

ISSN 2587-7283

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

*Журнал*

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА  
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

2  
2022



Санкт-Петербург  
2022

ББК 87.3

Ф 95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА  
«ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ»

Главный редактор

А. В. Малинов

Редакционная коллегия:

Б. Ботева-Рихтер, А. Дебласио, О.Б. Ионайтис,  
В.А. Куприянов (*секретарь*), Л. Налдониова,  
Т. Оболевич, Р. Пул, А.Е. Рыбас (*зам. гл. ред.*),  
А. Саканива, В.В. Сидорин, Т. Симосато,  
М.Е. Соболева, А.А. Черных

Редакционный совет:

А.И. Бродский, В.М. Дианова, И.И. Евлампиев,  
Б.В. Емельянов, В.К. Кантор, Л. Киейзик,  
В.В. Кравченко, В.В. Козловский, И.Д. Осипов,  
В.В. Савчук, М.Ю. Сергеев, Д. Стейла,  
Е.Г. Соколов, Й. Хоблик, М.Н. Эпштейн

Журнал индексируется в наукометрических базах РИНЦ,  
Academic Resource Index

Ф 95 **Философский полилог: Журнал Международного центра  
изучения русской философии. 2022. № 2(12). – 183 с.**

ISSN 2587-7283 (печатное издание)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (электронное издание)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2022.2>

Сайт журнала в сети Интернет: <http://polylogue.jourssa.ru>

© Международный центр изучения русской философии, 2022

© Авторы статей, 2022

ISSN 2587-7283

# PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

*Journal of the*

INTERNATIONAL CENTER  
FOR STUDYING RUSSIAN PHILOSOPHY

2  
2022



Saint-Petersburg  
2022

ББК 87.3

Ф 95

EDITORIAL STAFF OF THE JOURNAL  
*PHILOSOPHICAL POLYLOGUE*

Chief editor

A. V. Malinov

Editorial board:

B. Boteva-Richter, A. DeBlasio, O.B. Ionaytis,  
V.A. Kupriyanov (*secretary*), L. Naldoniova,  
T. Obolevich, R.A. Poole, A.E. Rybas (*deputy chief editor*),  
A. Sakaniwa, T. Shimosato, V.V. Sidorin,  
M.E. Soboleva, A.A. Chernykh

Editorial council:

A.I. Brodsky, V.M. Dianova, I.I. Evlampiev,  
B.V. Emelyanov, V.K. Kantor, L. Kiejzik,  
V.V. Kravchenko, V.V. Kozlovsky, I.D. Osipov,  
V.V. Savchuk, M.Ju. Sergeev, D. Steila,  
E.G. Sokolov, J. Hoblik, M.N. Epstein

The journal is indexed in the scientific databases of the RSCI,  
Academic Resource Index

Ф 95 **Philosophical Polylogue:** Journal of the International Center for  
Studying Russian Philosophy. 2022. No. 2(12). – 183 p.

ISSN 2587-7283 (printed edition)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (online edition)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2022.2>

Journal site: <http://polylogue.jourssa.ru>

© International Center for Studying Russian Philosophy, 2022  
© Authors of the articles, 2022

---

# СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

---

## НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

*Дарья Шахова, Игорь Евлампиев*  
Русские критики либеральной цивилизации и современность ..... 11

*Виктор Куприянов*  
Проблема оригинальности русской философии в ранней историографии  
русской философии ..... 27

*Франсуаза Лесур*  
Взгляд Льва Карсавина на эмиграцию..... 47

*Елисавета Волкова*  
В.И. Ламанский и его ученики .....61

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*Олег Чекрыгин*  
Имя Петрово. Подлинное имя апостола Петра и проблема  
достоверности текстов Нового Завета..... 75

*Алексей Давыдов, Сергей Петряев*  
«Ландшафт детства» К.Н. Бестужева-Рюмина. Усадьба Кудрёшки:  
история формирования и судьба родового имени..... 89

## СОБЫТИЯ

Творческое наследие Н.Я. Данилевского: история и современность.  
Материалы круглого стола. Участники: А.В. Смирнов, О.Н. Данилевская,  
В.В. Сидорин, А.В. Малинов, О.Л. Фетисенко, К.В. Ворожихина,  
А.Ю.Бердникова, А.А. Тесля, С.И. Бажов, К.Б. Ермишина..... 101

## ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

*Марк Шепс*

Русско-еврейские художники: между национальной идентичностью и  
универсализмом..... 153

## РЕЦЕНЗИИ

*Алексей Куксюк*

Опыт, организация, культура. Рецензия на:  
Александр Александрович Богданов / Под ред. М.В. Локтионова.  
М.: РОССПЭН, 2021. – 472 с.....163

*Андрей Черных*

Идеи М.А. Лифшица и «борьба» за них. Рецензия на: *Арсланов В.Г.,  
Лагурев А.С.* Михаил Лифшиц. СПб.: Умозрение, 2021. – 256 с..... 171

АВТОРЫ ВЫПУСКА .....175

---

# CONTENTS

---

## SCIENTIFIC ARTICLES

*Daria Shakhova, Igor Evlampiev*  
Modernity and Russian critics of liberal civilization..... 11

*Viktor Kupriyanov*  
The problem of the originality of Russian philosophy in the early  
historiography of Russian philosophy ..... 27

*Françoise Lesourd*  
Lev Karsavin's view of the emigration..... 47

*Elisaveta Volkova*  
*V.I. Lamansky and his students* .....61

## RESEARCH

*Oleg Chekrygin*  
The name of Peter. The real name of apostle Peter and the problem of  
authenticity of the texts of New Testament ..... 75

*Aleksey Davydov, Sergey Petryaev*  
K.N. Bestuzhev-Ryumin's "landscape of childhood". Kudryoshki estate:  
the history of formation and fate of the family estate..... 89

## EVENTS

To the 200th anniversary of N.Ya. Danilevsky.

N.Ya. Danilevsky's creative heritage: history and modernity. Materials of the round table. Participants: A.V. Smirnov, O.N. Danilevskaya, V.V. Sidorin, A.V. Malinov, O.L. Fetisenko, K.V. Vorozhikhina, A.Yu. Berdnikova, A.A. Teslya, S.I. Bazhov, K.B. Ermishina..... 101

## PHILOSOPHICAL ESSAYS

*Marc Sheps*

Russian-Jewish artists: between national identity and universalism..... 153

## BOOK REVIEW

*Aleksey Kuksyuk*

Experience, organization, culture.

Reviewed of Loktionov, M.V. (ed.) (2021), *Aleksandr Aleksandrovich Bogdanov*, Moscow: ROSSPEN. – 472 p.....163

*Andrey Chernykh*

The ideas of M.A. Lifshits and the “struggle” for them.

Reviewed of Arslanov, V.G., & Lagurev, A.S. (2021), *Mikhail Lifshits*. St. Petersburg: Umozrenie. – 256 p..... 171

CONTRIBUTORS .....177



---

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ  
SCIENTIFIC ARTICLES

---





## РУССКИЕ КРИТИКИ ЛИБЕРАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ\*

*Дарья Шахова,  
Игорь Евлампиев*

Санкт-Петербургский государственный университет

Проводятся параллели между критикой русских мыслителей XIX в. основ западной либеральной цивилизации и суждениями современных авторов, усматривающих кризисные черты в развитии западного общества. В.Ф. Одоевский доказывал, что общество, основанное на принципе пользы и культе материальных ценностей, препятствует стремлению людей к духовным ценностям. Об этом же пишут современные критики неолберализма: идеал саморегулирующегося рынка, призванного обеспечить преуспевание всем членам общества и развитие общества в целом, в том числе и в духовной сфере, строится на концепции человека как активного и деятельного существа, однако в реальности конкуренция ведет к примитивизации и ожесточению людей, причем, отказываясь от жесткой конкуренции, они добровольно занимают маргинальную социальную позицию, которая ведет к их личностной деградации. Согласно Б.Н. Чичерину, либеральное государство ради самосохранения должно манипулировать сознанием граждан, установив контроль за их поведением. Эти же процессы, свидетельствующие о превращении западного либерального общества в тоталитарное, зафиксированы и в коллективной монографии «Демократия в беде: международное расследование»: быстрый рост независимых источников информации ведет к тому, что человек не может самостоятельно оценить ее объективность и легко принимает любую точку зрения.

*Ключевые слова:* русская общественно-политическая философия, кризис либеральной цивилизации, В.Ф. Одоевский, Б.Н. Чичерин.

The article draws parallels between the criticism of Russian thinkers of the 19th century of the foundations of Western liberal civilization and the judgments of modern authors who see crisis features in the development of Western society. V.F. Odoevsky argued that society based on the principle of benefit and the cult of material values contradicts people's aspirations for spiritual values. Modern critics of neoliberalism write about the same thing: liberalism understands man as an active and active being, and the ideal of a self-regulating market is based on this principle, which should provide prosperity for all members of society and development of society as a whole, including in the spiritual sphere; but in reality competition leads to primitivization and hardening of people; besides, they, finding themselves from rigid competition, willingly take up a marginal social position, which leads to their personal degradation. B.N. Chicherin showed that the liberal state for self-preservation must manipulate the minds of citizens, striving for complete control over their behavior. These same processes, indicating the transformation of Western liberal society into a totalitarian one, are also recorded in the recently published collective monograph "Democracy in trouble: an international investigation": the growth of independent sources of information leads to the fact that people cannot independently assess its objectivity and become a plaything in the hands of those who impose the necessary point of view on them.

*Keywords:* Russian social and political philosophy, crisis of liberal civilization, V.F. Odoevsky, B.N. Chicherin.

© Шахова Д.С., 2022

© Евлампиев И.И., 2022

<https://doi.org/10.31119/phlog.2022.2.172>

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

## 1

Русские философы с первых десятилетий XIX в. начали резкую критику западной либеральной цивилизации. Несмотря на ее кажущуюся прямолинейность и наивность, она оказалась удивительно точной и пронищательной (подробнее см. [2]). Даже краткий обзор современных исследований, обращающих внимание на проблемы в развитии западного общества, позволяет увидеть сохраняющуюся актуальность этой критики в наши дни.

Сомнения в благополучных перспективах Запада можно уловить уже в «Философических письмах» П.Я. Чаадаева, заложивших основу оригинальной традиции русской мысли. Чаадаев считал индивидуализм и культ независимости отдельной личности разрушительными для любой социальной системы, тем не менее он прямо не называет западное общество в качестве объекта своей критики, поэтому эта критика не столь очевидна и показательна.

Но уже В.Ф. Одоевский совершенно недвусмысленно говорит о неизбежном крахе общества, построенного на принципе пользы, т. е. на чисто материальных ценностях. В новелле «Город без имени», входящей в качестве составной части в его известное произведение «Русские ночи», он создает едкую карикатуру на американской общество, понимаемое как образец либеральной системы. Понятие пользы у каждого человека и у социальных групп разное, оно не может быть всеобщим и универсальным, и это приводит изображаемое в рассказе государство к неразрешимым противоречиям и борьбе. «В этих внешних и междоусобных бранях, которые то прекращались на время, то вспыхивали с новым ожесточением, протекло еще много лет. От общих и частных скорбей общим чувством сделалось общее уныние. Истощенные долгой борьбой, люди предались бездействию. Никто не хотел ничего предпринимать для будущего. Все чувства, все мысли, все побуждения человека ограничились настоящей минутой. Отец семейства возвращался в дом скучный, печальный. Его не тешили ни ласки жены, ни умственное развитие детей. Воспитание казалось излишним. Одно считалось нужным – правдою или неправдой добыть себе несколько вещественных выгод» [14, с. 67–68]. Но и нарастающий кризис не смог образумить людей, вместо того чтобы признать ложным основание своего общественного бытия, они в еще большей степени стали настаивать на абсолютном характере критерия пользы, который тем самым превратился в крайний эгоизм.

Люди этого государства, пишет Одоевский, «отыскивая повсюду вину своих несчастий... вздумали, что причина находится в правительстве, ибо оно, хотя изредка, в своих воззваниях напоминало о необходимости помогать друг другу, жертвовать своею пользою пользе общей. Но уже все воззвания были поздны; все понятия в обществе перемешались; слова переменили значение; самая общая польза казалась уже мечтою; эгоизм был единственным, святым правилом жизни; безумцы обвиняли своих правителей в ужаснейшем преступлении – в поэзии. “Зачем нам эти философические толкования о добродетели, о самоотвержении, о гражданской доблести? какие они приносят проценты? Помогите нашим существенным, положительным нуждам!” – кричали несчастные, не зная, что

существенное зло было в их собственном сердце. “Зачем, – говорили купцы, – нам эти ученые и философы? им ли править городом? Мы занимаемся настоящим делом; мы получаем деньги, мы платим, мы покупаем произведения земли, мы продаем их, мы приносим существенную пользу: мы должны быть правителями!” И все, в ком нашлась хотя искра божественного огня, были, как вредные мечтатели, изгнаны из города. Купцы сделались правителями, и правление обратилось в компанию на акциях. Исчезли все великие предприятия, которые не могли непосредственно принести какую-либо выгоду или которых цель неясно представлялась ограниченному, корыстному взгляду торговцев. Государственная пронизательность, мудрое предведение, исправление нравов – все, что не было направлено прямо к коммерческой цели, словом, что не могло приносить процентов, было названо – мечтами. Банкирский феодализм торжествовал. Науки и искусства замолкли совершенно; не являлось новых открытий, изобретений, усовершенствований» [14, с. 68–69].

В своем рассказе Одоевский очень наглядно обозначает противоречие между двумя вариантами развития общества: на основании духовных ценностей, на признании высшей целью человеческого существования духовного совершенствования и на основании материальных ценностей, на признании человека корыстным существом, думающим только о материальном благополучии и индивидуальном преуспеянии.

Почти через двести лет после прозвучавшей в книге Одоевского критики эта проблема остается столь же острой для либеральной теории; об этом свидетельствует полемика, которая разгорелась в западной литературе в связи с возникновением неолиберализма и его стремлением доказать вредность любых форм регулирования свободного рынка. Авторы известного труда «Демократия в беде: международное расследование» [10] приходят к парадоксальному мнению о том, что «триумф неолиберализма», выступавшего в защиту демократии от «тоталитаризма», на деле представляет собой одну из главных угроз демократии. В чем же они видят основной конфликт между демократией и неолиберализмом? Почему, по их мнению, понятия «свободный рынок» и «демократический режим» не связаны между собой с необходимостью, а скорее между ними есть серьезное напряжение?

Массовая популярность идеи о том, что государство не должно вмешиваться в рынок и регулировать его, так как это мешает благоприятному развитию экономики и повышению благосостояния граждан приходится на 70-е гг. XX в. Главными популяризаторами и идеологами неолиберализма считают Фридриха фон Хайека и Милтона Фридмана. Оба стали лауреатами Нобелевской премии по экономике в 1974 г. и 1976 г. соответственно.

Согласно убеждениям М. фон Хайека, сильная социальная политика, вмешательство государства в сферу рыночных отношений дестабилизирует экономику и жизнь общества в целом. В центре любого общества – свободные индивиды, движимые своими интересами (в основном эгоистичными). Столкновения этих интересов являются движущей силой того, что мы называем рыночными отношениями. Вмешательство государства в эти отношения конкуренции и борьбы только мешает нормальному

функционированию этой сферы. Свободный рынок – это саморегулируемая, самокорректирующаяся среда. Ясно и точно сформулировать законы функционирования рынка невозможно. Он является непрозрачной, не рационализируемой до конца системой, в которой правят спрос и предложение. Рынок сам решает, что полезно, а что не полезно обществу, что важно, а что не важно. Только свободный рынок может объединить личностей, движимых, как правило, эгоистичными интересами, в работающую систему [16].

Как такая позиция соотносится с демократией, которая ставит в центр интересы большинства? По этому поводу М. фон Хайек замечает: «Я сомневаюсь, чтобы свободный рынок когда-либо возникал в условиях неограниченной демократии, и нет ничего невероятного в допущении, что неограниченная демократия всегда разрушает рынок там, где он уже существует» [16, с. 398]. Действительно, нелиберальный взгляд на функционирование общества не соответствует представлениям о целях политики в условиях демократии. Политика в демократическом обществе – это рациональная вещь, и действуют здесь ответственные граждане, которые понимают, чего они хотят и к чему стремятся, и ставят осознанные цели, которые формулируются обществом в процессе публичного диалога и обсуждений. То есть, с одной стороны, доктрина нелибералов говорит о непрозрачности, иррациональности рынка, который сам себя регулирует и корректирует, и вмешиваться в него никто не должен. С другой стороны, мы имеем политику – государственную и международную, которая, по сути, должна быть делом рациональным и управляемым, направленным на интересы большинства, которые далеко не всегда соответствуют законам рыночной конкуренции.

Это лишь одно из ряда противоречий, которые возникают между нелиберализмом и демократией. Западные исследователи данного вопроса также отмечают, что в результате нескольких десятилетий нелиберальных реформ сформировался определенный слой людей, который в современной литературе получил название «прекариат» (*фр.* *précaire* – ненадежный, шаткий, зависимый). Это люди, которые имеют шаткое положение на рынке труда: они не имеют стабильной постоянной работы, сильно зависят от работодателя, находятся в постоянном страхе лишиться доходов, не уверены в завтрашнем дне. И в этот класс попадает все большее количество людей. Считается, что незащищенный в экономическом плане прекариат пришел на смену пролетариату, интересы которого в недавней истории активно отстаивались профсоюзами и ассоциациями рабочих. Сегодня наблюдается не только рост количества временных работников, но и снижение показателей членства трудящихся в профсоюзах [4, с. 174–184]. Это означает, что все больше людей оказываются в ситуации постоянной нестабильности, тревоги и неуверенности в своем будущем.

Одновременно происходит (или уже произошла?) настоящая революция в сознании людей: то, что интеллектуалы сегодня называют «супермаркетизацией» или «коммерциализацией» общества. Что имеется в виду? Нелиберализм представляет себе индивида как ответственную, активную, инициативную личность, главная цель которой – отстаивать

свои интересы в свободной конкуренции и соревновательной борьбе, лежащих в основе человеческого общества. Таким образом, базовое качество личности, по мнению сторонников неолиберализма, – быть материально преуспевающим, побеждать, постоянно соревноваться друг с другом. Ответственность за успех или неуспех полностью лежит на плечах индивида. Вмешиваясь в свободную конкуренцию и соревновательную борьбу между людьми, мы нарушаем их личную свободу. Человек является «узлом» компетенций, которые оцениваются рынком. Экономически несостоявшаяся личность должна осознавать свою вторичность в обществе. Вопросы «Кто ты?», «Какова твоя ценность?», «Каков твой вклад?» подводят индивида к ответу на главный вопрос – «Кто ты на рынке?». В результате сегодня мы оцениваем людей по совершенно немислимым для всей истории человечества критериям.

В такой системе координат все меньше остается места для таких вещей, как солидарность, взаимопомощь, идея общего блага, без которых немисливо истинно демократическое общество. Как пронизательно отмечает Шанталь Дельсоль, такой подход также «объясняет успех прагматизма в политике... Правительство принимает реформу, потому что “она работает”, а не исходя из веры в какой-то принцип. “Она работает”, но для того, чтобы прийти куда?» [10, с. 17–18].

Все чаще мы слышим идею о том, что политики должны быть хорошими менеджерами. Так происходит финансиация и экономизация политической сферы. Тем не менее управление государством – это не управление бизнес-проектом или коммерческой организацией, цель которой – максимизация прибыли. Политика не может сводиться к экономике. Политика – это вопросы о целях, смыслах, общем благе, справедливости и солидарности, о том, что мы можем и должны обсуждать в открытых публичных дискуссиях [10, с. 89–115]. Если мы принимаем тот факт, что рынок неконтролируем, что он сам выбирает, куда идти, то мы уходим от политики, от «аристотелевского» понятия ответственного гражданина.

Для неолиберализма человек есть существо, постоянно находящееся в борьбе и конкуренции с другими за «лучшее место под солнцем», однако можно ли признать это качество его главной характеристикой? Было бы странно отрицать соревновательный характер отдельных сфер жизни общества и роль конкуренции в них. Однако будет преувеличением утверждать, что главной движущей силой человека является его желание быть лучшим, побеждать, что все люди по природе своей активны и инициативны, что главной их задачей является удовлетворение личных интересов. Во-первых, не все люди стремятся к конкуренции, не все хотят заявлять о себе и строить свои отношения с другими на основе борьбы и состязательности. Во-вторых, далеко не все готовы и желают проявлять инициативу, быть напористыми и энергичными в общественной жизни. В-третьих, ценность и успешность человека не должна определяться его местом на рынке, его «конвертируемыми в валюту» достижениями. И наконец, неолиберализм принижает и умаляет роль взаимопомощи, солидарности и служения в человеческом обществе. Претворение неолиберальных идей в жизнь приводит к потере веры в эти ценности.

В одной из своих замечательных статей о демократии немецкий философ и социолог Юрген Хабермас пишет: «Статус гражданина, ориентированного на общее благо, не должен приравниваться к статусу потребителя и клиента, преследующего лишь свои собственные интересы» [6, с. 115]. Мы привыкли отождествлять свободный рынок и демократию, но эта точка зрения оказывается совершенно неверной. Демократия – это сложная и весьма многообразная идеология, предполагающая разнообразие ценностей и целей, которые преследуют отдельные группы людей; рынок же – это конкретный механизм организации общественной (экономической) жизни, который подходит только для определенных этапов развития общества и в целом вступает в неразрешимое противоречие с представлением о высших целях и ценностях человеческой жизни.

## 2

Необходимое условие демократического общества – широкая осведомленность граждан, постоянные общественные дискуссии и свободная циркуляция идей в публичной сфере. Именно поэтому первая поправка к конституции Соединенных Штатов Америки, страны-первопроходца в деле построения демократии, направлена на защиту свободы слова. Отцы-основатели США придавали особое значение праву граждан на свободу собраний и печати. Сфера свободного формирования мнения и волеизъявления объединяет государство и гражданское общество. Но является ли принцип полной осведомленности граждан о состоянии дел своего общества и государства необходимым и полезным для либеральной идеологии? Русские критики западного либерализма уверенно отвечали отрицательно на этот вопрос.

Весьма показательным, что наиболее резко на эту тему писал Б.Н. Чичерин, первый и главный теоретик русского либерализма. Его критика в адрес западного классического либерализма показывает, насколько русская разновидность этой политической теории далека по своим философским основаниям и по конкретным политическим следствиям от своего западного прообраза.

Рассматривая «базовую» форму либеральной идеологии, которую создали философы французского Просвещения, Чичерин констатировал, что полное знание простыми гражданами ситуации в своем государстве невозможно, и даже если бы оно было возможным, вряд ли оно было бы полезным для либеральной системы правления. Ведь, согласно либеральной теории, правители должны все свои усилия направлять на благо подданных, подданные же склонны всегда переоценивать негативные факты своего бытия и недооценивать заслуги правителей в их благополучном и свободном существовании. А поскольку народ рассматривается в этой теории как абсолютный источник власти, недовольство значительной группы людей своими правителями неизбежно ведет к требованию их смены, и, если эта группа недовольных достаточно организована, она вполне способна добиться такой смены, т.е. привести общество к революции. В итоге Чичерин делает достаточно известный вывод о том, что по своей сути либеральная теория не в состоянии обеспечить устойчивость власти и превращается в теорию непрерывных революций: «По этой теории, всякое правительст-



во исходит от народа, который, не правя сам, всегда сохраняет власть смеяться неугодных ему правителей. Но тут, очевидно, господствует полное смешение всех политических понятий. Над законными, организованными и постоянно действующими властями ставится воображаемая власть, не имеющая никакой организации и проявляющаяся единственно в восстании и разрушении» [17, с. 59].

Осознав это радикальное противоречие в основаниях своего учения, родоначальники классического либерализма попытались преодолеть его негативные последствия с помощью идеи манипулирования убеждениями граждан, через принуждение к единству с помощью внушения гражданам исключительно положительного отношения к правителям и к установленной системе правления. Называя этот метод поддержания устойчивости в обществе «воспитанием народа», философы Просвещения полагали, что правители должны использовать все доступные им средства для внушения подданным мнения, что они живут в самом совершенном обществе и не имеют причин быть недовольными своим существованием и системой правления. В этом контексте Чичерин особенно выделял точку зрения П. Гольбаха, который в самой откровенной форме проводил эту логику превращения либерального «государства свободы» в крайнюю форму тирании (тоталитаризма, если использовать современную терминологию): «Источник противоречия лежит, с одной стороны, в необходимости, а с другой – в невозможности, с точки зрения индивидуализма, подчинить личное начало общественному. Поэтому Гольбах, так же, как и другие философы этой школы, начинает с абсолютных прав человека, несовместных ни с каким государственным бытом, а кончает полным подчинением лица обществу» [17, с. 167]. Эта тенденция, продолжает Чичерин, наглядно выступает в рассуждениях П. Гольбаха о сущности политики: «Политика, говорит Гольбах, есть искусство управлять людьми или заставлять их содействовать сохранению и благосостоянию общества. «Каждый член общества стремится к счастью по-своему. Часто он не согласен с самим собою, движения его разнообразны, он идет неверною поступью и колеблется на каждом шагу вследствие различных и часто противоположных толчков, которые направляют его в разные стороны. Дело правительства – сообщать ему полезные движения и поддерживать его в данном направлении”... Добрый государь может все над умами подданных» [17, с. 181–182] (в кавычках внутри цитаты – высказывание из трактата П. Гольбаха «Естественная политика, или Беседы об истинных принципах управления»). Конечно, при этом правитель должен действовать на подданных не грубой силой, что вызовет очевидное противодействие, а с помощью указанного выше незаметного «воспитания народа».

В современной теории демократии массмедиа признаются эффективными до тех пор, пока журналисты осуществляют свою деятельность в рамках свободной и независимой медиасистемы. Редакционная независимость массмедиа от давления со стороны акторов, обладающих политической, экономической или социальной властью, провозглашается необходимым условием. «В идеале», «в теории» основная цель средств информации – дать гражданам полное знание общественной ситуации,

представлять различные мнения и позиции на общезначимые спорные вопросы, вести публичную дискуссию, руководствуясь стремлением прийти к общему согласию. Публичная сфера – это то пространство, где истина может быть найдена посредством максимально полного и свободного сравнения противоположных мнений [13, с. 33–107].

Но как это часто бывает в истории человечества, хорошие и «правильные» идеи сталкиваются с серьезными проблемами на пути их реализации. Сегодня большинство думающих и внимательно наблюдающих за происходящим людей сходятся во мнении о том, что сфера политической коммуникации далеко не соответствует сформулированному идеалу. К главным угрозам, «патологиям» публичной сферы исследователи относят процесс ее унификации, а также совершенствование техник манипуляций и пропаганды на основе новейших технологий и достижений когнитивных наук [10, с. 282–575]. Круг «дозволенных» тем постоянно сужается, все больше вещей не входят в поле публичного обсуждения. Становится общепризнанным фактом зависимый характер СМИ и, как следствие, их необъективность и предвзятость. Все громче слышны обвинения в адрес влиятельных интеллектуалов и массмедиа в том, что они стоят на службе у неолиберальной элиты. Частные газеты, радиокomпании и телеканалы – такие же предприятия, как и все остальные. В связи с этим собственники могут использовать свою власть в качестве предпринимателей, чтобы конвертировать медиавласть непосредственно в политическое влияние.

Исследователями также отмечается, что несмотря на включение все большего количества граждан в круговорот массовой коммуникации, серьезное беспокойство вызывают новые способы информирования, а также изменения в формах подачи информации. Все большее число людей отдают предпочтение электронным медиа, и, как показывают результаты исследований, они склонны меньше доверять политике и занимают по отношению к ней скорее циничную позицию. Потребление радио- и телеконтента только усиливает чувства бессилия, апатии и равнодушия к политической сфере. Все более массовый характер приобретает настрой на частную жизнь и антиполитические установки [9, с. 8–9]. Искать причины отчуждения граждан от политики в данном случае правильнее в форме и содержании политической коммуникации, а не в парализованном состоянии гражданского общества.

Американский политолог Том Николс, исследуя влияние новых технологий на публичную сферу, пишет: «Потребители ждут, чтобы... информационное пространство заполнялось мгновенно и обновлялось непрерывно. В этой сверхконкурентной медийной среде у редакторов и продюсеров уже не хватает терпения – или финансовых возможностей – позволять журналистам расширять и наращивать свою профессиональную компетентность или углублять знания относительно конкретного предмета» [5, с. 30]. В своей книге Т. Николс призывает обратить внимание на проблему растущей враждебности к экспертным суждениям и традиционным знаниям. Ученый отмечает твердое убеждение современных людей в том, что каждое мнение по любому вопросу так же хорошо, как любое другое. Такое положение дел, по его мнению, угрожает мате-

риальному и общественному благополучию граждан в демократическом обществе. «Даже самый заботливый родитель, самый информированный покупатель и самый сознательный избиратель не способны справиться с потоком информации обо всем, от детского питания и безопасности продукта до торговой политики» [5, с. 44]. Эксперты обществу нужны, но также необходимо и доверие людей к ним.

С появлением Интернета, казалось, человечество наконец получило истинно свободное пространство, доступное абсолютно всем, для обмена идеями и мнениями, для распространения знаний, для открытых дискуссий и дебатов – то, без чего немислимо здоровое демократическое общество. Такие надежды были распространенным явлением как среди интеллектуалов, так и в среде широких масс населения. «Действительно, Интернет, возможно, величайший источник надежды на воссоздание открытой коммуникационной среды, в которой демократический диалог будет процветать... Он [Интернет. – *Авт.*] обладает огромным потенциалом установления связей не только между индивидами, но и между индивидами и миром знаний... Важная особенность Интернета состоит в том, что он не просто еще одна трибуна для распространения правды. Это место для поиска истины... это трибуна разума» [1, с. 397]. Сегодня высказанное в 2007 г. мнение бывшего вице-президента США Альберта Гора выглядит как минимум наивным.

Несмотря на то, что Интернет действительно является богатейшим хранилищем знаний, сегодня он превратился в средство распространения дезинформации. Т. Николс очень ясно формулирует смысл возникающей здесь проблемы: «Интернет не только отупляет многих из нас, он делает нас более жестокими: сидя в одиночестве за клавиатурой, люди склонны больше спорить, чем обсуждать, и больше оскорблять, чем слушать» [5, с. 32]. Далее он замечает: «Сам факт поиска информации [в Интернете. – *Авт.*] заставляет людей думать, что они что-то узнали, когда на самом деле они, скорее всего, просто глубже погрузились в море данных, которые они не способны интерпретировать» [5, с. 187–188].

Любой общественно важный феномен, любая дата, любое событие мгновенно обрастают многочисленными, часто не связанными между собой фактами (достоверность которых нередко вызывает сомнения), а также противоположными интерпретациями этих фактов, что создает ложную информированность или иллюзию информированности. Другими словами, мы знаем факты, но, несмотря на это, не можем понять, что происходит (яркий пример – освещение в медийной сфере пандемии коронавирусной инфекции). Мы привыкли скользить по новостным лентам и читать по диагонали, особо не вникая в суть проблемы. Но именно такое положение дел создает ситуацию управляемости, которой пользуются заинтересованные в этом круги.

Формально людям предлагается выбирать власть, бороться за демократические ценности, предлагают быть зрелыми, ответственными гражданами, активно участвующими в политической жизни страны, что, несомненно, подразумевает информированность и осведомленность по ключевым общественно важным дискуссиям и проблемам. Возникает вопрос о том, возможна ли демократия в условиях, когда большинство

граждан не способно разобраться в основных процессах и событиях, происходящих в стране, когда потоки информации блокируют способность людей оценивать и давать адекватные интерпретации событиям и явлениям общественной жизни. Если к этому добавить давление и сознательные манипуляции, оказываемые на публичную сферу влиятельными кругами, как экономическими, так и политическими, в интересы которых не входит самостоятельно мыслящий гражданин, то с неизбежностью можно прийти к выводу о том, что демократия, действительно, подошла к опасной черте, за которой она превращается в свою противоположность.

Сегодня как никогда раньше встал вопрос о необходимости обратить внимание на уровень образованности, компетентности и зрелости граждан. При возросшем количестве информации и ее доступности мы вынуждены констатировать постепенную потерю способности людей самостоятельно мыслить, оценивать и интерпретировать факты, соединять их между собой, выстраивать причинно-следственные связи. Это непростая задача, которая требует участия всего общества: политической и интеллектуальной элиты, экспертов и каждого отдельного гражданина. «Правящие элиты и эксперты должны помнить о том, что они слуги, а не хозяева в демократическом обществе... но если граждане – хозяева, то они должны обеспечить себе не только должный уровень образования, но и определенную степень гражданской ответственности, чтобы полноценно участвовать в управлении собственной страной» [5, с. 355].

### 3

Продолжая критическое рассмотрение западного либерализма, Чичерин в труде «История политических учений» обращается к наиболее проработанной форме либерального учения, которую дал Ж.-Ж. Руссо. Здесь Чичерин находит еще более радикальное внутреннее противоречие, связанное с тем, что Руссо прекрасно понимает необходимость сделать государство не просто формально единым образованием, но «единым телом», полностью подчиняющим себе отдельных граждан. Он видит, что в противном случае невозможно избежать противоречий между желаниями и устремлениями людей, разрушающими целостность государства. Но поскольку Руссо, как и все родоначальники западного либерализма, не признает глубинного *духовного* единства индивидов, он не может представить себе иного пути для создания государственного единства, как принуждения воли отдельной личности к повиновению «общей воле» народа. «Как все философы индивидуальной школы, Руссо понимал человека единственно как особь, а потому приписывал ему от природы неограниченную свободу. Но вместе с тем он понял, что сохранение какой бы то ни было части естественной свободы в общегитии невозможно: признание неотчуждаемых прав человека ведет к анархии, к преобладанию частных интересов над общими и, наконец, к разрушению политического тела. Он понял, что необходимое условие существования государства заключается в полном подчинении членов и в пожертвовании личных интересов общественным. Поэтому он задал себе задачу построить искусственное тело, способное изменить природу человека, превра-

тивши самобытную особь в нераздельного члена единого целого... Волею или неволею, приходится видеть в рабстве условие свободы» [17, с. 231].

До какой радикальной формы можно дойти в попытках устранить опасности, кроющиеся для либерального государства в произволе отдельной личности, Руссо показал в своем сочинении «Соображения о правлении Польши» (1772). Не отказываясь от идеи свободного волеизъявления граждан через подачу голосов на выборах или референдуме, он посчитал необходимым дать защиты государству от «злоупотреблений» в ходе выборного процесса: «...общество должно быть ограждено от своевольного нарушения общественных интересов со стороны его членов. Невозможно терпеть, чтобы один человек мог безнаказанно поставить государство в безвыходное положение. Поэтому тот, кто своим голосом остановил общее решение, должен быть по истечении некоторого времени, когда улеглись страсти, подвергнут строгому суду и ответственности. Если он будет найден виновным, он должен быть предан смерти без всякого милосердия; если же, напротив, окажется, что его мнение клонилось к пользе народа, ему должны быть присуждены пожизненные почести. Среднее между тем и другим не допускается» [17, с. 233]. Эта мысль Руссо, пересказанная Чичериным, имеет в виду, что никакой тайны голосования он не признает, более того, после выявления «общей воли» народа он требует сурового наказания для всех тех, чьи голоса оказались в противоречии с «общей волей».

Все это демонстрирует наличие неразрешимого противоречия между идеей абсолютности индивидуальной свободы, из которой исходит либерализм, и требованием целостности государственного «тела», без которого невозможно нормальное развитие народа. «Руссо хотел, чтобы личная воля каждого непосредственно участвовала в общих решениях; последствием было то, что человек должен был всецело отдать себя государству, которое получало неограниченную власть над его лицом, над имуществом, над его жизнью и мыслью. Это было очевидное противоречие основному началу; в результате выходило, что свобода может сохраняться единственно отречением от себя самой. У Руссо это противоречие принимало особенно опасный характер. Личная независимость у него исчезала, свобода оставалась только как владычество массы, вооруженной абсолютным правом и не признающей ничего вне себя. Плодом подобного учения могло быть только установление самого страшного деспотизма во имя свободы» [17, с. 236–237].

Трактат Руссо «Об общественном договоре» с его центральной идеей о неотчуждаемом праве народа на верховную власть в государстве остается до наших дней своего рода «Библией» либерализма. И можно уверенно утверждать, что превращение либерального государства в «народную тиранию», о чем писал Чичерин полтора века назад, становится будничной реальностью современных западных государств. Послушаем, что говорят об этом современные западные критики либерализма.

Как утверждают авторы книги «Демократия в беде: международное расследование» [10], все больше оставляя рынок вне контроля, государство занимает место ярого блюстителя в сфере морали и контроля над поведением людей, что, по идее, должно быть в зоне личной ответственности и

личного выбора человека. В теории демократия защищает свободу мысли и поступка как одну из своих базовых ценностей, в реальности же эта сфера все более подвержена политическому и государственному контролю.

Кажется очевидным, что есть разница между моральным и государственным законами. При этом на наших глазах в самых передовых демократических странах мира уничтожается то, что считается одним из главных завоеваний западной цивилизации: правда Антигоны как никогда уступает натиску Креонта: «Правителю должны повиноваться в большом и малом, в правом и неправом» [15, с. 77–78]. В связи с этим Ш. Дельсоль пронизательно замечает: «Часть наших сограждан убеждена в том, что то, что законно, то и морально. Достаточно того, чтобы государством был принят закон, позволяющий что-то, чтобы это дозволенное было тут же маркировано ценностно правильным, благим (*un label du Bien*)» [8, с. 177]. Пытаясь найти этому объяснение, Ш. Дельсоль приходит к выводу о том, что сегодня мы не способны быть антигонами: мы не готовы пойти против того, что нам кажется неверным и несправедливым. По ее мнению, это происходит потому, что сегодня просто откуда взяться понятию «правильное», так как альтернативные источники морали – религия и традиции – отрицаются в качестве таковых [8]. Такое положение прямо напоминает состояние общества при тоталитаризме, в котором государство думает и принимает решения за своих граждан. В такой системе тот, кто не следует ценностным стандартам господствующей идеологии, признаваемой единственно верной и не поддающейся сомнению или дискуссиям, презираем в обществе.

Живя в «демократическую эпоху», западный человек привык слышать о том, что его права и свободы (среди которых свобода совести, подразумевающая право самостоятельно формировать свои убеждения) защищены законом от каких-либо посягательств и находятся в зоне личной ответственности каждого индивида. Однако события наших дней предоставляют немало противоречащих этой аксиоме примеров. Оказывается, убеждения и волеизъявления людей могут признаваться как «правильными», так и «неправильными». Оказывается, большинству, которое является носителем власти в демократическом государстве, свойственно ошибаться, и в таком случае его решения признаются недействительными, или подвергаются ожесточенной критике и презрению. Логично поставить вопрос о том, кто сегодня решает, что считать «правильным», а что «неправильным», кто устанавливает «моральный канон». Если ошибается большинство, значит, «правда» находится в руках некоего меньшинства, которое выносит вердикт.

Сомнительно, что общество может существовать в полной классовой идиллии. С самых древних времен всегда было и остается поныне деление людей на немногочисленную элиту и большинство. Отношения между ними складывались, мягко говоря, напряженно. Взаимное недоверие и пренебрежение никуда не исчезло и сегодня, более того, разрыв и напряжение между ними, скорее, только увеличиваются. В демократическом обществе, где граждане выбирают своих представителей, которые правят от их имени и в их интересах, такой раскол воспринимается и переживается особенно остро.

В уже упоминавшемся труде «Демократия в беде: международное расследование» многие авторы статей обращают внимание на нежелание большинства принимать навязываемый ему правящими элитами глобалистский проект, который включает в себя идеи рыночной экономики и рыночного мышления, размывание государственного суверенитета под натиском международных организаций и транснациональных корпораций, «обновленное» понятие прав человека. Ратификация Лиссабонского договора без проведения референдума (из всех стран, входящих в ЕС только в Ирландии правящие круги осмелились узнать мнение своих сограждан по данному вопросу), противостояние швейцарцев законопроекту о строительстве минаретов, победа Дональда Трампа и Brexit – это только некоторые примеры «сражений» между правящими элитами и большинством. При этом, отмечается, основные противоречия носят идеологический характер, т.е. борьба идет на уровне мировоззрения, миропонимания и ценностей [10, с. 595–767].

Британский журналист и автор мировых бестселлеров Дуглас Мюррей в своей на шумевшей книге «The Madness of Crowds: Gender, Race and Identity» («Сумасшествие масс: гендер, раса и идентичность»), пытаясь осмыслить эту «идеологическую войну» элит против большинства, пишет: «...цель [этой войны. – *Авт.*] – внедрить новую метафизику в наши общества: новую религию, если хотите» [11, с. 2]. Автора особенно беспокоит безапелляционный, агрессивный, не терпящий альтернатив и инакомыслия характер насаждения «новой религии» массам. По его глубокому убеждению, свобода слова (в первую очередь свобода печати и средств массовой информации) и свобода совести находятся сегодня под угрозой уничтожения. Какие-либо проявления несогласия и нежелания следовать навязываемой идеологии тут же подвергаются ожесточенной критике в ведущих СМИ (в связи с этим показательны обвинения в популизме и во всевозможных фобиях)<sup>1</sup>.

С ним солидарна Ш. Дельсоль. По ее мнению, современная «постмодернистская» правящая элита, в руках которой находятся 80% западных массмедиа, целенаправленно и агрессивно насаждает свое космополитическое мировоззрение массам. Вместо открытого диалога и честных дискуссий по общественно важным идейно-ценностным вопросам и проблемам, выбор делается в пользу их замалчивания или изъятия из общественного дискурса под флагами политкорректности и толерантности. Несогласие или иная точка зрения по отношению к позиции, получившей одобрение ведущих СМИ, приравнивается к лжи или дезинформации [8, с. 161–179]. При этом искусственно создается «правильная» повестка дня, целью которой является отвлечение людей от действительно насущных проблем, стоящих перед обществом (например, растущий разрыв между богатыми и бедными). Таким образом в публичной сфере табуируются и блокируются «нетолерантные», «неполиткорректные», «лишние» темы.

---

<sup>1</sup> Показательны известные всем примеры цензуры «идеологически неправильных» страниц и каналов со стороны Facebook, Youtube, Twitter и Google, позиционирующих себя как открытые для всех мнений и взглядов публичные площадки. Подробнее об этом см.: [11, с. 110–120].

В связи с этим уместно привести определение политической корректности социолога и философа Л. Ионина. Он определяет ее как «идеологию современной массовой демократии, служащей, с одной стороны, обоснованию внутренней и внешней политики западных государств и союзов, а с другой – подавлению инакомыслия и обеспечению идейного и ценностного консенсуса» [3, с. 37–38]. Далее он замечает: «Вообще, дух политкорректности выразим в простой формуле: *истина относительна*. Политкорректность не предполагает стремления к истине. Истина ее просто не интересует. Ее задача – обеспечение толерантности, или терпимости, даже в отношении того, что заведомо неистинно» [3, с. 40]. С первого взгляда может показаться, что такая позиция как раз обеспечивает равные права и уважение к разным взглядам и мнениям. Однако российский философ скорее призывает нас обратить внимание на пагубность принципа относительности истины в науке (куда толерантность и политкорректность также активно проникают)<sup>1</sup>, а также, что не менее важно, в вопросах морали и нашей способности судить о добре и зле.

Становится очевидным, что навязываемый политическими и экономическими элитами глобалистский проект мультикультурализма, космополитизма, многообразия и политкорректности по природе своей не терпит никакого многообразия и крайне нетерпим по отношению к нежелающим его принимать. Как назвали его в своей Парижской декларации известные и уважаемые во всем мире ученые и гуманитарии Европы, это – «мягкая, но реальная тиранья» [7]. Показательно то, что данная декларация, составленная и подписанная пятнадцатью выдающимися интеллектуалами, в которой они выражают свою озабоченность и беспокойство за будущее Европы, осталась абсолютно без внимания со стороны средств массовой информации (что нетрудно объяснить: ведь она не вписывается в допускаемые «одобренные» рамки глобалистского проекта).

От того, как современное западное общество ответит на эти серьезные вызовы сегодня, зависит, какие ценности, форму и содержание оно будет иметь завтра.

## Литература

### Исследования

1. Гор А. Атака на разум. СПб.: Амфора, 2008.

---

<sup>1</sup> Пожалуй, сегодня «передовой» страной в этом плане является Канада, в которой проводится политика внедрения в научные дисциплины (например, как в приведенной статье, в физику) знаний коренных народов (*indigenous knowledges*). Интересны темы, предложенные студентам канадских университетов для научно-исследовательской работы, среди которых, например, следующая: «Взгляды физиков на колониализм в науке» (*Physicists' views on colonialism in science*). Также авторы статьи видят вопиющую несправедливость в том, что в изучении света в физике на первом месте стоят такие имена, как Исаак Ньютон, Макс Планк и Альберт Эйнштейн, – все они представители западной мысли. По их мнению, физика не существует сама по себе и сегодня нуждается в деколонизации и уничтожении иерархии, которая в ней, по их мнению, скрывается [12].



2. *Евлампиев И.И.* Русская философия о либеральной цивилизации // Русская философия. 2021. № 1. С. 60–77.
3. *Ионин Л.Г.* Апдейт консерватизма. М.: Высшая школа экономики, 2010.
4. *Крауч К.* Как сделать капитализм приемлемым для общества. М.: Высшая школа экономики, 2016.
5. *Николс Т.* Смерть экспертизы: как Интернет убивает научные знания. М.: Эксмо, 2019.
6. *Хабермас Ю.* Ах, Европа. Небольшие политические сочинения, XI. М.: Весь мир, 2012.
7. A Europe We Can Believe In. The Paris Statement. URL: <https://thetrueeurope.eu>.
8. *Delsol Ch.* La haine du monde: totalitarismes et postmodernité. Paris: Les éditions du Cerf, 2016.
9. Discourses of (De)Legitimization: Participatory Culture in Digital Contexts / Eds.: A.S. Ross, D.J. Rivers. Routledge, 2019.
10. La démocratie dans l'adversité: enquête internationale / Eds.: Ch. Delsol, G. de Ligio. Paris: Les éditions du Cerf, 2019.
11. *Murray D.* The Madness of Crowds: Gender, Race and Identity. Bloomsbury: Continuum, 2019.
12. *Swaminathan E.* 3 Concordia researchers collaborate to engage Indigenous knowledges in the study of physics // Concordia university. URL: <https://www.concordia.ca/news/stories/2019/09/20/3-concordia-researchers-collaborate-to-engage-indigenous-knowledges-in-the-study-of-physics.html>.

#### Источники

13. *Милль Дж. Ст.* О гражданской свободе. М.: Либроком, 2017.
14. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
15. *Софокл.* Антигона. М.: Аграф, 2016.
16. *Хайек Ф.А.* Право, законодательство и свобода: современное понимание либеральных принципов справедливости и политики. М.; Челябинск: Социум, 2020.
17. *Чичерин Б.Н.* История политических учений. В 3 т. Т. 2. СПб.: ПХГА, 2008.

#### **Shakhova, Daria S., & Evlampiev, Igor I. *Modernity and Russian critics of liberal civilization***

#### *References*

1. Gor, A. (2008), *Ataka na razum* [Attack on the Mind], Amfora, St. Petersburg (in Russian).
2. Evlampiev, I.I. (2021), Russian philosophy about liberal civilization, *Russkaya filosofiya*, no. 1, pp. 60–77 (in Russian).
3. Ionin, L.G. (2010), *Apdeyt konservatizma* [Conservatism Update], Vysshaya shkola ekonomiki, Moscow (in Russian).
4. Crouch, K. (2016), *Kak sdelat' kapitalizm priemlyemym dlya obshchestva* [Making Capitalism Fit for the Society], Vysshaya shkola ekonomiki, Moscow (in Russian).
5. Nichols, T. (2019), *Smert' ekspertizy: kak Internet ubivaet nauchnye znaniya* [The Death of Expertise. The Campaign Against Established Knowledge and Why it Matters], Eksmo, Moscow (in Russian).

6. Habermas, Yu. (2012), *Akh, Evropa. Nebol'shie politicheskie sochineniya, XI* [Ah, Europe. Small Political Essays, XI], Ves' mir, Moscow (in Russian).
7. *A Europe We Can Believe In. The Paris Statement*, URL: <https://thetrueeurope.eu>.
8. Delsol, Ch. (2016), *La haine du monde: totalitarismes et postmodernité*, Les éditions du Cerf, Paris.
9. Ross, A.S., & Rivers, D.J. (eds.) (2019), *Discourses of (De)Legitimization: Participatory Culture in Digital*, Routledge.
10. Delsol, Ch., & Ligo, G. de (eds.) (2019), *La démocratie dans l'adversité: enquête internationale*, Les éditions du Cerf, Paris.
11. Murray, D. (2019), *The Madness of Crowds: Gender, Race and Identity*, Continuum, Bloomsbury.
12. Swaminathan, E. 3 Concordia researchers collaborate to engage Indigenous knowledges in the study of physics, *Concordia university*, URL: <https://www.concordia.ca/news/stories/2019/09/20/3-concordia-researchers-collaborate-to-engage-indigenous-knowledges-in-the-study-of-physics.html>.



## ПРОБЛЕМА ОРИГИНАЛЬНОСТИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В РАННЕЙ ИСТОРИОГРАФИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ\*

*Виктор Куприянов*

Анализируется созданный в ранней историографии русской философии (работы арх. Гавриила (Воскресенского), В.В. Чуйко, Я.Н. Колубовского, А.И. Введенского, Б.В. Яковенко, Э.Л. Радлова, А.Ф. Лосева, Г.Г. Шпета, В.Ф. Эрн) историко-философский «канон». Указывается, что впоследствии этот канон стал широко использоваться в эмигрантской историографии (прежде всего в популярных версиях истории русской мысли В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского и С.А. Левицкого), а также отчасти и в советской историко-философской науке. В статье выделяются два направления в ранней историографии русской философии: западническое (А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет, Б.В. Яковенко, Я.Н. Колубовский, В.В. Чуйко) и антизападническое (А.Ф. Лосев, Н.А. Бердяев, В.Ф. Эрн). Утверждается, что западническое направление, согласно которому русская философия – это часть западной философской культуры, доминировало в историографии русской философии и определяло рамки ее исследований: именно в этом ключе было написано большинство первых обобщающих работ по истории русской философии. Представители альтернативного направления видели истоки русской философии в началах, отличных от начал западной философии, и рассматривали отечественную философию в качестве самобытного явления, исторически восходящего к восточной патристике. В контексте анализа этого подхода особое внимание уделяется проблеме освещения в ранней историографии русской философии творчества Г.С. Сковороды.

*Ключевые слова:* историография русской философии, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет, А.И. Введенский, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев.

Санкт-Петербургский филиал  
Института истории естествознания и  
техники им. С.И. Вавилова РАН

The author analyzes the early historiography of Russian philosophy (works of Arch. Gavriil (Voskresensky), V.V. Chuiko, Ya.N. Kolubovsky, A.I. Vvedensky, E.L. Radlov, G.G. Shpet, B.V. Yakovenko, V.F. Ern, A.F. Losev) and the historical-philosophical “canon” elaborated at that time. It is pointed out that later this canon became basic for both Soviet and émigré historiography. The importance of the early historiography of Russian philosophy for V.V. Zhenkovsky, N.O. Lossky, and S.A. Levitsky, the authors of popular works on the history of Russian philosophical thought, is emphasized. The article identifies the two directions in the early historiography of Russian philosophy: Westernist (A.I. Vvedensky, G.G. Shpet, B.V. Yakovenko, E.L. Radlov, Y.N. Kolubovsky, and V.V. Chuiko) and anti-Westernist (A.F. Losev, V.F. Ern, and N.A. Berdyaev). It is stated that the Westernist view, according to which Russian philosophy is a part of Western philosophical culture, dominated the historiography of Russian philosophy and determined the framework of its research: it was in this key that most of the first summarizing works on the history of Russian philosophy were written. Researchers belonging to the alternative direction believed that the origins of Russian philosophy were different from those of Western thought, and regarded Russian philosophy as a rather distinctive phenomenon, which historically ascended to Eastern patristics. In the context of the analysis of this approach, the author of the article pays special attention to the problem of coverage the works of G.S. Skovoroda in the early historiography of Russian philosophy.

*Keywords:* historiography of Russian philosophy, E.L. Radlov, G.G. Shpet, A.I. Vvedensky, V.F. Ern, A.F. Losev.

© Куприянов В.А., 2022

<https://doi.org/10.31119/phlog.2022.2.176>

---

\* Исследование выполнено за счет гранта РФФИ, проект № 21-011-44093.

Еще во времена античности история философии сформировалась как область специального интереса [1]. Платон и Аристотель стали первыми историками философии, а из школы Аристотеля вышли первые крупные труды по истории философии. Однако в подлинном смысле история философии расцвела лишь в XIX в. под влиянием прежде всего немецкого идеализма [2] и в контексте формирования историзма как принципа философствования [3]. Не стала исключением и история русской философии, которая именно в то время начала оформляться как самостоятельная область философских исследований, что стало возможным благодаря достижению высокого уровня развития философской и общенаучной культуры, поскольку именно развитие философии является предпосылкой для становления специальных историко-философских исследований, наличие которых свидетельствует со своей стороны в пользу зрелости самой философии.

История русской философии как исследовательская область начала формироваться в конце XIX – первой половине XX в., когда вышли основные труды по истории отечественной мысли и когда были заложены основные подходы к пониманию возникновения философии в России, определяющие, кого можно относить к числу философов и в чем особенность и оригинальность русского философствования. Говоря об истории философии, важно отграничить ее предмет. Философия часто пересекается с другими областями культуры – наукой, искусством (особенно с литературой), религией, общественно-политической мыслью. Однако к последней четверти XIX в. философия в России сформировалась в качестве самостоятельной области исследований, которая была институционализована в виде специальных кафедр в университетах и в духовных академиях, а также приобрела самостоятельные периодические издания и профессиональные сообщества (Московское психологическое общество и Философское общество при Санкт-Петербургском университете). Развитие философии в качестве самостоятельной профессиональной деятельности предполагало и создание соответствующей историографии истории философии. Именно к таковой относятся написанные в то время работы, в названиях которых присутствовало словосочетание «история философии». В фокусе нашего внимания находится именно эта историографическая традиция, которая отграничивается от истории литературы, истории общественной мысли и истории науки, хотя история русской философии пересекается со всеми этими областями. Соответственно, рассмотрение историографии русской философии ограничивается анализом работ, посвященных именно обзору истории философии в ее отличии от истории науки, литературы, искусства и общественной мысли (это труды А.И. Введенского, Э.Л. Радлова, Я.М. Колубовского, Б.В. Яковенко, Г.Г. Шпета, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосева и др.).

Типологически в ранней историографии русской философии можно выделить два главных подхода к вопросу об оригинальности и главных особенностях русской философии. Большинство авторов, писавших об истории русской философии в то время, рассматривали отечественную философию как ответвление западной философской мысли, считая, что основная тенденция, которой следовали отечественные мыслители в

XVIII–XIX вв., заключалась в рецепции западноевропейской философской традиции. В этом контексте историки русской философии обращали внимание прежде всего на влияние западных философов. Очевидно, что главный вопрос, который при таком подходе попадал в центр историко-философского анализа, заключался в исследовании смены западных учений в русской философской литературе. В ранней историографии эта точка зрения доминировала и варьировалась от радикально западнической к умеренной. При этом уже до революции в историографии появилась и альтернативная точка зрения, которую можно обозначить как антизападническую (аналогичную классификацию см.: [9]). Если к первой можно отнести почти все наиболее заметные и известные ранние исследования истории русской философии, принадлежащие перу А.И. Введенского, Э.Л. Радлова, Я.М. Колубовского, Б.В. Яковенко, Г.Г. Шпета и др., то противоположная позиция представлена прежде всего трудами В.Ф. Эрна, Н.А. Бердяева и А.Ф. Loseва.

