Peshperova</i> . Project “V. I. Lamansky and academic Slavophilism in Russia in the last third of the 19th century”. Results of the study	196
<i>S. A. Troitskiy</i> . Late Slavophilism and art.....	208
<i>V. A. Kupriyanov</i> . Lomonosov studies in the works of V. I. Lamansky ...	223

FIRST PUBLICATION

<i>S. G. Nyarvyanen</i> . Karelianism as a mechanism of the Karelian and Finnish peoples national identification	241
<i>O. Yu. Verpatova</i> . Socio-cultural space in L. P. Karsavin’s views and modernity.....	252

FROM THE EDITORIAL MAIL

<i>S. V. Ryapolov</i> . “The eternal man”: on the philosophical anthropology of Archimandrite Feofan (Avsenev).....	258
<i>E. O. Kovalyova</i> . The successiveness of cultural traditions in L. P. Karsavin’s views	267

NOTES ABOUT BOOKS

<i>T. I. Gallkina</i> . On the book by Vladimir Zvinyatskovsky “Winning fear with laughter: an attempt of the restoration of Nikolai Gogol’s own myth” (Kiev: Lybid’, 2010).....	273
--	-----

SUMMARIES.....	284
AUTHORS OF THE ISSUE	291

Периодическое издание

ВЕЧЕ

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 30

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

Печатается без издательского редактирования

Подписано в печать 20.12.2018. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 18,5. Тираж 100 экз. Заказ № 608.
Типография «Литография»
191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., 8