Хронологические рамки раннего периода историографии русской философии можно отсчитывать от публикации шестого тома «Истории философии» архимандрита Гавриила в 1840 г. до периода советизации философии, начавшегося в 1920-е гг. Исходя из данных рамок, исключая достаточно быстро устаревший труд архимандрита Гавриила, к основополагающим трудам по истории русской философии того периода можно отнести работы Я.Н. Колубовского, А.И. Введенского, Э.Л. Радлова, Г.Г. Шпета, Б.В. Яковенко, Е.А. Боброва и М.М. Филиппова. Особенно влиятельными не только для советской, но и для современной историографии оказались работы А.И. Введенского, Э.Л. Радлова и отчасти Г.Г. Шпета. Не менее важным оказались и труды В.Ф. Эрна, посвященные Г.С. Сковороде. Их подход был во многом развит позже в эмигрантской историографии Н.О. Лосским и В.В. Зеньковским, чьи труды во многом определили облик современной российской историографии отечественной философии. В данной статье приводится анализ ранней историографии русской философии и выделяется основная проблема, которая была в центре внимания историков русской философии в то время, – проблема оригинальности и самостоятельности русской философии в контексте европейской философской традиции. Также выявляются особенности выделения «канона» русских философов.

#### *Основная линия ранней историографии русской философии: рецепция и развитие западной философии*

Как известно, первая работа по истории русской философии принадлежит перу архимандрита Гавриила (1795–1868), опубликовавшего в 1840 г. учебное пособие к лекциям по истории философии в виде VI тома его «Истории философии» [1; 2; 14]. Первая история русской философии была написана вполне в духе историософии XIX в., для которой важнейшее значение имели проблемы народности и национальной принадлежности. Освещение русской истории архим. Гавриилом основывается на предположении, что каждый народ имеет свой особенный характер, который отличает его философию. Говоря современным языком, для архим. Гавриила философия – это производная национального духа и на-

циональной культуры, которые задают ее особенности. Национальную специфику России архим. Гавриил видит в том, что «россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недейтелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен» [14, с. 5]. В философии, как полагает первый историк русской философии, эти особенности национального характера выражаются в «рационализме, соображенном с опытом». При этом в его подходе чувствуется влияние немецкого идеализма, на что указывает использование терминологии фихтевского наукоучения. Главной особенностью философии является то, что она есть «развитие сознания и уяснение его движения». От того, к чему относится сознание – к себе («Я»), к внешнему миру («не-Я») или к Богу, – зависит и национальный тип философии. Таким образом, архим. Гавриил отличает русскую философию от немецкой и английской. Если немецкая философия ориентирована на самосознание, что порождает ее наукообразность, а английская и французская философии – на внешний мир и, следовательно, на исследование опыта, то русская, синтезируя и первое, и второе начала, ориентирована на Бога [14, с. 22–23]. Доказательству этого подхода и посвящена его книга. Начало русской философии архим. Гавриил относит к древней Руси, связывая ее зарождение с духовенством и влиянием греков. Этим фактором оказалась обусловлена особая связь философии с религией, характерная, как он считает, для России. Философия XVII–XIX вв. излагается Гавриилом в институциональном контексте: он выделяет философов-профессоров (А.М. Брянцева, И.Ф. Буле) и церковных деятелей, заканчивая изложение взглядов графа С.С. Уварова. Особое место в истории русской философии архим. Гавриила занимает освещение творчества Г.С. Сковороды. Именно архим. Гавриил, вероятно, впервые отнес малороссийского мыслителя к числу русских философов, считая его самобытным мыслителем и связав его взгляды с историей платонизма. С одной стороны, архим. Гавриил считал философскую традицию в России самобытной и основанной на особых национальных началах, выделяя ее характерные особенности, а с другой, русская философия излагается им в контексте западной мысли, ведь шестой том его труда представляет собой часть истории именно западной философской традиции.

В литературе еще со времен Г.Г. Шпета «История философии» архим. Гавриила вполне заслуженно оценивается невысоко [4, с. 4–7], поскольку уже сам выбранный им критерий определения философии представляется спорным и приводит автора к тому, что в число философов были включены персонажи, не внесшие в философию серьезного вклада (например, московский митрополит Филарет и граф С.С. Уваров). Более содержателен очерк истории русской философии, опубликованный в 1890 г. Я.Н. Колубовским (1863–1929) в качестве приложения к русскому изданию «Истории новой философии» Ф. Ибервега и М. Гейнце. Эту работу можно признать первой серьезной попыткой осмысления истории отечественного философствования. Хотя очерк Колубовского носит описательный характер, нельзя сказать, что в тексте отсутствует авторская позиция. Колубовский не выявляет национальных особенностей русской

философии, а, наоборот, придерживается точки зрения о ее заимствованном характере. Начальный период истории русской философии связан с «борьбой, которую деятели юго-западной Руси вели с врагами веры и народности» [18, с. 34]. В связи с этим, как пишет Колубовский, в России сформировалась схоластика, на смену которой со времен Петра I пришло «западно-европейское влияние», т.е. влияние философии Нового времени. С тех пор, согласно Колубовскому, «русская наука идет по стопам западно-европейской, и не удивительно, если и философия не составляет исключения из этого правила» [18, с. 529]. В соответствии с этой позицией его обзор русской философии составлен как изложение взглядов русских представителей западной мысли: русских шеллингианцев, гегельянцев, позитивистов, материалистов. Характерно в этой связи, что взглядам Сквороды он уделяет мало внимания, называя его «украинским мудрецом». Работа Колубовского представляет собой информативный обзор русской философской литературы и позволяет сделать вывод о том, что практически все направления западной философии нашли отклик в русской культуре, которая была в то время богата исследованиями во всех областях философии. Колубовский конкретно не указывает, представляет ли собой русская философия нечто оригинальное на европейском фоне, но тем не менее он рассматривает отечественную философию в качестве логического развития именно европейской философской культуры, что с исторической точки зрения нельзя не признать убедительным.

В том же духе выдержан и очерк истории русской философии, написанный В.В. Чуйко (1839–1899) и опубликованный в качестве приложения к переводу «Истории философии с древнейшего до настоящего времени» Ф. Кирхнера в 1895 г. [26]. Автор очерка справедливо указывает, что до середины XVIII в. невозможно говорить о самостоятельной русской философии. До этого времени некоторая самостоятельная философская культура имела место лишь в юго-западной Руси, где под влиянием Польши развилась схоластика. Лишь со времен Петра I в России начинается систематическая деятельность в области философии. Русская философия в освещении Чуйко так же, как и у Колубовского, представляет собой изложение взглядов русских последователей западной философии: вольфианцев, кантианцев, шеллингианцев, гегельянцев, позитивистов, материалистов. Как оригинальный мыслитель также фигурирует Скворода, о котором Чуйко пишет достаточно подробно и которого он обозначает как «самого самостоятельного мистика своего времени» на фоне «господства французского материализма в екатерининское время» [26, с. 333]. Как считает Чуйко, славянофильство и западничество обязаны своим возникновением Ф. Шеллингу и Г. Гегелю. Однако при этом автор очерка считает и западников, и славянофилов выдающимися мыслителями, уделяя много места изложению их взглядов. В философских воззрениях русских мыслителей Чуйко выявляет влияние западных, прежде всего немецких философов. Так, философию И.В. Киреевского он связывает с влиянием Шеллинга и Гегеля, а взгляды А.С. Хомякова – преимущественно с И.Г. Фихте [26, с. 340–341], А.И. Герцена считает «учеником» Гегеля [26, с. 343]. Логично, что, согласно данному подходу, из-

менения в западной философии повлекли за собой аналогичные процессы в отечественной философской мысли (эти выводы можно видеть также в работах Э.Л. Радлова и А.И. Введенского). Как и многие историки русской философии, Чуйко указывает на господство материализма в России в 1860-е гг., против которого боролись П.Д. Юркевич, Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов и др. [26, с. 345–355]. Однако русский материализм, на который Чуйко смотрит достаточно критически, был, по его мнению, «чисто германского происхождения, был явлением у нас случайным и скоро преходящим и не заключал в себе ничего самобытного» [26, с. 355]. Вскоре материализм смешался с позитивизмом, который стал популярен в 1870–1880-е гг. Чуйко упоминает в положительном ключе также Н.Я. Данилевского и Н.Н. Страхова. Таким образом, можно сказать, что, согласно его авторской позиции, хотя русская философия носит в целом заимствованный характер, она оказалась не лишена некоторой самостоятельности, которая нашла отражение прежде всего в направлениях, оказавшихся под влиянием идеализма. Особо высокую оценку получают в его очерке А.А. Козлов и В.С. Соловьев.

В схожем ключе обсуждался вопрос о самостоятельности русской философии в работах А.И. Введенского, Э.Л. Радлова и Б.В. Яковенко. В речи, произнесенной на первом заседании Философского общества при Петербургском университете в 1898 г., Введенский (о Введенском как историке философии, в том числе и историке отечественной философии см.: [7, с. 404–455]) метко указывает, что хотя философия в России заимствована, как и вся образованность, она «существует у нас не вследствие искусственного насаждения, а вследствие глубокой потребности, удовлетворяемой вопреки всевозможным препятствиям» [13, с. 27]. Введенский вполне убедительно подчеркивает, что заимствования и подчинение чужим заимствованиям – это закон развития философии, который обеспечивает ее успешное становление. Подчиняясь на начальном этапе влияниям и заимствованиям, философия затем самостоятельно развивается. Историю русской философии он делит на три периода: 1) подготовительный, 2) период господства немецкого идеализма, когда в русской философии превалировал интерес к Канту, Фихте, Шеллингу и Гегелю, и 3) период вторичного развития. История русской философии предстает в изложении Введенского в качестве процесса освоения западной философии, которое началось, по его мнению, с рецепции ее готовых образцов. Именно этим была обусловлена «бесплодность» первого периода философии (от основания Московского университета в 1755 г. до реформ Александра I) [13, с. 28–29]. В это время русская философия характеризовалась подражательностью, неоригинальностью и носила подготовительный характер. Сковороду Введенский называет мудрецом, который не оставил следа в русской философии [13, с. 30–31].

Обращает на себя внимание освещение Введенским философии первой половины XIX в. Он абсолютно правильно указывает, что развитие философии в России протекало в этот период в неблагоприятных условиях, когда не только философия, но и вся русская наука подвергались гонениям со стороны обскурантов. Лишь в 1830-е гг. в России появилась относительная свобода мысли, источником которой были во многом литератур-



ные кружки. Однако этот период относительной свободы закончился за- претом университетской философии. Свое время Введенский рассматривает как период вторичного развития, развития философии после перерыва, который «приблизительно соответствует началу 1830-х гг.» [13, с. 62]. Однако и философию своего времени Введенский рассматривает в европейском контексте. В целом его взгляд на будущее русской философии оптимистичен: русская философия даст, по его мнению, мыслителей уровня Н.И. Лобачевского, которые будут значимы для всего мира.

Сходного взгляда придерживался и русский философ-неокантианец Б.В. Яковенко. Ему принадлежит серия работ, посвященных истории отечественной мысли и написанных как в России, так и в эмиграции [32–35]. Эмигрантские работы Яковенко продолжают его дореволюционные размышления и являются более продуманными и серьезными. Подход Яковенко можно охарактеризовать как радикально западнический. В «Очерках русской философии», опубликованных в 1922 г. в Берлине, он полностью отказывается русской философии в оригинальности. Как пишет Яковенко, «русский дух не жил еще до сих пор в полной мере философской традицией... и не дал еще ничего действительно философски оригинального... Русский дух не пропитался еще до мозга костей всем совершенным доселе в сфере философской мысли, не всосал в себя живительного балзама сделанной философской мысли и в равной мере он не выявил до сих пор никакого систематического построения, за которым можно было бы признать значение нового философского шага, новой категории философского мышления» [35, с. 742]. Эта же мысль излагается Яковенко и в его главном труде по истории русской философии – «Истории русской философии», изданной на чешском языке в 1938 г. [32, с. 16].

Позиция философа основывается на его понимании философии и роли истории для философии. По мнению Яковенко, для философии не важно, в какой национальной среде она развивается. Философия «характеризуется своим собственным систематическим развитием, живет в своем поступательном развитии своей внутренней философской жизнью, по отношению к которой внешнее обнаружение ее в поле действия той или иной нации совершенно случайно» [35, с. 740]. То есть философия – это прежде всего наука, которая характеризуется универсальностью. Философия совмещает в себе традиционализм и творчество. Поэтому оригинальность возможна только на основании традиции и, следовательно, лишь благодаря освоению наследия прошлого. Русская философия традицией еще не жила, и поэтому ничего оригинального в ней нет, она представляет собой интерес только в качестве одной из сторон культурной жизни России – она подлежит не историко-генетическому рассмотрению, а лишь описанию [32, с. 8]. В качестве примера Яковенко приводит Сковороду, который «высится на бесплодной равнине российского философствования XVIII в.» [35, с. 746]. Яковенко подчеркивает, что развитие философии в России повторяет ход западной философской мысли, поскольку смена направлений в русской философии следует за аналогичными процессами на Западе. В России, как и в Германии, после господства немецкого идеализма распространяется материализм, который сменяется позитивизмом, а затем начинается расцвет спиритуализма. В оценке философии конца XIX в.

особенно заметна философская позиция Яковенко. Если материализм и позитивизм он считает псевдофилософскими направлениями, то спиритуализм и идеализм выступают для него подлинной философией. Как он пишет, философские учения П.Д. Юркевича, В.С. Соловьева, Л.М. Лопатина и С.Н. Трубецкого «представляют как бы позвоночный столб всего русского подлинного философского движения» [35, с. 783]. Именно в период творчества этих философов русская философия начала пробуждаться и приобретать самостоятельность. Философия в учениях этих мыслителей стала подлинной и начала развиваться «уже не как простое повторение чужестранных философских принципов и концепций, зачастую в высшей степени не философских, или же как дилетантские и несистематические попытки философствовать за свой счет, а как подлинная систематическая рефлексия по поводу всех основных вопросов и сфер философской мысли» [35, с. 782].

Яковенко, как и Введенский, видит в истории русской философии постепенное становление самостоятельной мысли на основе освоения западной философии и считает русскую философию частью общеевропейского культурного ландшафта. Хотя Яковенко и полагает, что русская философия не обладает оригинальностью, тем не менее он усматривает в ней определенные особенности, к которым относит универсализм, максимализм и конкретизм [32, с. 18].

Умеренно западнической можно назвать позицию Э.Л. Радлова, которому принадлежит серия работ по истории русской философии и литературы. Радлов может быть признан одним из первых профессиональных историков русской философии. Его научное наследие включает ряд важных работ по истории русской философии, в том числе одну из первых монографий о В.С. Соловьеве [23]. Радлову принадлежит также одна из самых известных обобщающих работ по истории русской философии – «Очерк истории русской философии» [22] который вышел в 1912 г., а затем в исправленном и дополненном виде планировался к публикации в рамках историко-научного проекта «Русская наука», однако из-за сложностей в реализации этого проекта работа вышла в Петрограде отдельным изданием в 1921 г. В постсоветское время «Очерк истории русской философии» Радлова стал одной из самых популярных общих работ по истории отечественной философии. В целом он описывает развитие русской философии в том же ключе, что Колубовский, Чуйко, Введенский и Яковенко. Однако его подход имеет особенности. Прежде всего Радлов принимает во внимание интеллектуальную историю допетровского периода, которую практически обходят вниманием другие авторы того времени. Он делит историю русской философии на два этапа: подготовительный и строительный [22, с. 100]. Подготовительный период охватывает время до М.В. Ломоносова. Причем, как отмечает Радлов, этот период имеет интерес преимущественно для историков литературы, а не философии, поскольку интерес к философии тогда был невелик. Соответственно, позиция Радлова сводится к тому, что до петровских реформ, развернувших Россию в сторону Запада, отечественная философская культура если и существовала, то только в слабо выраженной форме. С Ломоносова же, как он полагает, начинается новый период в истории

русской философии. Ломоносова, Сковороду, А.Н. Радищева и М.М. Сперанского Радлов считает родоначальниками русской философской мысли [22, с. 105]. Оценка Сковороды у Радлова вполне адекватна имеющему сегодня о нем историческому материалу и в целом повторяет отзывы упомянутых выше авторов. Для Радлова Сковорода – «мудрец, учитель жизни, а не ученый, стремящийся объяснить явления внешнего и внутреннего мира» [22, с. 102].

В отличие от многих историков русской философии своего времени, Радлов указывал, что русская философия имела две тенденции: с одной стороны, направление, «которое развивалось под влиянием чужой мысли» [22, с. 100], а с другой, в русской философской литературе было и направление, которое под влиянием чужой мысли стремилось «выразить национальное миросозерцание, соответствующее духовным свойствам русского народа» [22, с. 100]. К последнему типу Радлов относит славянофильство, которое он вслед за многими историками русской философии признает наиболее оригинальным философским направлением в России, стремившемся к выработке именно *русской* философии [22, с. 124]. В этом Радлов наиболее близок представителям ранней западной историографии русской философии. Однако в целом изложение русской философии XIX в. у Радлова совпадает с тем, что пишут его современники и коллеги. Он указывает на большое влияние немецкого идеализма в первой половине XIX в., затем на последовательную смену господства материализма и позитивизма, пришедших в Россию из Германии и Франции, и, наконец, на «возрождение» интереса к идеализму в конце века, обусловленного «падением» естественнонаучного материализма и распространением идей А. Шопенгауэра и Н. Гартмана [22, с. 116]. Интересно, что Радлов единственный обращает внимание на роль Г.В. Лейбница в этот период [22, с. 117]. Тот факт, что именно с распространением идеалистической философии Радлов связывает возрождение интереса к философии как таковой отчетливо показывает его собственную философскую позицию. Причем в этом его взгляд совпадает и с позицией Яковенко, и с мнением Введенского, где также именно идеализм понимается в качестве философии как таковой, а материализм и позитивизм рассматриваются скорее как ее упадок. В этом контексте нужно отметить распространенность такого взгляда на историю русской мысли в историографии того времени: критика материализма и позитивизма стала общим местом.

Очерк Радлова отличается информативностью и широким охватом литературы. Можно сказать, что Радлову удалось показать своего рода панораму русской философской мысли XIX – начала XX вв. и выявить богатство и многосторонность русской философии того времени. В его изложении русская философия предстает не просто повторением западной мысли, а сложной историей ее рецепции, а затем и творческого диалога в едином контексте европейской культуры.

К ранней историографии русской философии относятся также работы М.М. Филиппова [24], Е.А. Боброва [12] и С.О. Грузенберга [15]. В них развивается та же идея, что и в публикациях Введенского, Радлова и

Яковенко, и поэтому они могут быть отнесены к западническому направлению отечественной историографии.

Говоря о значимых трудах по истории русской философии того времени, нельзя не упомянуть очерк Г.Г. Шпета, написанный в 1922 г. (об истолковании истории русской философии Г.Г. Шпетом см.: [6]). Работу Шпета отличает не только яркая философская позиция автора, которая задает оригинальность его видения истории русской философии, но и высокие литературные достоинства. Известный славист Д.И. Чижевский верно заметил интерес Шпета к исследованию западных философских влияний: «Для специалиста и читателя со специальным интересом к истории русской мысли книга Шпета – богатая сокровищница фактов, среди которых много совершенно нового материала, беспристрастно написанный очерк – в вышедшей пока первой части – зачатков философской мысли в России. Формулировки ясны, четки и глубоки. Мимоходом брошен и намечен ряд проблем. Перед историком и историком литературы отчетливо поставлены проблемы проникновения в русскую мысль тех или иных “западных влияний”» [21, с. 386].

Изложение истории русской философии у Шпета – это не описание литературы и не рассказ о смене философских мод и веяний, как это было у многих его современников. Так же, как и у авторов других «замерных» историко-философских работ того времени (Введенского, Радлова, Яковенко), в основе взгляда Шпета на историю русской философии лежит определенное понимание философии и ее роли в культуре (см. критику у Зеньковского: [17, с. 31]). Для Шпета философия представляет собой квинтэссенцию европеизма. Только Европа, в отличие от Азии, мыслит философски, поэтому философия является неотъемлемым атрибутом Европы.

В понимании сущности философии Шпет наиболее близок к Яковенко и, вероятно, наиболее далек от представителей антизападнического направления в русской историографии. Для Шпета философия – это «чистое» знание, связанное с незаинтересованным исследованием предмета, под которым понимаются принципы бытия: «...философия всегда изучает начала, ее предмет – “принципы” и источники, основания; философия всегда и по существу есть *первая философия*» [27, с. 24–25]. Такое представление о философии свойственно, по его мнению, исключительно Европе. Европейская философия представляет собой науку ради науки, неутилитарный поиск истины самой по себе. Поэтому философия противопоставляется поиску «правильной морали» и мудрости. В противовес этому Восток знает лишь сказки, поиск морали и житейские мудрствования. Шпет пишет: «В частности, применительно к философии, восприятие ее как мудрости и морали непременно утилитарно – философия должна учить жить мудро, как в самом широком, так и в самом узком смысле практической жизни. Понимание философии как метафизики и мировоззрения вызывает более тонкое и возвышенное представление об ее пользе – для спасения души, разрешения загадок смысла жизни, оправдания мира, – но в основном также порождает утилитаристическое отношение к себе. Нужно углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее и науки как такой перестало быть утили-

тарным и выразилось также в чистом, “незаинтересованном”, эросе. Везде, где можно найти эти три понимания философии, можно встретить три разных уклада субъективных переживаний ее» [28, с. 73–74].

Сквозь призму такого понимания Шпет рассматривает историю русской философии, которая, проходя последовательно этапы «взросления» (невегласие – около школы – по прописям – по линейкам – первые испытания – первые ученики), предстает прогрессирующим становлением философии как чистого знания. Утилитарное отношение к знанию, понимание философии как морали или как формы политики оказывается в глазах Шпета префилософским типом мышления. Причем движение к философии как чистой науке рассматривается Шпетом в качестве смены типов интеллигенции. В этом можно усмотреть оригинальность позиции самого автора, который ввел в историографию философии социальные аспекты. В результате Шпет пишет историю русской философии не как смену западных философских веяний, а как историю смены исторических типов интеллигенции, показывая при этом сложную историю рецепции и творческой переработки русскими философами учений западных мыслителей. Он пишет о том, что в России происходила последовательная смена трех типов интеллигенции: церковной, правительственной и оппозиционной. Важно при этом, что в рассмотрение включается и история философии в допетровский период, который, как полагал Радлов, интересен только историку литературы [22, с. 101]. Согласно Шпету, до XVIII в. в России господствовала церковная интеллигенция, и основные интеллектуальные интересы были связаны с религией. С петровских реформ возникает господство правительственной (государственной) интеллигенции, которая была ориентирована на протестантский Запад, а с начала XIX в. возникает новый тип интеллигенции – оппозиционная. В первой половине XIX в. конфликт между оппозиционной и правительственной интеллигенцией достигает апогея. Видных деятелей университетской и духовно-академической философии (А.А. Фишера, И.Г. Михневича, С.С. Гогоцкого, О.М. Новицкого) Шпет относит к представителям правительственной интеллигенции. Он характеризует их философию как сервильную и неоригинальную, поскольку они зависимы от западного влияния, не отличаются самостоятельностью и понимают философию как служанку каких-то внешних интересов. Духовно-академическая философия, с точки зрения Шпета, отличается особым умонастроением – скептическим теизмом. Показательна в этом отношении шпетовская характеристика В.Н. Карпова: «Особенно “духовная философия” – хотя тут она частью выходит даже за рамки национальной отличительности – видела всегда свое призвание, с одной стороны, в “поучении”, не доходящем, однако, до владычества, и, с другой стороны, в “приспособлении”, доходящем до сервилизма. Карпов – только “на вид” – которым он обманул Белинского – свободнее, но дух у него тот же, что и у других представителей духовно-академической философии. Он оказался лишь способнее – и для нас это был большой шаг вперед – к усвоению европейских научных методов изложения на место отечественной “церковно-славянской” вязи и заимствованной иезуитской схоластики... Философское единство этого духа в направлении теизма и спиритуализма – нор-

мально и натурально, хотя определяется оно не всегда имманентно, а по предписанному заданию учреждения» [28, с. 201].

Сервильность, неоригинальность, ограниченность профессиональной философии является для Шпета показателем ее «невегласия», т.е. некультурности и отсутствия европеизма. Однако, по его мнению, и оппозиционная интеллигенция относится к философии так же утилитарно, как и правительственная, поскольку ставит философию в зависимость от внешнего интереса – морального или политического. К оппозиционной интеллигенции Шпет причисляет «свободных» русских философов: В.Г. Белинского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, Н.Г. Чернышевского и Г.В. Плеханова. Всех этих мыслителей Шпет называет нигилистами и относит к префилософскому типу мышления. Согласно Шпету, правительственная и оппозиционная интеллигенция сыграла в истории русской мысли одинаковую роль, но именно оппозиционная интеллигенция во многом выступила в качестве «отрицательного» начала русской культуры.

Тем не менее Шпет видит в истории русской философии и зачатки «подлинной» философии, которую он связывает с «национально-ориентированной» интеллигенцией – русскими писателями («пушкинское начало» русской философии) и славянофилами [28, с. 276]. Как и все ранние историки русской философии, Шпет высоко оценивает славянофильство, характеризуя его философию в качестве первого самостоятельного философского направления в России. Из шпетовской концепции вытекает, что подлинное начало русской философии лежит в области литературы, в то время как академические философы и «нигилисты» оказываются лишь разными сторонами одной медали, поскольку не мыслят философию самоцелью, знанием ради самого знания.

В «Очерке истории русской философии» Шпет внимательно проследживает связи между западной и русской философскими традициями. Если Радлов, Введенский, Яковенко лишь констатировали зависимость русской философии начала XIX в. от немецкого идеализма, то Шпет скрупулезно реконструирует источники отечественного «оригинального» философствования, показывая, что многие русские профессиональные философы были, скорее, эклектиками, которые испытали на себе влияние самых разных немецких философов своего времени. Тем не менее в философии П.Д. Юркевича, А.И. Герцена, П.Л. Лаврова, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина Шпет был склонен видеть оригинальное и самостоятельное интеллектуальное движение [29, с. 206–270, 306–361, 428–433, 439–508], и в этой оценке он также сходил с многими историками русской философии того времени. План и наброски «Очерка» показывают, что Шпет рассматривал русскую философию именно в качестве постепенного становления самостоятельного мышления с опорой на западноевропейскую традицию философствования [29, с. 21–23]. С этой точки зрения, он более чем вписывается в традицию западной этой историографии русской философии, хотя нужно признать, что его подход на фоне работ Радлова, Введенского и Яковенко отличался существенной оригинальностью философской позиции и позволил ему взглянуть на исторический материал с совершенно иной стороны, чем это было принято в то время.

*Антизападническая историография русской философии*

В ранней историографии русской философии имел место и принципиально иной подход к пониманию проблемы оригинальности отечественной философской мысли. В этом контексте нельзя обойти вниманием творчество таких философов, как В.Ф. Эрн, Н.А. Бердяев и М.О. Гершензон, которые хотя и не написали обобщающих трудов по русской философии, но создали свои концепции истории русской философии, оставив после себя важные работы, посвященные отдельным русским мыслителям. Также обращает на себя внимание книга А.А. Никольского «Русский Ориген XIX века. Вл. С. Соловьев» [20], в которой выдающийся русский философ представлен как продолжатель линии восточно-христианской философии, что полностью вписывается в выделяемую нами традицию ранней историографии<sup>1</sup>. В этих работах развивается тезис о самобытности русской философии, ее особом характере на фоне европейской философской культуры и, главное, – ее незападных началах. Особенно яркой является в этом контексте точка зрения Эрна, которую можно считать репрезентативной для этого направления в ранней историографии русской философии.

При сравнении взглядов Эрна с воззрениями Яковенко, Радлова и Введенского становится очевидным, насколько историко-философский канон зависим от основных теоретических установок автора, от его философской позиции. Основной идеей философии Эрна является противопоставление Рацио и Логоса. Рацио – это порождение западноевропейского рационализма и меонизма с его рассудочностью и односторонностью. Логос, как свойство русской философской мысли, наоборот, представляет собой живую мысль, творчески пронизывающую сущее. Логос является мистическим началом мысли и исторически связан с древнегреческой философией и патристикой. Рационализм же индивидуалистичен и определяется лишь рассудочно-логическим уровнем сознания. Для Эрна важно, что Логос и Рацио – это два противоположных принципа философствования, два совершенно разных начала мышления, которые сталкиваются друг с другом в борьбе.

Взгляды Эрна на историю русской философии часто характеризуются как националистические. В связи с этим указывается на его полемику с С.Л. Франком и участниками журнала «Логос». Франк характеризовал взгляды Эрна как «национализм в философии», «ожесточенную борьбу с Западом» и «попрание вечных ценностей европейской мысли» [25]. Как подчеркивает О.В. Марченко, для Эрна принципиальными были не культурно-исторические отличия России и Запада, а противопоставление двух начал бытия – Логоса и Рацио [8, с. 832]. Однако для Эрна важно, что именно благодаря своему особому положению Россия имеет оригинальную философскую традицию, которая отличает ее от новоевропейского Запада. Русская философия самобытна и оригинальна тем, что продолжает традицию «антично-христианского умозрения», являясь тем

---

<sup>1</sup> Также интересна в этом контексте работа М.В. Безобразовой [11; 37], в которой учитывается история философии в допетровский период, хотя Безобразова дает очень общий и схематичный обзор истории русской философии.

самым репрезентантом «восточнохристианского логизма» [30, с. 112]. Западная философия пронизана односторонним рационализмом, в то время как русская мысль пронизана «стихией божественного Логоса», исторические истоки которого нужно искать в античности и в учениях восточных отцов церкви. Поэтому, полагает Эрн, русская философия, существующая уже столетия, «прочно заняла совершенно особое, исключительное место» [30, с. 91]. По его мнению, она отличается от современных явлений европейской философии как новоевропейское Рацио от антично-христианского Логоса. В этой связи Эрн подчеркивает значимость Сковороды, отношение к которому можно считать своего рода маркером философской позиции историка русской философии. Радлов, Яковенко и другие историки русской философии хотя и признавали Сковороду в качестве родоначальника русской философии, все же считали его прежде всего мудрецом и моралистом. Для Шпета, характеризовавшего работу Эрна о Сковороде как «взвинченно-литературное произведение, а не историко-философское исследование» [28, с. 106], учение Сковороды – это пример псевдофилософии [28, с. 113], а сам он «мнимо народный “философ”» [28, с. 104]. Как показывает Шпет, философское содержание работ Сковороды предельно минимально, поскольку учение «украинского старичка» насквозь пропитано библейским морализмом [28, с. 106]. Шпет вписывает Сковороду в свою типологию интеллигенции: «Как тип интеллигенции, Сковорода – прообраз резонирующего опрощеньства и отрицания традиционной европейской культуры, развившихся у нас – может быть, в параллель с чисто народным юродством – во имя проповеди призрачного самоусовершенствования и мнимо-углубленного самопознания» [28, с. 105].

Оценка Сковороды у Эрна прямо противоположна. Он пишет: «В лице Сковороды происходит рождение философского разума в России; и в этом же первом лепете звучат новые, незнакомые новой Европе ноты, объявляется определенная вражда рационализму, закладываются основы совершенно иного самоопределения философского разума» [31, с. 333]. Именно Сковорода является, по мнению Эрна, родоначальником русской философии, поскольку в его творчестве выступает отличное от западноевропейского рационализма восточно-христианское мировосприятие. Тем самым Эрн оспаривает доминирующую в ранней историографии точку зрения, согласно которой русская философия началась под влиянием немецкого идеализма и первым ее относительно самостоятельным направлением является славянофильство.

Эрн признает, что в русской философии имеет место переплетение новоевропейского западного и восточно-европейского начал мышления [31, с. 22, 23] и трактует отечественную философию в качестве особой традиции, восходящей к альтернативным по отношению к Западу теоретическим основаниям. Неокантианство, материализм и позитивизм, акцент на которых ставят в своих очерках истории русской философии Радлов, Введенский и Яковенко, представляют собой, согласно Эрну, неоригинальные направления, которые, «будучи страстными отголосками западноевропейских философских настроений, каким-то роком обречены на фатальное бесплодие и невозможность что-либо творчески порожд-



дать» [31, с. 25]. Яковенко, как яркий представитель неокантианства, в ответ характеризовал книгу Эрна о Сковороде как панегирик и указывал, что позиция автора вытекает из специфики его философской методологии [36, с. 375]. Говоря о Сковороде, Яковенко давал ему более мягкую оценку, нежели Шпет, полагая, что Сковорода «был замечательной личностью и прожил замечательную жизнь. Но это еще не делает его замечательным философом, как того хочет во что бы то ни стало автор. Для того чтобы быть замечательным философом, Сковороде не хватает ни оригинальности, ни исторической значительности» [36, с. 375].

Близкими к позиции Эрна можно признать также и точки зрения, которые были развиты в работах Н.А. Бердяева, А.А. Никольского и М.О. Гершензона. Особо в этом ряду можно выделить А.Ф. Лосева, перу которого принадлежит небольшой очерк истории русской философии. Лосев полностью разделяет философские взгляды Эрна и развивает его историко-философские идеи. Для него, как и для Эрна, самобытность русской философии определяется борьбой Рацио и Логоса. «Русская самобытная философия, – утверждал Лосев, – представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» [28, с. 73]. То есть, как полагал Лосев, наиболее характерная черта русской философии заключается в столкновении западноевропейского *ratio* и восточно-христианского Логоса. Соответственно, самобытными русскими философами он считает Сковороду, славянофилов, Соловьева, Бердяева и С.Н. Булгакова. Включает Лосев в этот список и Ф.М. Достоевского, хотя трактовать его в качестве философа было нехарактерно для ранней историографии русской философии. Сковорода рассматривается им в качестве «провозвестника своеобразной русской философии», от которого затем пошло развитие всей русской самобытной мысли [19, с. 78]. Философов, которые в России продолжали западные интеллектуальные направления – немецкий идеализм, материализм, позитивизм и неокантианство, – он считает неоригинальными подражателями. Историю «подражательной» философии он отсчитывает от петровских времен, относя таким образом почти все, о чем писали Радлов, Яковенко, Шпет и Введенский, к второстепенным явлениям русской культуры. Суждения Лосева относительно этих направлений крайне резкие: «Русская самобытная философия дала России гениальных мыслителей, в русской философии, находящейся под западным влиянием и отличающейся крайней бесплодностью... также имеется много одаренных личностей. Следует надеяться, что представители заимствованной философии распрощаются с абстрактностью и бесполезностью и признают великую русскую проблему Логоса» [18, с. 92].

### *Заключение*

Ранняя историография русской философии заложила фундамент для создания крупных обобщающих работ по истории отечественной философии, оказав при этом влияние как на советских философов, так и на пред-

ставителей русской философской эмиграции, в том числе С.А. Левицкого, Н.О. Лосского и В.В. Зеньковского. Основная линия отечественной историографии дореволюционного периода может быть охарактеризована как западническая, суть которой заключается в констатации того, что русская философия с XVIII в. имеет заимствованный характер и что решающее значение для нее составляет влияние западных философских течений. Большинство первых историков русской философии ставили акцент на исследовании рецепции западной мысли в России и были склонны рассматривать историю отечественной философии как смену философских направлений, происходящую синхронно с западноевропейской культурой. Этот подход зачастую заставлял большинство первых историков русской философии весьма строго оценивать отечественную философскую традицию, что особенно проявилось в освещении философии XVIII – начала XIX в. При этом все историки русской философии этого направления подчеркивали постепенный рост философской культуры в России и постепенное превращение отечественной философии в самостоятельную европейскую интеллектуальную традицию. История русской философии излагалась ими как последовательная история роста самостоятельности философии в России и преодоления ею подражательного и ученического характера в рамках общеевропейской интеллектуальной культуры. Многие представители западнической историографии выделяли при этом и особенно русской философии, считая ее специфическим историко-философским явлением (Радлов, Введенский, Яковенко). Этот подход отчасти сохраняет свое влияние и сегодня.

Представляется, что именно этот подход наиболее адекватен фактическому материалу и объективному историческому ходу не только русской философии, но и всей русской культуры после реформ Петра I, когда стало сказываться влияние Запада. Аналогичные процессы рецепции западной культуры, «подражательности», а затем формирования на ее основе самостоятельной отечественной культурной традиции западного типа можно проследить и в искусстве, и в науке, и в экономике. В то же время, говорить о серьезном влиянии восточных отцов церкви, которое «выводило бы» русскую философию из общего контекста западноевропейской мысли, представляется затруднительным. Поэтому антизападнический подход, развитый в философии Эрна, Бердяева и Лосева, можно считать не до конца обоснованным и зависимым в большей степени от их философских предпочтений и национальных умонастроений, нежели от имеющихся до сих пор историко-философских данных. И что немало важно – в самой историографии можно проследить схожий процесс «созревания», сравнивая, в частности, работу архимандрита Гавриила с работами Шпета и Яковенко.

Наряду с западническим подходом в ранней истории отечественной философской мысли можно выделить и авторов, которые стремились показать, что русская философия самобытна и представляет собой традицию незападного философствования, восходящую к восточно-христианской патристике. Таким образом, философы, развивавшие этот подход, стремились противопоставить русскую философию западной. Сравнивая этот подход с доминирующей западнической тенденцией, важно отме-

тить, что в основе этого противопоставления лежат разные философские установки. Если Радлов, Колубовский, Введенский, Шпет и Яковенко в той или иной мере продолжали заимствованные с Запада философские направления, то Эрн, Бердяев и Лосев настаивали на «незападном» характере своего философствования, хотя при этом важно оговориться, что и их собственное творчество также следует рассматривать как феномен европейской культуры. Тем не менее исходная философская установка позволила этим авторам увидеть в истории русской философии нечто большее, чем замутненное зеркало западной мысли, и представить, что отечественная философия имеет незападные основания, которые придают ей своеобразие на фоне европейской культуры. Хотя и нужно признать, что эта историография, созданная в основном в период Первой мировой войны (это особенно касается подхода Эрна), все-таки в большей степени основана на романтическом видении отечественной истории и скорее отражает взгляды самих философов, нежели фактологические данные, которые убедительно свидетельствуют об активной рецепции в России в XVIII–XX вв. западноевропейской философии. Поэтому базовой для истории русской философии стала все-таки историография, созданная Радловым, Яковенко, Шпетом и Колубовским, которые, будучи профессиональными философами, заложили основания для научного изучения отечественной философии.

Ранняя историография отечественной философии оказала серьезное влияние и на современные исследования русской философии, во многом заложив современный историко-философский канон ее освещения. К сожалению, за пределами внимания первых историков русской философии остались многие значимые деятели отечественной философской культуры, а также персоны «второго плана», которые не оказали значимого влияния на русскую философию, но также важны для понимания общего фона философии своего времени. Также важно отметить и то, что многие, кого тогда выделяли в качестве крупных философов, в современной историко-философской литературе изучены недостаточно. В этом отношении дальнейшее развитие исследований в области русской философии требует корректировки сложившегося историко-философского канона, для чего необходимы исследования творчества всех крупных философов того времени, а также введение в научный оборот знаний о персонажах, которые не нашли до сих пор своих исследователей.

## *Литература*

### Исследования

1. *Ванчугов В.В.* Архимандрит Гавриил (Воскресенский), профессор философии Казанского университета // Историко-философский ежегодник. 2015. № 30. С. 243–267.
2. *Ванчугов В.В.* Первый историк русской философии: архимандрит Гавриил и его время. М.: Мир философии, 2015.
3. *Демин М.Р., Куприянов А.В.* Доминанты, субдоминанты и рецеденты: формальный анализ изменений канона истории немецкой философии в XIX веке // Логос. 2020. Т. 140. № 6. С. 173–206.

4. *Емельянов Б.В., Любутин К.Н.* Русская философия на путях самопознания: страницы истории // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Урал. ун-т, 1991. С. 3–25.
5. *Жмудь Л.Я.* Зарождение истории науки в античности. СПб.: РХГИ, 2002.
6. *Кантор В.К.* Густав Шпет как историк русской философии // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 269–301.
7. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020.
8. *Марченко О.В.* Владимир Эрн и его концепция русской философии // В.Ф. Эрн: pro et contra. СПб: РХГА, 2006. С. 824–855.
9. *Черноскутова Л.Б.* Немецкий акцент историографии русской философии // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2009. Т. 9. № 4. С. 45–50.
10. From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century / Ed. by G. Hartung, V. Pluder. Berlin, De Gruyter. 2015.

#### Источники

11. *Безобразова М.В.* Рукописные материалы к истории философии в России // Ванчугов В. Женщины в философии. М., 1996. С. 259–296.
12. *Бобров. Е.А.* Философия в России. Вып. 1–6. Казань, 1899–1902.
13. *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Урал. ун-т, 1991. С. 26–66.
14. *Гавришл, архим.* (Василий Николаевич Воскресенский). История философии. Часть VI. Прибавление второе. Русская философия. Казань, 1840.
15. *Грузенберг С.О.* Очерки современной русской философии: Опыт характеристики современных тенденций русской философии. СПб: К.Н. Губинский, 1911.
16. *Ершов М.Н.* Пути развития философии в России (Из лекций, читанных на историко-филол. факульт. Гос. Дальневосточного университета в 1920–1921 ак. году). Владивосток: [б. и.], 1922.
17. *Зеньковский В.В.* История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001.
18. *Колубовский Я.Н.* Философия у русских // Ибервег Ф. Гейнце М. История новой философии в сжатом очерке. СПб., 1890. С. 529–591.
19. *Лосев А.Ф.* Русская философия // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Урал. ун-т, 1991. С. 67–95.
20. *Никольский А.А.* Русский Ориген XIX века. Вл. С. Соловьев. СПб.: Наука, 2000.
21. *Прокофьев П.* <Д.И. Чижевский>. Густав Шпет. Очерки развития русской философии // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 385–389.
22. *Радлов Э.Л.* Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Урал. ун-т, 1991. С. 96–216.
23. *Радлов Э.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Образование, 1913.
24. *Филиппов М.М.* Судьбы русской философии. СПб.: Н. Глаголев, 1904.

25. Франк С.Л. Еще о национализме в философии // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 112–119.
26. Чуйко В.В. Русская философия // Кирхнер Ф. Истории философии с древнейшего до настоящего времени. СПб.: Издание книгопродавца В.И. Губинского, 1895. С. 331–384.
27. Шпет Г.Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть первая. Материалы. М.; СПб.: Университетская книга, 2014.
28. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Ч. I. М.: РОССПЕН, 2008.
29. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Ч. II. М.: РОССПЕН, 2009.
30. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.
31. Эрн В.Ф. Григорий Саввич Сковорода: Жизнь и учение. М.: Путь, 1912.
32. Яковенко Б.В. История русской философии. М.: Республика, 2003.
33. Яковенко Б.В. О задачах философии в России // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб.: Наука, 2000. С. 653–660.
34. Яковенко Б.В. О положении и задачах философии в России // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб.: Наука, 2000. С. 711–739.
35. Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. Мошь философии. СПб.: Наука, 2000. С. 740–842.
36. Яковенко Б.В. Новая книга о Сковороде (В. Эрн. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. В серии «Русские мыслители». К-во «Путь». 342 с. Москва. 1912) // В.Ф. Эрн: pro et contra. СПб: РХГА, 2006. С. 374–376.
37. Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland der 1. Section der philosophischen Facultaet der Universitat Bern zur Erlandung der Doctorwurde vorgelegt von Marie Besobrasof. Von Prof. Dr. theol. u. phil. Ludemann (in Vertretung) der philosophischen Facultaet zur Annahme empfohlen. Bern, den 30. October 1891. Der Decan der phil. Facultaet: Prof. Dr.Hagen. Leipzig, Commissions-Verlagsbuchhandlung von Gustav Fock, 1892.

**Kupriyanov, Viktor A. *The problem of the originality of Russian philosophy in the early historiography of Russian philosophy***

*References*

1. Vanchugov, V.V. (2015), Archimandrite Gabriel (Voskresensky), professor of philosophy at Kazan University, *Istoriko-Filosofskiy Yezhegodnik*, no. 30, pp. 243–267 (in Russian).
2. Vanchugov, V.V. (2015), *Pervyy istorik russkoy filosofii: arkhimandrit Gavriil i yego vremena* [The First Historian of Russian Philosophy: Archimandrite Gabriel and His Time], Mir filosofii, Moscow, 2015 (in Russian).
3. Demin, M.R., & Kupriyanov, A.V. (2020), Dominants, subdominants and precedents: a formal analysis of changes in the canon of the history of German philosophy in the 19th century, *Logos*, vol. 140, no. 6, pp. 173–206 (in Russian).
4. Yemelyanov, B.V., & Lyubutin, K.N. (1991), Russian philosophy on the paths of self-knowledge: pages of history, in: Vvedensky A.I., Losev A.F., Radlov E.L., Shpet G.G., *Essays on the history of Russian philosophy*, Ural University, Sverdlovsk, pp. 3–25 (in Russian).

5. Zhmud, L.Ya. (2002), *Zarozhdeniye istorii nauki v antichnosti* [The Origin of the History of Science in Antiquity], RChHI, St. Petersburg (in Russian).
6. Kantor, V.K. (2006), Gustav Shpet as a historian of Russian philosophy, in: *Gustav Shpet and Contemporary Philosophy of the Humanities*, Yazyki slavyanskikh kul'tur, Moscow, pp. 269–301 (in Russian).
7. Malinov, A.V. (2020), *Issledovaniya i stat'i po russkoy filosofii* [Studies and Articles on Russian Philosophy], RChHA, St. Petersburg (in Russian).
8. Marchenko, O.V. (2006), Vladimir Ern and his concept of Russian philosophy, in: *V.F. Ern: Pro et Contra*, RChHA, St. Petersburg, pp. 824–855 (in Russian).
9. Chernoskutova, L.B. (2009), The German accent of the historiography of Russian philosophy, in: *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Filosofiya. Psihologiya. Pedagogika*, vol. 9, no. 4, pp. 45–50 (in Russian).
10. Hartung, G., & Pluder, V. (eds.) (2015), *From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century*, De Gruyter, Berlin.



## ВЗГЛЯД ЛЬВА КАРСАВИНА НА ЭМИГРАЦИЮ

*Франсуаза Лесур*

В статье рассматривается во многом критическое отношение Л.П. Карсавина к русской пореволюционной эмиграции. Показывается, что в эмиграции Карсавин занимал особое место, держался в стороне почти от всех эмигрантских кругов, иронизировал над эмигрантами, особенно над религиозными мыслителями. Его главными собеседниками в Париже были люди западного образа мысли: А.В. Кожевников, А. Койре и С.Л. Франк. Отмечается, что образование Карсавина, сфера научных интересов, его взгляды и склад ума позволяют причислить его к западникам. Однако революция в России и вынужденная эмиграция заставили его задуматься над специфичностью исторической судьбы России. Утверждая, вслед за интуитивизмом Н.О. Лосского, единство субъекта и объекта в процессе познания, Карсавин подчеркивал, что он рассматривает вынужденный разрыв с той культурной средой, которая его породила, как роковую беспощенность, обрекающую его исторические исследования на неизбежную долю произвольности. Эмиграция сказалась на изменении тематики исследований Карсавина. Например, в учении о времени он отводит центральное место понятию «самоотречение». Фактически, находясь в эмиграции, Карсавин пришел к отрицанию своего прошлого «Я», что наиболее явно проявилось в его активном участии в евразийском движении. Указывается, что, в отличие от большинства русских эмигрантов, Карсавину удалось «вернуться» на Родину. В лагере, в котором осужденный философ провел последние годы своей жизни, он встретил людей, которых действительно можно назвать его учениками. Прежде всего, это А.А. Ванеев, который сумел сохранить учение Карсавина, а также развить его и передать следующим поколениям русских мыслителей.

*Ключевые слова:* Л.П. Карсавин, русская философская эмиграция, евразийство, история русской философии.

Университет Лион 3  
имени Жана Мулена, Франция

The article examines the largely critical attitude of Lev Karsavin to the Russian post-revolutionary emigration. It shows that Karsavin occupied a special place in the emigration, kept aloof from almost all the emigrant circles, and was ironic about emigrants, especially religious thinkers. His main interlocutors in Paris were people of the Western way of thinking, such as Aleksandr Kozhevnikov, Aleksandr Coire, and Semyon Frank. It is noted in the article that Karsavin's education, sphere of scientific interests, as well as his views and mindset make it possible for him to be regarded as belonging to that part of the Russian intelligentsia which is called the Westerners. However, the revolution in Russia and his forced emigration that followed in 1922 forced him to think about the specificity of Russia's historical destiny. Claiming the unity of subject and object in the process of cognition (this thesis was taken from Nikolai Lossky's intuitionism, or mystical empiricism), Karsavin stressed that he viewed his forced break with the cultural milieu which had produced him as a fatal lack of foundation which condemned his historical research to an inevitable degree of arbitrariness. The emigration had an impact on the changing themes of Karsavin's research. For example, in his teachings on time he gives central place to the concept of "self-denial". In fact, while in exile, Karsavin came to deny his past self, which can be proved by the fact of his active participation in the Eurasian movement. It is pointed out that, unlike most Russian emigrants, Karsavin managed to "return" to his homeland. In the camp where the convicted philosopher spent the last years of his life he met people who can really be called his disciples. First of all, it was Anatoly Vaneev, who was able to preserve Karsavin's teaching, as well as to develop it and pass it on to the next generations of Russian religious thinkers.

*Keywords:* L.P. Karsavin, Russian philosophical emigration, Eurasianism, history of Russian philosophy.

На первый взгляд, Лев Платонович Карсавин – один из тех эмигрантов, который меньше всех должен был страдать в изгнании. Можно сказать, что он был даже не западником, а просто западным человеком. По словам А.И. Резниченко, он так же, как и С. Франк, был «русским европейцем» [4, с. 50].

В 1900-е гг. Карсавин провел много времени в Италии и во Франции. В 1907 г., работая над своей магистерской диссертацией «Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков» [17], он полтора месяца провел в Италии. В 1910 г., работая над докторской диссертацией [15; переизд.: 16], Карсавин со всей семьей прожил шесть месяцев в Париже, а потом полтора года в Италии (об этом он особенно ясно рассказывал на допросах в 1949 г. [26]).

Благодаря разговорам с его младшей дочерью Сусанной Львовной мне удалось ознакомиться с разными аспектами семейного предания Карсавиных. Например, имя Марианна (символ Французской республики) было дано его дочери, которая родилась через некоторое время после приезда семьи в Париж накануне 14 июля – дня взятия Бастилии. В этом сказалось известное пристрастие Карсавина к обыгрыванию «общих мест» европейской культуры.

Что касается происхождения философа, семейного окружения Карсавиных, их социальной среды, вообще культурной атмосферы тех лет – все было пропитано символикой европейской и вообще мировой культуры (об этом рассказывает сестра философа Тамара в книге «Theatre Street» [7]). Отец Льва Платоновича был балетмейстером в Мариинском театре. Связи балетного искусства с самым ярким явлением художественной культуры того времени, «Миром искусства», широко известны. Можно сказать, что Карсавин – человек культуры Серебряного века, с характерной для нее максимальной восприимчивостью ко всем культурам мира, и особенно западноевропейской. Николай Николаевич Пунин, художественный критик, второй муж Анны Ахматовой, встретившись с Карсавиным в Абезьском лагере, куда тот был направлен отбывать заключение, не без основания отмечал, что «Карсавин... от юных лет впитал мирискуснические взгляды на эстетику и не хочет с ними расстаться» [3, с. 141].

Это суждение Николая Анциферова, позднего ученика профессора И.М. Гревса, удивительным образом сходится с мнением Н.Н. Пунина. В «Думах о былом» он писал, что Карсавин «отрицал и теорию прогресса, и прагматизм. Его религиозность носила оппозиционный духу позитивизма характер и имела яркую эстетическую окраску. Он хотел Божество видеть по ту сторону добра и зла... Работы Карсавина – это “Мир искусства” в науке» [1, с. 178].

Все академические работы Карсавина посвящены западной духовности раннего и позднего Средневековья. До 1910 г. он пишет о ранней францисканской мистике (по поводу «*Speculum perfectionis*»), о политических взглядах Сидония Аполлинария («Из истории духовной культуры падающей Римской империи: политические взгляды Сидония Аполлинария» [11]), о раннем монашестве («Монашество в средние века» [12; переизд.: 13]). Особый интерес представляет его статья «Римская цер-



ковь и папство до середины II века» [19]. Тут уже просматривается влияние А.С. Хомякова, чей трактат «О церкви» Карсавин опубликовал в 1926 г.: принцип авторитета, характерный для западной церкви, противопоставляется восточному принципу соборности. Однако здесь подчеркивается необходимость авторитета для борьбы против ересей, для установления прочной догмы.

Несмотря на враждебное отношение к большевистской атеистической идеологии, Карсавин никогда не собирался эмигрировать, даже после ареста и заключения «на Шпалерной». Как ректор филологического факультета, он добросовестно сотрудничал с новым режимом, в частности, опубликовал трактат «Католичество» в серии «Мировые религии», основанной при поддержке М. Горького. Карсавин не сопротивлялся реформам народного образования, проводившимся новыми властями. Однако, с одной стороны, сама его мысль, его самостоятельность, его аура прославленного немарксистского историка были неприемлемы для большевиков, а с другой, он и сам не скрывал своего глубинного отрицания утвердившейся идеологии, считая ее обреченной на недолговечность. Но если в 1919 г. Карсавин полагал, что новый режим продержится лет двадцать, то в двадцатые годы он уже опасался, что «мы, наверное, никогда не вернемся в Россию».

Известно, что в эмиграции Карсавин занимал особое место, держался в стороне почти от всех эмигрантских кругов, иронизировал над эмигрантами, особенно над религиозными мыслителями. Его главными собеседниками в Париже были люди западного образа мысли: Александр Кожевников (его знаменитый семинар о Гегеле слушали все видные деятели умственной жизни Франции в 1930-е гг.), историк и философ Александр Койре, а также Семен Франк, который ему всячески помогал, приложив большие (хотя и бесполезные) усилия, чтобы его приняли в качестве профессора в Свято-Сергиевский православный богословский институт [4, с. 81–83].

Что касается Карсавина, то здесь следует говорить не об эмиграции, раз она была ему навязана, а об изгнании [4, с. 11]. И можно сказать, что, как ни парадоксально, высылка и до этого в некоторой мере революция оторвали его от Запада. Незадолго до высылки, в 1921 г., он пишет трактат «Восток, Запад и русская идея» [9: переизд.: 6], высказывая идею духовного отдаления России от Запада, которая вскоре привлечет внимание евразийцев.

В этом трактате Карсавин исходит из одного основополагающего понятия своих академических работ – амбивалентности религиозного сознания. В «теизме», первой тенденции религиозного сознания, «Божество (Бог или боги) мыслится совершенно отрешенным от обладающего некоторым самобытием мира, внемирным» [9, с. 25]. Поэтому религии теистического типа концентрируются на эмпирии (на «добрых делах») и мирятся с тем, что «не может быть подлинного знания об абсолютном» [9, с. 26]. Вторая тенденция – «пантеистическая» (хотя она не сводима к пантеизму в строгом смысле слова). «Для этой второй стихии религиозности, – утверждает Карсавин, – прежде всего характерно чувство непосредственного соприкосновения с Божественным, т.е. чувство имманент-

ности Божества» [9, с. 36]. Среди всех религий преимущество христианства состоит в том, что оно сочетает в себе эти две тенденции, но с преобладанием то одной, то другой, в зависимости от исповедания.

Можно сказать, что первая из них доминирует в западной духовности, а вторая – в восточном христианстве. Именно склонность к теизму продиктовала Западу его «отказ от мечты о непостижимой небесной жизни и абсолютирование земной в идеале эмпирического общечеловеческого благополучия» [9, с. 68]. В глазах Карсавина, для России революция представляет «второй период острой европеизации (считая первым эпоху Петра)» [9, с. 77]. Со свойственной ему самоотверженностью русский народ перенял эту идею «эмпирического общечеловеческого благополучия» и стал как бы жертвой попытки ее конкретного осуществления. Перед Россией, с ее аскетическим духом, тягой к абсолюту и жертвенностью, стоит почти непосильная задача претворить в жизнь западную идею земного всеобщего благополучия. В этой готовности пожертвовать собой ради чужого идеала Карсавин видит величие и торжественность этого опасного исторического момента: «Мы переживаем самый, может быть, глубокий кризис нашей исторической жизни, наш XIII–XVI век. Возможно, что мы его не переживем... Мы не самоутверждением привыкли жить, а неполная, пассивная самоотдача грозит полную потерю себя» [9, с. 115]. Опасность этого момента для русской государственности и больше всего для русской православной церкви – в способности русского человека «отказаться от себя», сочетать «гениальную перевоплощаемость» с «беспредельной жертвенностью» [9, с. 17].

Тут нет еще речи об «исходе к Востоку», хотя уже чувствуется некоторая возможная переориентировка русской культуры. По мысли Карсавина, Россия была на перепутье: если бы она повернулась лицом к востоку (к христианскому востоку), это все-таки больше соответствовало бы ее призванию. В этой статье Карсавин впервые размышляет над специфичностью русского характера и его отличиях от характера западноевропейского.

Но в статье «Европа и Евразия» [10], опубликованной уже в Берлине в 1923 г., Карсавин резко отмежевывается от самой идеи евразийства: «Что же, они думают, будто погибнет и “европейское” и “русское”, и на смену придет какое-то “евразийское”, некая неведомая еще “образина”? Тогда мне, русскому человеку, их евразийства не надобно, и я предпочту погибнуть со своим русским православным народом. И в минуту тяжелых испытаний мне не пристало отказываться от родного языка и родного имени» [10, с. 298]. Поразительно, что эти слова звучат почти так, как «Реквием» А.А. Ахматовой:

Я была тогда с моим народом  
Там, где мой народ, к несчастью, был...

Отношение Карсавина к эмиграции неотделимо от его позиции ученого-историка. Мы знаем, что уже в своих первых работах Карсавин отмежевывается от так называемой «объективной» истории в позитивистском духе. В предисловии к «Основам средневековой религиозности» он иронизирует, говоря о представителях этой исторической школы, среди ко-

торых особенно выделялся Шарль-Виктор Ланглуа [16, с. 16]. Данный подход к истории ставит себе целью изложение объективных фактов, остерегаясь всякого синтеза, который, по мнению Ш.-В. Ланглуа, неизбежно связан с субъективными оценками.

Позитивизм утверждает, что «синтез» (в случае Карсавина это означает определение «религиозного фонда», общего духовного облика какой-нибудь эпохи) невозможен именно в пределах индивидуального исторического творчества (именно то, что делал сам Карсавин, когда реконструировал «среднего человека» средневековой религиозности). Карсавин подчеркивает, что любое изложение какого-нибудь исторического явления означает некоторый выбор в том бесконечном материале, которым располагает историк. А идея выбора сама по себе подразумевает присутствие некоторой доли личной субъективности. Говорить об объективной истории, в которой излагались бы только факты и отсутствовала бы попытка их синтеза, просто нельзя: «В том и трудность исторической работы, что в ней практически неосуществимо обособление подготовительных стадий ее, и все сочинения, ставящие себе целью “собрание” или “классификацию” материала, уже синтез, более или менее замаскированный и бессознательный» [16, с. 16]. Поэтому полноценному научному исследованию нужна не иллюзорная объективность, а, напротив, осознанное «выделение субъективных сторон труда и их оценка» [16, с. 16].

Однако «субъективность» не означает «произвольность» [16, с. 17], если историк сознает свои подлинные побуждения и ориентации. Ведь его концепции неотделимы от конкретных условий (эпохи, социальной и ученой среды и т.п.), в которых он творит. Выявлять роль субъективности означает не предоставить ей полную волю, а, наоборот, осознать, что наши сегодняшние представления подспудно предопределяют наше отношение к давно прошедшим эпохам и часто диктуют наш взгляд на эти эпохи. То место (в широком смысле), откуда историк говорит – в философском, национальном, социологическом планах, – обуславливает его представления. Устремления, свойственные его времени (а не только ему лично, в узком смысле), неизбежно предопределяют его видение прошлого.

В изгнании, можно предполагать, эти отношения с конкретной средой, создавшей его творческую личность, прерываются или, по крайней мере, ослабляются, тем более когда ученая среда, в которой он работает, полностью меняется, связь с историческими событиями теряется, а общество под влиянием нового политического строя преобразовывается из года в год. Историк – неотъемлемая часть того целого, которое он описывает, над которым он размышляет и которое чаще всего отождествляется с определенной культурой: «...исследование духовной культуры покоится на предположении о существовании чего-то общего более или менее значительной группе личностей» [16, с. 27]. Этот вопрос соприкасается с широко трактуемой в ту эпоху проблемой соотношений «гения» и «массы»: «Может быть, гений открыл истину, но искал ее не он один» [16, с. 26]. Описываемое целое объемлет и культуру, и историка, который ее изучает. Исследователь не смотрит на нее извне. Он сам часть того, что изучает.

Карсавин выдвигает идею духовной культуры как единой динамической системы: «Религиозный фонд представляет собою некоторую систему элементов, или, лучше, некоторое единство, в котором достаточно определить несколько элементов, чтобы по ним и из них с необходимостью и достоверностью воспроизводить целое» [16, с. 29]. Необходимость состоит в том, что этот фонд неотделим от конкретных исторических условий, в которых он сформировался и продолжает меняться по мере того, как меняются эти условия. Если историк теряет с ними живую связь (например, в случае изгнания), его работе угрожает произвольность.

«Философия истории», опубликованная в 1923 г. в Берлине, продолжает и развивает эти идеи. К ним прибавляется новое понятие, созданное Карсавиным, – понятие «качествования». Оно обозначает конкретные проявления данной личности, постоянно меняющиеся в зависимости от того аспекта этой личности, который в данный момент проявляется (член своей семьи, общественный деятель, ученый и т.п.). При этом единство симфонической личности сохраняется и пронизывает все ее чередующиеся качествования (актуализации). Этот новый термин показывает, что, осуществляя (актуализируя) различные аспекты своего бытия, каждая личность сохраняет свое единство.

Но при чтении и «Философии истории», и «Основ средневековой религиозности» все время возникает вопрос о том, каково отношение историка к тому, что он изучает. Он как будто исчезает за понятиями развития и непрерывности. Во многих местах Карсавин ясно формулирует свое понимание предмета истории как «конкретно-всеединого развивающегося субъекта». Культура – «всеединь субъект» в постоянном развитии. А историк, несмотря на то, что он смотрит на культуру как бы со стороны, тем не менее представляет собой часть этой культуры. Историк – составная часть этого «всеединого субъекта» в развитии, он неотделим от своей национальной культуры, как в процессе познания неотделимы друг от друга познаваемое и познающий.

Тезис о нераздельности субъекта и объекта в процессе познания роднит концепцию Карсавина с интуитивизмом Николая Лосского. В опубликованной в 1917 г. книге «Мир как органическое целое» Н.О. Лосский излагает теорию познания, названную им «органическим миропониманием» [24, с. 6]. В отличие от механистических теорий, разлагающих мир на множество элементов, не имеющих между собой обязательных взаимосвязей, эта концепция представляет мир как целое, предполагая, что познание одного из этих элементов требует некоторого познания целого. Н.О. Лосский приводит пример линии, несводимой к сумме точек: «...всякая линия, как бы она ни была мала, есть нечто неисчерпаемо сложное, поскольку анализирующий ум различает в ней бесконечное множество точек; однако линия не есть продукт суммирования точек... никакая сумма непротяженных точек не может дать протяженной сплошности линии» [24, с. 8].

Такое же синтетическое понимание относится и к движению. В «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889), опубликованном по-русски в 1908 г., А. Бергсон утверждал, что движение не состоит из множества своих «моментов». По словам Н.О. Лосского, понимание дви-

жения требует «синтетического восприятия мира». Это знак времени: воображать и изображать движение – постоянная забота этой эпохи (особенно художников – вспомним, например, М. Ларионова). Осмысление движения у Н.О. Лосского, как и размышления над постоянной изменчивостью душевной жизни у Карсавина, по-видимому, испытали на себе влияние со стороны другого трактата А. Бергсона – «Восприятие изменчивости» (сборник был опубликован только в 1934 г., но статьи, его составляющие, были написаны между 1903 и 1924 гг.).

За пониманием неуловимой изменчивости стоит некое единство, без которого нельзя было бы осмыслить меняющиеся явления. Удивительным образом идеи единства всего существующего и единства субъекта и объекта в процессе познания сочетаются у Карсавина с острой чувствительностью ко всем житейским разрывам, к всевозможным расставаниям и потерям. Революция еще усилит этот аспект его мировосприятия.

Помимо определенного сходства с интуитивизмом, осмысление времени у Карсавина имеет специфические религиозно окрашенные черты. Центральное место троичного догмата в восточном христианстве общеизвестно. Оно породило большое количество философских построений в русской мысли (самое яркое проявление этого влияния – система Николая Федорова). В концепции Карсавина временной процесс представляется как триада «возникновение – самоотречение – возрождение (возникновение нового я)», что напоминает учение о Троице. Таким же образом «символическая» личность качественно, данное качественное (актуализация) уничтожается, возвращаясь в первоначальное единство, и затем превращается в другое качественное этой личности: это ее «жизнь через смерть» (другая формулировка карсавинской метафизики). Такое представление о времени трагично, оно обязательно подразумевает прохождение через уничтожение. Другими словами, у Карсавина представление о временном процессе проникнуто идеей кенозиса, которая сочетается с идеей единства субъекта, проходящего через эти фазы.

Таким же образом единство исторического развития не распадается на множество разных «факторов». Причинно-следственная связь (и поэтому так называемые «факторы») традиционной «объективной» истории – постоянный объект иронии Карсавина. Например, по поводу обычного утверждения, что «греки обратились к мореплаванию и торговле под влиянием географического положения занятых ими областей», он замечает: «Ведь если меня поселят на берегу Эгейского моря, я мореплаванием и торговлею заниматься не стану» [23, с. 32].

Признание явных разрывов в течении истории вместе с утверждением, что любая культура – многоличное единство, естественно ставят в центр внимания историка осмысление революции, и его научная позиция удивительно совпадает с трагизмом его метафизического воззрения.

В философии Карсавина чувство необратимости занимает одно из центральных мест. Идея «жизни через смерть» означает, что ничто не возвращается в свое прежнее состояние. Во всех областях, в чувствах, в познании человек постоянно отказывается от своего прежнего «Я», какая-то часть его умирает. Потом приходит обновление, возрождение этого «Я», но, кажется, в этой концепции установка сделана на болезненное

чувство расставания, умирания. «Мучительно мне умирание милого мира, ибо это – умирание моей души», – говорит герой «Поэмы о смерти» [18, с. 253]. Известно, что Карсавин с молодости был подвержен частым припадкам «хандры».

В конце концов, революция только осветила ярким светом то, что, по мнению философа, происходит в жизни каждого человека и что лежало в основе его собственного мировоззрения. В «Уроках отреченной веры», говоря о революции, он утверждает, что неразумно было бы просто надеяться на «возобновление» «насильственно прерванного нормального развития» [20, с. 83]. По Карсавину, старый мир (старая Россия) умирает: «Мы не хотим этого видеть потому, что все старое нам дорого, как наше, как мы сами – потому, что мы сами умираем в его умирании. Мы не замечаем, что сознание нашей ненужности и ненужности всего дорогого нам есть на самом деле сознание собственного умирания» [20, с. 83]. Поэтому философия евразийства, которая изложена в его трактатах «Основы политики» и «Феноменология революции», естественно вытекает из основного русла его философии: ее цель – осмыслить новую православную Россию, которая должна возродиться после советского «момента» ее существования, уже окончательно потеряв видимую связь с прежней, царской Россией.

Однако отказаться от самого дорогого, от себя в какой-то мере не означает отказаться от определенных ценностей и от их отношения к Абсолюту. Эти ценности мучительно перерабатываются, но не исчезают: «Мы должны осознать и понять правду происходящего, найти в нем правду и осуществлять ее в нашей деятельности» [20, с. 85]. Эти слова показывают еще раз, что к участию в евразийском движении Карсавина привели не приспособление к установившемуся положению и не симпатия к большевизму, а какая-то внутренняя закономерность его мысли: «Необходимо найти правду движения и осуществлять ее по своему разуму и по своей совести, отказываясь от того, что, хотя и дорого, но относительно, и обречено на гибель» [20, с. 85].

К тому же, суть статьи «Уроки отреченной веры» еще и в другом: автора прежде всего занимают судьба русской православной церкви и те угрозы, которые нависли над ней в то время. Новое православие, которое рождалось в условиях утверждения большевистского режима, должно было, помимо всего прочего, защищаться от напора католической церкви, которая в то время могла воспользоваться слабостью русской православной церкви, чтобы распространить свое влияние. В этом смысле статья «Уроки отреченной веры» представляет собой тот же ответ на возможную угрозу со стороны католической церкви, что и сборник евразийцев «Россия и латинство» [25]. Но ответ Карсавина окрашен метафизикой «жизни через смерть»: «...многим кажется, будто Русская Церковь гибнет... Русские люди... бросают свою Мать, оставляя ее на поругание тем, кто не ведает, что творит. Миряне, священники, епископы... склоняются в латинство. В нем ищут незыблемого авторитета, изнемогши под бременем свободы. Говорят о провинциализме Русской Церкви... Кричат о ее распаде и смерти. Но какое же это “падение”, “смерть”, когда ныне, в эпоху “одинадцатого” гонения, только Русская Церковь

процветает исповедниками, мучениками и священномучениками и в их крови обеляет ризы свои?.. – Пред нами оживает старая Святая Русь, а мы, видно, не имеющие очей, говорим о гибели нашей Церкви! Она гонима – тем больше надо радоваться и веселиться. Она “умирает” – ничто не оживет, если не умрет» [20, с. 154]. Эти рассуждения отражают общее представление Карсавина об историческом развитии.

Что касается участия Карсавина в евразийском движении, то нужно подчеркнуть, что все «исторические» евразийцы были уже полностью сформировавшимися учеными во время революции, каждый со своим складом ума, со своими учеными воззрениями и своей специальностью: «Над ним [евразийством. – Ф.Л.] трудились не самодельные историки и политические дилетанты, а люди научного склада мысли, владевшие искусством пронизательного анализа и ясной аргументации» [4, с. 13].

К тому же, все они как будто преследовали одну и ту же цель – восстановление «русской государственности». Однако все они относились друг к другу с некоторым подозрением. Тут сказываются как изгнание, неизбежная растерянность, отсутствие твердой почвы под ногами, так и трудность определить свое отношение к советской России. Для одних революция и большевики были, как бы на них ни смотрели, составной и неотъемлемой частью русской истории. У других преобладало полное отрицание этого момента, они считали, что новая Россия не могла иметь с большевиками ничего общего. Поэтому «кламарский кризис» на самом деле созрел почти с самого начала. Во всяком случае, привлечение Карсавина обострило этот внутренний разлад, несмотря на то что политическая деятельность как таковая его не интересовала.

На политику Карсавин смотрел как метафизик – в этом и состояла особенность его вклада в евразийское движение. Его учение о «жизни через смерть» должно было естественно сливаться с первым течением евразийского движения как общее размышление над «гибелью» прежней России, осмысление ее конца. Пожалуй, то главное, что объединяет его с другими евразийцами, – это траур по России, душевная ситуация, которая требует настоящего внутреннего, мысленного труда. Поэтому утверждение, что доктрина евразийцев «состояла в соединении завораживающей эмоциональности с научностью» [4, с. 13], особенно уместно по отношению к Карсавину.

То, что советская Россия была уже единственной реальной Россией, было для него объективным фактом. Поэтому он считал, что марксизм, философию коммунизма нужно принимать всерьез и что нужно спорить с этой доктриной как с полноценным учением: «...чтобы понять силу и длительность коммунистического большевизма и чтобы его преодолеть, надо победить склонность к мелодраматическому его упрощению и не сводить существа его на зло, но за его злом и в его зле отыскать искажаемую им правду, ибо сила его, во всяком случае, не во зле, а в правде» [20, с. 83].

Эта принципиальная позиция, довольно редкая среди эмигрантов, имела определенные конкретные последствия. Так, один из главных собеседников и последователей Карсавина молодой иезуит Густав Веттер, вступивший с ним в контакт в 1941 г., когда писал докторскую диссер-

тацию о концепции Троицы в восточном христианстве, впоследствии стал директором Григорианской библиотеки в Риме – библиотеки Папского университета, управляемого иезуитским орденом. Там в небольшом помещении он создал центр марксизма-ленинизма, где была собрана вся или почти вся доступная литература на эту тему. Известно, что сам он стал одним из ведущих специалистов по диалектическому материализму. В статье «Европа и Евразия» Карсавин формулирует свое отношение к историческому материализму следующими словами: «От него нельзя отбрыкнуться; его надо преодолеть высшим понятием – идеей всеединой культуры» [10, с. 312].

Для Карсавина это «высшее понятие» в некоторой мере требовало преодоления самого себя. Ведь и для западной культуры, перенесенной в Россию под видом коммунизма, и для эмигрантов, оказавшихся в чужой культурной среде, было характерно одно и то же: потеря укорененности в пространственных и временных условиях, а потому и разрыв в каком-то закономерном развитии. Вне национальных рамок, где они возникли в процессе естественного развития, любые явления лишены жизненного содержания. Карсавин пишет в «Феноменологии революции»: «...чужое – конкретно лишь у себя на родине и присваивается только в абстрактной форме». А все абстрактное характеризуется «своею мнимою ясностью и безжизненной простотой» [14, с. 17; первое изд.: 21; переизд.: 22].

Эти слова относятся и к историку, высланному из своей страны: на чужбине его речи лишены того веса, который придается участием в общей национальной судьбе, вовлечением в историю. Однако это, конечно, не означает, что историк не может исследовать те культурные явления, с которыми он не имеет прямой связи. Тут речь идет о его ситуации: закономерность его наблюдений зависит от всего состава представлений, сформировавшихся в определенной ученой среде. Он не может лишиться общения со своим научным окружением, выйти из-под его влияния.

Что касается Карсавина, то это объясняет одновременно и его принципиальное неприятие эмиграции, и его отношение к революции (она рассматривалась им как крах заимствованных западных моделей внутри русской культуры). Для характеристики эмиграции как определенной человеческой среды он не стесняется очень резких слов, что также связано с особенностями характера Карсавина, удачно подчеркнутыми С. Франком: «...в нем, увы, сидит мелкий бес» [4, с. 68]. «Остатки правящего слоя, известные под именем эмиграции, – писал Карсавин, – своими взаимными распрями, “пафосом” отвлеченной государственности и “красноречием” показывают, что они ничему научиться не могут, ибо те, которые способны научиться и переродиться, остались в России» [14, с. 23].

Особенно показательны также следующие слова: «Существо революции в том, что все соки старой государственности собираются в одной гнойной нарыв, обособляющийся от здоровых тканей... Нарыв лопается и заливает все гноем, а здоровые ткани должны нейтрализовать этот гной... Хорошим средством представляется дренаж раны – отвод гноя во вне в виде эмиграции» [14, с. 30]. Эти слова отражают болезненное восприятие реальной ситуации Карсавиным. Для него «настоящие люди будущего не те, которые “благородно” бегут за границу или выбрасыва-



ются туда силою вещей, а те, которые пядь за пядью отдают старое, приспособляются и подчиняются силе, все время меняясь внутренно и через год-два уже не узнавая в себе прежних “борцов” за погибшее» [14, с. 35]. Главный этап в революционном процессе, как и во всех других процессах, – самоотречение. Отсюда и сложность отношения Карсавина к революции и к новому режиму: он решительно порицал большевиков, но и контрреволюционером не был.

Эта принципиальная позиция также означает, что, по мнению Карсавина, никакого обновления не может придти извне, все старания эмигрантов обречены на неудачу, и поэтому понятно его двусмысленное отношение к евразийскому движению. С одной стороны, единственным возможным путем для него было восстановление связей с реальной Россией – с советской властью. С другой стороны, он чувствовал опасность подкупа евразийцев советскими агентами, что привело бы к постепенному подчинению движения советской политике. Понятно, почему он отклонил приглашение в Оксфорд: оно было ему передано Сполгингом, который под псевдонимом Old финансировал журнал «Евразия» [4, с. 86] и вызывал подозрения в возможных связях с советскими властями, по словам дочери Карсавина Сусанны Львовны.

Однако, несмотря на болезненную трезвость, Карсавин не подозревал, в чем конкретно состоял его разрыв с Родиной, в чем страна реально изменилась. В этом смысле его судьба похожа на судьбу М. Цветаевой. Они в итоге вернулись в Россию и оказались в стране, как будто родной, но неузнаваемой после двадцатилетней разлуки. В 1949 г. Карсавин ездил в Москву, чтобы ходатайствовать об освобождении старшей дочери Ирины, которая была незадолго до этого арестована (в Каунасе она работала в английском посольстве). Характерно, что в одной открытке своей жене Карсавин удивляется по поводу того, что, когда вы звоните в какое-нибудь государственное учреждение, вас никогда не соединяют именно с тем человеком, которого вы просите. Он сознавал те глубинные психологические изменения, которые произошли в советском обществе, и о новой советской реальности отзывался особенно резко. «Все помелом вымести!» – так Сусанна Львовна передавала его общее впечатление после короткого пребывания в Москве. Когда она спрашивала о том, какими будут новые русские люди, он говорил: «практические», а потом добавлял: «жуликоватые». Общее впечатление было мрачное.

Карсавин по-настоящему вернулся в Россию, когда он попал в лагерь, по ту сторону зеркала. По словам А. Штейнберга, еще в Литве у Карсавина было предчувствие, что он именно таким образом вернется в Россию – попадет в тюрьму [5, с. 216]. Это вполне правдоподобно: ведь перед высылкой из России все те, кто потом оказались на «философском пароходе», должны были подписать заявление о том, что если они в последствии окажутся на территории России, то будут расстреляны. В письме Елене Скржинской, перехваченном министерством государственной безопасности, Карсавин писал, что остался в Литве, несмотря на опасность, потому что хотел «воссоединиться с Россией» [27]. В заключении он встретился с Анатолием Ваневым.

А.А. Ванеев принадлежал к семье с революционным прошлым: его дед, Анатолий Александрович Ванеев, был в 1890-х гг. членом петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». В молодости Ванеев был типичным советским человеком, получил обычное атеистическое образование. Тяжело раненный в ногу на войне, он был демобилизован в 1943 г., а спустя два года из-за каких-то «неосторожных» разговоров был арестован и попал в лагерь – сначала в Архангельскую область, а затем в 1950 г. в инвалидный лагерь в Абезь, куда впоследствии был направлен Карсавин. В течение двух лет Ванеев общался с Карсавиным, вплоть до его смерти в июле 1952 г.

В лице Ванеева Карсавин встретил ту «настоящую» Россию, о которой он страстно хотел узнать. Ванееву, а потом и целому кругу людей, движимых теми же духовными запросами и собиравшимися вокруг него, Карсавин передал свое учение, созданное в дореволюционной России, и оно было воспринято ими. Встреча была возможна именно в лагере, этом своеобразном университете, как об этом свидетельствует Ванеев. Уже перед смертью Карсавин говорил: «Я был готов к тому, что мне здесь будет плохо. Но Бог дал мне умереть среди родных и близких» [2, с. 176]. Таким образом, его учение – своеобразная метафизика, укорененная одновременно и в православии, и в трудах западных богословов Средневековья, получило желаемую аудиторию.

Вернувшись в Ленинград в 1955 г., Ванеев долгое время был вынужден молчать о Карсавине и о том, что тот ему передал. Но, по словам Константина Иванова [8, с. 418–419], когда после 1976 г. он тяжело заболел и вынужден был оставить работу, он стал вести с близкими ему людьми разговоры на религиозные темы, и в этом чувствовалось влияние Карсавина. Центральное место в этих беседах занимали вопросы о месте религии в современном секуляризованном мире, о религиозном значении современного атеизма. Высказывалась мысль о том, что в этих условиях сама вера должна преобразоваться, чтобы отвечать на запросы современного сознания [8, с. 420]. Тут сходились два совершенно разных опыта: опыт Карсавина, его глубокое знание православного и католического богословия, религиозных мыслителей античности и средневековья, с одной стороны, и опыт советских людей, разными путями пришедших к вере после атеистического воспитания, с другой. Через Ванеева и его последователей учение Карсавина инициировало философскую и религиозную жизнь определенного круга русских людей. Благодаря им его наследие вернулось в Россию и продолжает жить у себя на родине.

### *Литература*

#### Исследования

1. *Анциферов Н.П.* Из дум о былом: Воспоминания. М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992.
2. *Ванеев А.* Два года в Абези: в память о Л.П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом; Paris: La Presse Libre, 1990.
3. *Ванеев А.* Два года в Абези // Минувшее, исторический альманах. Вып. 6. М.: Открытое общество Феникс, 1992. С. 54–204.

4. *Оболевич Т.* Семен Франк, Лев Карсавин и евразийцы. М.: Модест Колеров, 2020.
5. *Штейнберг А.* Друзья моих ранних лет (1911–1928). Париж: Синтаксис, 1991.
6. *Ястребицкая А.Л.* Историк-медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882–1952): Аналитический обзор. М.: ИНИОН, 1991.
7. *Karsavina T.* Theatre street. London: W. Heinemann, 1930.
8. *Lesourd F.* Un témoignage sur la vie religieuse en Russie soviétique et post-soviétique. Entretien avec Konstantin Ivanov // *Slavica Occitania*. 2015. Nu. 41. P. 411–429.

#### Источники

9. *Карсавин Л.П.* Восток, запад и русская идея. СПб.: Academia, 1922.
10. *Карсавин Л.П.* Европа и Евразия [рец. на кн.: Исход к Востоку: предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Кн. 1, (София, 1921); На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2 (Берлин, 1922)] // *Современные записки*. 1923. Кн. 15 (II). С. 297–314.
11. *Карсавин Л.П.* Из истории духовной культуры падающей Римской империи: политические взгляды Сидония Аполлинария // *Журнал министерства народного образования*. 1908. № 2. С. 285–336.
12. *Карсавин Л.П.* Монашество в средние века. СПб.: Изд. Акц. Общ. Брокгауз-Ефрон, 1912.
13. *Карсавин Л.П.* Монашество в средние века // *Символ*. 1991. № 25. С. 39–156.
14. *Карсавин Л.П.* Мысли о России. Тверь: Агентство по полиграфии и книгоизданию «Дайджест», 1992.
15. *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. Пг.: Типография «Научное дело», 1915.
16. *Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках. СПб.: Алетейя, 1997.
17. *Карсавин Л.П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII веков. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1912.
18. *Карсавин Л.П.* Поэма о смерти // *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. М.: Renaissance, 1992. С. 235–305.
19. *Карсавин Л.П.* Римская церковь и папство до середины II века // *Журнал министерства народного образования*. 1910. № 11. С. 73–97.
20. *Карсавин Л.П.* Уроки отреченной веры // *Евразийский временник*. 1925. Вып. 4. С. 82–154.
21. *Карсавин Л.П.* Феноменология революции. Берлин, 1926.
22. *Карсавин Л.П.* Феноменология революции // *Евразийский временник*. Кн. 5. Париж: Евразийское книгоизд-во, 1927. С. 28–74.
23. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб.: АО Комплект, 1993.
24. *Лосский Н.О.* Мир как органическое целое. М.: Изд. Лемана и Сахарова, 1917.
25. *Россия и латинство*. Берлин: Склад изд. Книготорговое АО Логос, 1923.
26. Lietuvos Ūpatingasis Archyvas. P 11972 LI. Delo №16416 (допрос 9 июля 1949 г.).
27. Lietuvos Ūpatingasis Archyvas. P 11972 LI. Delo №16416 (меморандум, формуляр «Алхимик»).

**Lesourd, Françoise. *Lev Karsavin's view of the emigration****References*

1. Antsiferov, N.P. (1992), *Iz dum o bylom: Vospominaniya* [From the thoughts of the past: Memories], Feniks, Kulturnaya initsiativa, Moscow (in Russian).
2. Vaneev, A. (1990), *Dva goda v Abezi: v pamyat' o L.P. Karsavine* [Two years in Abezi: in memory of L.P. Karsavin], Zhizn s Bogom, Brussels; La Presse Libre, Paris (in Russian).
3. Vaneev, A. (1992), Two years in Abezi, in: *Minuvshee, Istoricheskiy Almanakh*, vol. 6, Otkrytoe obshchestvo Feniks, Moscow, pp. 54–204 (in Russian).
4. Obolevich, T. (2020), *Semyon Frank, Lev Karsavin i yevraziytsy* [Semyon Frank, Lev Karsavin and the Eurasians], Modest Kolerov, Moscow (in Russian).
5. Shteinberg, A. (1991), *Druz'ya moikh rannikh let (1911–1928)* [Friends of my early years (1911–1928)], Sintaksis, Paris (in Russian).
6. Yastrebitskaya, A.L. (1991), *Istoriik-mediyevist – Lev Platonovich Karsavin (1882–1952): Analiticheskiy obzor* [Historian-medievalist – Lev Platonovich Karsavin (1882–1952): Analytical review], INION, Moscow (in Russian).
7. Karsavina, T. (1930), *Theatre Street*, W. Heinemann, London.
8. Lesourd, F. (2015), *Un témoignage sur la vie religieuse en Russie soviétique et post-soviétique. Entretien avec Konstantin Ivanov*, Slavica Occitania, nu. 41, pp. 411–429.



## В.И. ЛАМАНСКИЙ И ЕГО УЧЕНИКИ

*Елисавета Волкова*

Статья посвящена рассмотрению деятельности научной школы В.И. Ламанского, обозначены основы, на которых базировалась академическая общность. Среди основных критериев выделяется сходство мировоззренческих и идеологических установок. В статье используются как научные публикации, так и мемуарные источники. Ламанский раскрывается как внимательный и трепетный педагог, общение которого с учениками выходило далеко за пределы университетских аудиторий. Человеческие качества соединялись с выдающимися педагогическими способностями и блестящим умом прозорливого мыслителя; одних очаровывала доброта Ламанского, другим симпатизировал обобщающий взгляд на историю и культуру славян. Научная школа Ламанского рассматривается не как профессиональная группа, а как своего рода «семья», сложившаяся в университете. В качестве фонового сюжета исследуется влияние Ламанского на интеллектуальную культуру славянского мира. Студенты Ламанского проявили себя не только как выдающиеся ученые, но и как талантливые политические деятели. В научной школе Ламанского царил преемственность, воспитавшая не одно поколение выдающихся русских славистов. Влияние славяноведа стало определяющим для формирования научного пути многих его учеников. Комплексный подход к образовательному процессу и склонность к интеллектуальному общению с виднейшими представителями славянской культуры второй половины XIX в. вдохновляли молодых исследователей. В статье дана обзорная характеристика академических интересов И.С. Пальмова, В.П. Семенова-Тянь-Шанского, К.Я. Грота. Широта взглядов Ламанского позволила его последователям найти себя в разных областях: церковной истории славян, географии, славистике.

*Ключевые слова:* В.И. Ламанский, научная школа Ламанского, славяноведение, славянофильство, школа славистов.

Остравский университет, Чехия

The article deals with the activities of the academic school of Vladimir Lamansky and outlines the foundations on which the academic community was based. Among the main criteria of this academic community, the author highlights the similarity of outlook and ideological attitudes. The article uses both scholarly publications and a variety of memoirs as material for analysis. As a result Lamansky is revealed as an attentive and reverent educator, whose communication with his students extended far beyond the university classroom. His human qualities were combined with the outstanding pedagogical abilities and brilliant mind of a visionary thinker; some were captivated by Lamansky's kindness, while others were sympathetic to his generalizing view of Slavic history and culture. The Lamansky academic school is seen not as a professional group, but as a kind of "family" that developed within the university. As a background subject, the influence of Lamansky on the intellectual culture of the Slavic world is explored. Lamansky's students proved themselves to be not only outstanding scientists, but also talented political figures. There was continuity in the academic school of Lamansky, and more than one generation of prominent Russian Slavic scholars grew up. The influence of the Slavic scholar was decisive in shaping the scholarly path of many of his students. His comprehensive approach to education and his inclination to intellectual interaction with the most prominent representatives of Slavic culture of the second half of the nineteenth century inspired young researchers. This article provides an overview of the academic interests of such Russian scientists as Ivan Palmov, Veniamin Semyonov-Tyan-Shansky, and Konstantin Grot. It is shown that the breadth and versatility of Lamansky's views and knowledge enabled his followers to find themselves in different fields: church history of the Slavs, geography, and Slavic studies.

*Keywords:* V.I. Lamansky, Lamansky academic school, Slavic studies, Slavophilism, school of Slavists.

Жизнь и творчество Владимир Ивановича Ламанского оказали значительное влияние на формирование интеллектуальной культуры России во второй половине XIX в. Следы его исторических, филологических и политико-географических размышлений можно найти на страницах работ ученых «петербургской школы», восприимчивых к наблюдениям старших коллег. В предложенной статье речь пойдет о «научной школе Ламанского», формирование которой происходило на протяжении нескольких десятилетий.

Ламанский был профессором кафедры славянской филологии в Санкт-Петербургском университете на протяжении трех десятков лет (1865–1899). Мыслитель старался вложить в основу образовательного процесса не только качественные разноплановые знания, но и глубокую сердечность. Большинство курсов, которые он читал, были посвящены славянам, их истории, филологии, литературе. Ученики отмечали, что, видя трепет своего преподавателя, они проникались искренним сопереживанием к соплеменникам. Можно предположить, что зачастую студенты приходили в университет с интересом к славистике в целом, не испытывая тяги к частным вопросам. Роль Ламанского как отца «научной школы» заключается в том, что путем длительных бесед с подопечными он открывал многим из них дорогу в науку: «Насколько мы помним нашего учителя, В.И. Ламанский не любил себя афишировать. В нем, правда, не было того, что обыкновенно называется скромностью, и что для многих является средством кокетничанья, но в нем жила глубокая серьезность и взыскательное к себе отношение. Многочисленные ученики его школы и своими научными темами, и планами, и, наконец, методами их разработки обязаны исключительно своему учителю, но он никогда ни единым словом на это не указывал, а наоборот все заслуги относил за счет личных качеств и дарований каждого из своих учеников» [5, с. 84].

К концу 1870-х гг. сформировалась целая научная школа, к которой принадлежали Ю.С. Анненков, В.Э. Регель, П.А. Сырку, И.С. Пальмов, Ф.И. Успенский, Ф.Ф. Зигель, А.С. Будилович, Р.Ф. Брандт, И.И. Соколов, М.И. Соколов, К.Я. Грот, Т.Д. Флоринский, Н.В. Ястребов, А.Л. Петров, Г.М. Князев, Ф.М. Истомина и др. Не все из них писали свои исследования со славянофильских позиций – среди слушателей Ламанского были и люди западнического мировоззрения. Ламанскому отнюдь не была присуща однобокость. Его «влекла» широта: широта понятий, суждений, воззрений. Будь то наука или преподавание, конфликт интересов никогда не представлялся как нечто губительное. В споре всегда рождалась истина, поэтому среди последователей Ламанского легко уживались люди с противоположными взглядами: «Сам ученый отличался широким взглядом на мир, он был толерантен к религиозным и другим убеждениям, противоречившим его личным, отрицал цензуру, высказывался за автономию высшей школы. В период студенческих волнений он вместе с либеральными профессорами осуждал политику самодержавия и оправдывал студенческие выступления» [5. с. 84].

Вероятно, многолетнее успешное существование «научной школы» во многом обеспечивал неоспоримый авторитет ее основателя. Между

студентами и преподавателем не было «холодной» дистанции, общение не заканчивалось за стенами университета. Ламанский, можно сказать, жил славянской историей, вовлекая в свою жизнь учеников, к которым относился с отеческим трепетом. Ученики отвечали профессору взаимностью, доверяли ему сокровенные переживания, рассказывали о тревогах, благодарили за хлопоты по получению материальной поддержки и стипендий. Например, А.С. Будилович пригласил Ламанского стать шафером на его свадьбе. Сердечная доброта, готовность помочь и невероятная участливость даже в самых малых делах привлекали к Ламанскому талантливейших представителей российского студенчества второй половины XIX в.

Активная научная работа и общественная деятельность Ламанского продолжались более шестидесяти лет. Безусловно, крупные слависты и известные преподаватели славяноведения были в России и до Ламанского, стоит сказать хотя бы о его учителе И.И. Срезневском. Однако никому ранее не удавалось окружить себя таким количеством преданных единомышленников. Активная педагогическая работа Ламанского была тесным образом связана с его идеями организации в России широкой сети историко-филологических научных учреждений и обществ [8, с. 138]. Славист отнюдь не замыкался в рамках российской академической науки. Он сотрудничал с чешскими и французскими учеными, состоял с ними в переписке, обменивался материалами, способствовал проникновению российской культуры в другие страны. Очевидно, это было связано не только с исследовательским и человеческим любопытством – Ламанский желал показать своим ученикам внешний открытый мир и его особенности. Он считал, что необходимо знакомиться с культурой других стран (преимущественно славянских): понимание быта и менталитета соплеменников, пусть и близких по этническому происхождению, помогало лучше понимать причины и смысл многих исторических событий. В основе влияния Ламанского на интеллектуальную культуру лежало взаимодействие: он настаивал на всестороннем интеллектуальном обмене. Возможно, в рамках широко развернувшейся деятельности Ламанского было бы уместно говорить о его влиянии на интеллектуальную культуру всего славянского мира.

Круг его общения был необычайно широк. Ламанский был лично знаком со многими деятелями чешского национального возрождения, в том числе с историком и политиком Ф. Палацким и его зятем Ф.Л. Ригером. А на журфиксах по субботам собирались не только ученики и приближенные, но порой и совершенно неожиданные люди. Двери дома Ламанского не закрывались, а оживленные беседы велись до глубокой ночи. Слависту, поборов природную скромность, приходилось громогласно заявлять о завершении вечера. В.П. Семенов-Тянь-Шанский оставил свидетельства о тех днях: «Семья Ламанских переменила свою квартиру на Разъезжей (в доме Висконти) на более удобную и более обширную квартиру на Звенигородской улице в доме графа Зубова во втором этаже, найденную в конце лета почитателем Владимира Ивановича Зосимовичем. В этой квартире Владимир Иванович и Александра Ивановна прожили оба до своей смерти. У Владимира Ивановича был тут обширный

превосходный кабинет, свободно вмещавший всю его обширную библиотеку, а, кроме того, была и большая гостиная, и поместительная столовая. Поэтому обычные у него субботы достигли именно на этой квартире апогея своего развития. Дети подросли и также приглашали в этот день своих сверстников и компаньонов. Штрупп воспользовался возможностью устраивать собрания “общества добровольных клакеров” в субботу же, с музыкой и пением» [19, с. 256]. К мемуарам следует также обратиться, чтобы составить полное впечатление о людях, с которыми учитель знакомил своих учеников: «Среди гостей кабинета В.И. Ламанского было много известных людей своего времени. Кроме академиков, настоящих и будущих, как например Л.Н. Майкова, В.Г. Васильевского, Розена, Ф.И. Успенского и многих других, были и знаменитые профессора А.И. Воейков, друг Владимира Ивановича, И.П. Минаев, чешский профессор Масарик – будущий пожизненный президент Чехословакии, славянские политические деятели – болгары Цанков старший, Петко Каравелов, серб Пашич, чех Крамаж и другие. Рядом с ними сидели и никому неизвестные молодые студенты – слушатели университета, офицеры военной академии генерального штаба и слушатели духовной академии, скромные краеведы – сотрудники детища Владимира Ивановича журнала “Живая старина”, издававшегося отделением этнографии Русского Географического общества, где Владимир Иванович долго был председателем, хромой красивый этнограф старик-еврей П.В. Шейн, супруги Куторги, необычайно похожие друг на друга, ученики Владимира Ивановича – И.С. Пальмов, тогда профессор духовной академии, а впоследствии академик, мой двоюродный брат профессор К.Я. Грот, будущий профессор Н.В. Ястребцов с женой, Г.М. Князев с женой, профессор П.Н. Жуков с женой, этнограф Ф.М. Истомин (секретарь отделения этнографии), профессор (впоследствии академик) С.Ф. Платонов с женой, в том время доцент, а впоследствии профессор Ф.Д. Батюшков и другие» [19, с. 270].

Подход Ламанского к образовательному процессу с точки зрения межкультурных коммуникаций и межнационального общения оказался верным и плодотворным. С большой пользой для науки много лет работал в архивах Чехии и Моравии его ученик Ю.С. Анненков (1849–1885). Прожив всего тридцать шесть лет, он и за этот короткий срок успел внести такой вклад в науку, что его имя вошло почти во все энциклопедические словари XIX – начала XX в. Ю.С. Анненков был ученым, который строил свои исследования на основании критического изучения источников. Он был представителем нового поколения учеников Ламанского, отошедших от славянофильских увлечений учителя и внесших весомый вклад в развитие русской историографии о чешском средневековье [7, с. 80].

Восприимчив к международным связям оказался и И.С. Пальмов, занимавшийся преимущественно изучением религиозных аспектов истории славян. С исследовательскими целями он объездил большую часть славянских земель. Известны его подробные изыскания по истории чешской церкви в Средние века, которые, быть может, частично отходят от традиционной славянофильской концепции, но являются новаторскими в научном плане. Крупнейшие его сочинения – две диссертации, в кото-



рых рассматривалась религиозная жизнь средневековой Чехии, явились значительным достижением науки своего времени и были отмечены широким откликом как в России, так и за ее пределами. Научные заслуги И.С. Пальмова получили признание: он был избран членом ряда ученых обществ в России и за границей, а в 1916 г. стал действительным членом Российской Академии наук [6, с. 56].

И.С. Пальмов, вдохновленный примером своего учителя, и сам поддерживал тесное дружеское общение со многими известными религиозными и научными деятелями своего времени. Теплые взаимоотношения нередко становились основой для продуктивного сотрудничества в рамках Славянского благотворительного общества. Говоря о влиянии Ламанского на складывание научной карьеры И.С. Пальмова, отметим, что профессор составил для магистра И.С. Пальмова инструкции по научной работе за рубежом, в которых, помимо практических наставлений, были изложены и некоторые важные теоретические принципы. Ламанский подчеркивал важность изучения не только письменных памятников, но настаивал на том, чтобы ученик изучал историю церкви в широком контексте всей культуры в ее прошлом и настоящем [2, с. 99]. Советы учителя не остались неслышанными. Занимаясь собственными исследованиями, И.С. Пальмов особое внимание уделял материальной культуре. И.С. Пальмова и Ламанского сближал «либеральный» подход к отдельным аспектам славянофильства. Например, несмотря на очевидную приверженность к православной традиции, они оба питали интерес к католицизму, поскольку без знания и понимания истории и догматики католической церкви невозможно изучать западную культуру и историю западных славян. Общность взглядов читалась и в понимании нарастания острых противоречий между греко-славянским и романо-германским мирами. Однако если Владимир Иванович основное место в своих научных построениях отводил России, то И.С. Пальмову было интересно заниматься «маленькими» государствами, находящимися под «иноземным гнетом». Впрочем, создается впечатление, что правильно судить о настоящей преемственности между учеными можно только обратившись к используемой ими методологии. Славистов объединял интерес к работе с рукописными источниками, подход от «большого к малому», т.е. исходной точкой исследования являлась теоретическая и, шире, мировоззренческая установка. Можно отметить еще одну особенность – значение заграничных командировок для формирования их научных взглядов.

Ученики отмечали талант Ламанского как политического мыслителя. Ему удавалось очень точно определять истоки событий, разворачивавшихся на международной арене. Студенты же, будучи пылкими и в достаточной степени либеральными, интересовались не столько культурными особенностями славянских народов, сколько их государственным устройством. Вторая половина XIX в. не сулила славянам спокойствия. С одной стороны, бесконечные восстания как наглядная демонстрация непримиримости между востоком и западом, с другой, попытка порабощения османами и, как следствие, череда русско-турецких войн.

Интересно обратиться к размышлениям современников о научной школе Ламанского. Например, А.Н. Пыпин полагал, что славист оказал

двойное воздействие на своих учеников: с одной стороны, он передал им приемы научной работы, основанные на хорошем знании источников и специальной литературы; с другой, привил им собственные взгляды на славянский вопрос [1, с. 13]. Стоит отметить справедливость наблюдений А.Н. Пыпина. Талантливый ученый и политический мыслитель не мог не иметь твердой идеологической позиции по вопросам, которые он разбирал на занятиях с учениками. Но взгляды профессора перенимались в ходе оживленной дискуссии, обдумывания, осмысления: это не было жесткое бескомпромиссное навязывание.

Подробную характеристику Ламанскому дал В.П. Семенов-Тянь-Шанский: «Владимир Иванович в жизни был воплощенной правдой, органически не переносивший лжи, фальши, лести и подхалимства, и вместе с тем воплощенной добротой и скромностью. Мой отец говорил, что у него характер апостольский... Все люди с чистым сердцем неизменно к нему льнули, а все с дурной сердцевиной боялись его языка и чуждались. Но так как он был очень добр по натуре, то они поневоле подчас делали неоднократные попытки повторного сближения с ним и потом снова отскакивали, как горох от стены. С годами эти характерные для молодых годов его жизни свойства стали неизменно смягчаться в нем, и с каждым годом он становился все благодуще и благодуще. Ко мне он чувствовал неизменную симпатию, и я тоже, и наши отношения бывали всегда лучшие и сердечные. В историко-географическом и антропогеографическом отношении он был моим незабываемым учителем, и я именно ему обязан весьма многим в ширине антропогеографических построений» [19, с. 116]. Небезосновательным становится предположение, что исследовательские позиции и политические взгляды Ламанского перенимались его окружением, благодаря глубокой личной симпатии. Очарование этого человека как будто не позволяло допустить его неправоту.

Можно указать на отдельные тезисы, которые объединяют Ламанского и В.П. Семенова-Тянь-Шанского. Последний, опираясь на концепции слависта, вывел теорию о влиянии географических факторов на развитие общества и формирование разных типов культур: «В результате жизнедеятельности человеческих сообществ создаются географические типы человеческих культур. Эти типы весьма разнообразны, что зависит, с одной стороны, от большого разнообразия географических условий различных частей нашей планеты, а с другой, – от большой разницы в ступенях развития различных ветвей человечества, существующих одновременно» [18, с. 198]. Идея, озвученная В.П. Семеновым-Тянь-Шанским, не вполне принадлежит «научной школе Ламанского». Еще в первой половине XIX в. о неразделимости истории, культуры и географии писал П.Я. Чаадаев: «Есть один факт, который властно господствует над нашим историческим движением, который красной нитью проходит через всю нашу историю, который содержит в себе всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это факт географический» [20, с. 538]. Размышления о важности географических особенностей в построении государств

венной, национальной и культурной политики послужили точкой соприкосновения для западников и славянофилов. Многие общественные и культурные деятели России полагали, что формирование полноценного патриотизма немыслимо без географии. Н.В. Гоголь придавал ей большое значение в воспитании молодежи и сокрушался о великом незнании России. В.П. Семенов-Тянь-Шанскому удалось превратить «досужее развлечение интеллектуалов» в полноценную научную концепцию.

В своих трудах В.П. Семенов-Тянь-Шанский обосновал неразрывную связь между географической средой и политико-экономической жизнью общества. По его мнению, историко-географические, этнические и культурные факторы в совокупности могут служить причиной для географических сдвигов. Географ не считал свои выводы открытиями, он воспринимал их как политико-географическую интерпретацию работ Ламанского. В некрологе учителю он писал, что заслуги ученого в качестве географа не только чисто научные, но и государственные, т.к. Ламанский думал с политико-географической точки зрения о мировом значении России и других великих и малых держав Старого Света. Антропогеографические сюжеты В.П. Семенов-Тянь-Шанский находил уже в магистерской диссертации славяноведа. В докторской же диссертации Ламанского встречаются большие географические обобщения, которые и легли в основу трудов В.П. Семенова-Тянь-Шанского.

Называя Ламанского «главой русской этнографии», В.П. Семенов-Тянь-Шанский отмечал, что славист совмещал в себе одновременно все лучшее из гуманизма и из национализма: «В нем гуманизм никогда не противопоставлялся национализму, а одно начало само собой непринужденно и неразрывно сочеталось с другим в высшую гармонию» [16, с. 5].

Расцвет научной деятельности В.П. Семенова-Тянь-Шанского пришелся на полное потрясений начало XX в. Выдвинутая им концепция во многом совпадала и с идеями евразийцев-эмигрантов. «Евразийство» В.П. Семенова-Тянь-Шанского формировалось обособленно: оно стало осмысленной реакцией на современную ему политическую обстановку. Однако необходимо отметить, что вектор размышлений В.П. Семенова-Тянь-Шанского был задан именно Ламанским. Выводы В.П. Семенова-Тянь-Шанского, как и его учителя, были особенно актуальны в период Первой мировой войны.

О влиянии Ламанского на подопечных нередко высказывался еще один видный представитель «школы Ламанского» К.Я. Грот. Он упоминал, что каждое суждение учителя надолго оставалось у него в голове, вызывая желание самостоятельно погрузиться в предмет изучения.

К.Я. Грот – единственный из первого поколения учеников Ламанского, который дожил до установления в России советской власти. Даже после победы большевиков он не отказался от собственных взглядов на историю России и славянского мира. Стремление сохранить честность в науке оказалось намного сильнее страха быть обвиненным в «империализме». Всю оставшуюся жизнь К.Я. Грот пытался защитить доброе имя своего учителя, которого стали называть националистом, шовинистом и т.п. Ламанский, как и многие его ученики, пришлось «не ко двору» новой власти.

Например, в докладе «Славяноведение на службе самодержавия (из деятельности академика В.И. Ламанского)» указывалось на политически вредное влияние Ламанского на русских славистов. Отсюда можно сделать вывод, что в геополитическом отношении и в императорской, и в советской России пропагандировались одни и те же идеи – менялись лишь их формулировки. Взгляды Ламанского в области культурного панславизма пусть и были наивны, но все еще могли послужить новой власти для пропаганды «единства». Многое, что было создано в имперский период русской истории, определялось как «пережиток», а значит, не имело права на реабилитацию.

Среди учеников Ламанского К.Я. Грот оказался одним из наиболее последовательных и стойких славянофилов. В борьбе за национальные славянские идеалы он порой доходил до непримиримости. Выражалось это в критических замечаниях в адрес российских ученых, которые, служа в Академии наук, безуданно «смотрели» на Запад.

К.Я. Грота нельзя изучать обособленно от Ламанского. Его взгляды на преподавание, культуру, науку во многом представляют собой развитие идей его учителя. Мировоззрение самого К.Я. Грота может служить прекрасным примером резкого идеологического восприятия. Его работы наполнены рассуждениями о борьбе греко-славянского и романогерманского миров, критикой засилья «западников» в среде российской интеллектуальной элиты, а также рассуждениями о важности осознания национальной идентичности в народе путем изучения его истории и культуры.

К.Я. Грот и Ламанский были убеждены, что патриотическое воспитание и детальное знакомство с историческим прошлым своего народа является необходимой ступенью в реализации всеобщего славянского просвещения: «Не наступает ли время, когда, благодаря новейшим успехам русского самосознания, более близкое и основательное знакомство со славянством, становится у нас прямою потребностью, должно стать и необходимым элементом общего образования» [13, с. 1].

К.Я. Грот, будучи приверженцем идеологии культурного панславизма, демонстрировал абсолютную убежденность в возможности сохранить Россию в качестве сильного государства лишь путем подробного изучения духовной культуры восточных славян. Особую роль он отводил понимаю и глубокому сердечному восприятию православия. Ему не была близка «слепая» любовь к России, которая наносит урон куда больший, чем ненависть к ней. К.Я. Грот считал, что, изучив «столпы» родины в виде религии, языка, литературы, люди смогут понять ее, а значит, сохранить силу питающих национальную культуру истоков. К.Я. Грот ратовал за распространение славяноведения всеми доступными способами: «Деятели на таком поприще ознакомления массы читающей публики со славянством должны найти в другой сфере, в мире литературном и публицистическом; если таких писателей у нас до сих пор еще почти не было, то это именно результат отсталости русского общества в отношении к славянскому сознанию. Только успех этого последнего, а главное школа, которая воспитывала бы общество в национально-славянском

духе и направлении, в состоянии создать у нас общедоступную литературу по славяноведению...» [13, с. 47].

Зависимость взглядов К.Я. Грота от мировоззрения Ламанского можно проследить во многих его ключевых работах, в том числе в таких, как «Знакомство со славянством, как необходимый элемент среднего образования», «Об изучении славянства. Судьба славяноведения и желательная постановка его преподавания в университете и средней школе», «Карпато-дунайская земля в судьбах славянства и русских исторических изучениях», «Истинные пути к славянской взаимности» и др.

За исследовательскую и преподавательскую деятельность на поприще славянской филологии Ламанского многие стали именовать «патриархом славяноведения». Успехи славистики во второй половине XIX в. уже во многом были связаны с работами самого Ламанского и его учеников. Ламанский и его школа заложили основы научного изучения славянства [8, с. 92]. Небесполезным будет упомянуть о том, что «школа Ламанского» косвенным образом разрасталась и за пределами России. Ученый занимался пропагандой славянской культуры в университетских аудиториях, в стенах Санкт-Петербургского Славянского Благотворительного общества, ратовал за распространение славянской, преимущественно русской, литературы в землях соплеменников. Вопрос образования представлялся ему одним из наиболее важных. Мыслитель был убежден, что Россия не должна и не может ждать самостоятельного пробуждения славянского самосознания: ей необходимо принять на себя роль своего рода «миссионера», рассказывающего о национальном единстве и русском духе. Биография Ламанского пестрит примерами, когда он так или иначе способствовал организации мероприятий с целью популяризации русской культуры. Например, постановка оперы «Руслан и Людмила» в Праге прошла не без его участия: «В сентябре 1866 г., получив рекомендательное письмо от В.И. Ламанского к Ригеру в Прагу, я отправилась туда 16-го числа, и с помощью последнего дело о постановке “Руслана” было решено в несколько часов», – вспоминала Л.И. Шестакова в записке, переданной ею Н.А. Римскому-Корсакову [3, с. 8–9].

До революции 1917 г. ученики Ламанского занимали большинство славяноведческих кафедр в российских университетах. Они проявили себя не только как выдающиеся ученые, но и как талантливые общественно-политические деятели. Преподавательская деятельность Ламанского свидетельствуют о том, что серьезная увлеченность его студентов славяноведением являлась следствием не только глубоких познаний учителя, но и его искренней заинтересованности в подопечных. Относясь с любовью и уважением к профессору, слушатели невольно проникались искренней симпатией к предмету, о котором он рассказывал. В пользу этого говорят и многочисленные материалы переписки с деятелями культуры, людьми образованными, но далекими от профессиональной славистики. Выдающейся чертой «школы Ламанского» был обобщающий взгляд на историю и культуру славянских народов, утверждающий самобытность славянской цивилизации. В качестве специфики «школы Ламанского» стоит назвать: 1) интерес к истории славянства, а не славянской филологии, 2) опору на философию славянофилов, 3) признание

самобытности цивилизации греко-славянского мира, которая формировалась в борьбе с германизмом, 4) географический детерминизм, 5) признание особой роли языка в формировании самобытной культуры и цивилизации, 6) убежденность, что русский язык должен стать общим литературным, научным и дипломатическим языком славян.

Особенностью «научных школ» второй половины XIX в. является духовная близость всех ее членов. Профессиональные отношения тесно переплетались с дружескими, а общение «в кулуарах» вдохновляло к построению оригинальных концепций и нетривиальных обобщений. Вероятно, можно даже сказать, что школа Ламанского могла бы стать своего рода прототипом будущего славянского единства, в котором равноправные участники объединены любящей их фигурой учителя.

### Литература

#### Исследования

1. *Аксенова Е.П.* А.Н. Пыпин о развитии славяноведения в России // Славяноведение. 2004. № 6. С. 3–18.
2. *Бринзей Г.В.* Эпистолярное наследие профессора Санкт-Петербургской духовной академии И.С. Пальмова (1856–1920) // Вестник Исторического общества Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2018. № 2. С. 95–105.
3. *Бэлза И.Ф.* Из истории русско-чешских музыкальных связей на рубеже XIX и XX столетий // Из истории русско-чешских музыкальных связей. Переписка М.А. Балакирева и Н.А. Римского-Корсакова с Болеславом Каленским. М.: Музгиз, 1955. С. 3–21.
4. *Лаптева Л.П.* История славяноведения в России в конце XIX – первой трети XX в. М.: Индрик, 2012.
5. *Лаптева Л.П.* Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) и его ученики // Славяноведение. 2014. № 6. С. 82–96.
6. *Лаптева Л.П.* Русский ученый И.С. Пальмов как исследователь Общины чешских братьев // Церковь в истории славянских народов: Материалы международной научной конференции, Москва, 15–16 июня 1993 г. М.: Институт славяноведения РАН, 1997. С. 53–65.
7. *Лаптева Л.П.* Русско-чешские научные связи во второй половине XIX – первой четверти XX века. По данным переписки ученых // Новая и новейшая история. 2016. № 1. С. 68–93.
8. *Малинов А.В.* Из истории академического славянофильства: Неоконченная речь В.И. Ламанского об А.С. Хомякове // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2020. № 2. С. 87–103.
9. *Робинсон М.А.* В.И. Ламанский, его взгляды на развитие славяноведения, мнения о нем учеников и коллег // Славянский альманах. 2013. М.: Индрик, 2014. С. 136–151.
10. *Саприкина О.В.* Академик В. И. Ламанский: патриарх русского славяноведения // Новый исторический вестник. 2001. № 2(4). С. 157–177.
11. *Чемшист А.А., Шенгеляя И.Ш.* Поздние славянофилы: геополитическое предчувствие евразийства // Вісник СевНТУ. 2010. № 112. С. 3–6.

12. Шахматов А.А. Записки об ученых трудах заслуженного профессора Императорского С.-Петербургского Университета В.И. Ламанского // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2018. Вып. 30. С. 167–174.

#### Источники

13. Грот К.Я. Об изучении Славянства. Судьба славяноведения и желательная постановка его преподавания в университете и средней школе. Изд. 3-е. СПб.: URSS, 2021.
14. Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб.: Тип. Майкова, 1871.
15. Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. Посмертное (второе) издание учеников автора, с портретом его / Под ред. и с предисл. Г.М. Князева. Пг.: Тип. Т-ва А.С. Суворина, 1916.
16. Семенов-Тянь-Шанский В.П. Владимир Иванович Ламанский как антропогеограф и политикогеограф // Живая старина. 1915. Вып. I–II. С. 9–20.
17. Семенов-Тянь-Шанский В.П. О могущественном территориальном владении применительно к России. Очерк по политической географии // Известия Императорского Русского Географического Общества. 1915. Т. LI. Вып. VIII. С. 425–457.
18. Семенов-Тянь-Шанский В.П. Район и страна. М.; Л.: Государственное издательство, 1928.
19. Семенов-Тянь-Шанский В.П. То, что прошло. В 2 т. М.: Новый хронограф, 2009.
20. Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 523–538.

### **Volkova, Elisaveta A. V.I. Lamansky and his students**

#### *References*

1. Aksenova, E.P. (2004), A.N. Pypin on the development of Slavic studies in Russia, *Slavyanovedenie*, no. 6, pp. 3–18.
2. Brinzey, G.V. (2018), The epistolary legacy of I.S. Palmov (1856–1920), Professor of the St. Petersburg Theological Academy, *Vestnik Istoricheskogo obshchestva Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii*, no. 2, pp. 95–105.
3. Belza, I.F. (1955), From the history of Russian-Czech musical relations at the turn of the 19th and 20th centuries, in: *Iz istorii russko-cheshskikh muzykalnykh svyazei. Perepiska M.A. Balakireva i N.A. Rimskogo-Korsakova s Boleslavom Kalenskim* [From the history of Russian-Czech musical relations. Correspondence between M.A. Balakirev, N.A. Rimsky-Korsakov and Boleslav Kalensky], Muzgiz, Moscow, pp. 3–21.
4. Lapteva, L.P. (2012), *Istoriya slavyanovedeniya v Rossii v kontse XIX – pervoy treti XX v.* [History of Slavic studies in Russia at the end of the 19<sup>th</sup> – first third of the 20<sup>th</sup> century], Indrik, Moscow.
5. Lapteva, L.P. (2014), Vladimir Ivanovich Lamansky (1833–1914) and his students, *Slavyanovedenie*, no. 6, pp. 82–96.
6. Lapteva, L.P. (1997), Russian scientist I.S. Palmov as a researcher of the Community of Czech Brothers, in: *Tserkov' v istorii slavyanskikh narodov: Materialy mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, Moskva, 15–16 iyunya 1993 g.* [The Church in the History of Slavic Peoples: Proceedings of an International Scientific Conference, Moscow, 15–16 June 1993], Institut slavyanovedeniya RAN, Moscow, pp. 53–65.

7. Lapteva, L.P. (2016), Russian-Czech scientific relations in the second half of the 19<sup>th</sup> century and of the 20<sup>th</sup> century. According to scientists' correspondence, *Novaya i noveyshaya istoriya*, no. 1, pp. 68–93.
8. Malinov, A.V. (2020), From the history of academic Slavophilism: The unfinished speech of V.I. Lamansky on A.S. Khomyakov, *Filosofskiy polilog: Zhurnal Mezhdunarodnogo tsentra izucheniya russkoy filosofii*, no. 2, pp. 87–103.
9. Robinson, M.A. (2014), V.I. Lamansky, his views on the development of Slavic studies, opinions of students and colleagues about him, *Slavyanskiy almanakh*, 2013, Indrik, Moscow, pp. 136–151.
10. Saprikina, O.V. (2001), Academician V.I. Lamansky: patriarch of Russian Slavic studies, *Novyy istoricheskiy vestnik*, no. 2(4), pp. 157–177.
11. Chemshit, A.A., & Shengelaya, I.Sh. (2010), Late Slavophiles: geopolitical presentiment of Eurasianism, *Visnik SevNTU*, no. 112, pp. 3–6.
12. Shakhmatov, A.A. (2018), Notes on the scholarly labours of V.I. Lamansky, Emeritus Professor at the Imperial University of St. Petersburg, *Veche: Zhurnal russkoy filosofii i kul'tury*, no. 30, pp. 167–174.



---

ИССЛЕДОВАНИЯ  
RESEARCH

---





## ИМЯ ПЕТРОВО. ПОДЛИННОЕ ИМЯ АПОСТОЛА ПЕТРА И ПРОБЛЕМА ДОСТОВЕРНОСТИ ТЕКСТОВ НОВОГО ЗАВЕТА

Олег Чекрыгин

В статье анализируются причины редкого (шесть раз на весь Новый завет) употребления имени «Кифа» (арам. «скала»), данного, согласно Евангелию от Иоанна, Симону, брату Андрея Первозванного, самим Иисусом. Поскольку слово «кифа» является просто греческой транскрипцией арамейского слова קָפָא, означающего скалу, употребление этого имени в отношении Петра становится признаком источниковой первичности и критерием достоверности древних текстов. Используя этот критерий, автор выдвигает гипотезу о неаутентичности текстов, в которых это имя не употребляется. Таковыми являются все, кроме Павловых, апостольские послания, три синоптических евангелия, а также книга деяний апостолов. Проведенный анализ посланий Павла, в которых употребляется имя «Кифа», позволяет сделать вывод о недостоверности упомянутых Павлом в Послании к галатам фактов: двух посещений Иерусалима и его личного знакомства с Петром. Упоминание в Евангелии от Иоанна имени Кифа, во-первых, указывает на то, что оно является наиболее древним из канонических евангелий, во-вторых, подтверждает достоверность личного свидетельства Иоанна Богослова и его авторское участие в составлении евангелия, в-третьих, выдвигает это евангелие на первое место по достоверности, придавая ему роль и значение подлинно исторического памятника. Делается вывод, что в ранний период истории христианства сложилось четыре конкурирующих версии этой религии: иудеохристианство, павлианство, религия апостолов-галилеев и мандейско-назарейская религия, восходящая к учению Иоанна Крестителя.

*Ключевые слова:* Иоанн Богослов, Симон Петр, Кифа, Маркион, Евангелие от Иоанна, мандеи, христианский гностицизм.

Славянско-Балтийская независимая семинария св. Креста, Латвия

The article provides an analysis of the reasons for the rare (only six times in the entire New Testament) usage of the name "Cephas" (translated from the Aramaic "rock"), given, according to the mention in the first chapter of the Gospel of John, to Simon, the brother of Andrew the First-Called, by Jesus himself at the first meeting with him. Since the word "cephas" is simply a Greek transcription of the Aramaic word קָפָא, meaning rock, the use of this name in relation to Peter becomes a sign of source primacy and a criterion for the authenticity of the ancient texts. By means of this criterion the author hypothesises that the texts in which this name is not used are inauthentic. These are all, except Paul's, apostolic epistles, three synoptic gospels, as well as the Book of Acts of the Apostles. The analysis of Paul's epistles where the name "Cephas" is used leads the author of the article to the conclusion that the facts mentioned by Paul in his epistle to the Galatians, namely his two visits to Jerusalem and his personal acquaintance with Peter, are not plausible. The mention of the name Cephas in the Gospel of John, firstly, indicates that it is the most ancient of the canonical Gospels, secondly, this confirms the veracity of the personal testimony of John the Evangelist and his author's participation in the composition of the Gospel, and thirdly, it proves that this gospel is the most authentic and should therefore be regarded as a true historical source. The author of the article comes to the conclusion that there were at least four competing versions of Christianity in the early period of the history of this religion: Judeo-Christianity, Paulianity, religion of the Apostles Galileans, and the Mandaean Nazarene religion based on the teaching of John the Baptist.

*Keywords:* John the Evangelist, Simon Peter, Cephas, Marcion, Gospel of John, Mandaean, Christian gnosticism.

Господь и апостолы говорили на арамейском языке, будучи галилейскими простолюдинами. Иисус, впервые увидев Симона, сразу же нарекает его новым именем – каким? Узнаем из самой первой главы Евангелия от Иоанна: «<Андрей, брат Симона> привел его к Иисусу. Иисус же, взглянув на него, сказал: ты – Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр)» (Ин.1:42). Кифа на греческом языке – Κηφᾶς, но в греческом языке нет такого осмысленного слова, это просто греческая транскрипция арамейского слова כֶּפֶן, означающего *скала*, а вовсе не Петр-Камень (*греч.* Πέτρος), как указано в тексте евангелия. Все становится на свои места: камень можно передвинуть, переместить и даже забросить куда-нибудь, например в море или в болото, но скалу с места не сдвинешь. И потому скала – а не камень – веры. Имя это Симону дал не кто-нибудь, а сам Господь при первом знакомстве. И настоящий Кифа берег бы это новое имя, данное ему Иисусом, как зеницу ока, и никогда бы не променял его ни на какие греческие переводы – отзывался бы только на Кифу и никак иначе.

Вот, вроде, – мелочь. Но последствия ее неожиданно огромны.

В священном писании Нового Завета осталось всего шесть упоминаний этого имени-прозвища «Кифа», которое Петру дал Господь. О первом мы уже упомянули, и в нем есть странность: зачем евангелисту понадобилось изъяснять значение арамейского слова «кифа» перековерканным, неправильным переводом с греческого κηφᾶς (скала) на греческий πέτρος (камень)? О чем это говорит? Да лишь о том, что к тому времени, когда писалось Евангелие от Иоанна, уже распространилась и прижилась в устном предании версия Симонова прозвища «Петр», и евангелисту понадобилось объяснить, кто же этот неизвестный миру Кифа, которого наименовал Сам Иисус; оказывается, что теперь уже все называют его Петром, он известен христианству времен написания Евангелия от Иоанна как Петр, но не как Кифа.

О чем это говорит нам? А о том, что первохристиане в иерусалимской и других иудейских общинах лично Петра не знали и в глаза его не видели *никогда*, но лишь слышали, что был такой ученик Господа, Симон, о котором есть слух, что сам Господь назвал его камнем, на котором он возведет здание своей церкви. Потом этот Камень куда-то делся, а слух о нем остался в связи с речением Господа о созидании его церкви.

И куда же делся этот Симон? Если собрать воедино отрывочные сведения из евангелий, то получается, что после смерти и воскресения Господа Петр вместе с другими галилеянами вернулся домой, в Галилею, к своей семье и ремеслу рыболова.

Впрочем, продолжение истории Петра мы находим в Деяниях апостолов, в которых – вдруг – и сам Петр, и с ним двенадцать учеников Христа оказываются никуда не уходившими из Сионской горницы, нанятой на одну пасхальную ночь у постороннего человека, в которой помещалось и постоянно пребывало больше ста человек, не считая женщин и детей (Деян. 1:13–16). Они там пятьдесят дней сидят взаперти «страха ради иудейского», а потом сподобляются Святого Духа в виде огненных языков, сошедших на одних только двенадцать человек, начинают проповедовать на внезапно чудом освоенных многих языках и дальше –

больше: совершают еще много чего с ужасными знаменами и чудесами, вплоть до апостольского собора, после которого Петр из Деяний начисто пропадает, как будто его там и не бывало вовсе, – в общем, сказка. Сегодня уже специалистами-историками точно установлено (если вообще можно хоть что-нибудь установить точно), что Евангелие от Луки, которое в Новом Завете предваряет Деяния апостолов, авторства того же Луки, написано во второй половине второго века и является расширенной версией Евангелия Господня Маркиона, датированного 140 г. [5]. А Деяния писались еще позднее, видимо, в самом конце второго века и уже по одному этому факту не могут считаться достоверным историческим свидетельством, но являются источником, безусловно, вторичным и мало-достоверным.

Каковы же источники, которыми пользовались авторы Деяний при написании этого текста? Таких источников сегодня находим два: Послания ап. Павла, на которых основаны многие события, описанные в Деяниях, претендующие на историческую достоверность, и собственная фантазия авторов, изобретшая и расцветившая фантастическими чудесами деяния апостолов в Иерусалиме, где никто из них не бывал после смерти Спасителя<sup>1</sup>.

На самом деле существует лишь один достоверный источник, безусловно относящийся к середине первого века, – десять автографов Посланий Павла, которые все тот же злополучный Маркион привез с собой из Понта в римскую общину в 140 г. И это точно известно, потому что об этом факте кто только ни писал из отцов-ересиологов за последующие три столетия осуждения Маркиона. Так что все, что есть достоверного в Деяниях, имеется там благодаря Маркиону. Столь же большое значение имеет и его Евангелие Господне, переписанное синоптиками и окончательно восстановленное уже в наше время [4]: без него Новый Завет в его сегодняшнем виде вообще не существовал бы. Да и сами Послания ап. Павла без него остались бы нам неизвестны, поскольку Маркион привез в Рим именно автографы, т.е. подлинники Павловых посланий.

Теперь вернемся к Симону и заметим, что если строго следить за хронологией событий, то от момента неудачной рыбалки на озере и последовавшей за ней встречи с Иисусом, велевшим Петру «пасти овцы» (Ин. 21), и до упоминания в Павловых посланиях о судьбе Петра ничего неизвестно. Известно только, что церковь Иисуса, имея в виду главную и самую многочисленную иерусалимскую общину, возглавил не Петр, а кто-то другой, до того никому не известный «брат Господень» Иаков Праведный, о котором с большим уважением (в отличие от самого Иисуса) отзывался историк Иосиф Флавий [7, с. 426] как о знаменитом иерусалимском фарисее, и эту версию подтверждает и развивает в своей «Церковной истории» Евсевий Памфил Кесарийский [6, с. 100–104]. Как

---

<sup>1</sup> Согласно главе 21 Евангелия от Иоанна, после смерти Иисуса апостолы-галилеяне бежали обратно в Галилею из Иерусалима и более в город, «побивающий камнями пророков», в котором погиб сам Иисус, вернуться просто не посмели бы, будучи простолюдинами из «Галилеи языческой», к которым в Иудее было заранее предвзятое негативное отношение, как к «неприкасаемым».

же так – пророчество Иисуса о Симоне-Камне, домостроителе церкви Иисуса, не сбылось?

Что же мы узнаем о Симоне из Павловых посланий?

Немного.

Павел упоминает о нем всего в двух посланиях: в первом послании к коринфянам (как о Кифе) и в послании к галатам (называя его то Петром, то Кифой – вперемешку); всего десять упоминаний на оба послания. Рассмотрим их.

*Первое послание к коринфянам:*

1. «Я разумею то, что у вас говорят: “я Павлов”; “я Аполлосов”; “я Кифин”; “а я Христов”. Разве разделился Христос? разве Павел распялся за вас? или во имя Павла вы крестились?» (1Кор. 1:12–13);

2. «Павел ли, или Аполлос, или Кифа, или мир, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, – все ваше» (1Кор. 3:22);

3. «Или не имеем власти иметь спутницею сестру жену, как и прочие Апостолы, и братья Господни, и Кифа?» (1Кор. 9:5);

4. «...и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати» (1Кор. 5:4–5).

*Послание к галатам:*

1. «Потом, спустя три года, ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать. Другого же из Апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня. А в том, что пишу вам, пред Богом, не лгу [Очень странная оговорка, разве его кто-то во лжи подозревал? – О.Ч.]» (Гал. 1:18–20).

2. «Напротив того, увидев, что мне вверено благовестие для необрезанных, как Петру для обрезанных [ибо Содействовавший Петру в апостольстве у обрезанных содействовал и мне у язычников], и, узнав о благодати, данной мне, Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным» (Гал. 2:7–9) (Кто такие эти Петр и Кифа? Кифа подал руку Павлу, узнав, что Петр успешен у обрезанных? Это какой же Петр – неграмотный рыбак из Галилеи языческой? А Кифа – это он же, узнавший неожиданно-негаданно про свои успехи?)

3. «Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостал ему, потому что он подвергался нареканию» (Гал. 2:11).

4. «Но когда я увидел, что они не прямо поступают по истине Евангельской, то сказал Петру при всех: если ты, будучи Иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?» (Гал. 2:14) (То есть, Петр-галилеянин, брат Андрея, ученика Иоанна Крестителя – иудей?)

А теперь напомним, о чем идет речь в обоих этих посланиях: о единстве церкви! Это единство, опасается Павел, находится под угрозой раскола, и он начинает на чем свет бранить раскольников и грозить им не менее, чем *анафемой!*

Сперва в Первом послании к коринфянам, «главной темой которого можно считать единство Церкви... речь идет о разногласиях в коринфской общине, которые, возможно, возникли после проповеди миссионеров, пришедших в этот город вслед за Павлом. В результате их деятельности об-

щина разделилась на фракции: люди называли себя “Павловы”, “Аполло-совы”, “Кифины”» [9, с. 519]. И Павел страшно обеспокоен потерей контроля над частью его новобранцев, рекрутированных им в его Коринфскую церковь. Что могли сообщить новые проповедники такого, что оттолкнуло бы массу народа от Павла и его проповеди и привело к расколу? Видимо, они проповедовали нечто совершенно другое, чем Павел, – и Павел в ответ то грозит им, то уговаривает своих «чад», а то и начинает заочно брататься со своими идеологическими оппонентами, уверяя коринфян, что проповедуют они с Павлом одно и то же. Однако Павел не знает сути чужой проповеди и только продолжает повторять свое учение про единство иудейской и христианской вер в еврейского библейского Бога, которого Павел объявляет творцом вселенной и прочит в отцы Иисусу. А Иисуса упорно называет Христом-Машиахом, настаивая на одном лишь мессианском отличии своего учения от иудейской религии Закона: Бог – все тот же самый, библейский, но теперь он избрал верующих в Иисуса вместо убивших его бывших богоизбранных. И это новшество он объявляет преподанным ему самим Иисусом в личном откровении. Зачем он опять и опять все это настойчиво втолковывает непонятливым коринфянам? Делает он это, видимо, затем, что проповедь Кифы, содержащая подлинное учение Иисуса, разошлась с иудейским мессианством Павла, и Павел занервничал.

Из этого краткого экскурса понятно, что Павел с Кифой лично не знаком, не встречался с ним, потому что сути взглядов и проповеди Петра не знает, но слышал о нем как о подлинном ученике и спутнике Иисуса («и что явился Кифе, потом двенадцати»). Теперь же узнал о нем вновь из тревожных сообщений его информаторов в Коринфе, которые донесли, что Кифа в сопровождении какого-то Аполлоса и еще других апостолов без именного перечисления явился в его вотчину и произвел в ней смуту своей проповедью. Суть этой проповеди оставим пока в стороне, нас интересует личность Кифы и знакомство Павла с ним. Я лично думаю, что Петр и другие апостолы обходили те же страны, что и Павел, с проповедью *другого* учения, чем Павлово иудеомессианство, и время от времени эти учения сталкивались друг с другом, производя смуту и разделения в среде обращенных к вере в *разного* Иисуса. Но, повторю, в Первом послании к коринфянам Павел не знает о сути проповеди Кифы и Аполлоса, иначе он обязательно указал бы на их неправоту и разразился бы в их адрес, по своему обыкновению, обличениями, бранью и угрозами, как он это делает в Послании к галатам.

В этом послании картина совершенно другая. Павел в первой главе злобно ярится на тех, кто посмел зайти на территорию его проповеди язычникам. Но Кифу уже называет преимущественно Петром и хвалится личным с ним знакомством – почему вдруг? Как это следует из начала первой главы и продолжения во второй главе, проповедовать язычникам, обращенным Павлом в христианство, вдруг затеяли иудеохристиане, с которыми Павел в начале второй главы вроде бы договорился о разделе сфер влияния: «...подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им к обрезанным» (Гал. 2:9). То есть, вроде бы, договорились, что иудеохристиане во главе с Иаковом и прибавленными сюда для авторитетности договора *Кифой* (указание на близкое личное знакомство) и Иоанном (пред-

положительно Богословом), которых Павел столь высоко характеризует «столпами» и «особо знаменитейшими», проповедуют исключительно обрезанным евреям, живущим в языческих странах, а язычники, уже обращенные Павлом, – его личная исключительная аудитория. И вдруг Павел обнаруживает и в галатийских странах, и в Антиохии иудеохристианских миссионеров, которые проповедуют бывшим язычникам необходимость обрезания и соблюдения Закона. За что Павел – ни много, ни мало – предает их, вроде бы своих братьев и по родовому еврейству, и по иудейству, и по вере в Иисуса Христа-Машиаха – *анафеме!*

Чтобы разобраться в этой истории, обратимся опять к эпизоду первого посещения Иерусалима Павлом через три года после его обращения: «...ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать» (Гал. 1:18). Что значит «видеться»? Так говорят о давнем знакомце. Павел хочет сказать, что они чуть ли не давние друзья, – с кем? С Петром. Но он же вроде бы Кифа? Но это говорится в первую очередь для иерусалимских иудеохристиан, живую никогда Петра *не видевших*. Почему не видевших? Да потому, что Петр, согласно Евангелию от Иоанна, сразу после распятия Христа удалился в Галилею вместе с другими галилеянами, вернулся к семье и профессии рыбака и, ясное дело, ни в какой враждебный Иерусалим, где убили Господа, никогда больше не возвращался. Марк тоже вскользь упоминает об этом: «Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предвещает вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам» (Мк. 16:7).

Но в какой-то момент парадигма внезапно изменилась: вдруг выясняется, что в тот же день воскресший Христос явился Марии, двум ученикам на дороге в Эммаус, затем поздно вечером одиннадцати апостолам, поругал их «за неверие», велел идти проповедовать «всему миру», пообещал содействие чудесами и тут же вознесся. А где же тогда реченная Галилея? Говорят, что Евангелие от Марка было первым, но из этой сумятицы видно, что было-то оно последним и в нем Марк пытался примирить двадцать первую главу Евангелия от Иоанна с тем, что написано в Евангелиях от Луки и Матфея, авторы которых жили во второй половине второго века и нафантазировали о воскресении и последовавших за ним событиях. А иерусалимские христиане откуда вообще узнали о Симоне? В основном, видимо, по слухам от тех немногих, кто видел и слышал Иисуса в последнюю неделю его жизни в Иерусалиме. Но поскольку греческий язык уже проник в Иудею как официальный язык империи и вся ойкумена говорила на нем, постепенно неверный перевод «кифос» в «петрос» сделал свое дело: иерусалимская община, обновившись новообращенными из иудеев, отличавшихся грамотностью, уже знала Кифу как Петра в буквальном переводе его прозвища с арамейского на греческий к тому времени, когда Павел надумал вернуться в Иерусалим.

В этой поездке его ожидало огромное разочарование.

Интересно, зачем бывшему знатному и богатому (имевшему купленное за огромные деньги римское гражданство) фарисею и книжнику Шаулю вдруг останавливаться и жить две недели у безвестного рыбака из Галилеи, вместо того чтобы жить в собственном доме, который у него, безусловно, был? Что мог Симон, бедный рыбак из Галилеи, за три-четыре года приобрести в Иерусалиме из недвижимости: лачугу, хлев?



Может, он взял деньги или готовый дом из тех, что, по версии Деяний, «приносили к его ногам» обратившиеся из иудеев для раздачи нуждающимся в общине «первохристианского коммунизма» (Деян. 4:34–35)? Нет, присвоить себе лично принадлежавшее всей общине он не мог. А ведь у него и семья на шее, или он ее бросил в Галилее голодать, а сам явился в Иерусалим возглавлять церковь? Да, ждали его там – особенно Малх, которому он ухо отрубил в Гефсимании.

Где же Павел гостил две недели? В семейном доме Петра, в лачуге, где и без него полно народу? И завершает этот пассаж Павел весьма странно: «Не лгу!» – с чего бы это? С того, что именно лжет и подстраховывается на случай, если кто его уличит во лжи – на воре шапка горит.

Заодно Павел упоминает Иакова, брата Господня, опять-таки очень странным образом: «...никого из апостолов не видел, *кроме...*» – и с каких это пор этот «брат» уже и апостол?

Что вообще известно об этом «брате»? О нем упоминает Иосиф Флавий в двадцатой книге «Иудейских древностей» незадолго до Первой иудейской войны 66–70 гг. как о предводителе Иерусалимских христиан: «Анан – таким уж он был человеком – счел время для себя удобным: Фест умер, Альбин еще в пути, созвал синедрион, представил ему брата Иисуса, называемого Христом, именем Иакова, и еще некоторых обвиняемых им в нарушении закона; постановлено было побить их камнями. Из горожан люди, более умеренные и лучше осведомленные в Законе, тяжело переживали этот приговор и тайно отправили к императору послов, прося запретить Анану подобные действия... Альбин, убежденный их словами, написал Анану гневное письмо, грозя ему темницей; царь же Агриппа лишил его первосвященнического сана» [7, с. 426]. То есть, иудеи заступаются за христианского епископа, главу иерусалимской церкви, и дело доходит до смещения первосвященника, учинившего его убийство?

Об Иакове более подробно рассказывает римский церковный историк Егесипп (когда Флавий, бывший живым свидетелем Первой иудейской войны умер в 101 г., Егесипп как раз только что родился). Евсевий в своей «Истории церкви» приводит его рассказ об Иакове: «О том, что касается Иакова, точнейшим образом рассказывает Егезипп, принадлежавший к первому послеапостольскому поколению; в 6-й книге своих “Записок” он говорит так: (4) “Брат Господень Иаков получил управление Церковью вместе с апостолами. Все – от времен Господа и донине – называют его ‘Праведным’: имя Иакова носили ведь многие. Он был свят от чрева матери; (5) не пил ни вина, ни пива, не вкушал мясной пищи; бритва не касалась его головы, он не умащался елеем и не ходил в баню. (6) Ему одному было дозволено входить во Святая святых; одежду носил он не шерстяную, а льняную...”» [6, с. 100–101].

Задумаемся над этим парадоксом: брат Господень, сын галилейского плотника, даже если допустить, что его отец и вправду иудей из рода Давида, что в Галилее того времени выглядит совершенно фантастично, свободно входит во святая святых, куда первосвященник входил всего раз в год «не без крови». И при этом он христианский епископ, управляющий всей иерусалимской церковью. Там еще много фантастических

подробностей, приводить которые не будем, но уже из изложенного Флавием вырисовывается прискорбная картина: некто из иерусалимских фарисеев выдал себя за брата Господня и на этом основании возглавил первохристианскую общину Иерусалима. Но как такое могло бы быть в присутствии апостолов, знавших всю семью Иисуса лично (при жизни братья Иисуса считали его помешанным и в грош его не ставили)? Ответ очевиден – никак. А значит, вывод ясен: это могло быть, только если ни апостолов-галилеян, ни Петра, самим Иисусом назначенного главой его церкви, в Иерусалиме после смерти Иисуса не было.

То есть, как я уже указал выше, апостолы, по всей видимости, после смерти своего учителя бежали в Галилею и оттуда начали свою проповедь языческим народам, которая порой, к примеру в Коринфе, сталкивалась с проповедью Павла, проповедовавшего язычникам все тот же иудаизм, но в облегченной версии, без обрезания, кашрута и соблюдения Закона, что в Коринфе привело к расколу, поскольку апостолы проповедовали *другого* Иисуса, чем Павел, его не знавший и не слышавший. А в Иерусалиме фарисейский ставленник, самозванец, воспользовавшись отсутствием апостолов, захватил власть в первой церкви на том основании, что он «брат Господень», и поворотил нарождавшееся христианство обратно в жесткий иудаизм с верой в языческого Бога-Яхве, родового бога евреев, с обрезанием и полномасштабным соблюдением Закона, в результате чего первохристиане превратились в одну из обычных мессианских сект иудаизма, которых и сегодня полно по всему миру.

Если не можешь победить – возглавь.

Павел участвовал в первых погромах и гонениях христиан иудеями, которые рассматривали христиан как врагов их иудейской веры в библейского Бога, – такова была картина раннехристианской истории в самом ее начале, сразу после воскресения. И Павла после его крещения не принимали в его родном Иерусалиме ни первохристиане, знавшие его гонителем и убийцей, ни иудеи, прознавшие о его измене в Дамаске, – никто руки ему не подал. Это и вынудило его удалиться в Сирию для проповеди язычникам своей версии иудеохристианства, адаптированной им для язычников, не ведавших иудейского Закона, без соблюдения его велений, что для иудеев, конечно, было немислимо.

Но когда Павел вернулся в Иерусалим после трех лет странствий, христианская парадигма в первой церкви изменилась коренным образом: иудейский агент Иаков, почитаемый фарисейским праведником, возглавлял церковь, которая стала частью иудаизма. В результате ее более не гнали, но дали ей законное место в храме и должное уважение в иудейской среде, а ее членов признали своими, пусть уверовавшими в мессианство Иисуса, но продолжавшими придерживаться иудейской веры и соблюдавшими Закон.

И бедный Павел опять пришлось пришлось не ко двору. Он, конечно, не знал во время путешествия о происшедших переменах и все еще считал, что христиан возглавляет Кифа, но Кифы почему-то в Иерусалиме не оказалось, как и других апостолов, о которых ему приходилось слышать. А «рулил» теперь какой-то «брат Господень». Две недели прошли в тщетных попытках поговорить хоть с кем-нибудь из христиан, и, наконец,

вероятно, через оставшихся среди иудеев старых знакомых ему удалось увидеться с Иаковом, которому он поспешил доложить о своих успехах в проповеди язычникам. Однако иудаизм не является прозелитической религией, стремящейся весь мир обратить в свою веру, а предназначен для одних только родовых евреев: только они одни являются богоизбранным народом. И язычников евреи за равных себе не признавали даже из обрезавшихся, поэтому всегда держались даже в других странах обособленными колониями. Так что Павел со своей проповедью язычникам пришелся в Иерусалиме не ко двору, потому-то об этой встрече с Иаковом он и упомянул мельком: никого из апостолов не видел (что правда, поскольку их там и не было), *кроме* брата Господня Иакова, который, судя по всему, отверг этого предателя иудаизма. Иудеохристианство отвергло Павла вместе с иудаизмом, а подлинной сути апостольской проповеди он не знал и не хотел знать, поэтому остался лишь со своей проповедью иудейского павлианства. И все бы о нем забыли, его собственная религия сгнула бы в пучинах времен, как и многое другое, не случись буквально вскоре иудейская война, которая положила конец первоначальному иудеохристианству вместе со всем иудаизмом в целом. Он был просто уничтожен вместе с иерусалимской церковью, не считая женщин и детей, отправившихся рабами в Рим.

А зачем же Павлу понадобилось упоминать в Послании к галатам Петра, да еще и называя его интимным именем Кифа, которое знали только близкие? Затем, чтобы с помощью его авторитета и намека на близкое знакомство с ним сделать легитимной «от апостолов» всю свою дальнейшую четырнадцатилетнюю деятельность, до его второго посещения Иерусалима, которого, полагаю, вообще не было. Почему? Дело в том, что как для иудеев, так и для иудеохристиан он был предателем, и получить прощение он мог только явившись как к иудеям, так и к иудеохристианам с раскаянием в своих заблуждениях. Но этого он сделать уже не мог, поскольку ему уже было что терять – собственную религию, павлианство. И он пошел на конфликт с иудеохристианством, положив начало самой кровавой и жуткой церковной традиции «борьбы с ересями», о которой Иисус предупреждал учеников: «настанут времена, когда убивающие вас будут думать, что этим служат Богу».

И потому в Послании к галатам сперва Павел обрушивается на посягнувших иудеохристиан с анафемой, потом рассказывает сказку про свое первое посещение Иерусалима и благословение на проповедь от «самого Кифы», потом рассказывает другую сказку про «собор», на котором «великие подали ему руку», а потом возмущается тем, что воображенные им договоренности нарушены как в Галатии, так и в Антиохии, куда явились иудеохристиане с проповедью соблюдения иудаизма, в то время как там Павел уже распространил свою, облегченную версию этой религии. Здесь Павел опять обращается к авторитету Петра, которого ошибочно считает иудеем, с тем чтобы показать, что он христианин даже больше, чем Петр, и апостол точно не меньше, чем он. Как мы помним, он так никогда и не был признан апостолом, но лишь «апостолом язычников» и «первоверховным» наряду с Петром, с которым в цитированных нами выдержках из Послания к галатам (Гал. 2:14), заочно унизив

его обвинением в иудейском лицемерии, он себя уравнил. Обвинил он его ровно в том, что сам о себе написал в другом месте: «С иудеями был как иудей...» (1Кор. 9:20–22).

Зачем же я так долго говорю о, казалось бы, столь малом? Да затем, чтобы показать, что употребление или не употребление имени Кифа как Павлом, так и другими приводит к огромным последствиям, обрушивая всю церковную парадигму в ее основании. А почему? Да потому, что все «исторические» предания о первохристианской церкви: и Деяния апостолов, и Послания, и труды мужей апостольских, и разоблачения «отцов-ересиологов» становятся весьма сомнительными источниками в свете всего шести упоминаний Петрова имени «Кифа» в Новом Завете.

Теперь вернемся в самое начало нашего исследования. Самое первое употребление имени Кифа, как уже было упомянуто, находим в евангелии Иоанна: «Иисус же, взглянув на него, сказал: ты – Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: камень (Петр)» (Ин.1:42). О чем это говорит нам? Всего лишь о том, что это написано *свидетелем* (или записано кем-то с его слов, при его непосредственном участии). Этим опровергается, во-первых, общепринятая версия современной библеистики о малой достоверности евангелия Иоанна по причине его позднего происхождения (80–100-е гг.) по сравнению с синоптическими евангелиями (40–70-е гг.) и, как следствие, недостоверности авторства Иоанна Божьего слова, которое вместо него приписывается широкому кругу его учеников и последователей, обвиняемых в произвольном включении в его текст элементов чуждого ортодоксальному христианству еретического гностицистического учения. Столь малое свидетельство, как употребление арамейского прозвища Петра, которое было известно лишь ближайшим ученикам и непосредственным свидетелям наречения, бесспорно, доказывает факт подлинности этого евангелия как исторического свидетельства об Иисусе.

Подведем итоги. Из рассмотренных нами свидетельств вырисовывается такая картина бытования первохристианства первого века: в нем обнаруживаются четыре независимых друг от друга течения, каждое из которых проповедовало свою веру и свою религию:

1. Иудеохристианская мессианская церковь во главе с иерусалимской общиной объявила Иисуса ожидаемым еврейским Машиахом, а его Отца Небесного – все тем же еврейским родовым Богом, библейским Яхве-Иеговой. Это сочетание является невиданным абсурдом: Машиах не может быть Богом, он человек из рода Давида, пророк, но не божественного происхождения. Сын Божий – это младший бог в языческих пантеонах, родившийся от богов; у Яхве времен Иисуса сформировалась репутация Бога монолатрии: где-то там существуют другие боги, но Яхве сам по себе, единственный и неповторимый, и никаких божественных родственников или других равных ему нет и быть не может.

2. Павел проповедовал и насаждал облегченную версию того же мессианского иудаизма, но без требований соблюдения Закона, что даже по меркам обычной логики странно: если Бог у христиан все тот же, иудейский, а сменился только его богоизбранный народ – с провинившихся иудеев на верующих в Иисуса-Машиаха, то и Закон, данный когда-то

евреям этим Богом, теперь вместо евреев должны выполнять христиане, иначе какие же они богоизбранники, если данный Иеговой Закон не выполняют?

3. Апостолы-галилеяне, бежавшие из Иерусалима, «убивающего пророков», предположительно, также разделились на два течения. Одно из них породило в конечном итоге Евангелие от Иоанна и, возможно, открытое в составе библиотеки Наг-Хаммади Евангелие от Фомы. Его поспешили окрестить гностическим апокрифом, но оно таковым не является, поскольку в нем нет никаких секретов «тайнознания»; на деле оно является древним «пятым» евангелием, о котором веками велись споры, включать ли его в Новый Завет или нет. Из двух подлинных евангелий – Евангелия от Иоанна и Евангелия от Фомы – становится вполне ясным то Благовестие Иисуса, которое было совершенно упущено и забыто мессианским иудаизмом первохристианства. Только эти два евангелия сумели сохранить и донести до нас те остатки учения Иисуса, которые мы теперь стараемся поднять из-под глыб иудеохристианского мессианства. Главное в благой вести Иисуса, отраженное в этих двух памятниках, – это полное опровержение иудаизма как языческого религиозного заблуждения, отказ Иегове в реальности его существования вне библейских сказаний о нем и противопоставление всему еврейскому языческому мифу учения о *другом* Боге, доселе неведомом Отце Небесном, которого первым открыл сын Божий Иисус и никто более. При этом никаких мессианских последствий из Иисусовой благой вести в виде конца света, воскрешения мертвецов и иудейских всемирных царств не предвидится.

4. Другой ветвью галилейской апостольской проповеди явилось, видимо, возвращение части учеников Иисуса к своей бывшей мандейской вере [2], которой они были привержены в ученичестве у Иоанна Крестителя<sup>1</sup>, – именно эта мандейско-назорейская религия послужила основой проповеди христианского гностицизма с его фантастическими представлениями о множественности небес, Плероме, зонах и иерархии добрых и злых божеств, воюющих друг с другом. Эту версию гностического христианства не уставали веками опровергать отцы-ересиологи, смешав в одну кучу всю эту фантастику и подлинное учение Иисуса о другом Боге с тем, чтобы, опровергнув, предать забвению и поруганию в пользу иудео-мессианской версии победившей христианской ортодоксии. Сюда же этими злыми борцами со злом был приплетен и Маркион, за его сомнения в божественности Ветхого завета объявленный гностиком-двоебожником, проклятый и забытый, а ведь только ему христианство обязано появлением Нового Завета, Павловых посланий и первого евангелия, которое потом практически полностью вошло в Евангелие от Луки. Однако приписанное Маркиону гностико-языческое учение о войнах на небе между богами и их воинствами, а заодно и облегченную версию «маркионова» дуализма (не два бога борются друг с другом, но Бог со своим творением, падшим первоангелом), ортодоксальное христианство органично впитало

---

<sup>1</sup> Иоанн Креститель в мандейских священных книгах выступает как главный пророк мандейской веры, в отличие от Иисуса, объявленного мандеями лжепророком и предателем мандейства [4].

в себя в виде учения V в. о небесной иерархии под авторством легендарного Дионисия Ареопагита, почившего, если он вообще существовал где-либо, помимо сказочных Деяний, еще в I в.

Такая интересная картина предстала перед нами в результате анализа шести упоминаний в Новом Завете настоящего имени Петра – Кифа, которое является греческой транскрипцией арамейского слова «скала», а вовсе не означат «камень» (πέτρος), как это принято считать. Именно употребление в Евангелии от Иоанна Петрова имени Кифа позволяет сделать вывод о том, что это евангелие является, во-первых, наиболее древним из канонических вопреки общепринятой в мировой библеистике традиции считать его самым поздним и наименее заслуживающим доверия и, во-вторых, подтверждает достоверность личного свидетельства Иоанна Богослова как присутствовавшего при событии наречения Иисусом Симона именем Кифа, что, в свою очередь, подтверждает личное авторское участие ученика Иисуса в составлении Евангелия от Иоанна и выдвигает это евангелие в первый ряд в качестве наиболее ценного по достоверности источника, приобретающего на этом основании роль и значение *реального исторического свидетельства об Иисусе*.

Но этого мало. Есть и еще один поистине катастрофический итог нашего расследования имени «Петр».

Зададимся снова вопросом: а мог ли Петр сам отказаться от имени, данного ему самим Иисусом? Ответ очевиден: никогда бы он не мог сделать этого, ибо это означало бы отречься от себя и от него еще один раз. То есть сам Петр, безусловно, называл себя Кифой, и знавшие его лично называли его так и не посмели бы именовать его по-гречески «Петром-камнем», а он никогда не стал бы на это имя отзываться. Но тогда зададим вопрос: разве мог Петр называть себя Петром, а не Кифой в двух своих соборных посланиях, стоящих на первом месте посланий апостольских в Новом Завете? Оба они начинаются одинаково пафосно: «Петр, апостол Иисуса Христа...» – дальше можно не читать, сразу ясно, что не Петр писал их на литературном греческом и даже не предполагаемый Папием Гиерапольским его спутник и переводчик Марк (предположительно, не евангелист), который, сопутствуя Петру, просто не осмелился бы называть его греческим, исковерканным неправильным переводом именем Петр, но непременно называл бы его Кифой, в том числе и в записанных со слов Петра посланиях.

Далее: соборное послание Иакова, того самого праведного фарисея и книжника, уважаемого иерусалимского иудея, брата Господня, очевидно, было для последователей Иисуса по своему содержанию ничтожным. Про послание Иуды давно известно, что оно поддельное (как, впрочем, и только что упомянутое Иакова); что остается? Из трех посланий Иоанна Богослова только за первым можно признать его авторство, а два других приписать какому-то другому Иоанну, возможно, упомянутому Папием Иерапольским Иоанну-пресвитеру из Эфеса или кому-то еще. Однако в своем первом послании Иоанн столь упорно называет Иисуса Христом-Машиахом, что возникают большие подозрения в поддельности и этого памятника в пользу иудеохристианства, к которому Иоанн, очевидно, не принадлежал. На фальшивость Иоаннова «Откровения» еще в III в. ука-

зал Великий Дионисий Александрийский в книге «Об обетованиях против Непота». Что касается Деяний апостолов, то они сказочные во всем, что не позаимствовано из тех же Павловых посланий и творчески переработано. Наконец, самая важная часть Нового Завета – синоптические евангелия. Но в них Петр ни разу Кифой не называется, и это означает, что писали их авторы, лично Петра не знавшие, – какие же они в этом случае апостолы или хотя бы его спутники и переводчики, как о них отзывается тот же Папий?

И что же остается в сухом остатке от канона Нового Завета?

Всего лишь Евангелие от Иоанна, как наиболее достоверное свидетельство об Иисусе, и те десять автографов Павловых посланий, приведенных в Рим проклятым еретиком Маркионом и позже расширенных и углубленных в пользу иудеохристианства опять-таки неизвестными редакторами во II в. [1]: без него мы бы вообще ничего не знали о Павле и его проповеди павлианства – он, судя по всему, не был известен в римской церкви до Маркиона вообще. Лишь послание Павла – первое к коринфянам – единожды упоминается одним из мужей апостольских, Климентом Римским, в 95 г. в его тоже первом послании тоже к коринфянам [8, с. 148], и дальше – тишина до самого Маркиона (около 140 г.). Однако и тут вопрос: с чего бы римскому епископу писать письма в далекий Коринф, и что он мог знать о происходившем там, за несколько тысяч километров от Рима? Можно добавить, что второе послание Климента к коринфянам давно признано поздним псевдоэпиграфом. Может быть, таким же псевдоэпиграфом является и первое послание? Большие сомнения в принадлежности этого послания Клименту вызывают и отсутствие подписи, и вообще каких-либо упоминаний о нем как об авторе в самом послании, и появление первых упоминаний о нем не ранее середины II в., и поздний ответ на него коринфской церкви – лишь в 167 г. Этим достоверность указанного свидетельства об известности посланий Павла в римской церкви до Маркиона ставится под уверенное сомнение.

## Литература

### Исследования

1. Кушу П.-Л. Первое издание святого Павла / Пер.: А. Иванча, Д. Алексева. URL: [http://kenoma.chat.ru/gnost/marcion\\_apostol.htm](http://kenoma.chat.ru/gnost/marcion_apostol.htm).
2. Мандей: история, литература, религия / Сост. Н.К. Герасимова. СПб.: Летний сад; Журнал «Нева», 2002.
3. Рычков А.Л. Гностическое христианство в истории европейской философии: от Маркиона до наших дней // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2 (58). С. 182–190.
4. Klinghardt M. The Oldest Gospel. Quiet Waters Publications, 2018.
5. Vinzent M. Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels. Belgium: Peeters, 2014.

### Источники

6. Евсевий Кесарийский. Церковная история. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.

7. *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. В 2 т. Т. 2: О древности иудейского народа (Против Апиона). М.: АСТ; Ладомир, 2002.
8. Климент Римский. Первое послание к Коринфянам // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. В 7 т. Т. 2: Писания мужей апостольских / Пер. П. Преображенского. М.: Тип. Каткова и К<sup>о</sup>, 1860. С. 101–159.
9. Павловы послания: комментированное издание / Ред.: А. Десницкий, М. Кулакова. М.: Гранат: Институт перевода Библии, 2017.

**Chekrygin, Oleg. *The name of Peter. The real name of apostle Peter and the problem of authenticity of the texts of New Testament***

*References*

1. Couchoud, P.-L. *Pervoe izdanie svyatogo Pavla* [First Edition of the Apostle Paul], transl. into Russian by A. Ivanch, & D. Alekseev, URL: [http://kenoma.chat.ru/gnost/marcion\\_apostol.htm](http://kenoma.chat.ru/gnost/marcion_apostol.htm) (in Russian).
2. Gerasimova, N.K. (comp.) (2002), *Mandei: istoriya, literatura, religya* [Mandaeans: History, Literature, Religion], Letniy sad, Zhurnal “Neva”, St. Petersburg (in Russian).
3. Rychkov, A.L. (2018), Gnostic Christianity in the history of European philosophy: from Marcion to the present day], *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2 (58), pp. 182–190 (in Russian).
4. Klinghardt, M. (2018), *The Oldest Gospel*, Quiet Waters Publications.
5. Vinzent, M. (2014), *Marcion and the Dating of the Synoptic Gospels*, Peeters, Belgium.





## «ЛАНДШАФТ ДЕТСТВА» К.Н. БЕСТУЖЕВА-РЮМИНА. УСАДЬБА КУДРЁШКИ: ИСТОРИЯ ФОРМИРОВАНИЯ И СУДЬБА РОДОВОГО ИМЕНИЯ

*Алексей Давыдов  
Сергей Петряев*

На основе архивных документов и мемуаров рассматривается формирование пространственно-планировочной структуры «сельца» Кудрёшки (Горбатовский уезд Нижегородской губернии, ныне Богородский р-н Нижегородской обл.), длительное время являвшегося родовой усадьбой Бестужевых-Рюминых. Во второй четверти XIX в. здесь благодаря усилиям Н.П. Бестужева-Рюмина появился усадебно-парковый комплекс, повлиявший на становление личности его сына – будущего историка, академика К.Н. Бестужева-Рюмина. Воспринимавшееся им как «ландшафт детства и первых лет юности», это окружение по своей значимости сравнимо с «садами Лицея», вдохновлявшими А.С. Пушкина. В статье реконструируется состав усадебного комплекса, выясняются причины, в силу которых масштабные преобразования в Кудрёшках остались незавершенными, описывается процесс последующего упадка имения и утраты его строений. Характеризуются принятые в советское и постсоветское время меры по отношению к этому «месту памяти» (объявление его памятником истории и культуры регионального значения, паспортизация садово-парковых насаждений, включение их в перечень особо охраняемых природных территорий), показывается, что они оказались недостаточными для его сохранения и функционирования как объекта культурного наследия и памятника природы. Поднимаются вопросы о дальнейшем существовании и развитии Кудрёшек как уникальной исторической территории.

*Ключевые слова:* славянофильство, усадебная культура, ландшафт детства, место памяти, Бестужев-Рюмин.

© Давыдов А.И., 2022

© Петряев С.В., 2022

Научно-исследовательское предприятие «Этнос», журнал «Провинциальная Россия», Нижний Новгород

On the basis of archival documents and memoirs the authors consider the formation of the architectural structure of the "village" of Kudryoshki (Gorbatovsky district of Nizhny Novgorod province, now Bogorodsky district of the Nizhny Novgorod region), which for a long time was the ancestral home of the Bestuzhev-Ryumins. In the second quarter of the 19<sup>th</sup> century thanks to the efforts of N.P. Bestuzhev-Riumin there appeared the estate park complex, which greatly influenced the personality of his son, the future historian, academician K.N. Bestuzhev-Riumin. Regarded by him as "the landscape of his childhood and the first years of his youth", this architectural environment by its importance is comparable with the "Lyceum gardens" which inspired Aleksandr Pushkin. The article reconstructs the structure of the estate complex, explains the reasons why the large-scale reconstruction of the estate in Kudryoshki remained incomplete and describes the process of the subsequent decline of the estate and the loss of its buildings. The authors characterize the measures that were taken in Soviet and post-Soviet times to save this "memory place" (it was declared to be a monument of history and culture of regional significance, the landscape gardening was documented, all the plots were included in the list of specially protected natural areas). It is concluded that these measures turned out to be insufficient for the preservation and functioning of the estate as a cultural heritage object and nature monument. The authors raise questions about the future existence and development of Kudryoshki as a unique historical territory.

*Keywords:* Slavophilism, manor culture, landscape of childhood, place of memory, Bestuzhev-Ryumin.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2022.2.180>

В историю отечественной науки Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (1829–1897) вошел прежде всего как первый директор Высших женских курсов в Санкт-Петербурге (1878–1882), которые с тех пор стали именоваться Бестужевскими. С 1865 по 1882 гг. он занимал кафедру русской истории в Санкт-Петербургском университете, в 1884 г. окончательно оставил университет по состоянию здоровья, а в 1890 г. был избран в Академию наук. Историческую концепцию Бестужева-Рюмина относят к федералистскому направлению [2], которое оппонировало учению государственной, или юридической, школы в русской историографии. Историографические взгляды самого Константина Николаевича стали предметом монографического исследования Р.А. Киреевой [3]. Преподавательская деятельность Бестужева-Рюмина, его работы по источниковедению и историографии заложили основы петербургской исторической школы. По своим философским убеждениям он принадлежал к славянофильскому направлению и был близок к тем из своих современников, кого сейчас относят к так называемому петербургскому славянофильству [5]. Еще в начале 1860-х гг. Бестужев-Рюмин предпринял попытку дать систематический обзор славянофильского учения [12]. Это был первый опыт последовательного изложения славянофильской доктрины, поскольку родоначальники славянофильства не стремились к систематизации и догматизации своих взглядов. Константин Николаевич не оставил крупных сочинений по философии, но как историк проявлял интерес к философско-историческим вопросам и к теоретико-методологическим проблемам исторической науки. Он был другом и популяризатором учения Н.Я. Данилевского, а его собственные философско-исторические рассуждения разбросаны по многочисленным статьям, рецензиям и обзорам [См. подр.: 6].

Видный историк и ученик Бестужева-Рюмина Е.Ф. Шмурло связывал становление личности будущего академика непосредственно с его родовым имением Кудрѣшки, расположенном в Горбатовском уезде Нижегородской губернии (ныне Богородский район Нижегородской области). Кудрѣшки с их неповторимыми пейзажными видами, парком с искусственными прудом и островом, воспринятыми Константином Николаевичем как «ландшафт детства», стали для него Отечеством, как Отечеством стало для А.С. Пушкина Царское Село. Здесь одновременно с формированием усадебного культурно-природного пространства формировались и жизненные взгляды К.Н. Бестужева-Рюмина.

«Духовная жизнь началась для К. Н. рано, – отмечал Е.Ф. Шмурло. – Нервная, восприимчивая, вдумчивая натура ребенка рано стала останавливаться над явлениями окружающей жизни, задумываться над ними, искать себе ответа. Мальчик любил уединяться на островке, что лежал на пруду в их деревенском саду, островке, обсаженном кедрами, пихтой и лиственницей, уходил туда читать и мечтать» [10, с. 7–8]. Как здесь вновь не вспомнить А.С. Пушкина с его «садами Лицея», где он «читал охотно Апулея, / А Цицерона не читал...». Круг чтения Константина Николаевича уже в то время также был весьма обширен.

Тезис о Кудрѣшках как ландшафте детства и первой молодости Константина Николаевича, неоднократно звучавший и подтвержденный в

его воспоминаниях и письмах, верен. Поэтому для исследователей становится важной задачей показать максимально полную историю формирования и дальнейшего существования усадебного комплекса – «родового гнезда», реконструировать облик «места памяти», того ландшафтного окружения, которое оказало огромное влияние на будущего академика.

Историческое «Березополье», на территории которого расположены Кудрёшки, было освоено еще в средневековье. Освоение это выразилось в почти полном сведении здесь на нет лесов и в распашке освободившихся земель под посевы. Это сказалось на формировании типа сельских поселений, характерных для безлесных пространств правобережной части Нижегородской губернии. Важным фактором их жизнеобеспечения становились пруды – как копаные, так и появившиеся на месте оврагов запруды, с вытекающими из них ручейками. Этим во многом определялась планировочная структура сел и деревень, зависящая от направления оврагов и конфигурации естественных и искусственных водоемов. Их можно назвать рукотворными «зелеными оазисами» среди пахотных полей.

К подобным поселениям, судя по плану Генерального межевания 1786 г. [14], относилось и «сельцо Симаново, Кудрёшки тож» (из-за отсутствия в то время в русском языке буквы «ё» соответствующий звук передавался сочетанием букв «і» («и десятиричное») и «о» («он»). Его планировка определялась вытянутым с юга на север запруженным оврагом Безымянный и дорогой, идущей через дамбу с востока на запад. Термин «сельцо» свидетельствует о наличии здесь барской усадьбы, которая принадлежала тогда «маиорше» Пелагее Ивановне Бестужевой-Рюминой, урожденной Свечиной (другие два владельца Кудрёшек усадеб там не имели).

Место усадьбы легко устанавливается с западной стороны пруда. На плане здесь выделен отдельно стоящий деревянный дом (очевидно, господский) с обширным незастроенным пространством перед ним, выходящим на север в сторону продолжения дороги через дамбу, и рядом построек на берегу пруда, которые можно интерпретировать как хозяйственные. Такая ситуация во многом схожа с центрами южнорусских селений с их площадями-майдами и прудами, обсаженными деревьями. Вместе с тем, на плане отсутствуют садово-парковые территории. Это подтверждается «Экономическими примечаниями», в которых указано, что сельцо «положение имеет по обе стороны оврага безымянного и запруженного... В том сельце помещика Бестужева-Рюмина дом господский деревянный... Жители водою довольствуются из пруда, которая людям и скоту здорова» [18, л. 89–89 об.]. В примечаниях говорится о карасях в пруду, журавлях, жаворонках и перепелах в полях, других зверях и птицах в дровяном лесу с березами, осинами и липами, который достаточно далеко отступал от селения, но ни слова не сказано о плодовых деревьях, садах и парке, остальных прудах. Их появление относится к более позднему времени.

Следует обратить внимание и на то, что в примечаниях отмечен «дом господский деревянный», причем без приписки «ветхий», как это часто встречается в описаниях соседних помещичьих владений. Очевидно, это было новое строение, заменившее собой «лубяной домик». Подобные кар-



«Сельцо Симаново Кудряшкн тож»  
по плану Генерального межевания.  
1786 г. (РГАДА)



Сельцо Кудрешки по «Съемке Менде». Сер. XIX в. (РГАДА)

касные сооружения, покрытые корой, были распространены на юге Нижегородской губернии. В таком домике, по рассказам родных Бестужева-Рюмина, жила прабабушка Константина Николаевича – вышеупомянутая Пелагея Ивановна. В Кудрѣшки она переехала после смерти мужа Николая Дмитриевича, который в 1757 г. «был отставлен секунд-майором» [17, л. 171]. Обедневшая Пелагея Ивановна перебралась из обжитого калужского имения «в нижегородскую свою деревню, весьма незначительную, с сыновьями своими Павлом и Дмитрием» [11, с. 4].

Здесь мы можем свидетельствовать, что Бестужевы, бывшие, по выражению тех лет, «господами средней руки», достаточно быстро поправили свое материальное положение. «Лубяной домик» сменился новым деревянным зданием, но и оно недолго устраивало хозяев. В 1826 г., когда Николай Павлович Бестужев-Рюмин (брат декабриста Михаила Павловича, отец историка и внук Пелагеи Ивановны) вышел в отставку, женился и переехал в Кудрѣшки, он поселился уже «в большом каменном двухэтажном доме, который впоследствии сам сломал» [11, с. 7]. С этим домом у Константина Николаевича связаны первые воспоминания: «Помню некоторые комнаты старого дома, особенно одну, которая была разгорожена перегородкою; над заднею половиною был сделан потолок, на потолке антресоли с балюстрадаю, на антресоли вела лестница. На антресолях помещался брат Петр (р. 1832 †1834) с кормилицею; внизу под антресолями отец с матерью и я» [11, с. 9–10]. К сожалению, более подробные описания господского дома нам не известны.

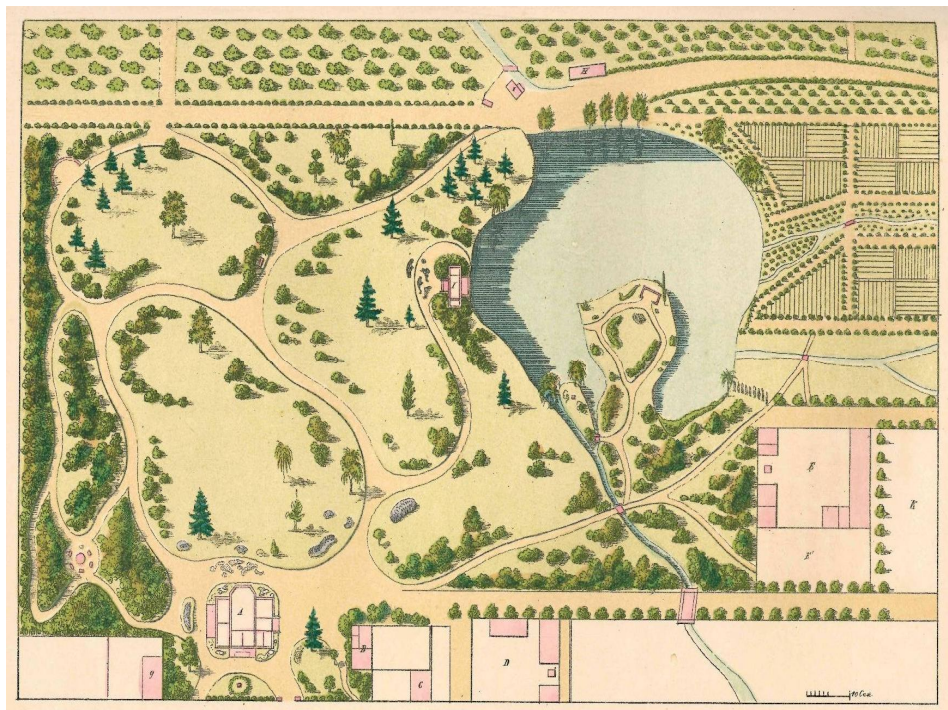
Можно предположить, что этот дом был построен Павлом Николаевичем для своей семьи в начале XIX столетия (очевидно, что в нем прошли и детские годы декабриста М.П. Бестужева-Рюмина). Сам Павел Николаевич мало проживал в Кудрѣшках. Длительное время по долгу службы он проводил в уездном городе Горбатове, а с 1818 г. – в селе Ново-Никольском Звенигородского уезда Московской губернии. Несмотря на факт отсутствия владельца в имении, именно при нем оно заметно «округлилось»: к 143 крепостным, которые были наследованы от матери, прибавились полученные к 1792 г. в приданое за женой 275 душ мужского пола [17, л. 171].

Документы тех лет не фиксируют в Кудрѣшках знаменитой системы из пяти прудов (два из которых непосредственно вошли в саму усадьбу), оранжереи с экзотическими растениями, искусственных зеленых насаждений и т.п. Очевидно, что во времена Павла Николаевича подобные «затеи» появиться не могли: имение воспринималось им, как и большинством дворянства его времени, исключительно утилитарно – в качестве доходной статьи.

Постоянно проживать после 1826 г. в Кудрѣшках стал его сын – Николай Павлович. Именно его стараниями сформировался тот ландшафт сельца, о котором так ностальгически вспоминал Константин Николаевич, принадлежавший уже к тому поколению дворянства, которое в полную силу ощутило плоды дарованной ему «вольности». Воспитанник благородного пансиона при Московском университете, вышедший в отставку в тридцать шесть лет, он имел хороший вкус и силы для строительных работ. Константин Николаевич отмечал: «Отец вообще любил

строиться» [11, с. 8]. Преобразование усадьбы отвечало духу времени. К началу XIX столетия «усадебный бум» охватил и помещиков среднего достатка, стремившихся походить на более богатых и могущественных собратьев, отстроивших свои дворцы еще в царствование Екатерины II. Их усадьбы, созданные зачастую силами «доморожденных» крепостных архитекторов, не были так помпезны и изящны, как усадьбы представителей «высшего света». Тем не менее, они также обладали своеобразной красотой и относительным комфортом, подпадая под влияние эстетики сентиментализма, архитектурных исканий классицизма и формирующейся идеи «усадьбы – копии Эдема, места философского созерцания и отдохновения сердца и ума» [9, с. 4]. Облик русских усадеб тех лет, окутываясь ореолом литературно-художественных мечтаний, во многом отбрасывал чисто практическую направленность развития.

По такому пути пошел в Кудрёшках и Николай Павлович, преобразовав юго-западную часть имения в парк с копаным прудом и островом, с посаженными на нем лиственницами и кедрами, липовыми аллеями, фруктовыми садами. Вероятно, этот пейзажный парк, изменивший внутренний ландшафт сельца, стал основой идеализированного плана «воздушного сада», опубликованного А.Р. Остафьевым в 1859 г. [13, с. 114]. Их сходство настолько близко, что известный нижегородский историк И.А. Кирьянов ошибочно принял данный чертеж за план усадьбы в Кудрёшках [4, с. 117–118].



А.Р. Остафьев. «План воздушного сада». 1859 г.

Следует отметить некоторую неточность в заголовке публикации А.Р. Остафьева: термин «воздушный сад» в то время означал упорядоченные посадки плодовых деревьев и кустарников на открытом воздухе. На опубликованном же чертеже представлено общее, в более широком смысле пространственно-планировочное решение господской усадьбы.

Константин Николаевич, вспоминая отца, писал: «Главною страстью его была оранжерея, на которую тратилось чрезвычайно много, более, чем позволяли доходы; работы в оранжерее обременяли дворовых (которых было 50 душ при 200 душ крестьян) и отчасти крестьян» [11, с. 8]. П.И. Мельников-Печерский отмечал, что в Кудрёшках были «70 дворов и господский дом с обширными теплицами, грунтовыми сараями, парниками и садами. Здесь в большом количестве растут ананасы, персики, абрикосы, сливы, в грунтовых садах разведены разнообразных сортов вишни; в парниках родится множество дынь, в огородах различные корни и зелень. Одних ананасов вызревает здесь от 100 до 150. Плоды здешних теплиц и садов снабжают Нижегородскую ярмарку. Из заведений подобного рода заведение в Кудрёшках – лучшее в здешнем крае» [8, с. 267].

Вместе с тем, надо отметить, что преобразования усадьбы остались незавершенными в силу непомерных расходов на них: «Сада в настоящем смысле не было: насажены были рощицы, начато продолжение пруда с островом, но и это было не окончено, и дорожек не было проведено» [11, с. 9]. В 1837 г. Павел Николаевич был вынужден заложить имение в Московский опекунский совет, что «стало началом... разорения» [11, с. 9].

Представление о более позднем составе усадьбы Бестужевых-Рюминых дает ее описание 1866 г. Тогда она включала в себя каменный господский дом «с деревянными пристройками, хлебным амбаром, двумя погребами, особою кухнею, с людскими, конюшнями, экипажным сараем, банею за прудом, двумя воздушными садами, оранжереями, огородами около их и рощею» [16, л. 51–55].

Общая планировочная структура Кудрёшек примерно этого же времени отмечена на топографической съемке Нижегородской губернии, осуществленной под руководством генерала А.И. Менде [15]. Сравнение ее с планом Генерального межевания 1786 г. отражает масштабные изменения местности: появление системы прудов, озеленение бывшей площади к западу от старого (Переднего) пруда, получившего другие очертания, в связи с этим перенос порядка крестьянских домов к западу за территорию ландшафтного парка. Совмещение соответствующего листа «съемки Менде» с современным космоснимком показывает, что планировка поселения, явившаяся результатом неоконченных преобразований второй четверти XIX в., в основном сохраняется до наших дней. Вместе с тем отсутствуют следы собственно барской усадьбы (в узком смысле этого слова), с каменным домом и флигелями, прочих хозяйственных построек, оранжерей, грунтовых сараев и т.п. Местоположение господского дома можно определить весьма приблизительно: южнее центрального (Барского) пруда. Во многом это стало следствием того, что большинство из этих построек перестало существовать еще в XIX в., а само имение было продано, о чем сильно сожалел Константин Николаевич.

В советское время предпринимались попытки сохранить памятное место, связанное с целой плеядой исторических деятелей, к которой также принадлежали другие представители рода Бестужевых-Рюминых. Среди них – Василий Николаевич, возглавлявший императорский Тульский оружейный завод, Иван Павлович – участник войн с Наполеоном, управляющий Удельной конторой в Нижнем Новгороде. Была проведена паспортизация усадьбы, ставшей памятником истории и культуры согласно решению Горьковского облисполкома от 3 ноября 1983 г. На острове Барского пруда был установлен бюст декабриста М.П. Бестужева-Рюмина (скульптор И.И. Лукин) [7, с. 125]. Большой вклад в дело сохранения усадьбы внесли местные педагоги: Анатолий Николаевич Алмазов и его дочь Лидия Анатольевна. Было создано добровольное объединение краеведов по охране и возрождению историко-культурного наследия усадьбы Бестужевых-Рюминых (председатель – Владимир Серафимович Купрюшин). Ландшафтным архитектором В.В. Баулиной были даны рекомендации по реконструкции зеленых насаждений [1, с. 117]. 14 февраля 1984 г. решением исполкома Горьковского областного Совета народных депутатов «парк и система прудов д. Кудрешки» были объявлены памятником природы регионального значения и включены распоряжением Правительства Нижегородской области от 10 августа 2006 г. № 591-р «Об особо охраняемых природных территориях» в перечень природных объектов и территорий Нижегородской области, относящихся к природно-заповедному фонду.

Тем не менее, принятых мер оказалось недостаточно. Уникальный исторический комплекс сейчас находится в запущенном состоянии. Хотя система из пяти прудов (Барский, Банный, Пантелеев, Передний, Комоль (Козлов)) продолжает сохраняться, некоторые из них почти пересохли. Ландшафтный парк с липовыми аллеями деградировал. Утрачены все шесть кедров на острове и большая часть лиственниц. Памятник декабристу нуждается в ремонте. Отмечается наступление новой жилой застройки на историческую территорию усадьбы к северу от Барского пруда. В целом состояние этого «места памяти» не соответствует его высокой мемориальной значимости. В связи с этим требуются незамедлительные меры по спасению объекта культурного наследия.

## Литература

### Исследования

1. Баулина В.В. Сады и парки Горьковской области. Горький: Волго-Вятское книжное издательство, 1981.
2. Боярченков В.В. Историко-федералисты: концепция местной истории в русской мысли 20–70-х годов XIX века. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.
3. Киреева Р.А. К.Н. Бестужев-Рюмин и историческая наука второй половины XIX в. М.: Наука, 1990.
4. Кирьянов И.А. О родине декабриста М.П. Бестужева-Рюмина // Записки краеведов. Горький: Волго-Вятское книжное издательство, 1988. С. 113–119.
5. Котов А.Э. Петербургское славянофильство 1860–90-х гг. // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 123–133.



6. Малинов А.В. К.Н. Бестужев-Рюмин: очерк теоретико-исторических и философских взглядов. СПб.: СПбГУ, 2005.
7. Малинов А.В., Петряев С.В. Мастера российской историографии: Константин Николаевич Бестужев-Рюмин // Исторический архив. 2020. № 1. С. 122–137.
8. Незнакомый Павел Мельников (Андрей Печерский) / сост., коммент.: Н.В. Морехин, Д.Г. Павлов. Н. Новгород: Книги, 2011.
9. Смилявская Е.Б. Дворянское гнездо середины XVIII века. М.: Наука, 1998.
10. Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829–1897. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1899.

#### Источники

11. Бестужев-Рюмин К.Н. Воспоминания (до 1860 года). СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1900.
12. Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая // Отечественные записки. 1862. № 2. Т. СХL. С. 678–719; Статья вторая. № 3. Т. СХLl. С. 26–58; Статья третья и последняя. № 5. Т. СХLll. С. 1–23.
13. Журнал садоводства, издаваемый Российским обществом любителей садоводства. 1859. Т. 7.
14. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1354. Оп. 265. Ч. 2. Горбатовский уезд. (Алфавит № 180). № 28.
15. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 1357. Оп. 2. Съёмка Менде. Нижегородская губ. URL: [http://www.etomesto.ru/map-nn\\_mende/?ysclid=lespejo4bg251516366](http://www.etomesto.ru/map-nn_mende/?ysclid=lespejo4bg251516366).
16. Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф. 154. О. 98. Д. 1057.
17. Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф. 639. Оп. 125. Д. 6502.
18. Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф. 829. Оп. 676 б. Д. 8.

### **Petryaev, Sergey V., & Davydov, Aleksey I., K.N. Bestuzhev-Ryumin's "landscape of childhood". *Kudryoshki estate: the history of formation and fate of the family estate***

#### *References*

1. Baulina, V.V. (1981), *Sady i parki Gor'kovskoy oblasti* [Gardens and Parks of the Gorky Region], Volgo-Vyatskoe knizhnoe izdatelstvo, Gorky (in Russian).
2. Boyarchenkov, V.V. (2005), *Istoriki-federalisty: kontseptsiya mestnoy istorii v russkoy mysli 20–70-kh godov XIX veka* [Historians-Federalists: The Concept of Local History in Russian Thought in the 20–70s of the 19<sup>th</sup> Century], Dmitriy Bulanin, St. Petersburg (in Russian).
3. Kireeva, R.A. (1990), *K.N. Bestuzhev-Ryumin i istoricheskaya nauka vtoroy poloviny XIX v.* [K.N. Bestuzhev-Ryumin and Historical Science of the Second Half of the 19<sup>th</sup> Century], Nauka, Moscow (in Russian).
4. Kiryanov, I.A. (1988), On the homeland of the Decembrist M.P. Bestuzhev-Ryumin, in: *Zapiski kraevedov*, Volgo-Vyatskoe knizhnoe izdatelstvo, Gorky, pp. 113–119 (in Russian).
5. Kotov, A.E. (2017), Petersburg Slavophilism in the 1860s–90s, *Khristianskoe chtenie*, no. 6, pp. 123–133 (in Russian).

6. Malinov, A.V. (2005), *K.N. Bestuzhev-Ryumin: ocherk teoretiko-istoricheskikh i filosofskikh vzglyadov* [K.N. Bestuzhev-Rjumin: An Essay on Theoretical-Historical and Philosophical Views], SPbSU, St. Petersburg (in Russian).
7. Malinov, A.V., & Petryaev, S.V. (2020), Masters of Russian historiography: Konstantin Nikolayevich Bestuzhev-Ryumin, *Istoricheskiy arkhiv*, no. 1, pp. 122–137 (in Russian).
8. Morokhin, N.V., & Pavlov, D.G. (eds.) (2011), *Neznakomyy Pavel Melnikov (Andrey Pecherskiy)* [Unfamiliar Pavel Melnikov (Andrey Pechersky)], Knigi, Nizhniy Novgorod (in Russian).
9. Smilyavskaya, E.B. (1998), *Dvoryanskoye gnezdo serediny XVIII veka* [The Nobles' Nest of the Mid-18<sup>th</sup> Century], Nauka, Moscow (in Russian).
10. Shmurlo, E.F. (1899), *Ocherk zhizni i nauchnoy deyatelnosti Konstantina Nikolayevicha Bestuzheva-Ryumina. 1829–1897* [Essay on the Life and Scientific Activities of Konstantin Nikolaevich Bestuzhev-Ryumin. 1829–1897], Tip. K. Mattisena, Yuryev (in Russian).

---

СОБЫТІЯ  
EVENTS

---





## К 200-ЛЕТИЮ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО. ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Материалы круглого стола. Участники: А.В. Смирнов, О.Н. Данилевская, В.В. Сидорин, А.В. Малинов, О.Л. Фетисенко, К.В. Ворожихина, А.Ю.Бердникова, А.А. Тесля, С.И. Бажов, К.Б. Ермишина

В Институте философии РАН в преддверии 200-летия со дня рождения Н.Я. Данилевского (1822–1885) 15 марта 2022 г. был проведен круглый стол «Творческое наследие Н.Я. Данилевского: история и современность», в котором приняли участие исследователи из Москвы, Санкт-Петербурга и Калининграда. В выступлениях участников были затронуты различные аспекты творческой биографии автора «России и Европы», проанализированы рецепции его идей современниками (В.И. Ламанским, Н.Н. Страховым, К.Н. Леонтьевым, Н.И. Кареевым, Ф.М. Достоевским, В.С. Соловьевым) и последователями, в том числе идеологами евразийства. В докладах рассматривались контексты понятия «всечеловеческое», предложенного Данилевским в качестве альтернативы понятию «общечеловеческое», истоки идей Данилевского и история рукописи «России и Европы», контексты критики идей Данилевского, история имения Данилевского Мшатка и тематических парков, соответствующих культурно-историческим типам. Участники круглого стола отмечали неоднозначность оценок учения Данилевского, данных как в XIX в., так и сейчас, подчеркивали полемичность многих его идей, рассматривали вопрос о принадлежности Данилевского к движению славянофилов. Большинство исследователей сошлись в мнении о том, что Данилевский является основоположником цивилизационного направления в отечественной гуманитарной науке, актуальность которого становится все более очевидной.

*Ключевые слова:* Н.Я. Данилевский, история русской философии, евразийство, теория культурно-исторических типов, цивилизационный подход.

At the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences on the eve of the 200th anniversary of Nikolay Ya. Danilevsky (1822–1885) on March 15, 2022 there was held a roundtable "The Creative Legacy of N.Ya. Danilevsky: History and Modernity". Leading researchers in the history of Russian philosophy from Moscow, St. Petersburg, and Kaliningrad participated in this academic event. The presentations of the participants touched upon different aspects of the creative biography of the author of "Russia and Europe", analyzed the receptions of his ideas by both his contemporaries (V.I. Laman-sky, N.N. Strakhov, K.N. Leontiev, N.I. Kareev, F.M. Dostoevsky, and V.S. Solovyov) and followers, including the ideologists of Eurasianism. There were discussed the contexts of the concept of "vsechelovecheskoe" (inherent in all human beings) proposed by Danilevsky as an alternative to the concept of "obshchechelovecheskoe" (common to mankind), the origins of Danilevsky's ideas and the history of the manuscript of "Russia and Europe," the contexts of the critique of his ideas, and the history of Danilevsky's Mshatka estate and theme parks, demonstrating the theory of cultural-historical types. Participants noted the ambiguous attitude to Danilevsky's teachings, both in the 19th century and today, the controversial nature of many of Danilevsky's ideas, and even the controversial nature of his affiliation with the Slavophile movement. The majority agreed that Danilevsky is the founder of the civilizational trend in Russian humanities, the relevance of which is becoming more and more evident.

*Keywords:* N.Ya. Danilevsky, history of Russian philosophy, Eurasianism, theory of cultural-historical types, civilizational approach.

**А.В. Смирнов** («Приветственное слово»): Дорогие друзья! Уважаемые участники нашего круглого стола! Сегодня важный, знаменательный день, поскольку сегодня мы поговорим о наследии Николая Яковлевича Данилевского. И хотя этот Круглый стол планировался задолго до событий, свидетелями которых мы сегодня являемся, именно эти события делают такое обращение особенно актуальным. Конечно, мы все переживаем, и то, что происходит, проходит через наши души, наши сердца, наши умы.

Все это я сравнил бы с чем-то вроде извержения вулкана: это – быстро текущие события, которые вовлекли в свою орбиту многих людей. Но никакое извержение не случается просто так, без глубинных движений. У него всегда есть причины – причины, которые лежат в глубине, они не на поверхности. И если такого рода бурные события происходят достаточно быстро, за относительно короткие промежутки времени, то причины их, напротив, растянуты во времени и созревают в течение длительных периодов. Думаю, задача философского осмысления заключается в том, чтобы заглянуть вглубь – туда, куда, быть может, не все склонны заглядывать, особенно когда захвачены происходящим.

Здесь, мне кажется, есть смысл выделять четыре уровня такого рода событий: это силовой, свидетелями которого мы сейчас являемся, политический, социально-экономический и культурно-цивилизационный. Текущие события достигли уровня силового противостояния – это значит, что политические методы не сработали, это значит, что что-то не так в социально-экономической сфере, и когда конфликт будет проходить стадию урегулирования, мы пойдем, так сказать, сверху вниз: силовое урегулирование, политическое, социально-экономическое.

Но в глубине – культурно-цивилизационное измерение. И я думаю, что то, свидетелями чего мы являемся, служит одним из проявлений – очень ярким, сильным, трагичным – но все же лишь одним из проявлений того процесса, который идет давно. Он идет по крайней мере полтора века, и суть этого процесса заключается в том, что глобалистский, универсалистский европейский проект, выйдя за рамки Европы, сталкивается со все нарастающим сопротивлением со стороны неевропейских стран. И вот это сперва, так сказать, мало ощутимое, но затем все более ощутимое трение (как, знаете, трение материковых плит) выливается рано или поздно в такого рода события.

В чем же суть этого? Основа нынешнего западного глобалистского проекта – это европейский рационализм, органично сплавленный с универсализмом. Коротко говоря, подлинно разумное универсально, а подлинно универсальное разумно: общечеловеческий характер разума – иное выражение для этого понимания общечеловеческого рационализма. Я вовсе не говорю, что европейское понимание разума ущербно – вовсе нет. Наоборот, проект Просвещения – замечательный проект, давший великолепные плоды, которыми мы с вами пользуемся до сих пор. Но он предполагает в качестве, так сказать, неотъемлемого тезиса свою безальтернативность – вот что существенно. Существенно в данном случае не то, что он приносит. Существенно то, что он отнимает.

А что же он отнимает? Этот проект не признает альтернативного разума. Если нет никакой альтернативы европейскому разуму, даже одной, т.е. собственно альтернативы, а уж тем более если нельзя вести речь о множественности разумов, тогда невозможны и другие – иные, нежели европейские – проекты социального и политического устройства, культурного устройства, цивилизационного устройства. Если мы внимательно посмотрим на идеологическую сферу, на идеологическую борьбу, которая разворачивается... да-да! это выражение, «идеологическая борьба», из старых добрых советских времен вполне работает и сегодня, работало и все эти тридцать постсоветских лет. Так вот, если мы посмотрим, как разворачивается эта борьба, то заметим, что суть ее именно в этом – в том чтобы привить убежденность, на уровне, я бы сказал, интеллектуального инстинкта, в безальтернативности европейского разума, а следовательно, и европейского цивилизационного проекта. Я не буду приводить примеры – любой политолог их приведет в избытке.

Вы спросите: «При чем тут Данилевский?» Он как раз имеет прямое отношение к этому, потому что Данилевский был первым мыслителем в нашей истории (а может быть, и в мире), который всерьез, теоретически обоснованно, выдвинул тезис о том, что европейскому проекту не просто есть альтернатива, но есть множество других вариантов цивилизационного развития, других цивилизационных проектов, которые осуществлялись и могут в будущем осуществляться в истории человечества. Вот это крайне существенно. Именно это – главное в наследии Данилевского. И тогда, чтобы сразу расставить все точки над *i*, мы должны признать и множественность разумов, потому что цивилизационный проект – если это действительно цивилизационный проект – не может не быть основан на полновесной рациональности, на разуме в полном смысле этого слова. Значит, если продумывать это положение о множественности цивилизационных проектов, мы должны признать логически неизбежным и тезис о множественности разумов. Хотя Данилевский этого не говорит прямо, без этого положения попросту невозможна была бы центральная его категория – категория «всечеловеческое». Без этого невозможен был бы третий закон культурно-исторических типов (КИТ), который звучит так: «Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя, при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций» [10, с. 95–96]. Без этого, наконец, невозможно было бы не менее принципиальное положение о том, что КИТ – понятие гораздо более широкое, нежели понятие «цивилизация», и что КИТ может выработать, а может и не выработать свою, характерную именно для него и из его начал вырастающую, цивилизацию. Это – общее положение, но оно относится в числе прочего к славянству как такому КИТ, для которого выработка цивилизационных форм – дело будущего. Начала цивилизации, которые вырабатываются самостоятельно каждым КИТ и не могут быть как таковые «переданы» другому или заимствованы им, – это именно тип рациональности, определенный тип смыслополагания. Данилевский не употребляет этих терминов («тип рациональности» или «тип смыслополагания»), но это недостающее звено в

его рассуждениях легко восстанавливается, поскольку иначе они были бы просто невозможны.

Мы расточительно относимся к собственному наследию. Известно, что Данилевский был у нас, мягко говоря, плохо замечен, и не по заслугам ему воздавали в нашей интеллектуальной истории. Да и сейчас, когда о нем говорят, стремятся почему-то свести все дело либо к воспроизведению идей немецких романтиков, Александра фон Гумбольдта или даже Франсуа Гизо. Или же ставят Данилевского пусть на почетное первое место, но все же – в ряду авторов так называемых цивилизационных теорий. В обоих случаях сводят неизвестное к известному, уникальное – к рядовому, устраняя самое главное в учении Данилевского – то, что *не сводимо* ни к каким европейским теориям, поскольку составляет им ясный контраст: положение о всечеловеческом, а не общечеловеческом характере цивилизационного процесса, а значит, о стоящих на разных началах, на несводимых друг к другу путях развития культурно-исторических типов, вырабатывающих собственные типы разума как начала собственных цивилизаций. Вот этого нет нигде в европейских теориях. Более того, это исключено европейским пониманием общечеловеческого (универсального) характера разума. И именно это мы стыдливо замалчиваем, с подростковой застенчивостью пряча все то, что не проходит по критериям «взрослого», «настоящего» (читай: европейского) мышления! Повторю: такое отношение к Данилевскому, а значит, и к самим себе, было характерно полтора века назад, когда вышла из печати «Россия и Европа». Но от такого отношения пора избавляться: пора говорить своим голосом, говорить и думать вместе с Данилевским.

Не менее неудачно поступают те, кто записывает Данилевского в славянофилы. Ведь и Н.Н. Страхов, друг Данилевского и страстный славянофил, издатель его трудов, давший начало этому заблуждению, сам понимал его условность. Но уж очень хотелось ему заполучить такого автора, как Николай Яковлевич, в свои ряды и приписать ему научно-философское обоснование славянофильства. Конечно, нельзя исключать, что теория Данилевского *может* быть использована для оправдания славянофильства. Но нельзя не видеть, что она ровно с таким же успехом может быть использована для оправдания любого другого «фильства» – и во всех этих случаях будет использована не по праву. Ведь что западничество, что славянофильство – мировоззрения и теории универсалистского типа, утверждающие принципиальную сопоставимость культур и цивилизаций, а значит, и возможность их линейного сравнения, выяснения, «кто лучше». В этом, самом главном, пункте нет различий между славянофилами и западниками. Различие между ними лишь в том, кого они ставят на первое место, во главу угла – Запад или славянство. Но ведь именно этого нет у Данилевского, он отрицает всякую возможность линейного сравнения культур по принципу «лучше-хуже»: именно общечеловеческий характер цивилизации он отрицает в принципе, утверждая вместо этого ее всечеловеческий характер. Разница между общечеловеческим и всечеловеческим – в том, что во втором случае, по Данилевскому, мы имеем не какой-то один универсальный цивилизационный проект, будь то европейский или славянский, которому должны следо-



вать все и который всем принесет счастье. Мы имеем множество проектов, каждый из которых хорош, но по-своему – так, как хорош не может быть никакой другой. В этом как их прелесть, так и их неотъемлемое значение для человечества: нельзя утратить никакой из таких проектов, никакой из КИТ и их цивилизаций, поскольку каждый из них невосполним, и от утраты любого из них непоправимым образом потеряют и пострадают все. Вот в чем смысл утверждения Данилевского о всечеловеческом характере цивилизационного процесса – в отличие от теорий что славянофилов, что западников, утверждающих свою истину *в ущерб* и *за счет* другого в согласии с логикой общечеловеческого. Всечеловеческое – путь, указанный Данилевским, – ищет не истину чего-то одного, обрекающую все прочее на ложность; он ищет *оправданность* всех и каждого. Иначе говоря, он ищет *всесубъектность*. Такая оправданность и всесубъектность требует не «единства» (единство всегда тоталитарно и всегда репрессивно, подгоняя всех под один образец), а собирания. Логика собирания, логика всечеловеческого – это совершенно иная логика, нежели логика единства и общечеловеческого. Вот о чем говорит Данилевский! Можно ли этого не замечать, допустимо ли это устранять в угоду подгонки под давно известные шаблоны мысли?

Теперь что касается цивилизационных теорий. Какими бы они ни были разнообразными, это теории универсалистского типа, где цивилизация понимается как некое специфическое оформление чего-то универсально повторяющегося. Вспомним, как А. Тойнби описывает тот импульс, который подвиг его на его грандиозный проект. Тогда как раз была в разгаре Первая мировая война, и ему пришла в голову вдруг поразившая его мысль (он занимался Античностью, классикой): переживания, которые были характерны для людей тогда, много веков назад – в периоды изломов, в периоды войн и т.д. – характерны и сейчас, т.е. для людей его времени. Его поразило как раз повторяющиеся и универсальные общие законы столь разных цивилизаций.

В общем, в этих теориях цивилизация понимается как некая надстройка над универсальным базисом. И какими бы ни были цивилизационные теории, речь в них не идет о том, что цивилизации различаются логически, что они основаны на разных типах смыслополагания. А у Данилевского речь именно об этом. Ведь когда он говорит, что движущие силы цивилизаций, создаваемых разными КИТ, не заимствуются, о чем он говорит? Речь же не о чем-то мистическом, не о каких-то «жизненных силах», «флюидах», «пассионарности» и тому подобном – нет, конечно. Речь идет именно о том, что мы бы назвали сегодня логикой культуры. Вот эта логика культуры – она не передается, она не заимствуется, она вырабатывается каждой из тех больших этнических, языковых общностей – КИТ – которые, если они смогут это сделать (вот это «если» принципиально), т.е. если они смогут эту логику, как бы сказать, нащупать своей жизнью, в своих умах, душах, в своем общежитии, то тогда они смогут устроить жизнь, культуру в соответствии с ними. И вот тогда возникнет то, что он называл «цивилизация». Но обратим внимание: логика устройства на первом плане. Это основное, а вовсе не, скажем, экономи-

ческий базис, не универсальные структуры и вообще не что-то повторяющееся.

Поэтому я думаю, что правильно было бы говорить, что Данилевский – самородок. Он действительно самородок – он сам себе род, он не классифицируется, не попадает ни в какой до него или даже после него существовавший род, и было бы большой ошибкой, как мне кажется, не замечать этого.

Наследие Данилевского многообразно. И естественно, что в своем вступительном слове я могу отметить лишь отдельные яркие, отличительные, черты. Обратим внимание на то, как Данилевский описывает динамику культурно-исторических типов. Ведь это процесс открытый и творческий, это всегда испытание и усилие. И особое значение это имеет, с его точки зрения, для России. Данилевский указывал на тот экзистенциальный вызов, перед которым стояла наша страна. Сможет или не сможет славянство, несомненно имеющееся как КИТ, создать свою цивилизацию? Это значит – выработать особый тип смыслополагания, особое начало, на котором можно строить цивилизационные формы – особые, не повторяющие никакие другие. Центральная роль в этом должна, по мысли Данилевского, принадлежать России. Нам стоит оглядываться назад, нам стоит смотреть вперед, имея в виду этот вопрос: что мы можем выработать *сами*, потому что только самостоятельными усилиями КИТ может создать начала своей цивилизации, их нельзя ниоткуда взять. Или успех такого историко-культурного творчества – или незавидная судьба превратиться в этнический материал для более успешных КИТ. Невозможно не признать правоту Данилевского: об этой развилке нельзя забывать ни на минуту. Именно она определит судьбу нашей страны: куда мы на ней свернем, туда и направимся. Это и есть самый глубокий, культурно-цивилизационный уровень. Он, а вовсе не социально-экономический, политический или силовой, лежит в самом основании и определяет будущее. Те три уровня – надстроечные, поскольку они складываются и изменяются в процессе цивилизационного строительства, а главное – определяются четвертым, который задает все их принципиальные черты, даже саму их возможность. Иначе говоря, этот четвертый, культурно-цивилизационный уровень (основания цивилизации, по Данилевскому, т.е. тип рациональности, тип смыслополагания) запускает цивилизационное строительство и задает его логику, его направление и динамику.

Нужен пример? Пожалуйста: из неевропейских стран бывшего социалистического блока только Китай (и в схожей мере Вьетнам) достиг грандиозных успехов в цивилизационном строительстве последних сорока лет именно потому, что даже в коммунистические времена, а тем более после никогда не утрачивал своей основы – традиционного типа смыслополагания, своего традиционного мышления, мировоззрения, ценностных ориентиров и т.д. – в общем, своего типа рациональности. Занятно наблюдать, как различные эксперты все ищут разгадку успеха Китая, извлекая на свет то одно, то другое и не видя, что ответ давно подсказан теорией Данилевского.

Заметим, что государственность, по Данилевскому, служит необходимым, но далеко не достаточным условием выработки культурно-историческим типом своей цивилизации. Да, без государственности, точнее, без политической независимости КИТ не сможет выработать основания своей цивилизации, но сама по себе государственность вовсе не гарантирует этого и уж тем более не равна понятию «цивилизация». Ведь основания цивилизации, вырабатываемые КИТ, – это определенный тип рациональности, тип смыслополагания (Данилевский называет это «духовным развитием»), а это вещь совсем другого порядка, нежели государство. Это крайне важно помнить и нам в наших сегодняшних теоретических поисках... я имею в виду наших коллег, которые много пишут на тему «государство и цивилизация»: мне кажется, что эта под-сказка Данилевского имеет большой смысл.

И последнее, о чем я скажу: какое значение Данилевский имеет не только для продумывания судьбы России сегодня, для продумывания нашего положения в мире, нашего будущего и нашей стратегии, а какое значение он имеет для собственно философии, философии как таковой. Это, может быть, неожиданный поворот, но я думаю, что при всей своей неожиданности он закономерен и необходим. В самом деле, если речь идет о том, универсален ли разум в его европейском варианте или нет, то разве это не самый главный философский вопрос? Конечно. Если Данилевский прав и если правы те, кто придерживается схожей позиции, а таких ученых и философов сегодня немало и за рубежом, и у нас, то речь должна идти о том, что у каждой философской традиции есть собственные основания. Те основания, на которых она выстраивает себя – исходный набор неопределяемых и, как бы сказать, *непреодолеваемых* категорий, за которые она не может выйти, поскольку за ними, как говорил Делез, «нефилософия» – за ними то, где начинается философия, но где ее еще нет. Или, как говорил Франсуа Жюльен, это те самые основания, которые философская традиция разглядеть не может, поскольку они встроены в сам инструмент разглядывания. Тогда, если это так и если при этом философия безальтернативна, если философия возможна только в греческом, европейском варианте, то она никогда не сможет разрешить этот парадокс – она не сможет увидеть собственные основания, она не сможет никогда оказаться в том месте, которое Делез обозначает как «нефилософия». Она навсегда останется не до конца обоснованной, поскольку так и не сможет дать отчета в собственных основаниях. А между тем это главная претензия философии – рефлексивность и способность критически разобрать все до последних оснований. Но если все, тогда и саму себя. Однако до сих пор саму себя ни европейская, ни какая другая философия не могла разобрать до последних оснований, показать, почему именно таковы основания – т.е. те инструменты разума, последние основания рациональности, с помощью которых она и разбирает все, в том числе сами эти инструменты. Так вот, если Данилевский прав, если разные КИТ действительно вырабатывают различные начала цивилизации, т.е. различные типы разума, типы смыслополагания, то мы сможем сделать самый существенный шаг к решению задачи обоснования фило-

софии – шаг к тому, чтобы делезовскую «нефилософию» превратить в философию.

Поэтому Данилевский – это, конечно, история: двести лет. Но это не музей. Его мысли как нельзя более современные, и за ними будущее. Уверен, что хорошее, творческое, настоящее отношение к его наследию – именно творческое – откроет перед нами новые перспективы. Я желаю всем нам удачи. Спасибо.

**О.Н. Данилевская** («Философский парк Н.Я. Данилевского»): Уважаемые коллеги! Хочу себя представить – я правнучка Н.Я. Данилевского. И сегодня мне хочется рассказать об имении моего прадеда в Крыму – Мшатке и о находящемся там «Философском парке» Данилевского.

Имение располагалось на южном берегу Крыма. Это горная цепь прекрасных скал, которые являются частью крымской Яйлы. Там есть три огромные скалы, современное название которых: Форосский кант, Центральный бастион и Восточный бастион. У них есть татарское название «Мшатка-Каяс». В семье Николая Яковлевича эти три скалы назывались «гора Бахрия». У подножия скал и располагалась Мшатка.

Это было большое имение порядка ста шестнадцати десятин, которое на востоке граничило с Мелласом и простиралось на западе до Фороса. Вот вся эта область была в свое время имением Николая Яковлевича. На современных фотографиях этой территории можно увидеть белое здание – это санаторий «Южный», построенный еще в восьмидесятых годах.

Коротко скажу о том, что всем вам известно хорошо. Николай Яковлевич является автором философского труда «Россия и Европа», который издавался в дореволюционной России несколько раз. Был написан в 1866–1868 гг. и опубликован впервые в 1869 г., а последнее дореволюционное издание было в 1895 г. В постсоветское время «Россия и Европа» впервые была издана в 1991 г., а потом последовали многочисленные переиздания. Практически каждый год разные издательства печатают два-три издания «России и Европы». Это означает, что идеи и мысли Николая Яковлевича в настоящее время востребованы.

Николай Яковлевич по образованию был биологом. И всю свою жизнь он прослужил в Министерстве государственных имуществ в Департаменте сельского хозяйства. Начиная свою деятельность по изучению рыболовства в России вместе с известным биологом Карлом Бэрмом. Вся жизнь Николая Яковлевича прошла в экспедициях по исследованию рыбных ресурсов морей, рек и озер Российского государства. Его труды опубликованы в восьми больших томах о состоянии рыболовства в России. Они легли в основу законодательства о рыболовном хозяйстве России. Кроме того, многие его статьи, посвященные рыболовству, являются и источником этнографических знаний: они представляют собой не только тонкие описания рыболовства и рыбных запасов того или иного водоема, но и того, как рыбные богатства бережно использовались людьми. Это интересные записки натуралиста. Я бы посоветовала почитать эти записки. Помимо основного, так сказать, труда «Россия и Европа», у Николая Яковлевича было много замечательных, тонких наблюдений о жизни людей.

Как следует из предыдущего моего рассказа, прадед много путешествовал по России, но более всего любил Крым. Он женился поздно: ему уже было сорок лет. Но растить своих детей и иметь свою семью он хотел в красивом месте. В Крым он переехал сразу же после экспедиции по северным морям. И в 1867 г. недорого приобрел имение Мшатка, огромную землю у подножия гор. Небольшой схематический план имения был составлен по рассказам его младшей внучки Татьяны Ивановны Данилевской. На нем видно, что жилые постройки группировались в одном месте этого огромного имения, а большую территорию занимали сады, о которых я и хотела подробнее рассказать. Например, место упокоения Николая Яковлевича располагается в так называемом «Кипарисовом зале», там же похоронена и его супруга Ольга Александровна (в девичестве Межакова) и многие члены его семьи.

Если сопоставлять старинные и современные фотографии, то замечательно видно, насколько хорошо сохранилось имение. Деревня, конечно, уже не существует, но название «Мшатка» осталось – это имя носило все имение. Сохранился и ландшафт. Крутой каменистый южный спуск к морю существует и в настоящее время.

В семейном архиве хранится старинная фотография, которая подписана «Вид на прудик». Прудика на ней на самом деле не видно, но зато очень хорошо видна небольшая белая скала Куш-Кая. Есть у меня и современная фотография, которую я сделала в 2015 г. с гор: прекрасно видна белая скала на фоне голубого моря и аллея, ведущая к морю – это Южный спуск, окаймленный кипарисами. Многие из этих кипарисов были посажены еще во времена моего прадеда.

На семейных фотографиях хорошо видна и бухточка, которую в семье Данилевского ласково называли «наша бухта». И опять же, сравнивая эти фотографии с современными, мы видим, что бухта и ландшафт прекрасно сохранились до настоящего времени.

Какие свидетельства о доме Николая Яковлевича мы имеем? Их очень немного. Есть картина художника Келера. Йохан Келер – эстонский художник, который с 1874 г. приезжал во Мшатку каждое лето. На его картине виден дом, в котором жил Николай Яковлевич и его семья, и, опять же, прекрасные скалы, нависающие над домом. В двухэтажном мезонине находилась библиотека и кабинет Николая Яковлевича. Есть старинная фотография, на которой дом находится вдалеке. И по макушкам трех тополей мы можем уверенно сказать, что это дом Николая Яковлевича. На фотографии видны хозяйственные постройки и коляска впереди – это небольшое, так сказать, ландо, в которую впрягали ослика, и, по-видимому, дети катались в этой коляске. Дом не сохранился. По одной версии, он где-то в двадцатых годах сгорел и был разрушен. Со слов моего отца, большой дом был разрушен во время землетрясения в Крыму в 1927 г.

На фотографиях из семейного архива видно, какая у прадеда была большая дружная семья. Есть фотографии, сделанные в 1907–1910 гг., т.е. спустя много лет после смерти Николая Яковлевича (1885). Ольга Александровна была моложе мужа на двадцать пять лет. На этих фотографиях она уже в преклонном возрасте (она умерла в 1909 г.). На них

Ольга Александровна всегда в черном платье и только белый платочек иногда оживляет ее лицо: до конца жизни она носила траур по мужу. На многих фотографиях можно увидеть венское кресло, которое она очень любила. Особенно ценны те запечатленные фотографией редкие моменты, когда собиралась вся семья. У Данилевских было трое сыновей и две дочери и, естественно, многочисленные внуки. Есть фотографии его сыновей Ивана и Николая (Николай – мой дед), причем на фотокарточках они всегда с собаками, поскольку были большими любителями природы и охоты. На одной из имеющихся в семейном архиве фотографий изображена бабушка Ольга Александровна с двумя внуками: это мой отец – Николай Николаевич – и его брат Сергей.

На фотографиях этого периода можно увидеть и кухню: по ней заметно, что жила семья после смерти Николая Яковлевича совсем небогато. Видно и то, что на территории Мшатки было много стен, сложенных из камня-дикаря: многие эти кладки служили опорными стенами. Они сохранились и сейчас. От большого дома к морю вела аллея, окаймленная кипарисами. Она, опять же, тоже сохранилась. Ее очень хорошо видно от Байдарских ворот.

Страхов вспоминал, что Николай Яковлевич страстно трудился над созданием и украшением будущей Мшатки. Конечно, там был большой фруктовый сад и виноградники, как у всех в Крыму, но особенностью, изюминкой этого парка были сады – философские сады. Николай Яковлевич хотел на территории своей усадьбы сделать сады, каждый из которых символизировал бы тот или иной культурно-исторический тип. Так как понятно, что каждая культура и каждый народ развиваются в определенных климатических условиях и разводят соответствующие их вкусам и климату сады и растения. Как известно, Данилевский выделял десять культурно-исторических типов. Некоторые сады хорошо узнаваемы в настоящее время. Конечно, бамбука, тростника и хурмы, впервые завезенных Николаем Яковлевичем в Крым, уже нет, но многое другое прекрасно сохранилось.

Например, на одной из фотографий 1910 г. видны пирамиды или каменный сад, и она подписана, видимо, кем-то из детей Николая Яковлевича. Этот участок сохранился до нашего времени. Виден сейчас и мавританский бассейн – источник, подобных которому в Крыму было множество. И во времена Николая Яковлевича вокруг источника была густая растительность. К сожалению, сейчас он имеет печальный вид, а изначально этот бассейн символизировал аравийский или «ново-семитический» тип и был окружен пальмами.

Очень хорошо сохранился оливковый сад. Он олицетворял еврейский культурно-исторический тип. Называли его в семье «Гефсиманский сад». Эти оливки до сих пор плодоносят. Оливки – это долгоживущие деревья. В Гефсиманском саду в Иерусалиме есть древние оливы возрастом до тысячи лет, так что этот сад Данилевского просуществует очень долго.

Мне хорошо помнится поворот к «Кипарисовому залу». Здесь есть пригорок. Если кто-то когда-то будет во Мшатке – обратите внимание на это место. На нем росли юкки и агавы, которые символизировали мекси-

канский или перуанский типы, «погибшие насильственной смертью». Сейчас здесь растут только кактусы и юкки, но в свое время было иначе. На территории современной Мшатки можно найти и сады, от которых, к сожалению, остались только отдельные деревья. Здесь есть многочисленные гранаты, которые до сих пор плодоносят, а гранат был символом иранского культурно-исторического типа, как родина граната. «Древне-семитический» тип олицетворял «Весенний сад», в котором росли первоцветы, гиацинты, розы и миндаль. Деревья миндаля все еще существуют.

Одним из замечательных символов, сохранившихся на Мшатке, является источник Чокрак. «Чокрак» – это по-татарски источник, но в цепочке образов Мшатки он символизировал зарождающийся славянский культурно-исторический тип. Называли его еще «Ключом», потому что это ключ к будущему – в символике садов это как бы предсказывало будущий славянский культурно-исторический тип. У меня есть фотографии 2019 г., когда Чокрак полноводен и течет бурным потоком. Знатоки местности осведомлены о скрытых потайных местах, где сохранились трубопроводы времен Николая Яковлевича Данилевского.

Надо сказать, что в Крыму воды очень мало, но Мшатка была замечательна именно тем, что на ее территории было несколько источников, поэтому и можно было разводить сады. Самым сакральным и замечательным местом парка является «Кипарисовый зал», который символизировал греческий культурно-исторический тип. Это небольшая плоская поляна, окруженная кипарисами. Здесь и был похоронен Николай Яковлевич в 1885 г. Он умер в Тифлисе, в Грузии, но его супруга, Ольга Александровна, пожелала иметь могилу мужа рядом с собой. Тело из Тифлиса было перевезено в Севастополь. Отпевали Николая Яковлевича в соборе Петра и Павла, потом перевезли его во Мшатку и согласно православным обычаям похоронили в родном имении. Ольга Александровна умерла в 1909 г. Ее похоронили рядом. На фотографии 1910 г. хорошо видно, что два креста находятся рядом. Там же были похоронены и другие члены семьи – всего восемь усопших было похоронено в Кипарисовом зале. В 2015 г. в периметре зала я насчитала сорок кипарисов, а в свое время их было пятьдесят. Конечно, деревья умирают. Надо отметить, что на территории Мшатки сохранились древние деревья, которым более двухсот лет. Их можно и сейчас увидеть по всей территории.

Хочу сказать, что Мшатка была местом притяжения выдающихся людей России. Это был интеллектуальный центр, куда приезжали многие выдающиеся деятели за новыми идеями, поговорить с хозяином и, конечно, полюбоваться прекрасными видами Крыма. Вам хорошо известен Николай Николаевич Страхов, который был большим другом Данилевского, его биографом. Художник Йохан Келер многие годы проводил летние месяцы во Мшатке. Большим другом Николая Яковлевича был Петр Петрович Семенов-Тянь-Шанский, с которым они дружили по университету. Он оставил замечательные, очень душевные воспоминания о Николае Яковлевиче. Его брат – Николай Петрович Семенов был другом прадеда еще с детства, они дружили всю жизнь до самой смерти. Аполлон Майков навещал Мшатку. И в мае 1885 г., в том же году, когда умер Ни-

колай Яковлевич, навестил Мшатку Лев Николаевич Толстой. К сожалению, смерть моего прадеда не дала возможности дружбе развиваться. Афанасий Фет написал стихи на память Николая Яковлевича Данилевского. Я не буду зачитывать все стихотворение, прочту только последнюю строфу:

И у южного моря,  
За вечной оградой скал,  
Ты местечко на отдых,  
В цветущем саду отыскал [30, с. 273].

У меня есть современная карта территории бывшего имения Мшатка, составленная моими друзьями из Севастополя. На центральной части они поместили шестнадцать артефактов, которые сохранились со времен Николая Яковлевича. Т.е., в принципе, ландшафт и парк сохранились очень неплохо для своего столетия.

В заключение мне хочется сказать, что Мшатка является местом, представляющим культурно-историческую ценность. Природные ландшафты и парк хорошо сохранились. Сейчас статус «объекта культурного наследия» имеет только Кипарисовый зал. Но хотелось бы, чтобы Кипарисовый зал и прилегающий к нему философский парк составляли единый культурный исторический музей-заповедник – это было бы лучшим подарком к двухсотлетию со дня рождения Николая Яковлевича.

Для тех, кому интересна эта тема, я хотела бы отослать к своей подробной статье о сохранении Мшатки и сохранении могилы Николая Яковлевича «Увековечивание памяти Н.Я. Данилевского в его имении Мшатка», которая опубликована в журнале «Регионы России» в декабре 2021 г. [1]. Также готовится к печати Вологодским архивом книга «Зримая память о Н.Я.», где я написала подробную биографию «“Искатель истины”: биография Н.Я. Данилевского».

И мне хочется закончить таким призывом: «восстановить и сохранить имение Мшатка – наш долг перед памятью Николая Яковлевича». Тем более Мшатка очень хорошо сохранилась.

**В.В. Сидорин:** Ольга Николаевна, хотел уточнить: а каков статус этих земель: это частная, государственная или муниципальная собственность?

**О.Н. Данилевская:** Все имение было разделено за все эти годы на многие участки: на одном участке есть санаторий Южный, есть другие санатории. Центральная часть принадлежала Севастопольскому морскому заводу, и там был пионерский лагерь. В 2014 г. Крым воссоединился с Россией, а в 2017 г. пионерский лагерь и его территория были переданы Министерству Внутренних Дел (МВД), так что сейчас собственником является МВД. Для «Кипарисового зала» нам удалось добиться статуса «объекта культурного наследия федерального значения». То есть могила и «Кипарисовый зал» – они как бы сохранены, у них есть охранная зона. Но что будет с территорией философского парка пока непонятно. Я написала заявление в Министерство культуры Крыма с просьбой рассмотреть



вопрос о статусе «объекта культурного значения» по крайней мере для центральной части, где сохранились философские сады.

**А.В. Малинов:** А что известно о происхождении рода Данилевских?

**О.Н. Данилевская:** Вы знаете, я этим вопросом в прошлом году занималась очень тщательно для сборника «Тетради по консерватизму». Этот сборник посвящен 150 лет публикации труда «Россия и Европа» и был выпущен в 2020 г. И там есть статья о роде Данилевского [2]. Я пригласила историка провести это исследование. По-видимому, происходит Николай Яковлевич от рода Данилы Сагайдачного, и его род очень близок к роду писателя Григория Данилевского. Но таких точных деталей нам установить не удалось. Очень хорошо известен род, естественно, Ольги Александровны Межаковой, потому что это вологодские дворяне. Неплохо известен род матери Николая Яковлевича – Мишиной. В Липецкой области есть хорошая родословная этого рода. А так как отец Николая Яковлевича был военный, служил в разных местах, то о его роде известно не так много. Это вопрос для исследования. Конечно, все можно найти, но надо исследовать как следует. И вообще, я очень рекомендую почитать упомянутое выше исследование, потому что даже дата рождения Николая Яковлевича в открытых источниках часто бывает указана неправильно: он родился не 28 ноября, а на неделю позже, 4 декабря по старому стилю. Ошибка эта произошла от неправильной даты в некрологе.

**В.В. Сидорин** («Черновик “России и Европы” в Отделе рукописей РНБ»): Я в своем выступлении хотел отметить несколько моментов. Даже не будучи апологетом теории Данилевского, нетрудно все-таки заметить, что «Россия и Европа» – одна из самых стереотипно воспринимаемых книг. И руку к этому в немалой степени приложил, надо признать, Владимир Соловьев, выдержки из известных полемических статей которого и по нынешнюю пору часто приводят в качестве первого и одновременно последнего аргумента. При этом именно здесь как-то обычно забывается, что Соловьев в пылу полемики, как известно, далеко не всегда был аккуратен и справедлив. Например, часто повторяется утверждение о безусловно отрицательном отношении России к Европе, якобы структурирующее весь пафос трактата Данилевского. Но ведь на самом деле отправная точка, определяющая всю архитектуру книги «Россия и Европа» совершенно иная – это вопрос о причинах определенного исторического инстинкта Европы по отношению к России. Именно этот вопрос приводит к развертыванию всего содержания книги. В нем, конечно, очевидна реакция на события Крымской войны. И, к сожалению, нынешняя ситуация способствует более свежему прочтению самой первой главы трактата об удивительно разной реакции европейского общественного сознания на события 1854 и 1864 гг. Из Данилевского сделали и делают идеолога изоляционизма, хотя он неоднократно подчеркивает механизмы влияния и преемственности, пусть и настаивает на том, что они не могут иметь конституирующего значения. Его воспринимают в каче-

стве какого-то махрового реакционера, в то время как многочисленные либеральные интенции трактата присутствуют в тексте как в имплицитном, так и в эксплицитном виде. Его изображают как безудержного экспансиониста, не желая иметь в виду, что изначальный пафос его размышлений – это историческое самосохранение России. И если и заявлять, что он легко переходил эту грань между первым и вторым, между самосохранением и экспансией, то необходимо иметь в виду, что в XIX столетии эта грань зачастую едва видна и что обсуждать Данилевского – не значит соглашаться со всеми его теоретическими выкладками, практическими рецептами и уж тем более с политическими лозунгами. Все эти стереотипы, конечно, не способствует серьезному разговору о Данилевском. А он нужен. А теперь, вероятно, еще и неизбежен.

Некоторое время назад я немного познакомился с рукописью главной работы Данилевского, хранящейся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки. И это, конечно, тоже удивительный момент: «Россия и Европа» Данилевского – одна из самых издаваемых книг, но при этом рукопись книги до сих пор не включена по большому счету в научный оборот. А это очень большой рукописный материал – 133 архивных листа большого формата, при этом каждый из них состоит из четырех, а некоторые, учитывая вставки из отдельных листочков, и из большего количества страниц. И все это написано мелким почерком Данилевского. В общей сложности более полутысячи страниц.

Происхождение этой рукописи – отдельный вопрос. Как известно, архив Николая Яковлевича уже в 1887 г. был передан вдовой в Императорскую публичную библиотеку. Но Страхов, наверное, лучше всех знавший творческую историю «России и Европы» – по крайней мере, на последних этапах работы над ней – упоминает любопытный момент. В своем очерке о жизни и творчестве Данилевского, который начинает сопровождать трактат Данилевского, начиная с третьего издания в 1888 г., Страхов упоминает, что когда Николай Яковлевич приехал в Петербург в самом начале 1868 г., он привез с собой переписанную набело и выправленную до последней строчки рукопись [10, с. XXII]. Однако рукопись, хранящаяся в Российской национальной библиотеке, испещрена многочисленными исправлениями. Это именно черновой вариант: там практически нет страниц без доброго десятка исправлений, общее количество которых, таким образом, исчисляется тысячами. И это как мелкие, стилистические исправления, так и крупные правки – Данилевский вычеркивал, а порой и, наоборот, добавлял целые абзацы. К примеру, пятое письмо – та самая часть, где формулируются законы развития культурно-исторических типов, – несет на себе следы весьма интенсивной работы автора. Возвращаясь к вопросу об отношении свидетельства Страхова о рукописи «России и Европы», привезенной автором в Петербург, и той рукописи, что хранится в Российской национальной библиотеке, следует сказать, что данный материал является именно черновой рукописью – это хорошо видно по целому ряду правок.

Я хотел бы обратить внимание на еще одну интересную деталь. Изначально Данилевский придал своему произведению эпистолярный характер: первое название работы – «Россия и Европа. Письма к редактору

«Дня»». И каждая главка работы так и называется: письмо первое, письмо второе и т.д. – это сохраняется на протяжении двух третей рукописи: только с 14-й части и далее появляется наименование «главы». Редактором еженедельного «Дня» был, как известно, Иван Сергеевич Аксаков и адресат, конечно, был выбран не случайно: и специфика, и даже структура газеты отвечали, по-видимому, замыслу Данилевского. Во-первых, газету чрезвычайно интересовал славянский вопрос – в ней была постоянная рубрика «Славянский отдел». Нигде больше не было такой информации о новостях из славянских земель. Во-вторых, кроме «Общего отдела», там был «Областной отдел» – что-то вроде корреспонденции из провинции, но не только в смысле сводок текущих новостей из провинциальной жизни, но и публикации теоретических, публицистических, научных работ нестоличных авторов. И во всех этих отделах появлялись большие, растягивающиеся на множество номеров публикации на «славянскую тему»: «Чтения о церковных западно-русских братствах» М. Кояловича, «Новые письма к М.П. Погодину. О старобытности малороссийского наречия» М.А. Максимовича, «Белорусские письма» К.С. Еленевского, «Славянское обозрение» Р.И. Жинзифова и др. Вряд ли Данилевский рассчитывал на публикацию в одном из этих отделов «Дня» – слишком велик объем книги. Но ориентация на аксаковский «День» – в чем-то, вероятно, полемическая, но в чем-то и солидаризирующаяся – уже сама по себе является примечательным фактом творческой истории «России и Европы», поскольку говорит о том интеллектуальном контексте, в который Данилевский как бы сам себя помещал. Газета, как известно просуществовала недолго: первый номер вышел осенью 1861 г., а последний в конце 1865 г., после чего Аксаков был вынужден прекратить издание из-за значительных финансовых потерь в силу падения подписки. Публикация «Писем к редактору Дня» Данилевского стала невозможна в силу закрытия газеты: с этим, вероятно, и связан отказ Данилевского от эпистолярной формы текста – как я уже сказал, с 14-й части речь идет о главах. Но это позволяет сделать, в частности, предположение о том, что на две трети книга Данилевского уже была написана к началу 1866 г., а возможно, и полностью закончена в зимние месяцы 1866 г. А вот многие исправления могут относиться уже к более позднему времени – второй половине 1866–1867 гг. А это, кстати говоря, полтора года, из которых где-то шесть месяцев Данилевский провел в научных экспедициях, что, возможно, и объясняет «походный» характер рукописи – ее многочисленные сгибы.

И если мы имеем в виду, что это письма, возникают разнообразные ассоциации – они, разумеется, не только из-за жанра возникают, но учитывая жанр, ассоциации становятся куда отчетливее и, как кажется, ведут не только к удовлетворению праздного любопытства. Во-первых, в 1869 г., когда начинается публикация «России и Европы» – а, точнее говоря, «Писем к редактору Дня», уж позволять настоять на первоначальном названии – в еженедельнике «Неделя» как раз заканчивается публикация «Исторических писем» Петра Лаврова, приобретших в отличие от работы Данилевского немалую популярность у читающей молодежи: может, не самая очевидная параллель, но в этом аспекте 1869 г.

становится достаточно любопытным водоразделом. Не менее интересным сюжетом является вопрос об «Историко-политических письмах и записках в продолжении Крымской войны» Михаила Погодина: они вышли позже – только в 1874 г., но активно ходили в списках еще в войну. А ведь эти два ответа на Крымскую войну разделяет всего 10 лет по времени написания. И это – аксаковский «День», «Письма» Погодина и даже Лаврова – это, как и многое другое, часть истории «России и Европы» Данилевского, без которой этот текст и его место в истории не могут быть поняты в должной мере.

Подытоживая сказанное... мне кажется, что мы на самом деле не так уж хорошо знаем этот текст, тот метатекст, который сопровождал его создание. Куда лучше знаем и чаще говорим о посмертной судьбе этого текста, о его рецепции и оценке, данной во второй половине 1880-х – 1890-х гг. А ведь всестороннее исследование этого метатекста могло бы, возможно, многое прояснить – например, быть может, развеять достаточно распространенное представление о своеобразном интеллектуальном одиночестве Данилевского. А главное, прояснить, где в его позиции исторически случайное – обусловленное, так сказать, травмой Крымской войны, – а где речь идет скорее о важном сдвиге в истории отечественной культуры.

**А.В. Малинов** («В.И. Ламанский и Н.Я. Данилевский»): В начале XX в. среди русских славистов, большинство из которых были учениками В.И. Ламанского, бытовало мнение о первородстве идей своего учителя, развитых затем Н.Я. Данилевским. Сам Владимир Иванович Ламанский, надо признать, никогда не настаивал на приоритете своих взглядов. Его славянофильские убеждения сформировались достаточно рано, еще в студенческие годы, пришедшиеся на период Крымской войны. На кафедру славянской филологии Петербургского университета он вступил в 1865 г. уже убежденным славянофилом, выведившим становление отечественного славяноведения из праксиса «московского кружка».

В преподавании Ламанский отдавал предпочтение истории славянских народов, поэтому и большинство его учеников посвятили себя историческим исследованиям, что позволило уже современникам говорить об «исторической школе» Ламанского. Однако лекционные курсы Ламанского не были опубликованы, за исключением редких литографированных изданий. Ученики неоднократно призывали его подготовить к печати лекции, но до этого дело так и не дошло. Если же проанализировать основные опубликованные труды Ламанского, то его подход вернее будет назвать не историческим, а цивилизационным. В этом он теснее всего сходил с Данилевским. Вопрос о возможном влиянии и совпадении некоторых принципиальных положений в учении Данилевского и Ламанского уже поднимался в историографии, однако существующая исследовательская литература не дает на него однозначного ответа.

Публикации самого Ламанского, переписка, свидетельства современников позволяют отчасти проследить их взаимные отношения. Надо признаться, что сохранившиеся сведения очень фрагментарны. Вероятно, между учеными не сложилась даже регулярная переписка. Примеча-

тельно, что за двадцать лет общения в архивном фонде Ламанского отложились всего два письма Данилевского. В первом из них Данилевский приглашал Ламанского прийти к Георгиевскому для обсуждения своей статьи, «что полезно в ней будет опустить или изменить» (вероятно, речь идет о публикации в «Журнале министерства народного просвещения»), а во втором письме, датированном 31 января 1885 г., благодарил за присылку книги «Государственные тайны Венеции». Второе письмо, содержащее интересные размышления Данилевского, опубликовано в приложении к статье С.В. Селиверстова «“...я смотрю несколько менее оптимистически”: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н.Я. Данилевского и В.И. Ламанского в 1860–1880-е годы».

Более чем десятилетняя разница в возрасте не способствовала раннему сближению Ламанского и Данилевского. Сначала Данилевский познакомился со старшими братьями Владимира Ивановича, Порфирием и, вероятно, Евгением, посещавшими кружок М.В. Буташевича-Петрашевского. Когда началось следственное дело петрашевцев, Владимиру Ламанскому не было и 16 лет, а когда он учился в университете, Данилевский находился в ссылке. С.В. Селиверстов считает, что, упоминая в речи на докторском диспуте о фурьеристах 1848–1849 гг., Ламанский имел в виду Данилевского и, соответственно, мог быть знаком с ним еще через своих братьев.

В письмах и дневниках Владимира Ивановича не зафиксирован факт его первого знакомства с Данилевским. После смерти Данилевского в одном из выступлений в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе он вспоминал, что «Данилевский, дружелюбным вниманием которого я стал пользоваться со времени нашего знакомства, с половины 60-х гг., знакомил меня с своим великолепным произведением еще в рукописи, когда оно у него обдумывалось и писалось. С покойным Гильфердингом, Данилевским, генералом Фадеевым, Тютчевым, Аксаковым, которых всех, и не без основания, называли на Западе панславистами, я проводил бывало много часов в беседах о различных вопросах славянских и о разных фазисах восточного вопроса». Осенью 1864 г. Ламанский вернулся в Петербург после продолжительной заграничной командировки, обогатившей его не только новыми впечатлениями и наблюдениями, но и пониманием реального положения современного славянства. Если первые работы Ламанского, прежде всего магистерская диссертация «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859), были плодом его архивных разысканий, кабинетных раздумий и романтического восприятия славянства, то теперь его взгляды приобрели явно более прагматический оттенок. Можно предположить, что знакомство с Данилевским состоялось в конце 1864 г. или начале 1865 г. К этому времени у Ламанского не только в общих чертах сложилась его философско-историческая концепция о цивилизационном антагонизме греко-славянского и романо-германского миров, но и накопился большой объем фактических (исторических и политических) сведений, требующих осмысления с точки зрения этой концепции.

Некоторые публикации Ламанского той поры отчасти позволяют проследить круг идей, который он мог озвучивать в беседах с Данилев-

ским. Прежде всего это историческое и культурное противоборство романо-германского и греко-славянского миров, т.е. России и Европы. Конфронтационная идеология представлена у Ламанского не в меньшей степени, чем у Данилевского. В публикациях 1864–1865 гг. он разрабатывал учение о *языковой игемонии* и использовал понятие *всемирно-исторический вид*, которое, впрочем, не закрепилось в учении Ламанского. Языковая игемония, полагал он, является условием самобытного развития славянских народов и формирования славянства как «всемирно-исторического вида». Развитый и богатый литературный язык, согласно Ламанскому, служит первым показателем самобытной культуры или цивилизации. В текстах Ламанский употребляет не только выражения *всемирно-исторический вид* и *греко-славянский мир*, но и *образованность*, которые используются в качестве синонимов цивилизации. Возможно, не случайно первый закон культурно-исторического типа у Данилевского гласит о необходимости иметь отдельный язык или группу близких друг другу языков, в качестве условия формирования цивилизации. Ламанский при этом уточнял, что важна не только близость языков, но и доминирование одного из наречий, которое возьмет на себя роль общего литературного, научного и дипломатического языка. Преобладание же одного языка (наречия) обусловлено его литературным развитием, т.е. наличием богатой литературной традиции, имеющей уже всечеловеческое значение. Иными словами, гегемония должна принадлежать тому языку, который можно признать всемирно-историческим. Для греко-славянского мира таким языком, был уверен Ламанский, должен стать русский язык. Для Ламанского не только развитие, но и гегемония одного языка (наречия, диалекта, если речь идет о близких языках) создает условия для формирования самобытной культуры.

Выражение *всемирно-исторический вид* не получило у Ламанского дальнейшей разработки. В исследованиях середины 1860-х гг. и в более поздних публикациях он предпочитал проводить различие между народностью и нацией, понимая под последней носителя самобытной культуры, т.е. придавая ей смысл, близкий понятию культурно-исторический тип. Тот факт, что в состав культурно-исторического типа могут входить несколько народов, даже разных народов, не смущал Ламанского, поскольку он неоднократно подчеркивал, что все крупные нации сложились в результате соединения многих народностей. Понятие «нация» использовалось Ламанским в значении близком *политической нации*. Нация формируется только при наличии богатого литературного языка и политической независимости. Здесь важно фактическое совпадение мыслей Ламанского, высказанных в 1864 г., с формулировкой первых двух законов культурно-исторического типа Данилевского (отдельное государство и язык или группа близких друг другу языков).

В 1865 г. Ламанский приступил к занятиям в университете. В 1867 г. фрагменты его лекционного курса были опубликованы в журнале «Министерства народного просвещения». В них он, в частности, прослеживал различия греко-славянской и романо-германской цивилизации по историческому возрасту, этнографическим стихиям, образовательным орудиям (прежде всего языкам) и нравственным идеалам. В «России и

Европе» Данилевский, как известно, тоже обозначал отличия романо-германского культурно-исторического типа и нарождающегося славянского типа: нравственные, этнографические и различия хода и условий исторического воспитания народа. В книге Данилевский также неоднократно указывал на разницу исторического возраста европейской и славянской цивилизации. Ламанский полагал, что славяне как исторический народ могут быть моложе романских и германских народов на 8–9 столетий или, по крайней мере, на 5–6 веков. Схожие рассуждения содержатся и в докторской диссертации Ламанского «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», впервые опубликованной в журнале «Заря» в 1870 г. Данилевский же полагал, что славянский культурно-исторический тип моложе европейского на 4–5 веков и незначительные результаты славян в области науки и искусства вызваны тем, что для этого еще не пришло время. Однако, замечал Данилевский, успехи в этой области – дело ближайшего будущего.

В этнографические различия Ламанский не вкладывал того психологического содержания, которое есть в интерпретации Данилевского, считавшего главной психологической чертой романских и германских народов насильственность. Причиной нравственных различий, полагал Ламанский, стал отход западного христианства от идеалов братства и любви. Православие же сохранило принцип соборности, воспринятый славянофилами в качестве социального идеала. В работах середины 1860-х гг. Ламанский затрагивал и общее славянофильское понимание соотношения народа и государства, согласно которому не народ существует для государства, а государство для народа, в полной мере разделяемое и Данилевским.

Темы бесед Ламанского и Данилевского, конечно, могли быть более разнообразными, чем те, что нашли отражение в публикациях, а их результатом, как можно предположить, стало то, что Данилевский зимой 1865 г. приступил к написанию своего главного труда – «Россия и Европа».

Наиболее раннее упоминание Данилевского в корреспонденции Ламанского, которое пока удалось обнаружить, относится к 1868 г. Приведу свидетельства их общения в хронологическом порядке. 2 марта 1868 г. Ламанский направил А.Ф. Гильфердингу письмо несколько игривого содержания, иллюстрирующее неформальные отношения, сложившиеся между двумя славянофилами. В письме упоминается Данилевский, причем как их общий и, судя по тону письма, давний приятель.

В скором времени Ламанский отбыл в научную командировку, продолжавшуюся больше года. Основную часть времени он провел в Венеции, собирая в архивах и библиотеках материалы об ускоках, по истории Венеции XV–XVIII вв. (прежде всего истории политических убийств, социальному строю Венеции XVI в. и др.). Подготовка к печати архивных материалов и сопровождающих их исследований заняла пятнадцать лет. Итогом кропотливой работы стал почти тысячестраничный том «Государственные тайны Венеции», за присылку которого Данилевский благодарил автора в упоминавшемся письме. В конце 1868 г. Ламанский получил из Петербурга письмо Л.Н. Майкова, в котором он сообщал о на-

чале издания журнала «Заря» и, в частности, отмечал, что в журнале принимает участие Данилевский. Весной 1869 г. Ламанский извещал родителей о том, что получил второй номер журнала «Заря» с текстом Данилевского. В скором времени он инициировал перевод в итальянском журнале «Rivista Contemporanea» фрагмента третьей главы книги Данилевского.

После смерти Ламанского его дочь опубликовала часть переписки, включающую девять писем Ф.И. Тютчева, в одном из которых (1869 г.) он приглашал к себе Ламанского «к *осьми часам*» и просил познакомиться с Данилевским. Интерес Ф.И. Тютчева к Данилевскому был вызван журнальной публикацией «России и Европы». По свидетельству жены Ф.М. Достоевского, в 1872 г. Ламанский вместе с Данилевским, Страховым, Майковым и др. (всего около двадцати человек) был приглашен на обед к писателю. В письмах И.С. Аксакову 1877 г. Ламанский часто упоминал о визитах к себе Данилевского. Из дошедшей до нас переписки видно, что Ламанский поддерживал с Данилевским связь до конца жизни русского ученого. При этом надо признать, что Данилевский все же не входил в близкий круг общения Ламанского.

Ссылки на Данилевского встречаются в текстах Ламанского нечасто. Тем ценнее те редкие случаи, когда Ламанский высказывал свое отношение к автору «России и Европы». Например, в 1890 г. в рецензии на второй том «Истории русской этнографии» А.Н. Пыпина в ряду славянофилов он упоминал Данилевского, «которого высоко ценил и любил один из гениальных ученых нашего столетия К. Бер, отличали Академия Наук и Географическое Общество». Учитель Данилевского К. Бер, по свидетельству Ламанского, также проявлял интерес к славяноведению.

Близость взглядов Ламанского и Данилевского не ограничивалась темами, затронутыми в цитированных публикациях 1865–1867 гг. Более поздние тексты Ламанского, прежде всего докторская диссертация «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», лекционные курсы и некоторые другие работы дают материал для проведения содержательных параллелей. Конечно, можно предположить, что совпадения являются следствием знакомства с книгой Данилевского. Однако мы не видим буквальных повторов идей Данилевского в работах Ламанского. Это скорее развитие общего круга идей, разновидности одной и той же идеологической программы. К таким идеологическим аксиомам относится критика общечеловеческой культуры. Так, Ламанский указывал на закрепившуюся в русской литературе мысль о том, что образованность должна быть одна, что европейская культура является общечеловеческой, что самобытной русской образованности не существует. Сами носители культуры сознают национальные отличия своей образованности от других культур. Рассуждая об этом, Ламанский фактически воспроизводит перечень культурно-исторических типов, приводимый Данилевским. Разделяя общую славянофильскую точку зрения, Ламанский, как и Данилевский, полагал, что реальной творческой силой является народ, поэтому и созданная им культура может быть только народной, национальной.



Наибольшее неприятие в либеральной среде русского общества, как известно, вызвал тезис Данилевского: чем хуже для Европы, тем лучше для России и славянства. Данилевский же пояснял, что пока Европу разделяют конфликты, Россия и славяне могут жить спокойно, но как только Европа замирится, она начнет объединяться и первыми, на кого нападет единая Европа, будут славяне. Близкие по смыслу «макиавеллистские» рассуждения можно встретить и у Ламанского. Впрочем, надо признать, что подобные рассуждения Данилевского и Ламанского были скорее актуальной политической риторикой и итогом исторических наблюдений, а не мировоззренческим принципом.

Еще одной общей темой, которой посвятили свои рассуждения Данилевский и Ламанский, являлась гибель европейской цивилизации. Не они были зачинателями подобной культурфилософской эсхатологии. Данилевский посвятил этой теме главу в «России и Европе» с очень характерным заглавием «Гниет ли Запад?», приходя к выводу, что Европа не гниет, но в XIX в. завершается период ее цветения и плодоношения. Ламанский же в диссертации обратился к европейской историографии, показывая, как в ходе полемики немецкая наука, критикуя романскую культуру, хоронит всю Европу. Он указывал и на причины, которые, по его мнению, приводят Европу к гибели. Это причины религиозные, политические и социальные. К религиозной причине от относил деморализацию народа из-за утраты ценностей, «признаваемыми объективными и для всех обязательными», т.е. ценностный релятивизм. К политической причине относятся частые насильственные перевороты, расшатывающие устои общества и провоцирующие политическое дробление и насилие. Социально-экономическая причина упадка Европы вызвана развитием капитализма, которое приводит к распространению социалистических идей и связанных с ними экономических теорий.

В отличие от ранних славянофилов Данилевский и Ламанский гораздо более скромное место отводили религии в качестве исторической и культуросозидающей силы. Для Данилевского религия, понимаемая в широком смысле как народное мировоззрение, как представление людей о высшем существе, была лишь одной из основ культурно-исторического типа. Ламанский же, по существу, признавал только два важнейших условия выработки самобытной культуры: политическую независимость и богатый литературный язык.

Совпадение взглядов Ламанского и Данилевского является не только результатом их взаимного общения, но и ориентацией на учение славянофилов, последователями которых признавали себя оба мыслителя. Они разрабатывали свои версии славянофильского учения в чем-то продолжавшие идеи ранних славянофилов, в чем-то, напротив, с ними расходившиеся. Отсутствие законченного учения и какой-либо догматики у ранних славянофилов упрощали задачу для их последователей, оставляя пространство для самостоятельного творчества. Теория культурно-исторических типов Данилевского стала впоследствии наиболее востребованным вариантом так называемого позднего славянофильства. Данилевский был более смел в теоретических построениях и более радикален в обобщениях, чем Ламанский, который придерживался скорее историо-

графический линии изложения своих взглядов. В то же время, он был лучше знаком с реальным положением современного славянства, владел славянскими языками, поэтому был менее склонен к крайним выводам, питал меньше иллюзий насчет братских народов. Могу ошибаться, но Данилевский, вероятно, не бывал за границей, а все его знания о славянах носили скорее книжный характер. Расхождение взглядов Ламанского и Данилевского может представлять даже больший интерес, чем отслеживание их совпадений.

Пожалуй, наиболее существенное из них – это разное видение политических перспектив славянства. Воспринимая славян в качестве цивилизационной общности, они расходились в понимании политического устройства этой цивилизации. Данилевский неоднократно озвучивал свой принцип: один народ – одно государство. Для него славянский культурно-исторический тип должен принять государственно-политическую форму Всеславянского союза. Ламанский же, напротив, полагал, что множество небольших государств дают множество слаборазвитых и несамостоятельных культур. Плодотворная культура – достояние большого государства, объединяющего многие народы и территории. У народов, проживающих в малых государствах, формируется узкий кругозор; система образования в таких государствах страдает определенными недостатками и даже откровенным провинциализмом; в обществе нередко складывается искаженное восприятие истории и т.п. В качестве скрытой полемики с Данилевским можно воспринимать рассуждения Ламанского в неоконченной, но принципиальной для него статье (а по объему, фактически, монографии) «Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках» (1875). Примечательно, что Ламанский не ссылается на книгу Данилевского, и создается впечатление, что делает это умышленно.

Согласно второму закону культурно-исторического типа, сформулированному Данилевским, развитие культуры невозможно без политической независимости, т.е. сначала отдельное государство, а потом – самобытная культура. Ламанский же настаивает на взаимозависимости государства и культуры. Как не может быть самобытной культуры без государства, так и сильное государство не может существовать без развитой культуры. Иными словами, государство олицетворяет внешнюю силу, культура (язык) – внутреннюю. Более того, если Данилевский воспринимает цивилизации как уже сложившиеся единства, как замкнутые культурно-исторические миры, то Ламанский видит в распространении языка динамическую тенденцию цивилизации, возможность культурно-исторической экспансии. Учение о языковой гегемонии перерастает у него в доктрину о языке как геополитической силе. Без преувеличения можно сказать, что учение о языке становится главной мыслью Ламанского, проходящей через все его творчество. Соперничество цивилизаций, полагал он, перерастает в конкуренцию языков, т.е. культур, приходящей на смену военному и экономическому доминированию. Языки как орудия образованности и области производства смыслов становятся ареной борьбы.

Опираясь на анализ языковых процессов, происходящих в культуре, Ламанский по-иному, нежели Данилевский, оценивал положение романо-германского культурно-исторического типа. Если Данилевский воспринимал европейскую цивилизацию единой в своих устоях, то Ламанский не считал ее окончательно сложившимся культурным монолитом. Он видел борьбу, которая происходит в романо-германском мире и предвидел ее исход: господство англосаксов в Европе и Северной Америке, т.е. торжество англосаксонской версии романо-германской культуры, поскольку наступает период доминирования английского языка. Англосаксы не только не оставят германской и французской культурам места за пределами Европы, но и потеснят испанский язык в Южной Америке. Центр западного мира, отмечал Ламанский, переместится в Северную Америку. К таким выводам он приходил исключительно в результате наблюдения над теми тенденциями, которые происходят в языковой политике.

В те же годы, когда Данилевский работал над книгой «Россия и Европа», Ламанский готовил докторскую диссертацию. Диссертацией стало историографическое исследование «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», содержащее философско-исторические обобщения, как близкие идеям Данилевского, так и прекословящие им. В начале диссертации Ламанский упоминал о «мало у нас понятом и тем менее оцененном труде “Россия и Европа”». Диссертация Ламанского писалась одновременно с «Россией и Европой» Данилевского. Круг высказанных в ней идей отчасти перекликался с взглядами Данилевского, но в целом был скромнее. Хотя диссертация защищалась на степень доктора славянской филологии, ее основное содержание можно обозначить как история русофобии в Европе, т.е. это был в большей степени историографический труд.

Противопоставляя славянский культурно-исторический тип романо-германскому, Данилевский во многом идеализировал славян, считая основной психологической чертой славян мягкость, ненасильственность, почтительность, усматривая в русской истории преимущественно мирный характер распространения христианства и не завоевательный, а колониционный характер образования государства. В одном из примечаний в диссертации Ламанский явно оппонировал Данилевскому, указывая на такие явления русской истории и жизни, которые с трудом согласовывались с убеждениями Данилевского.

К наиболее наглядным отличиям учений Ламанского и Данилевского относится использование разной терминологии. Еще в одной из первых своих статей «О распространении знаний в России» (1857) Ламанский обратился к понятию *греко-славянский мир*, которое стало центральным в его концепции трех цивилизационных миров. Ламанский не был автором этого термина. Позднее он в качестве синонима стал использовать понятие *средний мир*, которое с большим правом можно считать его нововведением, но никогда не употреблял выражение культурно-исторический тип.

Подводя итог сравнению взглядов Данилевского и Ламанского, можно признать влияние, которое, скорее всего, было взаимным. Лек-

ции и публикации Ламанского 1864–1867 гг. уже содержали ряд идей (независимое государство и развитый литературный язык как условие становления самобытной культуры, различие исторического возраста народа и др.), затем вошедших в книгу Данилевского. Тексты Ламанского были опубликованы в ту пору, когда Данилевский еще только помышлял о своей книге. Однако открытым остается вопрос о том, насколько уникальными были рассуждения Ламанского, можно ли приписать ему исключительное авторство этих мыслей. При этом сам петербургский профессор никогда не настаивал на первенстве своих идей, высоко оценивая книгу Данилевского, но так и не перешел на терминологию Данилевского. Во второй половине 1860-х гг. Ламанский и Данилевский параллельно работали над своими книгами: «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» и «Россия и Европа». Первоначально опубликованы они были в журнале «Заря»: в 1869 г. книга Данилевского, а в 1870 г. – Ламанского. Отдельным изданием их сочинения вышли также в один год – 1871 г.

**О.Л. Фетисенко** («Константин Леонтьев читает Данилевского»): Историк Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (кстати, близкий приятель Леонтьева) в 1885 г. в частном письме сказал о книге «Россия и Европа»: «Книга Данилевского – основная книга (text-book) нашего самосознания» [7]. Николай Страхов, которого сегодня тоже вспоминали, полагал: «Чем умнее будут критики, тем выше будет становиться в их глазах “Россия и Европа”» [26]. Я думаю, что устройство сегодняшнего круглого стола – это лучшее свидетельство правоты Страхова.

В прошлом году отмечался двойной юбилей Константина Николаевича Леонтьева, было 190 лет со дня рождения, 130 лет со дня кончины, и к этому времени завершился огромный научный издательский проект – издание академического полного собрания сочинений и писем Константина Леонтьева. Называется оно: «в двенадцати томах». На самом деле там вышло девятнадцать книг и две книги приложений, планируется еще три или четыре тома приложений. Естественно, имя Николая Данилевского очень часто появляется на страницах этого издания. Мой доклад носит отчасти реферативный характер: я постаралась перебрать в памяти все упоминания Леонтьева о Данилевском и как-то попыталась их обобщить, а также вспомнить биографические аспекты этой темы, почему и доклад так назван: «Леонтьев читает Данилевского».

Имена двух мыслителей очень часто стоят рядом в работах по истории философии, политических учений, культурологии. У них оказалась схожая судьба на Западе: быть утраченным «жупелом». Еще при жизни Леонтьева его называли продолжателем или учеником Данилевского, но, впрочем, чаще современники их различали, рассматривали не совсем в одном ряду, ведь было заметно, что Леонтьев – откровенный враг панславизма, а Данилевского воспринимали как одно из крупнейших имен именно среди панславистов.

Сегодня уже был поставлен вопрос о принадлежности Данилевского к славянофильству. На самом деле при жизненных и первых посмертных откликах Николая Яковлевича рассматривают все же как одного из

представителей славянофильского движения. Так было и с Леонтьевым, хотя Константин Николаевич, как известно, сказал: «...я “вышел” из Славянофильства» [20, 12, 2, с. 487]<sup>1</sup>. И по его самоопределению, он был больше культурофил, чем славянофил. Культуру понимал в значении культурного своеобразия нации. В письме к своему ученику Иосифу Фуделю Леонтьев уточнял, что книга Данилевского – «ясная *научная основа* не столько *Славянофильства*, сколько *Культурофильства*» [20, 12, 2, с. 122]. Таким образом, здесь он подчеркивал опять-таки свое единство с Данилевским. Но чаще отзывался о нем все же как о славянофиле, с десятков раз упоминал в одном ряду Хомякова и Данилевского, а в одной из позднейших своих статей «Славянофильство теории и славянофильство жизни» писал, что Данилевский – «один из наиболее чтимых славянофильских учителей» [20, 8, 1, с. 470]. Или вот еще упоминание Данилевского как «наиболее ясного и точного из славянофильских писателей» [20, 8, 2, с. 225]. Главная заслуга Данилевского, с точки зрения Леонтьева, – «то, что он первым в печати поставил своеобразие культуры как цель» [20, 11, 1, с. 284].

Трактаты Леонтьева сохранились и известны нам сейчас в усеченном, неполном виде: у него нет такого законченного труда как «Россия и Европа». Зато он значительно больше, чем Данилевский, сумел сказать как публицист. И все-таки «Россия и Европа» и главный, наиболее известный текст Леонтьева «Византизм и Славянство» чем-то похожи: хотя бы тем, что в названии использована оппозиция двух культурно-исторических начал, тем, что это научные трактаты, изложенные в популярной форме, а также тем, что обе книги выросли из современного политического контекста, как бы отталкивались от него. У Данилевского это объединение Германии и события шестьдесят четвертого года (война с Данией), у Леонтьева – греко-болгарская церковная распря, в которой он видел наиболее яркое проявление и политических процессов, далеко не только церковно-общественных.

Леонтьев намного ярче, блистательней, чем Данилевский, как писатель, хотя у своего старшего собрата он находил яркие запоминающиеся афоризмы, которые потом приводил в своих статьях [20, 8, 1, с. 230, 506; 20, 8, 2, с. 67, 138; 20, 9, с. 122], и однажды воскликнул по поводу одного такого афоризма: «верно, просто, прекрасно» [20, 8, 1, с. 230]. Данилевский, на мой взгляд, схематичнее (и поэтому понятнее) и имеет более широкий круг читателей и адептов, нежели Леонтьев.

В переписках Леонтьева имя Данилевского мы сначала встречаем в корреспонденциях со Страховым. Не имея никаких сведений об авторе «России и Европе», в одном из писем Леонтьев задавался вопросом: «...не был ли он вместе со мной в Калужской гимназии?» [20, 11, 1, с. 295]. На самом деле двух философов разделяют целые девять лет – они принадлежат к разным поколениям и, в общем, к разной среде. Лично знакомы они никогда не были, но известно, что Страхов читал Данилевскому по

---

<sup>1</sup> Здесь и далее при цитировании Полного собрания сочинений и писем К.Н. Леонтьева после номера позиции в списке литературы указывается номер тома, номер книги (при наличии), номер страницы.

крайней мере одно письмо Леонтьева из Турции, а тот через Страхова обращался к Данилевскому с просьбой выслать десять экземпляров «России и Европы» (тогда еще оттисков из «Зари») для распространения в Турецкой империи и также надеялся на его поддержку при обсуждении вопроса о задерживаемых Страховым публикациях своих произведений в журнале «Заря».

Хорошо известно, что Леонтьев включал книгу Данилевского в свой «пропедевтический» курс новой восточной культуры, который он в частных беседах преподносил своим ученикам-«гептастилистам» в восьмидесятые годы. В феврале 1887 г. он писал Страхову о Данилевском: «Имя его растет в Москве, и похвалюсь, и я много этому содействовал своей словесной проповедью» [20, 12, 1, с. 286].

А первое печатное упоминание Леонтьева о Данилевском обнаруживается в статье «Русские, греки и юго-славяне», начатой под другим названием в 1875 г., а опубликованной в феврале 1878 г. в «Русском вестнике». Леонтьев упоминает «Россию и Европу» как более ясное выражение славянофильства, противопоставляет «белое» (т.е. православно-государственническое) славянофильство Данилевского – «другому», либеральному, радующемуся революционной закваске славян, славянофильству журнала «Беседа» [20, 7, 1, с. 446].

Есть довольно много упоминаний в статьях начала 1880-х гг. Например, в «Письмах о Восточных делах» Леонтьев называет «Россию и Европу» «истинно великой (хотя и очень дурно местами написанной)» книгой [20, 8, 1, с. 96]. Затем в 1884 г. пишется «Дополнение к двум статьям о Панславизме» для сборника «Восток, Россия и Славянство»: первый его том выйдет еще при жизни Данилевского, второй – через месяц-полтора после его кончины. В этом тексте «Дополнения...» сделано важное признание, на которое обычно опираются, называя Леонтьева учеником Данилевского. К нему я обращусь чуть позже.

В конце 1884 г. при подготовке второго тома сборника появляется примечание к одной из статей, опубликованной в 1880 г. в газете «Варшавский дневник», где Леонтьев ссылается на «Россию и Европу» [20, 7, 2, с. 80]. Интересна обильная правка другой статьи 1880 г. – «Г<-н> Катков и его враги на празднике Пушкина». В данном фрагменте говорится о том, что Данилевский объяснил сущность славянофильства лучше самих славянофилов, но вот как начинался в газетном варианте этот фрагмент: «Книга эта при больших недостатках в изложении, при весьма неблистательной форме, при полном почти отсутствии изящества и остроумия» [20, 7, 2, с. 503] – далее еще идет ряд негативных эпитетов. Весь этот период Леонтьев вычеркнет (всю негативную оценку) и, напротив, сделает вставку о том, что Киреевский и Хомяков – лишь предтечи Данилевского. Вот как выглядел газетный вариант: «В сущности, Данилевский есть настоящий продолжатель Киреевского и Хомякова, а не И.С. Аксаков, как-то бурно и восторженно заставший в туманном свободлюбии 40-х годов» [20, 7, 2, с. 503]. Слова об Аксакове будут вычеркнуты, а слово «продолжатель» будет заменено на «более нежели кто-нибудь *настоящий истолкователь и независимый ученик* Киреевского»

и Хомякова», и далее вставка: «...оба эти старые славянофилы по отношению к нему являются только предтечами» [20, 7, 2, с. 204].

И наконец, еще одна правка в том же фрагменте. В 1880 г. говорилось, что книга Данилевского «должна стать как бы Евангелием для настоящих наших славянофилов» [20, 7, 2, с. 503]. Схожее определение было в одном из писем к Страхову 1870 г. [20, 11, 1, с. 291]. Слово «Евангелие» – очень сильное, конечно, – Леонтьев в 1884 г. заменяет на «фундаментом и катехизисом» [20, 7, 2, с. 204].

В 1885 г. Леонтьев начинает отдельную работу о Данилевском, в которой намеревается высказать собственную концепцию новой культуры. Его душеприказчики обнаружили, разбирая архив, некую рукопись под названием «О Данилевском» [20, 8, 2, с. 1023]. Она вошла в составленный ими список рукописей, но где сейчас находится – неизвестно, к сожалению. В 1887 г. Леонтьев планировал посвятить «России и Европе» статью «Записки отшельника» в газете «Гражданин», но замысел пошел по другому руслу. Однако именно в этот цикл была включена большая, оставшаяся незавершенной (как многое у Леонтьева) работа «Владимир Соловьев против Данилевского». В ней, однако, гораздо больше говорится о Соловьеве, нежели о защищаемом Данилевском. И также известно по сохранившимся фрагментам продолжения, что в этой же статье Леонтьев собирался говорить о собственной концепции новой восточной культуры.

Ряд упоминаний о Данилевском и цитат из «России и Европы» имеется в незавершенных работах «Средний европеец как идеал орудия всемирного разрушения», «Культурный идеал и племенная политика», «Кто правее?». Леонтьев ссылаясь на Данилевского даже в литературно-критической статье «“Анна Каренина” и “Война и мир”».

Посмотрим, когда и как, с какими мыслями, настроениями Константин Николаевич читал Данилевского. Январскую книжку «Зари» за 1869 г. с первой главой «России и Европы» Леонтьев успел прочесть в Петербурге во время своего отпуска. В начале февраля он выехал на новое место службы, с нетерпением ждал продолжения, но «Зарю» в Турцию ему долго не присылали, а потом прислали сразу несколько номеров. В воспоминаниях племянницы писателя есть такие слова: «...дядя сам прочел ее, заставлял меня ее вслух себе читать и находил, что в ней почти все истина» [20, 6, 2, с. 88]. Хочется подчеркнуть это «почти все», потому что это напоминает позднейшее признание: «ученик (тогда!) Хомякова, единомышленник Данилевского (хотя и с оговорками)» [20, 8, 2, с. 158]. Но неясно, к какому же месяцу 1868 г. эта фраза относится: к петербургскому чтению в январе или к чтению уже следующих глав, когда Мария Владимировна гостила у дяди в Янине. В позднейшем варианте ее воспоминаний слова о Данилевском звучат так: «“Россия и Европа” Данилевского была чуть ли не настольной его книгой» [20, 6, 2, с. 100]; «...кроме Данилевского читали мы еще Герцена» [20, 6, 2, с. 89].

К марту 1870 г. Леонтьев, по его признанию, уже три раза прочел «Россию и Европу» и сообщал Страхову, что будет еще читать [20, 11, 1, с. 284]. Он уверял, что испытал сильное влияние Данилевского, но думается, по другим его же свидетельствам, что это было не столько влияние,

сколько радостное приветствие «монументального труда» [леонтьевские слова; ср.: 20, 8, 1, с. 158, 238] старшего собрата, в котором нашли выражение и те мысли, что вызревали в нем самом. Цитата из позднейшего письма: «Я, читая Данилевского, кроме радости ничего не чувствовал» [20, 11, 1, с. 284]. Радости о том, что кем-то высказаны заветные мысли.

И наконец, вот то признание, о котором я говорила, в заметке «Дополнения к двум статьям о Панславизме»: «Я и тогда был учеником и ревностным последователем... Н.Я. Данилевского, который в своей книге “Россия и Европа” сделал такой великий шаг на пути русской науки и русского самосознания, обосновавши так твердо и ясно теорию *смены культурных типов* в истории человечества» [20, 7, 1, с. 269]. Отчего-то обычно на этом месте цитату и обрывают. Но ведь тут же говорится и о том, что года через два по прочтении книги «Россия и Европа» Леонтьев разочаровался в культурном будущем славянства и стал понимать славян как *«неизбежное политическое зло»*. А главное, это свидетельство уравновешивается другим признанием, в письме к Фуделю от июля 1888 г.: «Книгу Данилевского... я *приветствовал* только как хорошее оправдание моих собственных (не выраженных еще в печати) мыслей... И Данилевского я скоро (в 70-х годах) по-своему перерос (я понял, напр<имер>, что он во многом еще бессознательно *либерален*» [20, 12, 2, с. 124].

Итак, если выбирать определение: «ученик», «последователь», «единомышленник», то скорее нужно остановиться на третьем – «единомышленник». Леонтьев принимает теорию культурно-исторических типов, до конца жизни считает, что она «верна и ясна» [20, 12, 2, с. 123], но его интересует как раз тот тип, что Данилевский почему-то пропустил, «просмотрел» [20, 8, 2, с. 160], по выражению Леонтьева, – византийский. Собственный труд «Византизм и Славянство» он и воспринимает как уточнение к труду Данилевского: «...я хотел сделать поправку к книге Данилевского» [20, 8, 2, с. 159].

Так и в довольно ранней, несохранившейся статье «Джон Стюарт Милль и Россия» (1869), создававшейся для «Зари», Леонтьев намеревался сделать «иллюстрации» «*на некоторые места* статьи Данилевского» [20, 11, 1, с. 275]. Тогда он еще надеялся, что Россия даст «пышную эпоху миру» [20, 6, 1, с. 15] и до последнего старался верить в славянское творчество, но, как я уже сказала, у него скоро исчезла иллюзия относительно славян, и с Данилевским он разделял тогда лишь общие надежды на взятие Царьграда, после которого начнется расцвет новой культуры. В дальнейшем будет еще один этап разочарования – Леонтьев теперь не надеется и на Россию, на то, что она может дать полный четырехосновный тип, а только двухосновный или, как считал Владимир Соловьев, одноосновный (религиозное предназначение).

Уже в 1882 г. Леонтьев высказывает сомнение, «будем ли мы представителями нового культурного типа» [20, 8, 1, с. 42], а в 1890 г. в незавершенной статье «“Московские ведомости” о двоевластии» пишет: «Было время, когда и я заодно с Данилевским верил в то, что у нас в России будет *полная 4-хосновная культура*, но я уже давно начал сомневаться в этом» [20, 8, 2, с. 15]. «И мне бы очень хотелось хоть с того света увидеть, – пишет он своему ученику Анатолию Александрову в 1890 г., –



этот новый пышный... культурный Всеславянский тип!.. Но – увы! *Признаки* благоприятные есть, но они так слабы и так еще мелки... И неблагоприятного со всех сторон так много, что мне, признаюсь, все чаще и чаще представляется такого рода печальная картина: эта национальная и религиозная реакция, которая теперь довольно сильна в русском обществе, – не есть ли это одна из кратковременных реакций к лучшему, к здоровью и силе, которые иногда испытываю на себе и я (наприм<ер>) в моей *старости*» [20, 12, 2, с. 446–447].

Леонтьев был знаком со статьями Данилевского «Россия и франко-германская война», «Константинополь». Вероятно, знал и другие, однако на них не ссылался – следил за эволюцией взглядов Данилевского. Он откликнулся, например, на так называемые «посмертные» пометы, приведенные Страховым в издании 1888 г., – они показывали преодоление Данилевским некоторых иллюзий, свойственных ему как человеку 40-х гг. Леонтьев отметил, например, беспощадную самокритику писателя в вопросе об оценке судебной реформы.

Расхождения у них были и в понимании сословности: Леонтьев считал, что Данилевский не додумался до «прочного сословного переустройства» [20, 8, 2, с. 78], что вообще «*подробности*» у Данилевского поданы, по его выражению, «не совсем прозорливо, а местами и вовсе ложно» [20, 8, 2, с. 79]. Данилевский не предугадал грядущую социалистическую «неволю» [20, 8, 2, с. 210], он был политически наивен: например, полагал, что в России не будет революции, имел «слишком благоприятный взгляд» на «великие реформы» 1860-х гг.

О своем сборнике «Восток, Россия и Славянство» так же, как ранее о «Византизме и Славянстве», Леонтьев отзывался в том смысле, что он «дополняет труд Данилевского... исправляет его *либеральные* ошибки (плод неизгладимых впечатлений *40-х годов*)» [20, 8, 2, с. 232].

Наиболее интересный материал для темы «Леонтьев и Данилевский» дает сохранившийся экземпляр «России и Европы» с пометами Леонтьева, адресованными о. Иосифу Фуделю. Они были сделаны в 1891 г., таким образом, их можно воспринимать как последнее свидетельство об отношении Леонтьева к Данилевскому. Там есть и эмоциональные пометы: «Верно», «Осторожно! Пустые утешения», «Поосторожней», «Не понимаю ни бельмеса!» [20, 12, 3, с. 351–353]. Теперь в заключительном томе леонтьевского собрания сочинений вы можете проследить, к каким местам эти пометы относятся. Не всегда это лишь такие эмоциональные возгласы – есть вещи и концептуальные. Вот, скажем, такой фрагмент Данилевского: «Европа понимает, что под этою поверхностью [в русском национальном характере. – О.Ф.] лежит крепкое, твердое ядро, которое не растолочь, не размолоть, не растворить, которое нельзя будет ассимилировать, которое имеет силу и притязание жить своею независимою, самобытною жизнью». Леонтьев подчеркивает слова о ядре, которое нельзя растолочь, и пишет на полях: «Своей “интеллигенции” это очень легко сделать» [20, 12, 3, с. 350]. Т.е. Запад не может расколоть, а сможет это сделать своя «интеллигенция». А по поводу «притязания жить своею независимою, самобытною жизнью» на полях Леонтьев пишет и подчеркивает даже: «*не очень-то!*» [20, 12, 3, с. 350]. Т.е. он таких при-

тизаний не видит. Он подчеркивает (видимо, с иронией) слова о том, что в России невозможен даже простой бунт, пока не изменится нравственный характер русского народа, его мировоззрение и весь склад мысли. И через две страницы подчеркивает замечание о том, что прорванная плотина во Франции произвела всеобщий разлив противообщественных стихий и страстей, а в России они не только не могли нарушить спокойствие, а еще усилили их. Леонтьев ставит два вопросительных знака и пишет: «Так ли это?» [20, 12, 3, с. 358].

Этот материал, конечно, может служить темой отдельной работы, и я приглашаю всех заинтересованных лиц этим заняться. В книге есть также развернутая надпись красными чернилами на шмуцтитуле, где Леонтьев подробно перечисляет слабые стороны учения Данилевского. Здесь интересен первый пункт, который относится, видимо, к главе второй, которая сейчас звучит просто как текст современного политического обозревателя-блогера (известная глава «Почему Европа враждебна России?»). Вот как прочел ее Леонтьев в 1891 г.: «Россия представляется в каком-то вечно-праведном и невинно-политическом виде» [20, 12, 3, с. 332]. Это очень необычный взгляд, здесь есть над чем подумать. Но все же, даже перечисляя слабые места книги Данилевского, Леонтьев помечает: «Царьград есть *шанс* для культуры...» [20, 12, 3, с. 332].

Но как же сейчас понимать эти слова и стоит ли продолжать мечтать о русском Царьграде? Может быть, сейчас это следует понимать в несколько расширительном виде, примерно так, как делал это Ф.И. Тютчев, который, отзываясь на восторженные рассказы своей дочери Анны о путешествии по Крыму, югу России, Малороссии, выражал радость о том, что она оценила культурное значение этих мест, и говорил, «что там – арена предопределенной <России> великой будущности», «что эта будущность... возможна только там», и нужно двигаться туда, «навстречу грядущим судьбам», вопреки грозящим «жестоким карам» (Ф.И. Тютчев – А.Ф. Тютчевой, 10 окт. 1861) [29, с. 13].

**К.В. Ворожихина** («Н.Я. Данилевский и Ф.М. Достоевский о всечеловеческом»): Как известно, Ф.М. Достоевский в письме к Н.Н. Страхову называл книгу Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» «будущей настольной книгой всех русских надолго» [14, с. 30]. Впервые о ней он узнал за год до этого – в феврале 1868 г. из письма А.Н. Майкова.

Достоевский знал Данилевского как отчаянного фурьериста в прошлом, который так же, как и он проходил по делу петрашевцев. Достоевский отмечал, что идеи Данилевского на удивление совпадали с его собственными взглядами на особую роль России, призванную объединить славянский мир. Однако уже тогда, знакомясь с первыми главами работы, Достоевский выражал сомнение относительно выводов книги. Он писал: «Я все еще не уверен, что Данилевский укажет в *полной силе* окончательную сущность русского призвания, которое состоит в разоблачении перед миром русского Христа, миру неведомого и которого начало заключается в нашем родном православии» [14, с. 30]. По окончании чтения писатель был отчасти разочарован: «Все назначение России заключается в православии, в *свете с Востока*, который потечет к ос-

лешему на Западе человечеству, потерявшему Христа... Но представьте же вы себе теперь, дорогой мой, что даже в таких высоких русских людях, как например, автор “России и Европы”, – я не встретил этой мысли о России, то есть об исключительно православном ее значении для человечества» [14, с. 146–147].

Действительно, взгляды Достоевского и Данилевского расходятся по многим вопросам. Среди них вопросы о соотношении политики, религии и нравственности, об отношении России к странам Запада. По-разному философы представляли себе будущность славянского союза, по-разному понимали и сам исторический процесс.

Однако я бы хотела остановиться на понятии всечеловеческого и рассмотреть, как трансформировалось это понятие Данилевского в сочинениях Достоевского.

Русские мыслители говорили о русской «всеобщности» или о «всеобщности» русских, начиная с Н.М. Карамзина, в ответ на упреки о подражательности и порицания за заимствование западных обычаев, идей и учреждений. Карамзин считал, что в «переимчивости» нет ничего предосудительного, она является признаком развитой души и свидетельствует о способности распознавать и воспринимать всеобщие ценности, какой бы нации они ни принадлежали [16, с. 284]. В.Ф. Одоевский в «Русских ночах» определил русскую «всеобщность», или «всеобнимаемость», как естественное влечение, как свидетельство «всеобъемлющей многосторонности духа» [22, с. 183], и предсказывал, что она еще удивит другие народы. В.Г. Белинский утверждал, что «русскому равнодоступны и социальность француза, и практическая деятельность англичанина, и туманная философия немца», что у русского есть «удивительная способность воспринимать и усваивать все чуждое ему» [6, с. 20–22]. Хотя Белинский считал, что упрек в подражательности отчасти справедлив, все же он полагал, что всеобщность русских – это дар.

Как мы знаем, Данилевский резко осуждал подражательность: «европейничанье» он считал болезнью русского общества, от течения которой зависит судьба России и славянского мира. Причина этой болезни, согласно Данилевскому, состоит в ошибочном отождествлении европейского, или романо-германского, с общечеловеческим как универсальным, всеобщим, необходимым, неотъемлемым для всех культур и народов, которое основано на неправильном понимании законов истории. Для Данилевского общечеловеческого нет в действительности, это понятие – бедно, неполно, абстрактно, оно есть невозможная неполнота. Так же, как нет общечеловеческих событий, задач, нет и общечеловеческой цивилизации.

В противоположность общечеловеческому Данилевский предлагает понятие всечеловеческого как соединение всего народного, существовавшего, существующего и будущего существовать во всех местах и временах. Всечеловеческое, согласно Данилевскому, может выразить всечеловек – гений, который в дополнение к своему национальному присоединяет некоторые черты, свойственные другим национальностям. По мнению Данилевского, истинным всечеловеком является только Бог.

Достоевский был отчасти согласен с Данилевским в том, что русское общество, вместо того чтобы быть всечеловеческим, стремится стать общечеловеческим, т.е. избавиться от своей русскости, уподобиться не англичанам, французам, но именно европейцам, подмечая то общее, которое связывает и сближает всех европейцев.

Достоевский развивает и углубляет понятие всечеловеческого и всечеловека. Под понятие всечеловеческого у Достоевского подводится метафизическое основание, выраженное им в дневниковой записи 1864 г., начинающееся словами: «Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?..». Писатель считает, что высшим проявлением человеческой личности является уничтожение своего Я и отдача своего Я – всем. В этом окончательном и полном «слитии» Я со всеми заключается «рай Христов». Каждый, кто достиг этой высшей цели, стал частью «синтетической» природы Христа, т.е. Его телом, Церковью.

Христианская метафизика Достоевского проистекает из слов апостола Павла: «Будет Бог все во всем» (1Кор. 15:28). Итог этого соединения Достоевский описывает так: «...все себя почувствует и познает навечно»; «...мы будем – лица, не переставая сливаться со всем» [13, с. 172–176]. Человечество для Достоевского – это единый организм, и поэтому – все ответственные за всех.

Для писателя всечеловеческое может проявляться на межличностном, межкультурном и межгосударственном уровнях. Говоря о всечеловеке, Достоевский рассказывает историю о жизни и смерти доктора Гинденбурга, не отказывавшего никому, кто обращался к нему за помощью, независимо от национальности, религиозной принадлежности и материального достатка. В «Дневнике писателя» Достоевский приводит подробное описание похорон доктора. «Его хоронили как святого»: в немецкой кирке не было человека, который не подошел бы, чтобы поплакать над ним и поцеловать его ноги. Особенно горевали бедные еврейки, которым он помогал в родах и после – оставлял деньги, видя крайнюю нужду семьи и неустроенность быта. Весь город шел за его гробом, сопровождавшие процессию пели псалмы, колокола всех церквей звонили, играли военный оркестр и еврейские музыканты, а над могилой, рыдая, держали речь протестантский пастор и раввин. Согласно Достоевскому, доктор Гинденбург отдавал себя всем, и все принимали его за своего, как родного [12, с. 105–108]. По мнению Достоевского, каждый может стать всечеловеком, открыв в себе всеобщее, всебратское начало.

На уровне культуры «общечеловек» понимается Достоевским как абстрактный, безликий и бессодержательный субъект, вышедший за границы своей национальности, но не соединившийся ни с какой другой. В то время как «всечеловек» – это причастный, укоренившийся во всех народных личностях. Именно таким всечеловеком для Достоевского является Пушкин, умевший войти (как «свой») в любую европейскую национальность и выразить ее сущность.

Всечеловечность для Достоевского означает способность понять, что другой на самом деле – это тоже ты сам, «другая, но от того еще более драгоценная часть тебя». Таким образом, всечеловечность расширяет

горизонт возможностей человека, позволяя «освоить то новое пространство бытия, которое без другого недоступно» [3, с. 270].

Нация также может реализовать всечеловеческий идеал, предполагающий единение всех культур и цивилизаций. Смыслом и идеей существования личности (как единичной, так и собирательной, т.е. национальной или народной) является всеслужение: «Не для того пришел, чтобы ему служили, а чтобы послужить» (Мф. 20:28). Задача состоит не в том, чтобы стать первым, но чтобы всегда быть вторым, служа другому: личность или народ превосходит себя и свою историю, выходит за собственные границы и пределы, становясь соучастником истории других личностей, и помогая им осуществиться во всей полноте.

Примером такого всечеловеческого всеслужения на государственном уровне для Достоевского является русско-турецкая война 1877–1878 гг., которая велась не в собственных эгоистических интересах Российского государства, а в интересах славян-единоверцев, живших на территории Османской империи. Таким образом, смыслом бытия личности (индивидуальной или собирательной) является помогающее участие в трансформации другого.

Понятие всечеловеческого, берущее истоки в теории Данилевского, продолжило свое развитие в истории русской мысли в интерпретации Достоевского. Идея всечеловеческого была воспринята мыслителями русского религиозно-философского возрождения. Они осмыслили современные им события – войны и революции – в категориях Достоевского. Так, В.Ф. Эрн считал, что идея всечеловеческого, провозглашенная Достоевским, «загорелась небывалым светом над потоком всемирных событий» [32, с. 372]. Философема «всецеловек» трансформировалась у В.И. Иванова в понятие «монантропизм», которое подразумевает, что «человек един» [15, с. 111], и что в опыте каждого отдельного человеческого существа заключен опыт всего человечества.

Для мыслителей Серебряного века и философов русской эмиграции всечеловеческое назначение России виделось как религиозное решение социального вопроса, построение общества и культуры на христианских основаниях, установление новых отношений со странами Западной Европы, а также грядущее объединение человечества.

Спасибо за внимание!

**А.Ю. Бердникова** («Н.Я. Данилевский и В.С. Соловьев о роли церкви и концепции христианского единства»): Добрый день всем участникам, всем коллегам. Имя Соловьева уже звучало сегодня много раз, в том числе в связи с Данилевским, и звучала критика, которую он высказывал в своей одноименной статье по отношению к самому большому труду Николая Яковлевича «Россия и Европа». Эта статья становится впоследствии основой второго тома большого полемического труда Соловьева «Национальный вопрос в России».

Но мне бы хотелось, предваряя свое выступление, сказать, что, говоря о взаимоотношениях Данилевского и Соловьева, как и всех мыслителей, имена которых сегодня звучали (Достоевского, Леонтьева, Страхова), невозможно ограничиться только одним докладом, поскольку нельзя

изолировать эти две фигуры от того философского контекста, в котором они находились, в котором они полемизировали. Если говорить о том эпизоде, который мне хотелось сегодня озвучить, и который, к сожалению, не появлялся часто в исследовательской литературе, то он касается спора о роли церкви, о догматическом развитии, о концепции христианского всеединства. Этот спор происходил у Соловьева со многими консервативными мыслителями, представителями славянофильства на протяжении 1880-х гг. – период, который в исследовательской литературе о творчестве Соловьева признано считать теократическим, поскольку он занимался в этот момент разработкой своей концепции всемирной теократии. И, соответственно, Данилевский также включился в этот спор наравне с Киреевым, Бестужевым-Рюминым, Иванцовым-Платоновым и многими другими.

Этот эпизод предвзвешивает критику Соловьевым Данилевского, развернувшуюся уже после смерти Николая Яковлевича, когда, как известно, через два года после его смерти Соловьев пишет статью, где называет книгу «Россия и Европа» «специальным Кораном всех мерзавцев и глупцов, желающих погубить Россию и уготовить путь, грядущий антихристу» [4, с. 167]. Как мне кажется, этот эпизод спора о догматическом развитии в Церкви, о католичестве, православии и христианском единстве, идеалы которого проповедовал Соловьев в течение 1880-х гг., в какой-то степени может служить предупреждением, предисловием грядущей критики Соловьева, которую он высказывает в отношении Николая Яковлевича уже в «Национальном вопросе».

Говоря об этом споре, нельзя не сказать о той площадке, на которой он шел, а именно – на страницах журнала генерала А.А. Киреева, который изначально, так же, как и многие представители славянофильства, симпатизировал Соловьеву, помогал ему организовывать площадки для его выступлений, в частности, выступления Соловьева с «Чтениями о Богочеловечестве». Впоследствии Киреев включается в спор против Соловьева в связи с его так называемыми симпатиями к католичеству. Данилевский и Соловьев впервые встречаются в качестве полемистов именно на базе «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества», главным редактором которых и был Киреев.

Если говорить о политике этого журнала, то первый его выпуск выходит в начале 1883 г., когда Соловьев пишет «Великий спор и христианскую политику», где он находится еще в начале своего теократического пути. Киреев указывает, что девизом издания будет являться знаменитая триада С.С. Уварова «Православие, самодержавие, народность». Киреев концентрируется именно на православии, он говорит, что «христианская вера, и притом, в ее восточно-православной форме есть тот идеал, который наиболее дорог русскому народу, который для него выше всего на свете. Он обуславливает и поныне всю нравственную жизнь русского народа, всю его многострадальную тысячелетнюю историю». И, соответственно, «не доведенный до абсурда авторитет римского первого священника, то есть его непогрешимость, поглотившего совет католического мира, ни протестантская атомизация церкви, перенесшая церковный авторитет в душу каждого отдельного человека, и тем самым унич-

тожившая и само понятие об этом авторитете, не удовлетворяют, да и не могут удовлетворить русского православного человека в его жажде обрести это подлинное основание своей государственности, своей народности, которая находится в православной вере». Здесь также Киреевым высказывается мысль, что «русский народ – это не только народ России, но в том числе это некий народ панславистов, славянское объединение всех славянских народов» [18, с. 6–7].

Соловьев впервые появляется в «Известиях Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества» в феврале 1884 г., публикуя свою статью «О народности и народных делах России», где со свойственной ему резкостью полемизирует с этим предуведомлением Киреева, говорит о том, что национальное чувство и стремление в XIX в. может показаться не объединяющим началом, а, наоборот, шагом назад в общем ходе христианской цивилизации [23, с. 8]. Соловьева не устраивает сформулированный Киреевым идеал панславизма, он ратует за христианскую цивилизацию. В качестве примера такого единства он выделяет средневековую Европу, в которой господствовало чувство религиозной солидарности между различными народами и под общим знаменем церкви, после чего происходит всплеск ренессансной культуры, дающей духовным силам Европы высокие общечеловеческие идеалы и предметы служения наукам, философии, чистому искусству. Соловьевым ставится вопрос: какой смысл имеет возвращение к языческому началу национальностей, к началу разобщающему и исключительному? Ведь для каждого народа принцип национальности воплощается лишь в его собственной особой народности, требующей исключительного служения.

Здесь Соловьев выступает с позиции, которую он высказывал по национальному вопросу. Возбуждение национального чувства есть не что иное, как «беспредельное самомнение и самодовольство, тупое презрение и слепая вражда к чужому, историческая рознь, которая ставится в идеал, и фактически разделение, которое возносится в принцип каждого народа, который смотрит на других, как на вечных врагов и соперников» [23, с. 10]. Одним словом, это национальное чувство есть национальный эгоизм. Это отречение от вселенского христианства, возвращение к ветхозаветному партикуляризму критикуется им очень жестко. Эта же статья сопровождается откликом Киреева. Начинается их полемика.

Киреев пишет о том, что Соловьев превратно истолковал политику его журнала, и что его изначальная позиция о едином христианском единстве русской нации полярным образом расходится с тем ультраславянством, которое приписывает ему Соловьев, не жалея черных красок. При этом он высказывает симпатию к этой бескомпромиссной позиции Соловьева, для которого «Христос – так Христос, деньги – так деньги, динамит – так динамит»: ему импонирует, что Соловьев не приемлет его компромиссов [19, с. 17]. Эта полемика доходит до 1885 г.

Данилевский входит в этот же дискурс. Именно полемика Киреева и Соловьева послужила базисом для критики Данилевского. Статья Данилевского выходит в этом же журнале в феврале 1885 г. под названием «Владимир Соловьев о православии и католицизме». Данилевский выступает против соловьевской позиции, в том числе обращаясь к мысли

А.С. Хомякова: «Почему же, если католичество так же стремится к христианскому единству, как должны стремиться мы, старые католики не приняли догмат о непогрешимости Папы, и не присоединились к православному?» [8, с. 53]. Предвидя возражение, что религия не должна быть политическим инструментом, он сразу же дает на него ответ: «К сожалению, мы уже не можем в наше время отделить религию от политики. Мы можем строить христианскую политику, и в этом плане теократическая триада первосвященника, царя и пророка, являющаяся основой Соловьевского произведения, приветствуется» [8 с. 54].

Интересно, что во второй части этой статьи, вышедшей в следующем, третьем номере за 1885 г., Данилевский обращается уже к другому эпизоду дискурса Соловьева о христианском единстве, а именно к девяти вопросам [5]. Девять вопросов Соловьева были направлены другому его оппоненту, Иванцову-Платонову в 1883 г. Эти девять вопросов впоследствии переводятся на иностранные языки. Но обращение Данилевского к анализу девяти вопросов Соловьева произошло раньше, чем они вошли в оборот на Западе: не исключено, что там узнали о них, прочитав Данилевского.

Данилевский выделяет здесь несколько основных вопросов. Почему догмат о филиокве содержит в себе ересь, и на каком вселенском соборе она была анафемствована? Какие учения, помимо филиокве, были осуждены на вселенских соборах? От какого церковного начальства откололась римская церковь? Можно ли этот раскол восточно-западных церквей называть делом мирской политики? Для Данилевского все это корень самых главных разногласий между христианскими церквями. Вопрос, которым он задается: почему, если мы стремимся к общецерковному единству и жаждем объединения церквей, почему именно мы для этого должны признавать католические догматы? Почему они не могут отказаться от них? Данилевский говорит уже с точки зрения своих культурно-исторических типов и своей политической концепции, поскольку видит в стремлении Соловьева к латинству усиление аполлонизма [9, с. 128–131]. Соловьев отвечает Данилевскому в этом же номере и говорит, что позже даст ответ в готовящемся большом труде. Он тоже стоит на своем мнении: если все католические догматы – ереси, то где они осуждались в качестве таковых, на каких вселенских соборах так именовались? [25, с. 135].

В конце Соловьев формулирует вопросы уже самому Данилевскому: каким способом санкционируются и ратифицируются постановления вселенских соборов? Между представителями православия также существуют разногласия во взглядах по отношению к католикам: одни православные относятся к ним как к язычникам, другие признают их за еретиков, третьи же считают их членами вселенской церкви. Как тогда узнать общецерковную позицию по этому предмету? Ввиду различий во взглядах между царьградским патриархатом и нашим синодом, на чьей стороне находится сама церковь в отношении католичества? [25, с. 138–139].

Спор Данилевского и Соловьева так и остался незавершенным. Он порождает другие отклики (например, К.Н. Леонтьева). И это интересный эпизод как сам по себе, так и в качестве некоторой основы той кри-



тики, которую высказывает Соловьев по отношению к Данилевскому уже в «Национальном вопросе». И этот спор, конечно, еще ждет своего детального исследования.

**А.А. Тесля** («Н.И. Кареев как интерпретатор Н.Я. Данилевского»<sup>1</sup>): Николай Иванович Кареев (1850–1931) к рассмотрению исторических воззрений Николая Яковлевича Данилевского обращался специально по большому счету лишь один раз в жизни – в обстоятельной статье 1890 г., формально являющейся рецензией (на выход в свет четвертого издания «России и Европы» в 1889 г., предпринятого Н.Н. Страховым) [17]. На деле это глубокая и вдумчивая статья, посвященная анализу именно теоретического устройства взглядов Данилевского, выраженных в «России и Европе», вне критики тех или иных конкретно-исторических суждений – и вне, по крайней мере, прямого обращения к политическим суждениям и предпочтениям Данилевского.

Следует отметить, что статья Кареева ярко выделяется на общем фоне публикаций того (как во многом и последующего) времени о работе Данилевского – именно в положительную сторону, как редкий, едва ли не уникальный образчик попытки разобраться в концепции Данилевского – и вынести свое суждение о ней. Этому своеобразию позиции Кареева способствовало сразу несколько обстоятельств:

– во-первых, ситуативное – исходя из его положения, довольно молодого профессора Петербургского университета, недавно перешедшего в него с кафедры в Варшавском университете. Специфика ситуации заключалась в том, что патриарх исторических исследований в Петербургском университете – К.Н. Бестужев-Рюмин – оказался в это время одним из основных пропагандистов и защитников воззрений Данилевского (более того, в своей последней большой работе, вышедшей только в 1997 г., в очерке истории русской социологии, Кареев вспомнит о Данилевском лишь в связи с саркастичным описанием интеллектуальной эволюции Бестужева-Рюмина). Открыто и резко критиковать Данилевского, только что восхваленного Бестужевым-Рюминым, было бы если и возможно, то явно нетактично (да и неразумно, с учетом значительного веса в академии ведущего профессора по историческому отделению, наряду с В.Г. Василевским, фактически определявшим курс факультета);

– во-вторых, независимо от соображений университетской стратегии и тактики (которых Кареев никогда не был лишен – будучи одним из самых успешных преподавателей и авторов учебников и учебных пособий – в итоге приносивших ему к 1910-м гг. доход, намного превышавший жалование университетского профессора) – Кареев, в том числе и как ученик В.И. Герье имел большой (и очень высокий именно во второй половине 1880-х – начале 1890-х гг.) интерес к философии истории (который в дальнейшем во многом модифицировался в интерес к социологии,

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках гранта № 19-18-00073 «Национальная идентичность в имперской политике памяти: история Великого княжества Литовского и Польско-Литовского государства в историографии и общественной мысли XIX–XX вв.» Российского научного фонда.

впрочем, по условиям времени, не особенно твердо отделяемой от первой).

Последнее придает тексту уникальный для своего времени характер, который мы упомянули выше и теперь постараемся развернуть содержательно. Кареев, в отличие от большинства откликов – от Соловьева до Милюкова – рассматривает работу Данилевского вне идеологических баталий. Он не игнорирует этот момент, но с самого начала выводит его за скобки, отмечая, что его будет интересовать другое.

Вторая важная черта – он рассматривает работу Данилевского в контексте больших дебатов об истории, историческом знании и понимании исторического процесса. Эта черта тесно связана с первой, поскольку он сразу отказывается прочитывать Данилевского в рамках сугубо русских споров – деэкзотизируя его. Более того, стратегия деэкзотизации здесь двунаправленная. Кареев отмечает, что возвеличивание своего, включенность в локальные идеологические споры и т.п. – черта, присущая и тем великим, на которых принято ссылаться. Так, для Гизо «французская цивилизация» объявляется высшим, наиболее полным раскрытием черт, присущих цивилизации в Европе – и потому анализ последней фактически может быть сведен к рассмотрению первой, а Гегель видит в германцах воплощение – и притом финальное – Мирового духа. Это все черты пусть и не похвальные с научной точки зрения, но вполне понятные и распространенные, и то, что Данилевский в итоге оказывается певцом русского/славянского «культурно-исторического типа» – нечто, что само по себе «в порядке вещей» (что следует понять, хоть и не принять, но не забывать, что это не локальная гордыня, а следование в общем-то довольно расхожему ходу рассуждений и чувств).

Базовая деэкзотизация и интерес к теоретическому позволяет Карееву увидеть Данилевского в рамках споров о понимании истории, где его концепция оказывается ответом на действительный исторический вызов. Этот вызов наиболее отчетливо сформулирован у Гегеля, но может быть найден у множества авторов как предшествующих, так и последующих – в попытке рассматривать «всемирную историю» как единую и при этом последовательную, где народы один другого сменяют на сцене (театральная метафора здесь сплетается с линейностью повествования, где в каждый конкретный момент присутствующим может быть только один).

Все народы должны выстроиться в некую последовательность – от Китая к Индии, далее к Персии и т.д. – вплоть до нашего дня, где остается определить, где конкретно/в ком конкретно угнездилась, где находится сейчас мировая история. Позитивистская историография в конце концов оказывается в ситуации, когда работает с конкретными уникальными историческими объектами, с одной стороны, и выстраивает общие схемы развития, выступающие обобщениями материала, а не открытием «смысла» происходящего, с другой. Поэтому критика Кареевым Данилевского направлена прежде всего на выявление непоследовательностей – постоянного присутствующего у последнего призрака общей истории и универсального смысла, который он не снимает, а сохраняет в качестве внутреннего напряжения концепции. При этом Кареев напрямую увязывает Данилевского с постметафизическими, позитивистскими опытами

объяснения социального, выставляя противоположность дарвинизма/органицизма. К собственно философско-историческому наследию Данилевского он относится как фиксируемому, но не особенно интересующему элементу – там, где Данилевский нерелексивно пользуется наследием прежней философии истории (усвоенной на уровне естественного), а не переводит его в план той же – позитивистскими методами решаемой – исторической проблемы. Главная ошибка Данилевского для Кареева – в примате «последовательности», «следования», в выпадении из фокуса проблемы сосуществования.

Отметим чувствительность Кареева к большим историческим спорам того времени: циклической концепции Э. Мейера, появившейся в скором времени, его собственному интересу к тому, что в последующем получит название исторической социологии. Он вне того, чтобы представить Данилевского как некую «частность», «курьез», напротив, для него рассуждения Данилевского часть больших споров о том, как понимать историю, фигура – обладающая самостоятельным голосом (в том числе и в рамках споров о самой локальности/универсальности знания об обществе, о человеке, о возможности универсального культурного познания). В этом плане Данилевский для Кареева – тот, кто действительно фиксирует проблематичность общей/всемирной истории, рассыпающееся прежнее видение. Однако для Кареева это остается вне вопроса о смысле истории/смысла в истории. В данном случае конкретный историк-профессионал действительно оказывается не чувствительным к базовым вопросам, определяющим историческое видение. История для него есть во многом именно практика, конкретный способ исследования (и в этом плане она способна оставить фундаментальные вопросы в стороне, или ввести их как многообразие концепций, не ставящих под вопрос саму практику дисциплины).

В заключение отметим, что теоретическая чувствительность Кареева и в данном случае, как и во множестве других, носила ограниченный характер:

(1) он фактически не видит – не проблематизирует – сам вопрос о возможности «всемирной истории» – последняя для него собирается как нечто фактическое, из взаимодействия культур. Уединенные культуры – те, что существуют на момент рассуждений Данилевского и Кареева – Индия и Китай, тоже на глазах втягиваются в общий процесс (и в этом отношении «всемирная история» оказывается той реальностью, которая вполне возникает именно сейчас, на глазах, и отбрасывает ретроспективу, возможность толковать предшествующее как «всемирную историю» в логике становления такого «всеобщего»);

(2) проблематика смысла исторического процесса оказывается – в позитивистской логике – поглощенной темой «прогресса» (о котором он рассуждает, например, в речи «О сущности гуманитарного знания», где «прогресс» как понятие оказывается включающим все новое и новое: от прогресса «форм гражданского быта» у И. Канта до прогресса «форм экономического строя» у А. Сен-Симона).

Своеобразное снятие вопроса о «смысле», впрочем, позволяет ему подойти к работе Данилевского наиболее конструктивно – именно пото-

му, что «смысл» для него отождествлен с позитивистским многообразным «прогрессом» в конкретных сферах, сливающихся в общий «Прогресс». Для него сама постановка вопроса Данилевским не выглядит базовым философским вызовом: единство исторического процесса возникает, а не исходно присутствует. Ошибка Данилевского в итоге видится в следовании, наследовании Гегелю и т.д. – в видении исторического прежде всего как последовательности, а не синхронии, сосуществования. И в этом плане разные культурно-исторические типы, не принадлежащие к числу уединенных, сами выстраиваются именно в цепочки последовательностей, передачи от одних к другим, образуя своего рода локальные/частные варианты той общей схемы, которой противостоит Данилевский.

**С.И. Бажов** («Н.Я. Данилевский и эволюция русского консервативного сознания»): Выше уже затрагивался вопрос о соотношении славянофильства и учения Н.Я. Данилевского, который в более широком плане есть вопрос о месте идейного наследия мыслителя в русской философской мысли.

При рассмотрении этого вопроса, как представляется, акцент следует сделать на типологии, построенной на основе заданного К.Н. Леонтьевым критерия разделения консерватизма «подлинного», т.е. полностью лишённого черт либерально-демократических, и «неподлинного», движущегося в русле синтеза консервативно-либерального (консервативно-демократического, традиционалистско-модернистского).

Из видных представителей незападной (самобытной) мысли в России XIX – начала XX в. Леонтьев был одним из первых, кто отчетливо осознал существенное значение факта ее разнородности, выделив в ней два типа: последовательно антилиберальный (который он сам и представлял) и «непоследовательное» утверждение российской самобытности, с уступками влиянию новоевропейской цивилизации, с «либеральными иллюзиями», «розовую» мысль. За приверженность либеральным «иллюзиям» Леонтьев критиковал славянофилов, Н.Я. Данилевского, Ф.М. Достоевского, не говоря уже о В.С. Соловьеве. Леонтьев стремился философски сформулировать последовательные консервативно-традиционалистские воззрения. Для Леонтьева было принципиально важно разделить консервативные идейные позиции на последовательно охранительные и непоследовательные. Леонтьев неустанно изобличал непоследовательность тех консерваторов, которые допускали реверансы в сторону либерализма, полагая, что тут все дело в том, что тот или иной консерватор в решении тех или иных вопросов оказался во власти леволлиберальных чар.

Между тем, здесь возможно и прямо противоположное истолкование. У критикуемых Леонтьевым консерваторов – славянофилов, Данилевского, Достоевского – частичные уступки либерализму вовсе не случайны, а являются вполне сознательным проявлением непоследовательности. Так, центральной темой творчества Достоевского был человек, личность, т.е. фактически новоевропейский субъект, а выход на первый план религиозной проблематики в зрелом творчестве Достоевского озна-

чал смещение внимания на жизнь личности верующей и (или) неверующей. Соответственно, в масштабно разработанном Достоевским художественно-мировоззренческом дискурсе имплицитно имело место соединение, сочетание человека, личности, включающей измерение свободного новоевропейского субъекта, с религиозной верой, укорененной в православной традиции.

Можно сказать, что именно таким путем, т.е. соединяя проблематику личности-субъекта и православной традиции – начала современные и традиционные – Достоевский вносил свой вклад в решение задачи осовременивания православия. Соответственно, речь идет о проблеме сочетания личности и традиции. И ни от одного из этих проблемных компонентов в интересах последовательности и непротиворечивости своих мировоззренческих убеждений Достоевский не был готов отказаться. В зрелом творчестве Достоевского художественно-мировоззренчески сплавляются, сочетаются темы личности и свободы и тема религиозной веры, сопряженная с проблематикой православной церковной традиции. Т.е. идейные компоненты современные и традиционные, о сочетании которых в послесибирском творчестве Достоевского можно говорить как о художественно-мировоззренческом, т.е. в идейно-философском отношении «бессознательном» традиционалистско-модернистском синтезе.

Аналогичным образом может быть охарактеризовано и творчество Данилевского, который мировоззренчески ориентировался на два фундаментальных основания: на новоевропейскую науку и на православную традицию.

В либеральной и позитивистской историографии русской социально-философской мысли в России конца XIX – начала XX в. П.Н. Милюков был первым, кто не просто констатировал различие учений славянофилов и Данилевского, цитируя разъяснения самого Данилевского, но придал этому разделению существенное значение, построив на нем типологию славянофильства раннего и позднего, «разлагающегося». В знаменитых в свое время докладе и статье «Разложение славянофильства» он уделил много внимания творчеству Данилевского, рассматривая его как особое звено в процессе «идейного разложения» славянофильства [21]. По Милюкову, общая схема эволюции славянофильского типа мысли такова: от славянофильства первоначального, представлявшего собой противоречивое сочетание двух разнородных идей – национальной (значимой преимущественно для России) и мессианской религиозной (значимой для человечества), к учениям Данилевского и Леонтьева. Если в учении Данилевского возобладал «национальный эгоизм» (оценка Милюкова, совпадающая с такой же у В.С. Соловьева), то у Леонтьева – религиозный обскурантизм. То, что у Данилевского национальный эгоизм возобладал над общечеловеческим универсализмом, и было разложением учения славянофилов. По Милюкову, религиозная сторона славянофильства нашла продолжение в творчестве В.С. Соловьева. Однако у последнего славянофильская религиозная мессианская идея, обращенная к человечеству, разложилась и трансформировалась в европеизм и прокатоллическую ориентацию. По заключению Милюкова, так и разложились части славянофильства, а само оно умерло. Однако общий вывод Милю-

кова может быть оспорен. В российском общественном сознании и во времена Милюкова, и позднее не умерли ни национальная идея, ни религиозная сторона славянофильства, которая к тому же в своей поздней фазе была Милюковым неверно истолкована, ибо автор «Разложения славянофильства» ошибочно рассматривал творчество Соловьева как заключительную стадию эволюции славянофильской религиозной мессинской идеи. Неоправданными оказались и ожидания самого Милюкова, поскольку либеральное западничество не стало для России в начале XX в. безальтернативным путем в будущее.

Однако нельзя не согласиться с Милюковым в том, что указание на различие славянофильства и учения Данилевского имеет существенное значение. В учениях славянофилов (в частности, И.В. Киреевского) и Данилевского задавалась различная «дистанция» между Россией и Европой как культурно-историческими типами, по-разному оценивался «диалогический потенциал» их взаимоотношений. Если Киреевский фактически признавал такой диалог в вопросах поиска истинных путей для современной цивилизации, христианской по своим истокам, то Данилевский признавал продуктивным лишь такое межкультурное или межцивилизационное взаимодействие, которое в конечном счете укрепляло самобытные начала культурно-исторического типа.

Итак, характеризую место идейного наследия Данилевского в эволюции консервативного сознания в России, действительно ли следует говорить о нем как о переходном звене от консервативно-либерального славянофильства к «черносотенному национализму», к «боевому» национализму, или же каким-то иным образом? Первая характеристика была бы верна в том случае, если бы история консервативного сознания в России была бы историей сплошного упадка и вырождения – именно такова, с легкой руки Милюкова, либеральная трактовка этой истории. С характеристикой Милюкова согласны и последующие поколения либеральных историков. В действительности же все обстояло иначе. Дело в том, что консервативное сознание в России XIX в. было неоднородно. Оно включало в себя направление официально-охранительное от графа С.С. Уварова до К.П. Победоносцева и К.Н. Леонтьева, (примитивизация и «омассовление» этого направления способствовали формированию «боевого» черносотенного консервативного охранительства). А также направление консерватизма просвещенного, «творческого», ориентированного на консервативно-либеральный синтез, важной вехой в становлении которого было творчество авторов сборника «Вехи», а также других представителей русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. В исторической практике он был представлен реформами П.А. Столыпина. В отличие от косных консерваторов чисто охранительного типа, принципиально не идущих на диалог с современностью, представители консерватизма «творческого» были нацелены на искание в общественной жизни и в культуре меры сочетания, сохраняемого, неизменного и нового, изменчивого. Среди представителей охранительного консерватизма наиболее яркой и парадоксальной фигурой является К.Н. Леонтьев, идейные искания которого по форме напоминали консерватизм «творческий», однако убеждения Леонтьева были последовательно консерватив-

но-охранительными, традиционалистскими, в главном ничем не отличающимися от взглядов консерватора-охранителя К.П. Победоносцева. Последний был одной из наиболее могущественных фигур последнего периода существования Российской империи, оказавшей влияние на формирование политического мировоззрения Александра III и Николая II, глубоко убежденных в гибельности любых существенных общественно-политических и культурных перемен, не верящих в перспективы какого-либо традиционалистско-модернистского синтеза. В этом отношении Данилевский не был похож на Леонтьева, т.к. первый был представителем консерватизма творческого не только по форме, но и в отдельных содержательных аспектах своих взглядов. Так, Данилевский не был чужд размышлений о том, каким образом возможно сочетание идеала свободы с реалиями российского общества второй половины XIX в., признавал необходимость научного обоснования «славянофильской мечты».

Для ответа на вопрос о месте творчества Данилевского в эволюции русского консервативного сознания следует принять во внимание принципиально важные противоречия, присущие творчеству Данилевского, по мнению таких его пронизательных критиков, как К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьев, Н.И. Кареев. Известно, что Леонтьев критиковал Данилевского за «либеральные иллюзии». Но почему, собственно, в этом вопросе следует разделять оценки Леонтьева, а не сочувствовать исканиям самого Данилевского, задумывавшегося, хотя и непосредственно, эпизодически о путях сочетания принципов консервативных и свободы, размышлявшего о том, как учесть стремление русского общества к свободе в период реформ Александра II? Таким образом, творчество Данилевского воплотило в себе историческую неоднозначность, разновекторность русской консервативной мысли середины и второй половины XIX в., отдельные его стороны могут рассматриваться как в русле консерватизма охранительного, так и «творческого», консервативно-либерального.

В этой связи нужно подчеркнуть, что в истории русской мысли XIX в. наряду с односторонними позициями, западнической и «почвеннической», есть также интенции, эскизы в направлении построения синтетических консервативно-либеральных (консервативно-демократических) концепций, которые до сего времени не систематизированы и не выделены в отдельное направление, не занимают отдельного места в современных оценках идейной жизни прошлого. А эта тема весьма актуальна в свете того, что одной из актуальных задач современного российского общественного сознания является поиск баланса начал западнических и самобытных, отход от одностороннего, абсолютизированного утверждения первых или вторых. Нужно отметить, что односторонним, абсолютизированным позициям – западнической и «почвеннической» соответствуют последовательное либеральное западничество (а также социалистические направления) и консерватизм традиционалистского типа.

Синтетическая же тенденция воплощалась в первом случае в виде просвещенного консерватизма (синтез традиционалистско-модернистский), а во втором – в виде национально-государственнически и религиозно ориентированного либерализма (синтез либерально-консервативный). Понятно, что синтезы консервативно-либеральный и либерально-

консервативный с разных сторон приближались к гипотетической центристской или, точнее, к синтетической позиции, противостоящей крайностям как одностороннего, абсолютизированного леволиберального западничества, так и традиционалистского почвеннического консерватизма. Таким образом, общий ответ на вызов актуального устойчиво воспроизводящегося со времен начала полемики западников и славянофилов раскола национального политико-культурного самосознания, надо полагать, в значительной мере должен строиться на основе синтеза консервативно-демократического типа. Можно сказать, что внутри цикла российской истории, начатого петровской модернизацией и продолжающегося до сих пор, в рамках которого были апробированы различные подходы (имперский прагматизм, западничество левое и либеральное) синтез этот в силу особых российских исторических условий – один из самых сложных и потому поздний.

**К.Б. Ермишина** («Славянофилы и евразийцы: проблема преемственности идей»): Вопрос о преемственности идей славянофилов и евразийцев уже во времена основоположников движения был дискуссионным. Мыслители русского зарубежья не делали отличий между классическим славянофильством и его поздней версией, не было споров о том, относятся ли Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев к славянофилам. Евразийцы причисляли Данилевского, Леонтьева и других консервативно-религиозных мыслителей к единому течению – славянофильству. Здесь они следовали за традицией, которая сложилась до революции 1917 г. Кн. С.Н. Трубецкой, отец евразийца Н.С. Трубецкого, делил славянофилов на ранних и поздних, а также на эпигонов славянофильства (А.А. Киреев, Ф.Д. Самарин). Для кн. С.Н. Трубецкого Леонтьев уже был олицетворением кризиса славянофильства, о чем он писал в статье «Разочарованный славянофил» (1893). Эту традицию отталкивания от славянофильства унаследовал и его сын. Для П.Н. Савицкого славянофильство было олицетворением русской национальной традиции мысли. В статье «Два мира» (1922) он разделил все русское идейное и философское наследие на два направления – национальное и западноклонническое. Для первого направления характерна ориентация на высшие духовные ценности, второе является проводником материализма. Г.В. Флоровский в статье «Вечное и преходящее в учении славянофилов» (1921) дал обзор основных идей славянофилов, хотя высший критерий оценки для него уже тогда был святоотеческое наследие. Он выдвигает славянофилам обвинение в националистической узости взглядов, противопоставляя этому «широту православия», вселенской открытости. П.П. Сувчинский под влиянием П.С. Арапова, который увлекался К.Н. Леонтьевым, склонялся к тому, чтобы переиздать его сочинения. П.С. Арапов вообще предлагал сделать политическую мысль Леонтьева идейной базой евразийства, но его предложения хотя и заинтересовали евразийцев, но не вызвали живого отклика. Тем более что, по словам Савицкого, в начале 1920-х гг. с трудами славянофилов был по-настоящему знаком только Флоровский, у остальных имелись или отрывочные знания, оставшиеся после прочтения случайных работ, или общие впечатления от отдельных цитат и сла-



вянофильских положений, какие были щедро рассыпаны на страницах книг и статей того времени. Таким образом, среди евразийцев не было единого мнения относительно славянофилов.

Внутри евразийства существовала оппозиция конкретно Данилевскому, она исходила от Н.С. Трубецкого. Флоровский, который первым из будущих евразийцев написал отзыв на «Европу и человечество», в упомянутой статье сказал: «Все позабытые Данилевским и Страховым точки над *i* были старательно поставлены в самые недавние дни князем Николаем Сергеевичем Трубецким; в своей брошюре “Европа и человечество”... кн. Трубецкой делает последний шаг в разрушении “общечеловеческих” начал» [31, с. 46]. Флоровский пришел в евразийский кружок с критикой «Европы и человечества» и, соответственно, с критикой Данилевского, считая, что Трубецкой продолжил его традицию мысли. Сам Трубецкой это энергично отрицал. Например, в письме к Савицкому от 15 января 1925 г. он писал: «В статье Кизеветтера [историк А.А. Кизеветтер был самым известным полемистом, выступавшим против евразийства. – *К.Е.*], по-моему, есть одно хорошее место, это “о призрачности связи евразийства со славянофильством”. Это вполне правильно, сам того не подозревая, Кизеветтер тут говорит именно то, что рано или поздно скажем и мы» [28, с. 102–103].

Откуда такое ревностное отрицание? Если внимательно читать книгу «Европа и человечество» и сравнить одновременно с «Россией и Европой» Данилевского, то возникает странное ощущение, что «Россия и Европа» это некий конспект будущей книги Трубецкого. Даже названия двух книг имеют типологическое сходство. Книга Данилевского содержит многие положения, которые потом Трубецкой выскажет как свои внутренние, интимные, им выстраданные.

Какие это идеи? Названия глав книги Данилевского уже отражают основное направление мысли раннего Трубецкого: «Европейничанье болезнь русской жизни»; «Цивилизация европейская тождественна ли общечеловеческой?». Эта последняя тема крайне важна для Трубецкого, он выступал против понятия «общечеловеческое», если под этим понимается «европейское». Также характерны другие названия глав книги Данилевского: «Пolemика против западной версии христианства» и глава «Различие вероисповедований». Трубецкой выступал против католичества, призывал к союзу со старообрядцами, как сохранившими благочестие, «бытовое исповедничество». Т.е. в книге Данилевского мы видим целые кластеры тем, из которых потом вырастет евразийство, по крайней мере, в версии Трубецкого.

Против чего возражает Трубецкой? Идея славянства, ключевая для Данилевского, вызывает у Трубецкого страстное сопротивление. Данилевский писал: «Итак, для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, словака, болгар (желал бы прибавить, и поляка), – после Бога и Его святой Церкви, – идея Славянства должна быть высшей идеей» [курсив автора. – *К.Е.*] [11, с. 151]. Для Трубецкого это абсолютный нонсенс. Он доказывает, что западные славяне, во-первых, относятся к западному культурному и цивилизационному миру, во-вторых, в какой-то степени они являются предателями, скажем так, об-

пеславянской культуры, например они участвовали в войнах на стороне противников России. Поляки с их скрытой или явной русофобией в этом смысле являются образцом западных славян.

На каком основании Данилевский строит предположение о том, что славяне Запада захотят объединиться с Россией? Он приводит в пример Украину. Как Малороссия и Великороссия вместе создали Российскую империю, точно так же остальные славяне с радостью пойдут в общее государство, увидев какие замечательные выгоды, а главное, освобождение от Запада, от турок и прочих угнетателей сулит такой союз. Трубецкой полагал, что это очень плохая идея, которая противоречит историческим фактам. Он доказывает, что воссоединение Малороссии и Великороссии было не только благом, но стало источником многих проблем, поскольку после этого стала возможна европеизация, которую сам же Данилевский называет «болезнью духа русского». Таким образом, союз России и западных славян несет немалые риски, открывает возможности для Запада непосредственно влиять на Россию и делает ее уязвимой.

С точки зрения лингвистики и филологии Трубецкой доказывает, что единственное основание, на котором зиждется связь России и остальных славян, – языковое. С точки зрения культуры, музыки, стереотипов поведения, мышления и пр. – это абсолютно разные народы. И когда мы их смешиваем в какую-то единую мысленную конструкцию («славянство»), пытаюсь на этом основании строить историософские схемы, это приводит к идейному банкротству. Трубецкой пишет: «Русский литературный язык есть общеславянский элемент в русской культуре и представляет то единственное звено, которое связывает Россию со славянством. “Славянская психика”, “славянский характер” – это мифы. Каждый славянский народ имеет особый тип, особый характер, и поляк так же мало похож на болгарина, как швед на грека» [27, с. 206]. Если Россия пойдет по пути реализации идеала славянства, то это приведет ее в тупик, а, может быть, даже и к цивилизационному краху.

Я думаю, что Трубецкой читал Данилевского достаточно внимательно. Кое-какие идеи, даже само понятие «романо-германские народы» Трубецкой берет на вооружение, но ведущая конструкция, с помощью которой Данилевский хочет решить все проблемы историософии и геополитики – идея славянства, для Трубецкого неприемлема. Отсюда такая ревность и отрицание славянофильства, поскольку основные идейные споры как раз возникают в том контексте, где позиции очень близки, но по принципиальным вопросам они противоположны. В этом мысленном поле имеют место эмоциональные всплески, столкновения идей.

Важно отметить, что для евразийцев знаковой фигурой был Л.С. Берг, книга которого «Номогенез» произвела на них большое впечатление. В письме к Сувчинскому от 5 марта 1926 г. Трубецкой пишет, что «Берг признает себя последователем Данилевского, в своих положениях развивает много мыслей, близких нашим, особенно моим из “Европы и человечества” и “Вавилонской башни”, эта книга навела Савицкого на мысль написать о нем рецензию, об этой книге. К сожалению, книги Берга достать практически невозможно» [28, с. 174]. Тем не менее через Л.С. Берга в какой-то степени евразийцы усваивают и идеи Данилевского. Одним

словом, существовало противостояние Данилевского и Трубецкого, но одновременно была и тесная связь между ними, которую Трубецкой склонен был отвергать.

Что касается Савицкого, который представляет другой полюс евразийской мысли, то его отношения с Данилевским были спокойными и академичными. Судя по всему, он познакомился с работами Данилевским довольно поздно, примерно в 1924 г. Данилевский для Савицкого был интересен с точки зрения того, как он определяет культурно-исторические типы и их географическую локацию. В книге «Географический обзор России-Евразии» (1927) он предлагает дополнить классификацию Данилевского новым культурно-историческим типом, а именно евразийским: «Понятие “месторазвития” нужно сомкнуть с понятием культурно-исторического типа Н.Я. Данилевского» [23, с. 276]; «Ряд культурно-исторических типов, намеченный Н.Я. Данилевским, продолжим *культурно-историческим типом евразийским*» [23, с. 277] [курсив автора. – К.Е.]. Данилевского он записывает в предшественники и подчеркивает, что евразийство лежит в общей со славянофилами идейной сфере. Савицкий отмечает очень важный момент: Данилевский жил, творил и давал реакцию на те исторические события, которые происходили в его время. Отсюда и «местечковый» характер его рассуждений. Россия во времена Данилевского еще не вышла на простор исторического поприща. На эту дорогу Россию вывела революция 1917 г. и последующие события.

Что касается времени, когда творили и жили евразийцы, то они дали реакцию на революцию 1917 г., которая выводит Россию на новый виток развития, во всемирные горизонты. Россия выходит из противостояния с Европой, становится активным субъектом мировой (а не только общеевропейской) истории, поэтому евразийство, с точки зрения Савицкого, есть более зрелый тип историософского рассуждения. Остается добавить, что многие прогнозы Данилевского не сбылись, в то время как евразийские сбылись детально в конце XX и начале XXI вв. Но общая интуиция и евразийцев, и Данилевского о том, что России уготована великая историческая судьба, оказалась верной.

Мне хотелось бы верить в осуществление предвидения Данилевского о том, что Россия все-таки реализовала себя как цивилизация четырехосновная. Это произошло именно в XX в. Отрицать научно-технические и иные достижения СССР невозможно, само создание СССР определило политическую реальность XX в. (двухполярная мировая система). Несомненны достижения в культуре, литературе, спорте и т.д. Во время Данилевского это только намечалось. Даже «провальное», с точки зрения Трубецкого, пророчество о том, что Россия объединит славянские народы, в какой-то степени сбылось во время оформления Восточного блока социалистических стран, который сложился после 1945 г. Вольно или невольно, но славяне оказались в едином геополитическом и культурном поле. Безусловно, Данилевский очень интересен, и у него много прогнозов, которые, возможно, сбудутся позже. Может быть, он видел дальше, чем век или два.

**В.В. Сидорин:** Можно ли считать евразийцев преемниками Данилевского? Этот вопрос достаточно горячо недавно обсуждался: я помню, высказывалось мнение, согласно которому своего рода посредником между Данилевским и евразийцами оказывался Ламанский.

**К.Б. Ермишина:** Ламанский важен для Савицкого, когда он строит свои геополитические, географические, как он говорит, геософские построения. Но для остальных евразийцев Ламанский – неизвестный автор. В евразийстве участвовало более двух десятков первоклассных мыслителей русского зарубежья, не говоря уже об участниках второго ряда, таких как К. Чхеидзе. Сложно говорить о влиянии на них Ламанского, в то время как с идеями славянофилов и Данилевского были все знакомы. На все евразийство влияние, пусть косвенное, оказал скорее Данилевский, поскольку через него была очень сильная связь с основоположником движения – Трубецким. Современные исследователи мало говорили о влиянии Леонтьева или А.С. Хомякова, в то время евразийцы переиздали его книгу «Церковь одна» с предисловием Л.П. Карсавина в 1926 г. То, что Савицкий пытается развивать идеи Данилевского, говорит о значимости его для всего евразийства, на Данилевского есть ссылки и у Карсавина. Преемственность между евразийцами и Данилевским явно просматривается, есть отсылки, есть и полемика с ним. Poleмика – это важный маркер включенности идей того или иного мыслителя в дискурс полемизирующих.

### Литература

#### Исследования

1. *Данилевская О.Н.* Увековечивание памяти Н.Я. Данилевского в его имени Мишатка // Регионы России. 2021. Специальный номер. С. 82–90.
2. *Журавель А.В.* «Дело... о дворянстве рода Данилевских: даты рождения и тайны происхождения // Тетради по консерватизму. 2020. № 3. С. 303–344.
3. *Касаткина Т.А.* Философия всеединства Ф.М. Достоевского // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX в. К 165-летию Вл. Соловьева / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи М.: Водолей, 2018. С. 262–271.
4. *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев и литературные деятели 80-х годов (А.А. Фет, И.С. Аксаков, Н.Н. Страхов) / Владимир Соловьев и его ближайшее литературное окружение // Литературная учеба. 1987. № 4. С. 164–168.
5. *Черняев А.В., Бердникова А.Ю.* Девять вопросов христианскому миру. Poleмика вокруг богословских идей В.С. Соловьева на страницах французских журналов в 1880-х гг. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 86. С. 11–27.

#### Источники

6. *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч. Т. 10. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1956.
7. *Бестужев-Рюмин К.Н.* Письмо С. А. Феоктистовой. 11 февр. 1885 г. ИРЛИ. 9117. Л. 145.

8. *Данилевский Н.Я.* Владимир Соловьев о православии и католицизме // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 2. Февраль. С. 53–63.
9. *Данилевский Н.Я.* Владимир Соловьев о православии и католицизме // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 3. Март. С. 121–134.
10. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к романо-германскому. СПб.: Тип. брат. Пантелеевых, 1895.
11. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Известия, 2003.
12. *Достоевский Ф.М.* Дневник писателя. В 2 т. Т. 2. М.: Книжный клуб 36.6, 2011.
13. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 20: Статьи и заметки. 1862–1865. Л.: Наука, 1980.
14. *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 29. Кн. 1: Письма 1869–1874. Л.: Наука, 1986.
15. *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
16. *Карамзин Н.М.* Избранные сочинения. В 2 т. Т. 2. М.; Л.: Художественная литература, 1962.
17. *Кареев Н.И.* Теория культурно-исторических типов // Русская мысль. 1889. Кн. 9. С. 1–32.
18. *Киреев А.А.* Действия С.-Петербургского Славянского Благотворительного Общества и других подобных обществ русских и иноземных // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1883. № 1. Октябрь. С. 6–7.
19. *Киреев А.А.* Замечания на предыдущую статью // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2. Февраль. С. 16–20.
20. *Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем. В 12 т. СПб.: Владимир Даль, 2000–2020.
21. *Милюков П.Н.* Разложение славянофильства. Данилевский, Леонтьев, Вл. Соловьев // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 3 (18). С. 46–96.
22. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
23. *Савицкий П.Н.* Избранное. М.: РОССПЭН, 2010.
24. *Соловьев В.С.* О народности и народных делах России // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1884. № 2. Февраль. С. 8–16.
25. *Соловьев В.С.* Ответ Н.Я. Данилевскому В.С. Соловьева // Известия Санкт-Петербургского Славянского благотворительного общества. 1885. № 3. Март. С. 134–139.
26. *Страхов Н.Н.* Письмо К. Н. Бестужеву-Рюмину. 7 окт. 1889 г. ИРЛИ. 25059. Л. 23.
27. *Трубецкой Н.С.* Общеславянский элемент в русской культуре // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Прогресс, Универс, 1995. С. 162–210.
28. *Трубецкой Н.С.* Письма к П.П. Сувчинскому: 1921–1928. М.: Русский путь, 2008.
29. *Гютчев Ф. И.* Собр. соч. и письма. В 6 т. Т. 6. М.: Классика, 2004.
30. *Фет А.А.* Памяти Н.Я. Данилевского // Фет А.А. Вечерние огни. М.: Наука, 1971. С. 273.

31. Флоровский Г.В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.
32. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991.

***To the 200th anniversary of N.Ya. Danilevsky.***

***N.Ya. Danilevsky's creative heritage: history and modernity. Materials of the round table.***

Participants: A.V. Smirnov, O.N. Danilevskaya, V.V. Sidorin, A.V. Malinov, O.L. Fetisenko, K.V. Vorozhikhina, A.Yu. Berdnikova, A.A. Teslya, S.I. Bazhov, K.B. Ermishina.

*References*

1. Danilevskaya, O.N. (2021), Perpetuating the memory of N.Ya. Danilevsky in his estate Mshatka, in: *Regiony Rossii. Spetsial'nyy nomer*, pp. 82–90 (in Russian).
2. Zhuravel, A.V. (2020), “The case... about the nobility of the Danilevsky family: dates of birth and secrets of origin, in: *Tetradi po Konservatizmu*, no. 3, pp. 303–344 (in Russian).
3. Kasatkina, T.A. (2018), Philosophy of all-unity of F.M. Dostoevsky, in: Takho-Godi, E.A. (ed.), *Literatura i religiozno-filosofskaya mysl' kontsa XIX – pervoy treti XX v. K 165-letiyu Vl. Solovyova* [Literature and Religious Philosophical Thought of the Late 19th – First Third of the 20th Century. To the 165<sup>th</sup> Anniversary of Vl. Solovyov], Vodoley, Moscow, pp. 262–271 (in Russian).
4. Losev, A.F. (1987), Vl. Solovyov and literary figures of the 80s (A.A. Fet, I.S. Aksakov, N.N. Strakhov / Vladimir Solovyov and his immediate literary circle, *Literaturnaya Ucheba*, no. 4, pp. 164–168 (in Russian).
5. Chernyaev, A.V., & Berdnikova, A.Yu. (2019), Nine questions to the Christian world. The polemic around Vladimir Solovyov's theological ideas in French periodicals of the 1880s, *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, vol. 86, pp. 11–27 (in Russian).

---

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ  
PHILOSOPHICAL ESSAYS

---







## РУССКО-ЕВРЕЙСКИЕ ХУДОЖНИКИ: МЕЖДУ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТЬЮ И УНИВЕРСАЛИЗМОМ\*

*Марк Шепс*

В статье рассматривается русско-еврейская идентичность в искусстве XX в. Впервые еврейские сюжеты вошли в русское изобразительное искусство в начале XX в. Выделяются два основных периода, когда проблематика еврейской идентичности в искусстве оказалась востребованной: первое двадцатилетие XX в. (в том числе благодаря новым возможностям, открывшимся перед художниками еврейского происхождения после революции 1917 г.) и позднее – в 1960–1970-е гг. Отмечается важность влияния формирования национальной идентичности как на русскую, так и на европейскую культуру. В результате анализа этих двух эпох и относящихся к ним событий художественной жизни в России и в Европе выделяются основные направления развития искусства художников еврейско-русского происхождения. Особое внимание уделяется творчеству М. Шагала как яркого представителя русско-еврейского искусства, который, по-новому раскрывая национальную и художественную идентичность, стремился сочетать национальные особенности искусства с его универсализмом. Указывается, что у истоков противоположной тенденции – универсализма – стояли К. Малевич и его последователи. Отмечается, что именно это направление стало доминирующим в среде художников русско-еврейского происхождения. В известной степени оно получило продолжение в 1960-е – 1970-е гг. в Советском Союзе, в том числе благодаря творчеству М. Гробмана, вновь пытавшегося вернуть еврейские темы в русское искусство. Полнее всего это направление получило продолжение в творчестве художников-нонконформистов.

*Ключевые слова:* русско-еврейская идентичность, национальная идея, Марк Шагал, первая выставка русского искусства в Берлине.

© Шепс М., 2022

Музей Людвига, Кёльн, Германия

The article is a translation of the work “Russian-Jewish artists: between national identity and universalism” (“Russisch-jüdische Künstler: zwischen nationaler Identität und Universalismus”). It was written by Mark Scheps, the German art critic and former head of Museum Ludwig in Cologne, and published in the collection named “The right of the image. Jewish Perspectives in Modern Art” (“Das Recht des Bildes: Jüdische Perspektiven in der modernen Kunst”). The article includes a research on Russian-Jewish identity in the 20th century’s art, touching upon an important period of formation of the Russian-Jewish identity in the Russian art of the period under review. As the researcher claims, the identity developed over two fairly short periods of time, first in the 1900–1910s and then a little later in the 1960–1970s. The author emphasizes the importance of how identity formation has influenced both Russian and European culture. Analyzing the time intervals, Mark Scheps tries to identify the main directions of development and movement of the art of painters of Jewish-Russian origin relying on their self-identity. He covers main points of fine art paying special attention to the works of artist M. Chagall as a bright representative of the era who “reveals national and artistic identity in a new way.” Referring to other artists he also shows how Russian art, although being quite open to Western influences, sought to return to its own origins and traditions. Speaking about Jewish self-consciousness, the author concludes that Jewish identity has lost its relevance in Russia, and its research must be conducted before it sinks into oblivion.

*Keywords:* Russian-Jewish identity, national idea, Marc Chagall, the first exhibition of Russian art in Berlin.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2022.2.182>

\* Перевод с немецкого языка Я.С. Лепиховой.

Русско-еврейская идентичность в искусстве XX в. – центральная тема, которой уделяли большое внимание в первую очередь сами художники на протяжении двух достаточно коротких отрезков времени: сначала в первое двадцатилетие XX в. и чуть позднее – в 60–70-е гг. Этот поиск национальной идентичности – одна из основополагающих характеристик русского искусства XX в. Его влияние проглядывается не только в России, но и в западной Европе и Америке. Началом первого периода этого процесса можно назвать картину «Мертвец» Марка Шагала (он написал ее в возрасте двадцати одного года в 1908 г.), а конец эпохи знаменует событие, произошедшее в Берлине в 1922 г., – «Первая выставка русского искусства», в которой приняли участие некоторые еврейские художники, осевшие к тому времени в Берлине.

Второй период начался в послесталинское время и тесно связан с первыми произведениями еврейской тематики московского художника Михаила Гробмана в начале 60-х гг. XX в. Гробману тогда было двадцать два года. Этот период закончился в 1984 г. с появлением серии произведений Гриши Брускина «Алефбет». Конечно же, первый период этого движения во многом завершился трагически. Художники были вынуждены «молчать» или эмигрировать. Также большая часть художников второго периода покинула свою Родину, и тема собственной идентичности продолжала занимать их теперь уже на Западе. Здесь возникает два вопроса: во-первых, почему в контексте этой эпохи мы говорим не о еврейской, а именно о русско-еврейской идентичности; во-вторых, если предположить, что наш тезис о том, что речь идет все-таки о русско-еврейской идентичности, а не исключительно о еврейской, верен для первого периода, то верен ли он в такой же степени и для второго периода. Попытаемся дать ответы на эти вопросы, но для начала стоит заметить, что эти два периода настолько отличаются друг от друга, что их преемственность можно исключить.

Вспомним о предыстории. Уже в 1870 г. скульптор Марк Антокольский разработал план еврейской школы искусств, программа которой должна была основываться на изучении еврейского народного искусства. На рубеже веков художник Иегуда Пен открыл собственную школу искусств в Витебске, в которой учились многие еврейские студенты и позднее занимались там преподавательской деятельностью, в их числе были Марк Шагал, Эль Лисицкий и Соломон Юдовин. В 1908 г., когда Шагал написал свою картину «Мертвец» на еврейскую тему, в Санкт-Петербурге было основано Общество еврейской истории и этнографии, которое позднее сыграло важную роль в развитии еврейской идентичности. Деятельность Общества была направлена на сбор, документирование и изучение еврейских ритуалов и произведений народного искусства, для того чтобы сформировать светскую идентичность еврейской культуры. В это время бытовые и религиозные еврейские традиции были еще живы и доступны для наблюдения и фиксации. Но все же процесс эмансипации евреев от своей национальной культуры был неизбежен. Считалось, что эмансипация необходима для интеграции в русское общество. Одновременно с этим многие полагали, что нужно сохранить хотя бы отчасти свою еврейскую идентичность. В результате этого стало развивать-

ся искусство, которое, с одной стороны, было открыто русской культуре, а с другой, сохраняло еврейское наследие.

Стремление к национальной идентичности было характерно не только для еврейских художников. В XIX в. русское искусство хотя и воспринимало западные веяния, все-таки одновременно с этим сохраняло потребность в возвращении к русской жизни и народным традициям.

Эта тенденция усилилась в начале XX в. и была связана с поисками русской версии модернизма. Главными представителями этого движения были Наталья Гончарова, Михаил Ларионов и Казимир Малевич. Как русские, так и еврейские художники вдохновлялись в то время темами, почерпнутыми из русского и еврейского народного искусства, для того чтобы по-новому раскрыть свою национальную и художественную индивидуальность. Так же, как и М. Шагал (который не только обращался к еврейским образам, например в картине «Шабат», но также изображал христианские церкви Витебска), Н. Гончарова опиралась не только на сюжеты из русского народного искусства, но и использовала в своих произведениях еврейскую тематику, например в картине «Еврейская семья» (1912). Поиск своей идентичности евреями ни в коем случае не был изолированным феноменом, он был частью всего русского искусства того времени. Еврейские художники чувствовали себя частью двух культур, между которыми трудно провести четкую границу, потому что даже при условии того, что их содержание сильно отличалось, они развивались в условиях одного культурного пространства и в одно время. Эта двойная русско-еврейская или еврейско-русская идентичность родилась в обществе, которое стояло, с одной стороны, на пороге большого исторического перелома, приведшего впоследствии к Октябрьской революции, а с другой, перед важным историческим этапом русской художественной жизни – рождением автономного современного русского искусства (оно впоследствии окажет заметное влияние на западно-европейское искусство). Недаром художники сначала обратили свои взоры к мировой столице искусства того времени – Парижу. Марк Шагал уже в 1910 г. отправился туда, Натан Альтман и другие художники также вскоре последовали за ним. Другие художники также посещали столицу искусств, как, например, Эль Лисицкий, который в то время учился на архитектора в Дармштадте, где он имел возможность посещать Вормсскую синагогу. Художники могли познакомиться в Париже с новейшими направлениями в искусстве того времени (фовизмом и кубизмом), они также налаживали контакты с художниками Востока из группы «Махмадим». Эти художники, в свою очередь, издавали первую газету современного еврейского искусства. Теоретические основы этой газеты были, по правде говоря, далеки от представлений М. Шагала, который, скорее, работал над живописью в целом. В 1911 г. и 1912 г. были созданы его первые работы на еврейские темы, написанные под влиянием кубизма. Это смешение парижского авангарда с еврейской тематикой стало первым примером русско-еврейского искусства, и этой тематикой заинтересовались многие художники того времени. В последующие годы, после возвращения М. Шагала и Н. Альтмана в Россию, разработка этой тематики продолжилась. Она достигла своего максимального воплощения благодаря вос-

приятно художниками еврейской жизни и культуры, в то время переживавшими пору расцвета, а также из-за столкновения с усиливавшимся в обществе антисемитизмом.

Этнографические экспедиции С.А. Ан-ского, в которых также принимали участие еврейский художник Иссахар-Бер Рыбак и Эль Лисицкий, сыграли в этом смысле очень важную роль. Еврейская культурная жизнь теперь стала интенсивнее. Одним из ее итогов стало основание М. Шагалом и Н. Альманом в 1915 г. Еврейского сообщества для поддержки искусства в Петрограде, ответвления которого позднее появились в Киеве и Харькове. В том же году М. Шагал написал первую версию своей известной картины «Над Витебском». В 1916 г. и 1917 г. были организованы многочисленные выставки современного еврейского искусства, на которых были представлены работы еврейских художников от М. Антокольского до М. Шагала и Н. Альтмана. Еврейские художники также принимали активное участие в выставках русского искусства, зачастую даже с произведениями на еврейские темы. Промежуток с 1908 по 1917 гг. можно считать кульминацией этого периода. Художники считали тогда своим долгом внести вклад в развитие современного русского искусства. Они хотели связать две национальные идентичности: русскую и еврейскую, т.к. верили в симбиоз русских и еврейских традиций в рамках современного искусства. После революции для еврейских художников открылось много новых возможностей. Они хотели принимать участие в построении нового мира, потому что верили в возможность построения лучшего общества, а также потому, что получили больше свободы, которой евреи были лишены в царской России. В качестве примера такой свободы можно указать на разрешение публикации еврейских и иудейских книг, что привело к настоящему ренессансу культурной жизни евреев. Еврейские художники пользовались этими новыми возможностями и создавали иллюстрации для сотни книг еврейских авторов, например Перетца и Шолом Алейхема. Так, Эль Лисицкий, который в то время еще находился под влиянием М. Шагала, создал в 1918 г. иллюстрации к пасхальной песне Хад-Гадья, которая является завершающей в «Песах Агада». В 1980-х гг. нам удалось получить оригинальные зарисовки этих созданных под влиянием кубизма картин для музея искусств в Тель-Авиве. Теоретический разбор еврейского искусства в то время в России протекал очень активно, и тексты Рыбака и Бориса Аронсона на эту тему очень горячо обсуждались. Такие произведения искусства, как «Еврейская графика» Н. Альтмана 1916 г. и 1917 г. и иллюстрации М. Шагала к рассказам Перетца, очевидно, указывали на сочетание народного искусства и элементов кубизма. После революции еврейские художники также были приглашены занять ответственные должности в организациях, руководивших культурной жизнью нового общества. Например, Давид Штеренберг был назначен руководителем отдела ИЗО Наркомпроса, а Эль Лисицкий – комиссаром художественного воспитания. Эти факты являются показателем не только того, насколько велика была роль еврейских художников в русском искусстве, но и того, что они были готовы трудиться на благо русского искусства. Сам М. Шагал стал комиссаром искусства в Витебске. Он стал осно-

вателем и руководителем Народного института, в котором позднее преподавали Лисицкий, Юдовин и Малевич.

Здесь и начинается конфронтация, которая поставила под вопрос еврейскую идентичность. Это противостояние было неизбежно, оно возникло вследствие развития русского авангарда, который вдохновлялся прежде всего К. Малевичем.

Впервые свои картины в стиле супрематизма К. Малевич показал в 1915 г. в Петрограде на известной выставке «0.10» и таким образом выступил в защиту искусства, имеющего универсальные притязания. После своего назначения на должность преподавателя в Витебске в конце 1919 г. он основал сообщество художников, работавших в стиле супрематизма, «УНОВИС», к которому впоследствии присоединились и еврейские художники, такие как Илья Чашник, Анна Коган и Эль Лисицкий. Благодаря этому абстракционизм в русской живописи получил собственную организационную структуру. Однако это послужило причиной и трагических событий. М. Шагал, который оставался верен выбранному направлению всю жизнь, стал первым, кто вынужден был покинуть Витебск. В 1920 г. он переехал в Москву. Исход борьбы между еврейской идентичностью и универсализмом, правда, был еще не ясен, но последующие события не заставили себя ждать. Год спустя после «Гад Хадая» тридцатилетний Эль Лисицкий написал свою первую абстрактную картину «Проун». Еврейское искусство и культурная жизнь далее продолжили развитие в разных направлениях. В 1920 г. Александр Грановский основал театральное товарищество в Петрограде, которое вскоре после основания было преобразовано в театр «ГОСЕКТ». М. Шагал в это время планировал попробовать себя в монументальном искусстве (в росписи стен), что впоследствии принесло ему мировую известность. В это же время Н. Альтман написал декорации для спектакля С.А. Ан-ского «Диббук», который был поставлен в еврейском театре «Хабима». Этот театр был основан вскоре после революции в Москве. Н. Альтман и другие художники, как, например, Р. Фальк, продолжили работать в обоих театрах. Еврейский театр «ГОСЕКТ» был закрыт только в 1948 г. Театр «Хабима» в 1926 г. обосновался в Тель-Авиве, где он продолжает работу по сей день. Многие художники в 1920-х гг. осели в западной Европе. Периодически они еще возвращались в Россию, пока не определились, где им хотелось бы основаться. И.-Б. Рыбак сначала остался в Берлине, позднее он выставялся с «Ноябрьской группой». После работы в еврейском театре на Украине он перебрался в Париж и оставался там до конца жизни. Крупнейшие еврейские художники встретились в 1922 г. в Берлине на выставке русского искусства. М. Шагал был в то время уже в Берлине, где еще в 1914 г. в галерее «Штурм» прошла его большая выставка. В 1924 г. он окончательно покинул Россию, обосновавшись в Париже. Эль Лисицкий жил в Германии. Его первая персональная выставка состоялась в Ганновере в 1923 г. В 1925 г. он вернулся в Россию. Эти события свидетельствуют о расколе и постепенном распадении русско-еврейского искусства. Причиной раскола были не только личные судьбы художников, но и политические и общественные изменения в России, которые привели к неприятию художниками-авангардистами коммуни-

стического строя. Так, мечты о современном искусстве в России и надежды на еврейскую идентичность в культуре рухнули.

Некоторые художники, правда, продолжили работать в этом направлении, например М. Шагал во Франции, а в России – Анатолий Каплан, который еще в послевоенные годы иллюстрировал еврейские книги.

Как уже было упомянуто, молодое поколение под влиянием К. Малевича обратилось к абстрактному искусству. Илья Чашник, Коган и Лазарь Хидекель были еврейскими художниками, которые родились в начале XX в. Они учились в школе искусств в Витебске и были увлечены теорией нового искусства, что нашло отражение в «Супрематистском методе» И. Чашника и «Архитектонике» Л. Хидекеля.

Исход борьбы между М. Шагалом и К. Малевичем был уже предопределен в пользу последнего. Но историю искусства нельзя предсказать. М. Шагал был первым, кого признал Запад, в то время как К. Малевич, который в 1935 г. ушел из жизни в Ленинграде, был забыт на многие десятилетия. Ирония истории в том, что в свои последние годы жизни он вернулся к русскому народному искусству и изображению крестьян. М. Шагал же, напротив, вплоть до своей смерти стремился демонстрировать универсальность своего искусства, хотя он также продолжал изображать еврейские мотивы, например, обращаясь к библейским сюжетам.

Другие художники поколения М. Шагала, как, например, Наум Габо и Натан Певснер, никогда не задавались вопросом о еврейской идентичности в своей живописи. Они были пионерами трехмерного искусства, в котором они сделали пространство и структуру отправной точкой своих работ. Вопрос о том, можно ли найти в их произведениях еврейскую идентичность, остается открытым. Русско-еврейские художники очень старались привнести в искусство новые идеи, они обладали острым интеллектом и могли адаптироваться в быстро меняющихся обстоятельствах. Они задавались вопросом о своей национальной идентичности, потому что к этому располагали исторические реалии. Когда искусство требовало решения других, более значимых задач, они откладывали этот вопрос. Нельзя также забывать о том, что те художники, которые остались в России, часто были вынуждены умалчивать о своей национальной идентичности.

Для самих художников вопрос об их национальной идентичности оставался даже в эти годы востребованным, но должно было пройти четыре десятилетия, чтобы вопрос о еврейской национальной идентичности снова мог быть поставлен открыто. Только после смерти И.В. Сталина в 1953 г. появились новые возможности для искусства. Институциональные и организационные основы еврейской культуры и быта были разрушены, а молодое поколение знало о своих еврейских корнях только благодаря семье. Они были евреями по паспорту, и это создавало угрозу гонений и ограничения прав. В таких обстоятельствах не было больше предпосылок для развития еврейского искусства, как, например, в начале XX в.

М. Гробман был первым художником нового поколения, который вновь обратился к еврейским темам в искусстве. В 1960 г. он создал «Портрет старого еврея», а в последующие годы положил начало новому концепту в искусстве, связанному с еврейским мистицизмом и еврейским народным искусством. Художник ввел в то время термин «магический символизм». После активной борьбы за нонконформистское искусство в 1960-е гг. совместно с Ильей Кабаковым и Владимиром Яковлевым он эмигрировал в Израиль, чтобы продолжить развивать там русско-еврейское и еврейское искусство. Его акции с им же созданной группой «Левиафан» и его разнообразная деятельность в этом направлении были ориентированы прежде всего на эмигрантскую аудиторию. Большая часть протагонистов этого неофициального искусства в России эмигрировали на Запад в 1970-е и в 1980-е гг., перенеся туда проблематику еврейской идентичности.

Большинство художников-нонконформистов в России в 1950-е гг. были по национальности евреями – примечательный феномен, не имеющих аналогов в мире. Часто эти художники объединялись в группы, и первой из них была известная группа «Лианозово», основанная художником Оскаром Рабиным. Члены группы регулярно встречались, начиная с середины 1950-х гг. К этой группе принадлежали такие деятели искусства, как Лев Кропивницкий и Владимир Немухин. О. Рабин создавал многослойные картины, изображавшие, например, бараки расположенного недалеко от его дома лагеря. Его работы отражают реальность, наполненную символами: в своей самой известной работе – автопортрете – он представляет зрителю разворот паспорта как свидетельство своей русско-еврейской идентичности. Но только эстетическая мотивация не могла бы объединить ни эту, ни другие группы. Скорее, общее чувство изоляции, принадлежности к преследуемому меньшинству и необходимость держаться вместе во враждебной внешней среде придавали группе внутреннюю силу и давали возможность транслировать это в художественное пространство. В начале 1970-х гг. вокруг художника Ильи Кабакова образовалась группа «Сретенский бульвар», к которой принадлежали, в частности, Владимир Янкилевский, Эдуард Штейнберг и Эрик Булатов. В противоположность патетическому и героическому официальному искусству, все еще доминировавшему в то время, И. Кабаков посвящал свои работы бытовой стороне жизни. Используя другие средства художественного выражения, он был своего рода М. Шагалом, изображавшим прозаические будни своего «штетла», хотя еврейский элемент у И. Кабакова проявлялся довольно редко. Начиная с 30–40-х гг. XX в., художники старшего поколения, такие как Роберт Фальк и Александр Тышлер, пытались выжить в искусстве, погружаясь в свою собственную индивидуальность, уходя в свой личный мир грез.

Поколению И. Кабакова любые изображения общества в целом казались подозрительными. Э. Булатов был первым художником, подошедшим к этой теме критически, представив изображение города, завешенного политическими плакатами, и продемонстрировав искусственность мира пустых лозунгов, не соответствующих реальности. На этом фоне возникла группа «Соц-арт», куда входили такие художники, как Вита-

лий Комар и Александр Меламид, которые сначала в России, а позже в США с неприятием рассматривали идеологию, символику и иконографию социализма. Для них это была проработка прошлого и освобождение от мира, в котором они выросли.

В конце 1970-х гг. появились концептуалисты группы «Коллективные действия», к которой принадлежали Андрей Монастырский, Игорь Макаревич и Елена Елагина. Они проводили так называемые «тайные акции» перед небольшой избранной аудиторией. В конце 1980-х гг. художники Павел Пепперштейн, Сергей Ануфриев и Юрий Лейдерман основали арт-группу «Медицинская герменевтика». Они исследовали границы между индивидуальным и общественным в поисках пути к универсальному. Это поколение художников стремилось к выявлению универсального значения через индивидуальный опыт. Будучи в изоляции, они рассматривали искусство как микрокосмос. Их картины – это модели утопического мира, призванные создать универсальный синтез, который поможет человеку раскрыть свою личную свободу. Такие художники, как Г. Брускин, идут тем же путем, но Г. Брускин прежде всего ищет индивидуальное в своей еврейской идентичности, которую он впервые выразил в начале 1970-х гг. в картине «Московская синагога». В своей работе «Двадцать комнат» и в знаменитой картине «Алефбет» (1985) он создает еврейскую типологию. Свобода художника для Г. Брускина означала прежде всего необходимость ясного и осознанного выражения своей еврейской идентичности, перед тем как перейти к универсальному в «Фундаментальном лексиконе». Миру советских символов он противопоставил собственный мир символов еврейской культуры.

Еврейское самосознание в то время было единственной силой в русском искусстве, которая смогла изобрести новый путь, дав надежду каждому художнику на возможность формировать духовную жизнь согласно собственным представлениям. Еврейская идентичность носила и этнический, и неэтнический характер, поэтому и художники-неевреи могли присоединиться к этому движению, где еврейское и универсальное сливались воедино.

Русско-еврейская идентичность во многом потеряла свою актуальность в России. Она излучает меланхолию и относится к исчезнувшему прошлому, ставшему историей. Она уже музеефицируется и ждет историков, которым следует воздвигнуть ей памятник прежде, чем она покроется исторической пылью.

**Sheps, Marc. *Russian-Jewish artists: between national identity and universalism***



---

РЕЦЕНЗИИ  
BOOK REVIEW

---





## ОПЫТ, ОРГАНИЗАЦИЯ, КУЛЬТУРА

**Рецензия на: Александр Александрович Богданов /  
Под ред. М.В. Локтионова. М.: РОССПЭН, 2021. – 472 с.**

*Алексей Кусюк*

Институт философии РАН,  
г. Москва

Когда речь заходит о русской философии начала XX в., зачастую интерес исследователей направлен на изучение философской традиции русской эмиграции и ее ключевых представителей, реже – на марксистско-ленинскую традицию. Но среди двух полюсов отечественной мысли того периода остаются еще те философы, которых тяжело вписать в сложившиеся историко-философские границы. Во многом именно поэтому исследования наследия «внесистемных» русско-советских философов начала XX в. представляются весьма перспективными. Философские системы тех мыслителей, идеи которых трудно задним числом вписать в то или иное философское направление, могут дать исследователям: во-первых, более точное представление об отечественном философском дискурсе в целом; во-вторых, смену перспективы, позволяющую иначе взглянуть на философскую проблематику того времени; в-третьих, возможность решения проблем современного отечественного и мирового философского сообщества.

Одним из представителей этой «внесистемной» философии является Александр Александрович Богданов (Малиновский) (1873–1928), которому и посвящен изданный под редакцией М.В. Локтионова том серии «Философия России первой половины XX века». Творчество А.А. Богданова во многом опередило свое время, за счет чего долгие годы оставалось непонятым, а политическая атмосфера борьбы В.И. Ленина с «махистами» поспособствовала созданию мифа об идеализме и нигилизме системы А.А. Богданова – тем более ценным представляется настоящий том, который позволяет читателю не только узнать основные положения философии А.А. Богданова, но и окунуться в контекст его биографических вех.

Открывающая рецензируемый сборник совместная статья М.В. Локтионова и В.Л. Шаровой «Богданов – титан российского Возрождения» [6, с. 5–13] обосновывает актуальность исследований творческого наследия философа и задает их дальнейший дискурс. Наследие А.А. Богданова, как отмечают авторы, сообразно наследию мыслителей Ренессанса: «Он был титаном, подобно титанам Возрождения, поэтому его вклад не оценим и до сих пор важен для нас сегодняшних» [6, с. 13]. В статье ука-

зывается на ключевые проекты и концепции А.А. Богданова, которые впоследствии будут разобраны в следующих статьях тома: эмпириомонизм, тектология, теория пролетарской культуры.

Анализу биографии философа посвящена статья Е.В. Матонина «Марсианская драма». Звезда и смерть Александра Богданова» [6, с. 14–70]. Автор достаточно подробно разбирает ключевые этапы творческого становления А.А. Богданова, что положительно сказывается на восприятии последующих работ тома, посвященных углубленному анализу творчества философа.

В.В. Попков, А.Е. Рыбас и А.А. Парамонов в своих статьях фокусируются на «дотектологическом» периоде творчества А.А. Богданова. В статье В.В. Попкова «Наука и вера Александра Богданова» [6, с. 71–85] анализируются особенности эмпириомонистической философии А.А. Богданова. Стоит отметить, что в своей работе В.В. Попков предлагает достаточно интересную интерпретацию проблемы возможности познания элементов опыта в эмпириомонистической картине мира через возможность различия: «Различие – вот, что является единицей знания. Можно привести аналогию с картой, предложенную польским ученым Коржибским. Карта – это не территория. То, что попадает на карту – это различия (в высоте, протяженности, растительности, плотности населения и т.д.)» [6, с. 75]. Такая трактовка позволяет автору рассматривать комплексы ощущений как комплексы различий. Стоит отметить, что вопрос о различии как необходимом элементе построения картины мира поднимался и в современной западной философии. Жиль Делез в работе о Ф. Ницше, разбирая проблему ценностей, указывает на важность различающего элемента: «Оценки, соотносимые со своим различающим элементом, выступают не как ценности, но как способы бытия, формы существования тех, кто судит и оценивает» [2, с. 34]; Джордж Спенсер-Браун в книге «Законы формы» отмечает первичность дистинкции (различения) по отношению к индикации объекта [5, с. 3–7], его идеи развивает Л. Брайант, в работе «Демократия объектов» он пишет: «...когда я сказал “светит солнце”, я указал на положение дел, несмотря на то, что эта индикация основана на предварительной дистинкции между, допустим, темнотой и светом, пасмурными и солнечными днями» [1, с. 20]. Тем самым философия А.А. Богданова в некоторой степени предвосхищает проблематику современной философии.

Продолжает анализ эмпириомонистических взглядов А.А. Богданова статья А.Е. Рыбаса «Актуальность философии эмпириомонизма» [6, с. 86–116], в которой он выделяет ряд пунктов, позволяющих современным исследователям говорить о продуктивности анализа эмпириомонистических взглядов А.А. Богданова. Кроме того, автор статьи предлагает рассматривать эмпириомонистическую философию А.А. Богданова как неметафизическую философию всеединства. Идея неметафизического всеединства не предполагает конструирования прямой генеалогической линии от В.С. Соловьева к А.А. Богданову, но, скорее, задает общий для истории русской философии контекст затрагиваемой проблематики и позволяет рассматривать философию А.А. Богданова в русле традиции русской философии. Автор резюмирует: «...идея неметафизического все-

единства требует дальнейшей теоретической разработки» [6, с. 116]. Как нам кажется, спекулятивные исследования такого типа могут существенно поспособствовать развитию дискурса вокруг русской философии начала XX в.

В статье А.А. Парамонова «Мир за пределами сказанного: синематографическая оптика в романе Александра Богданова “Красная звезда”» [6, с. 117–131] анализируется литературное творчество А.А. Богданова, в частности, роман «Красная звезда» как наглядная демонстрация реализации монистического принципа в теории пролетарской культуры А.А. Богданова. Автор статьи разбирает особенности искусства и устройства общества будущего (представленного в романе «Красная звезда» в виде социалистического Марса, на который отправляется главный герой романа революционер Леонид) в контексте практики коллективного восприятия. Особенно интересным представляется то, что А.А. Парамонов выделяет в тексте романа своеобразное противопоставление ясности и смутности: с момента прибытия и до излечения от болезни Леонид требует от своего восприятия отчетливости, но получает лишь туманность марсианских образов. Ясность и отчетливость мысли и восприятия – один из столпов рационального мышления, утвержденный европейской философией Нового времени [3, с. 266–275], который, по сути, является препятствием, мешающим герою романа, революционеру Леониду, наиболее полно включиться в коллективный опыт марсианского общества – «призрачный мир разделяющих коллективную чувственность, сообщество за рамками какого-либо революционного коллективизма» [6, с. 130].

Следующий блок статей посвящен архивному наследию А.А. Богданова. Статья П. Чони «А.А. Богданов, А.В. Луначарский и Каприйская школа (по материалам Архива А.М. Горького Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН и Бахметевского архива)» [6, с. 132–155], в которой автор статьи обращается к достаточно обширному корпусу материалов, затрагивает политический мотив создания и упадка Каприйской рабочей школы. Особое внимание автор уделяет дискуссиям о характере новой пролетарской культуры между сторонниками (А.А. Богданов, А.В. Луначарский, М. Горький) и противниками (В.И. Ленин и его единомышленники) создания Каприйской школы. Отдельно стоит отметить попытку исторической реабилитации отношений М. Горького и А.А. Богданова, которую предприняла П. Чони на основе анализа архивных материалов, в том числе писем М. Горького. Автор статьи приходит к выводу, что мировоззрение писателя было намного ближе к богдановской идее создания рабочими «своей собственной автономной культуры» [6, с. 139], чем к авторитарному социализму В.И. Ленина.

Продолжает заданную ранее тему статья М.А. Ариас-Вахиль «Богданов и Горький на Капри (по материалам Архива А.М. Горького ИМЛИ РАН)» [6, с. 156–171], в которой автор на основе работы с архивными материалами – очерками из жизни А.А. Золотарева, К.А. Алферова и И.И. Панкратова – предпринимает попытку реконструкции устройства Каприйской школы и ее философских оснований. В статье затрагиваются проблемы эффективности обучения рабочих, осмысления роли инди-

видуализма и коллективизма в культуре, значения естественно-научных открытий и планетарных масштабов культурной деятельности.

Статья Д. Стейлы (в переводе О.В. Дворкиной) «От опыта к организации. Краткий обзор неопубликованных писем А.А. Богданова к В.А. Базарову» [6, с. 172–191] посвящена анализу эволюции воззрений А.А. Богданова, обусловившей переход от эмпириомонизма к тектологии. Разбирая архивную переписку А.А. Богданова с его старым другом В.А. Базаровым, автор статьи указывает на принципиальную значимость понятия «подстановка» для системы А.А. Богданова. Именно подстановка становится краеугольным камнем развития монистической системы философа. В своей работе Д. Стейла достаточно детально реконструирует эволюцию мысли философа: в статье показаны как точки схождения, так и дальнейшие точки расхождения философии А.А. Богданова с философией В.А. Базарова, что представляет большой интерес для истории русской философии.

Следующий важный мотив тома – анализ тектологии в контексте как теоретического, так и практического применения. Этому вопросу посвящены работы Г.Д. Гловели, М.В. Локтионова и А.Б. Бахура.

В обширной статье Г.Д. Гловели «Среднерусский марксизм и системное мышление: организационная наука А.А. Богданова» [6, с. 192–279], затрагивающей множество аспектов деятельности А.А. Богданова, хотелось бы отметить попытку автора применить тектологическую методологию для анализа экономических проблем. Тектологический анализ указывает на асимметрический характер рыночной организации, в силу чего «возвышаются иерархические социальные структуры, которые искажают в свою пользу ход обмена, осуществляют манипуляции, о которых масса людей не имеет понятия» [6, с. 277], накопление капитала и власти приходится на наиболее развитые капиталистические центры. Отсюда возникает проблема нового рабства и экономической несамостоятельности периферийных регионов. В своей статье Г.Д. Гловели использует множество примеров из научных и экономических теорий, чего, несомненно, требует сама тектология – система, претендующая на звание всеобщей организационной науки, должна быть проанализирована в контексте множества эмпирических фактов и теоретических положений. Г.Д. Гловели показал комплексное единство теории А.А. Богданова: тектология позволяет решать как естественно-научные, так и экономические проблемы.

Статья М.В. Локтионова «А.А. Богданов как основоположник общей теории систем» [6, с. 280–299] посвящена анализу творчества А.А. Богданова в контексте общей теории систем и кибернетики. Автор выделяет несколько ключевых положений, на основании которых делается вывод, что тектология А.А. Богданова во многом предвосхитила западные системные и кибернетические теории. Отдельно выделяется ряд системных принципов, открытие которых фактически принадлежит А.А. Богданову: принцип организационной непрерывности, принцип взаимно-дополнительных отношений, принцип моноцентризма, закон минимума. Кроме того, автор статьи соотносит тектологию А.А. Богданова с рядом кибернетических принципов, связанных с именами У.Р. Эшби, С. Бира, Е. Седова,

М.И. Сетрова, Л. фон Берталанфи. Проанализировав ряд системных теорий, М.В. Локтионов приходит к выводу, что «рассматриваемые всеми этими теориями вопросы нельзя оторвать один от другого, они представляют собой некую общность, целостность, и А.А. Богданов увидел эту целостность, неразрывность... В этом он и был первым – на ступень такого понимания и такого уровня обобщения никто до него не поднимался» [6, с. 299].

А.Б. Бахур в своей статье «Идеи А.А. Богданова как основание методологии организационно-управленческого моделирования» [6, с. 300–313] предлагает рассмотрение системы А.А. Богданова в контексте решения проблем проективной деятельности, что может поспособствовать оптимизации процесса производства изделий. Статья снабжена обильным количеством наглядного материала, в том числе схемами и рисунками, а также обобщающей системой уравнений [6, с. 311]. В своих размышлениях автор исходит из одного из положений тектологии А.А. Богданова, которое характеризует механизм как «понятую организацию» [6, с. 304]. Сопоставляя это положение с определением человеческой деятельности как «организующей или дезорганизующей» [6, с. 304], автор приходит к выводу, что тектология имеет значительный потенциал – как теоретический (в области организационно-управленческого моделирования), так и практический (в области решения проблемы организации больших групп). Положения тектологии, таким образом, могут быть развиты «во множестве разработок в разнообразных областях науки и инженерии» [6, с. 313].

Статьи А.Ю. Морозовой и А.Н. Шупанова посвящены анализу исторических событий биографии А.А. Богданова. А.Ю. Морозова в статье «Философские дискуссии и политическая борьба В.И. Ленина и А.А. Богданова» [6, с. 314–330] подвергает критическому анализу мнение некоторых исследователей – например, К. Бейлза – о чисто философском противостоянии В.И. Ленина с А.А. Богдановым и разбирает политический мотив написания «Материализма и эмпириокритицизма». А.Ю. Морозова проанализировала достаточно обширный исследовательский материал, посвященный политическим отношениям В.И. Ленина и А.А. Богданова. Например, в статье приведены ссылки на работы М.В. Локтионова, Ю.П. Шаропова, Дж. Биггарта, Ю. Шеррер, А.В. Луценко, проясняющие подробности политического взаимоотношения В.И. Ленина и А.А. Богданова. На основании изученного материала автор делает вывод, что «философские разногласия использовались лишь как прикрытие в политической борьбе» [6, с. 319]. Философское клеймление А.А. Богданова махистом и идеалистом в этом контексте весьма сильно повлияло на концентрацию политической власти в руках В.И. Ленина, историческая победа которого создала партию, которая стала «слепком его авторитарной личности, воспроизведенной в сотнях и сотнях маленьких вождя “местного значения” и породившей “вождя народов”» [6, с. 330]. В свою очередь, вариант богдановского социализма так и остался нереализованным.

Статья А.Н. Шупанова «О жизненной стратегии Александра Богданова: эволюция цели» [6, с. 331–338] посвящена глобальному анализу жизненного пути философа. Методологией своего исследования автор статьи берет теории Г.С. Альтшуллера, в частности, теорию решения изобрета-

тельских задач (ТРИЗ), теорию развития творческой личности (ТРТЛ) и жизненную стратегию творческой личности (ЖСТЛ). На основе данной методологии автор выделяет несколько ключевых пунктов последующего анализа: наличие творческой цели и соответствие ей достигнутых результатов. Рассматривая биографию А.А. Богданова, автор приходит к заключению: «Богданов добился результатов значительно “выше среднего” практически в каждой сфере своего труда» [6, с. 333] именно из-за масштабов поставленной им цели – создания всеобщей организационной науки.

Исследовательские работы С.Г. Семенов и Ю. Шерер, а также совместная статья М.А. Пилюгина и В.В. Сидорина посвящены анализу теории культуры А.А. Богданова. С.Г. Семенова в своей статье «Идеал социализма и теория пролетарского искусства А.А. Богданова» [6, с. 339–356] рассматривает основные черты его теории пролетарской культуры в контексте русской идеи. Автор выделяет ключевую характеристику теории А.А. Богданова – осознанный творческий коллективизм, на основе которого должно строиться общество будущего. Кроме того, С.Г. Семенова подвергает сомнению критическое отношение А.А. Богданова к представителям крестьянской поэзии, что несколько отстраняет теорию культуры философа от деятельности «поэтов Клюева, Есенина и других» [6, с. 355]. Для А.А. Богданова пролетарская культура – это культура принципиально нового созидательного типа, свободная от всякого рода фетишизма, в то время как представители крестьянской поэзии сеют, по мысли философа, «всюду фетишизм “землицы”» [6, с. 355]. Тем не менее, несмотря на это явное противоборство двух подходов к культуре – пролетарского и крестьянского, теория культуры А.А. Богданова может быть весьма плодотворно осмыслена в контексте общих тенденций русской идеи и философии коллективизма.

Работа Ю. Шерер (Перевод О.В. Дворкиной) «Концепция культуры Богданова: от рабочих кружков до движения Пролеткульта» [6, с. 357–370] посвящена подробному анализу «исторического генезиса концепции пролетарской культуры Богданова» [6, с. 357]. Автор разбирает следующие вехи развития теории пролетарской культуры: организация рабочих кружков во время ссылки (1895–1904), создание Каприйской рабочей школы, группы «Вперед», учреждение Пролеткульта. На протяжении всей своей творческой деятельности А.А. Богданов обращался к теории культуры. В статье разбираются такие работы, как «О пролетарской культуре», «Культурные задачи нашего времени», «Пролетарский университет», на основе анализа которых автор статьи выводит основные столпы теории А.А. Богданова. Культура в понимании философа – это одна из форм организации социального опыта. Ю. Шерер выделяет два понятия культуры, которые А.А. Богданов использует в своих трудах: во-первых, в широком смысле – культура как продукты материальной деятельности человека; во-вторых, в узком – «в качестве синониима идеологии, которую он определял как учение о социальном сознании людей» [6, с. 369–370]. В некотором смысле такое восприятие культуры куда ближе к современным постмарксистским концепциям [4, с. 138], чем к классической теории К. Маркса, расценивающей культуру как эпифеномен экономических отношений.



Вопросам структурной реализации теории культуры А.А. Богданова посвящена статья М.А. Пилюгиной и В.В. Сидорина «Пролетарская культура как концепция и политическая программа А.А. Богданова: замысел, критика, реализация» [6, с. 371–387]. Необходимость создания и распространения новой пролетарской культуры обуславливается самим характером взаимоотношений в человеческом обществе. Авторы статьи указывают на реконструкцию А.А. Богдановым «экономических и социальных форм взаимодействия, так как именно в них он видит основной источник выработки социальных практик» [6, с. 372]. Эта реконструкция затрагивает такие периоды человеческих взаимоотношений, как первичная коллективность, авторитаризм, индивидуализм, новая коллективность. Авторы указывают, что культурное движение обуславливается стремлением человека наиболее широко раскрыть свой потенциал, что в конце концов приводит к осознанию узости индивидуалистических устремлений и желанию обрести единство коллективного опыта. Также в статье указывается на особое понимание А.А. Богдановым культуры не как надстройки над базисом (в духе классического марксизма), но как особой формы организации общества, которая хоть и имеет экономические корни, но тем не менее сохраняет свой самобытный характер. Авторы акцентируют внимание и на исторической критике теории пролетарской культуры А.А. Богданова. В статье разбираются позиции Л.Д. Троцкого, Н.И. Бухарина, А.В. Луначарского, В.Ф. Плетнева, Л. Авербаха, В.П. Полонского и других. Зачастую общим местом критики являлись либо возвышение культурных практик над военно-политическими как политический аспект, либо отход от канонов марксизма как аспект философский. Несмотря на то, что ввиду ряда политических событий фигура А.А. Богданова на долгие годы находилась под запретом для обсуждения, а его философские проекты во многом не были реализованы при жизни, наследие А.А. Богданова «представляет собой любопытную страницу из истории 1920-х годов – одного из самых ярких десятилетий в интеллектуальной истории России» [6, с. 387].

Статья М.В. Локтионова «Опередивший время. Российские марксисты против Богданова» [6, с. 388–415] детально раскрывает нюансы полемики вокруг деятельности А.А. Богданова. В частности, автор анализирует полемики А.А. Богданова с Г.В. Плехановым, В.И. Лениным, а также с газетой «Правда» – полемику, напрямую повлиявшую на выход философа из состава группы «Вперед». М.В. Локтионов отмечает особый характер критики философии А.А. Богданова Г.В. Плехановым: «...не критикуя по существу взгляды своего оппонента, он в своих работах, посвящавшихся иным темам, систематично давал уничижающие характеристики этих взглядов» [6, с. 392]. Кроме того, автор статьи подмечает некоторые особенности позиции В.И. Ленина, стремившегося собрать власть в партии в свои руки и получить как можно больше политического влияния. М.В. Локтионов отмечает, что именно рост влияния Г.В. Плеханова в партии стал ключевым фактором начала открытой полемики В.И. Ленина с А.А. Богдановым: В.И. Ленин заключил политический союз с группой Плеханова и опубликовал в прессе внушительную монографию «Материализм и эмпириокритицизм». В статье детально разбирает-

ся полемика с газетой «Правда» в контексте продолжения политической кампании против А.А. Богданова.

Статья Т.Г. Щедриной «Тектология vs Философия: разговор Александра Богданова и Густава Шпета» [6, с. 416–427] подводит своеобразный итог философской деятельности А.А. Богданова, одна из ключевых идей которого – это конец философии. В этом контексте Т.Г. Щедрина ставит целью своего исследования «реконструировать разговор, который состоялся между Шпетом и Богдановым в 1922 году, основываясь при этом на опубликованных ими к тому времени текстах» [6, с. 417]. Стоит отметить, что в своей статье автор привлекает архивные материалы (конспекты Г.Г. Шпета). Poleмика вокруг роли философии включала в себя две полярные позиции: либо метаморфозы философии приведут ее к тектологии, и тогда «тектология должна делать излишней философию» [6, с. 420] – это позиция А.А. Богданова; либо философия имеет своей целью «совершенное познание» [6, с. 418] – это одна из сторон позиции Г.Г. Шпета. Но все же, несмотря на видимую пропасть между позициями философов, Т.Г. Щедрина указывает на общий мотив их мысли: «Шпет, как и Богданов, полагает, что теоретическая деятельности исторически меняется, не заканчивается» [6, с. 421]. Вопрос о конце или изменении философии остается вопросом приверженности к той или иной системе, но в основаниях мы находим схожие положения.

Завершают сборник семейные очерки А.А. Малиновского-сына «К нашему происхождению» [6, с. 428–432] и А.А. Малиновского-правнука «Из семейных преданий об Александре Богданове» [6, с. 433–440], посвящающие читателя в личные моменты жизни философа. Том снабжен уникальными архивными фотографиями, отдельные разделы посвящены хронике жизни и деятельности философа [6, с. 441–443], библиографии его трудов [6, с. 444–453], библиографии работ о философии А.А. Богданова [6, с. 454–458], а также списком псевдонимов философа [6, с. 459].

Стоит отметить кропотливую работу авторского коллектива по привлечению архивных и составлению справочных материалов, а также участие потомков философа в работе над томом. Книга представляет интерес не только для специалистов по теме, но и для широкого круга читателей самых разных научных областей, интересующихся как философией и личностью А.А. Богданова, так и контекстом развития русско-советской философской мысли начала XX в.

### *Литература*

1. *Брайант Л.Р.* Демократия Объектов. Пермь: Гиле Пресс, 2019.
2. *Делез Ж.* Ницше и философия. М.: Ад Маргинем, 2003.
3. *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Политиздат, 1950.
4. *Тютченко Д.А.* Критическая теория: этапы идейного развития // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2021 № 4. С. 137–145.
5. *Spencer B.G.* Laws of Form. NY: The Julian Press Inc., 1972.
6. Александр Александрович Богданов / Под ред. М.В. Локтионова. М.: РОСС-ПЭН, 2021.



## ИДЕИ М.А. ЛИФШИЦА И «БОРЬБА» ЗА НИХ

**Рецензия на: Арсланов В.Г., Лагурев А.С. Михаил Лифшиц. СПб.: Умозрение, 2021. – 256 с.**

Андрей Черных

Санкт-Петербургский государственный университет, г. С.-Петербург

Работа профессора В.Г. Арсланова и доцента А.С. Лагурева о Михаиле Александровиче Лифшице представляется на сегодняшний день актуальной по целому ряду причин. С одной стороны, в конце XX в. произошло, можно сказать, забвение советского марксизма в пользу русской религиозной и западной философии. Соответственно, история советской философии за последние десятилетия должным образом так и не отрефлексирована. С другой стороны, наследие М.А. Лифшица представляет большой интерес не только в рамках изучения *истории* философии, но и для развития *самой* философии.

Книга написана в жанре биографии, но о личной жизни, быте и прочих прозаических деталях авторы не говорят. Акцент ставится скорее на профессиональной биографии, которая тесно переплетается с жизнью Лифшица и политической обстановкой в СССР. Другими словами, и личность и философия Лифшица раскрываются через путь, который он прошел.

К одному из достоинств книги можно отнести лаконичность изложения. Отчасти это связано с тем, что в тексте отсутствуют «лишние» детали. По прочтении книги формируется образ Лифшица как последовательного марксиста, который всю жизнь боролся с догматиками-«марксистами» и позднесоветскими либералами. И хотя Лифшиц, очевидно, превосходил этих своих противников на теоретическом уровне, на практике реализовались именно либеральные чаяния. Вырисовывается трагическая ситуация, в которой понять и воплотить идеи Лифшица смогут только потомки. Вероятно, так и есть.

Через призму биографии Лифшица авторы представляют читателям трезвый взгляд на многие вопросы, которые стояли на повестке в XX в. и сохранили свою актуальность сегодня. Так, затрагивается проблема двойственности прогресса в классовом обществе, который всегда приводит не только к развитию человечества, но и к «чудовищным утратам». В другом месте речь идет о проблеме лавирования между двумя крайностями: «идеологически окрашенным тотальным отрицанием» и «косвенной апологетикой» прошлого. Эта проблема остро стоит, к примеру, в контексте политических репрессий 1937–1938 гг. Понимание того, что исторические события происходят с необходимостью, приводит к аполо-

гетике. Осуждение же этих событий ведет к всевозможным идеологизированным выводам. Авторы подчеркивают, что, понимая и необходимость, и жестокость истории, Лифшиц стремился найти нечто третье. Реальность, которую мы видим в кровавых исторических событиях, – это «малое бытие». А еще есть некоторая более широкая реальность, которая сокрыта в природе и которой «малое бытие» может не соответствовать. Причем эту реальность не следует трактовать в качестве идей Платона и подобных дуалистических концептов.

Также приведены размышления Лифшица о причинах возникновения фашизма. Эта тема представляется важной на сегодняшний день в контексте многих стран (России, Израиля, США и др.). Буржуазия не может пойти по пути ни своей революционной молодости, ни «традиционной реакции»: она находит выход в антикапиталистическом «бунте низов», который на самом деле только обновляет этот самый капитализм.

В вопросе о различии необходимого и естественного отмечается, что Лифшиц понимал необходимое как то, что происходит по законам истории развития общества, а естественное – как то, что внутренне присуще обществу. Если в истории встречаются подлые люди, это не значит, что человек по природе подл – это означает разве что историческую необходимость, в результате которой люди могли становиться подлыми.

Авторами показана принципиальная позиция Лифшица против вульгарной социологии и вульгарной литературной критики. В этом контексте упоминается принципиальная позиция И.В. Сталина, который тоже выступал против вульгарной социологии. Авторы отмечают положительную сторону этого обстоятельства в судьбе Лифшица, но в то же время не забывают и негативные стороны сталинского периода. Хотя работа не посвящена Сталину и другим партийным руководителям, все же через призму философии истории Лифшица подчеркивается неоднозначность эпохи 1929–1953 гг. По вопросу о вульгарной литературной критике авторы приводят мысль Лифшица о том, что в попытках сделать писателей «народными» вульгарные критики занимаются всего лишь их «изнародованием» (ассонанс со словом «изуродование» очевиден).

Авторы высказывают мысль, что Лифшиц мечтал об объединении демократов в СССР и на Западе против советских и зарубежных бюрократов и «бандитов» (с. 156). Здесь же подчеркивается, что, с точки зрения Лифшица, для марксизма было бы лучше, если бы советские либералы и чиновники позднего СССР открыто выступали против марксизма, а не под маской того же марксизма (с. 157).

В контексте онтогносеологии авторы пишут: «...создавая нечто более совершенное, чем может создать природа, настоящий творец только приближается к ней» (с. 170). Эта глубоко диалектическая мысль уже отражает основную проблематику онтогносеологии. Любопытно, что положения обыкновенного последовательного марксизма могут легко интерпретироваться в идеалистическом ключе. Вероятно, в этом отчасти и заключается сложность марксизма, в попытках развития которого многие мыслители приходили то к догматизму, то к постмодернизму.

В соответствии с онтогносеологией Лифшица становится ясно, что идеализм возникает вполне закономерно, а потому «иллюзия идеализма» (т.е. дуализм) прямо следует из структуры материалистической реальности, которая при высокой организации материи производит сознание. Сознание, в свою очередь, воспринимает логические законы мира, тем самым *как бы* отрывая их от материи, – это и есть, по Лифшицу, «идеальное», о котором он спорил с Э.В. Ильенковым.

Обращается внимание на работу Лифшица «Античный миф, мифология, эстетическое воспитание», в которой предлагается понимание мифа как символа отражения (с. 180). Также отмечается, что онтогносеология Лифшица – это новый коперниканский переворот в философии (с. 182).

В целом, надо заметить, что различные идеи и концепты Лифшица рассеяны по тексту так, что высказаться о каждом из них было бы затруднительно. Однако следует отметить, что работа В.Г. Арсланова и А.С. Лагурева хорошо подходит, чтобы начать свое знакомство с Лифшицем (не с философией, а именно с самим философом).

Тем не менее, погружая читателя в биографию Лифшица и историческую эпоху, в которой он жил и творил, исследователи как будто недоговаривают о самой его философии. Так, собственно изложение философских идей («онтогносеология», «идеальное») мы видим в разделе «Путь к свободе» (с. 163–182). Другие концепты («теория тождеств») представлены несколько бегло в предыдущих главах. Акцент делается скорее на саму личность Лифшица, нежели на его идеи. Получается философская биография, в которой, с одной стороны, недостает деталей собственно биографических (ведь книга далеко не про прозу жизни), а с другой, философское содержание вплетается в цепь событий жизни Лифшица, а потому его идеи изложены не вполне стройно.

Подводя итог, авторы заочно ведут полемику с современными «либералами» и «радикальными бунтарями-авангардистами», к которым в скобках добавляют: «“марксисты-ленинцы”, не шутите!» (с. 188). Однако остается не ясно, кто эти бунтари-авангардисты и можно ли их отождествлять с марксистами-ленинцами. Очевидно только то, что авторов что-то сильно беспокоит, и они считают необходимым высказаться. А что и кому они хотят высказать, к сожалению, не понятно. Понятно, кажется, только то, что это как-то связано с «борьбой» за Лифшица.

По тексту неоднократно встречается выражение «третий путь». С одной стороны, этим термином (*tertium datur*) обозначается позиция Лифшица, Лукача и «течения». С другой стороны, выражение «третий путь» имеет негативную коннотацию, особенно в русской культуре. Хотя и очевидно, что в связи с мировоззрением Лифшица и Лукача подобные параллели неуместны, кажется, что сам по себе этот термин не вполне удачный. Возможно, следовало бы сделать акцент на том, что марксистское *tertium datur* Лукача и Лифшица не имеет ничего общего с вульгарным пониманием «третьего пути».

Такжестораживают параллели между фашизмом и сталинизмом, которые едва заметно проводят авторы (с. 115, 149). У читателя может сложиться впечатление, будто Лифшиц был сторонником либеральных

политологических теорий, которые объединяют коммунизм (не различая его со сталинизмом) и фашизм под названием тоталитаризма. И хотя Лифшиц даже называл фашизм «страшной тенью коммунизма», все же надо понимать, что, по Лифшицу, разница между фашизмом, с одной стороны, и сталинизмом и коммунизмом, с другой, крайне существенна.

Примечательно, что авторы, упоминая в контексте биографии Лифшица таких людей, как Сталин или А.И. Солженицын, не стали достаточно ясно высказывать свои взгляды на их роль и значение в истории СССР. Создается впечатление, будто авторы опасались получить идеологическую оценку со стороны читателя. Тем не менее отмечается, что Лифшиц и Солженицын придерживались разных точек зрения на «бунт против социализма» (с. 154). Если Солженицын всячески одобрял восстание «низов» против социализма, то Лифшиц старался диалектически анализировать историческую ситуацию, а потому не бросался в крайности, чтобы не навредить обществу, которое, может быть, еще не было коммунистическим, но все-таки было более прогрессивным по сравнению с буржуазной «полусвободой» имущих классов.

Важно обратить внимание на приложение (с. 197–248), в которое вошли сочинения Лифшица, ранее не публиковавшиеся. В работе «Законченность и развитие в науке. Достижение однажды классической формы» (с. 197–233) Лифшиц критически рассматривает философию И. Канта. В рамках предисловия к «Критике чистого разума» философ с позиций своей онтогносеологии полемизирует против «кантовской тяжеловесной путаницы». Отмечается, что даже, казалось бы, «чистое» познание всегда включает в себя эмпирические знания, а потому разделение реальности на феномены и ноумены неверно. Вместо такого дуализма Лифшиц предлагает марксистскую диалектику материального и идеального. Также в приложении представлены небольшие заметки на различные темы (с. 234–248): проблема субъекта и объекта в материализме, «врожденные» понятия как форма познания, размышления об истории философии, тезисе о «лучшем из миров», эстетике, теории отражения, истине, политике, прогрессе в искусстве.

Одно из достоинств книги, которым следовало бы обладать каждому научному изданию, – это список источников (с. 249–252). В библиографию включены издания, в подготовке которых Лифшиц принимал участие, собственные сочинения философа, а также исследования о нем.

Хочется надеяться, что В.Г. Арсланов и А.С. Лагурев будут заниматься изучением и изданием работ Лифшица и дальше. С 2019 г. выходит собрание сочинений в 10 томах одного из друзей М.А. Лифшица – Э.В. Ильенкова. Кажется, М.А. Лифшиц не в меньшей степени заслужил того, чтобы его работы были изданы в подобном формате. Тем более что многие из его трудов до сих пор не были опубликованы, о чем пишут и сами исследователи. В связи с этим хочется высказать пожелание авторам издать собрание сочинений – может, даже полное – М.А. Лифшица.

---

## АВТОРЫ ВЫПУСКА

---

**Бажов Сергей Иванович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва, Россия); bazhovsi@mail.ru

**Бердникова Александра Юрьевна** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва, Россия); alexser015@yandex.ru

**Волкова Елисавета Александровна** – студентка философского факультета Остравского университета (г. Острава, Чешская Республика); jelisaveta.wi@gmail.com

**Ворожихина Ксения Владимировна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва, Россия); x.vorozhikhina@gmail.com

**Давыдов Алексей Иванович** – начальник отдела историко-культурных исследований Научно-исследовательского предприятия «Этнос» (г. Нижний Новгород, Россия); lekseyd@rambler.ru

**Данилевская Ольга Николаевна** – кандидат биологических наук, независимый исследователь (г. Мэдисон, штат Висконсин, США); o.danilevskaya@gmail.com

**Евлампиев Игорь Иванович** – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. С.-Петербург, Россия); yevlampiev@mail.ru

**Ермишина Ксения Борисовна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына (г. Москва, Россия); xenia\_ermishina@mail.ru

**Куксюк Алексей Михайлович** – лаборант сектора истории русской философии Института философии РАН (г. Москва, Россия); alexei.kuksyuk@gmail.com

**Куприянов Виктор Александрович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН (г. С.-Петербург, Россия); nonignarus-artis@mail.ru

**Лесур Франсуаза** – доктор философии, профессор Университета Лион 3 имени Жана Мулена (г. Лион, Франция); lesourdf@free.fr

**Малинов Алексей Валерьевич** – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского госу-

дарственного университета, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН – филиала Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН (г. С.-Петербург, Россия); a.v.malinov@gmail.com

**Петряев Сергей Владимирович** – главный редактор журнала «Провинциальная Россия» (г. Нижний Новгород, Россия); s-petruaev@mail.ru

**Сидорин Владимир Витальевич** – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва, Россия); vlavitsidorin@gmail.com

**Смирнов Андрей Вадимович** – доктор философских наук, академик РАН, ВРИО Первого заместителя директора по научной работе Института философии РАН (г. Москва, Россия); mail@avsmirnov.info

**Тесля Андрей Александрович** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института истории Санкт-Петербургского государственного университета, старший научный сотрудник, научный руководитель (директор) Центра исследований русской мысли Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (г. С.-Петербург, г. Калининград, Россия); mestr81@gmail.com

**Фетисенко Ольга Леонидовна** – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН (г. С.-Петербург, Россия); betsy98@mail.ru

**Чекрыгин Олег** – PhD, Славянско-Балтийская независимая семинария св. Креста, (г. Рига, Латвия); oshchek@bk.ru

**Черных Андрей Александрович** – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. С.-Петербург, Россия); deusdrus@yandex.ru

**Шахова Дарья Сергеевна** – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. С.-Петербург, Россия); shahova\_dasha@mail.ru

**Шепс Марк** – директор музея Людвига в Кёльне (г. Кёльн, Германия)



---

# CONTRIBUTORS

---

**Bazhov Sergey Ivanovich** – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); bazhovsi@mail.ru

**Berdnikova Aleksandra Yurievna** – Candidate of Sciences in Philosophy, Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); alexser015@yandex.ru

**Chekrygin Oleg** – PhD in Philosophy, Slavic and Baltic Holy Cross Ecumenical Seminary, (Riga, Latvia); ocheck@bk.ru

**Chernykh Andrey Aleksandrovich** – PhD student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); deusdrus@yandex.ru

**Danilevskaya Olga Nikolaevna** – Candidate of Sciences in Biology, independent researcher (Madison, Wisconsin, USA); o.danilevskaya@gmail.com

**Davydov Aleksey Ivanovich** – Head of Historical and Cultural Research Department, Ethnos Research Enterprise (Nizhny Novgorod, Russia); lekseyd@rambler.ru

**Ermishina Ksenia Borisovna** – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher, Aleksandr Solzhenitsyn House of Russian Abroad (Moscow, Russia); xenia\_ermishina@mail.ru

**Evlampiev Igor Ivanovich** – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); yevlampiev@mail.ru

**Fetisenko Olga Leonidovna** – Doctor of Sciences in Philology, Leading Researcher, Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia); betsy98@mail.ru

**Kuksyuk Aleksey Mikhailovich** – laboratory assistant, Department of the History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); alexei.kuksyuk@gmail.com

**Kupriyanov Victor Aleksandrovich** – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher, S.I. Vavilov Institute for the History of Natural History and Technology, Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russia); nonignarus-artis@mail.ru

**Lesourd Françoise** – Doctor of Philosophy, Professor, Jean Moulin Lyon 3 University (Lyon, France); lesourdf@free.fr

**Malinov Aleksey Valerievich** – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University; Leading Researcher, Sociological Institute of Russian Academy of Sciences – Branch of the Federal Research Sociological Centre of Russian Academy of Sciences; a.v.malinov@gmail.com

**Petryaev Sergey Vladimirovich** – Editor-in-Chief, Provincial Russia magazine (Nizhny Novgorod, Russia); s-petryaev@mail.ru

**Shakhova Daria Sergeevna** – PhD student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); shahova\_dasha@mail.ru

**Sheps Marc** – Director, Ludwig Museum in Cologne (Cologne, Germany)

**Sidorin Vladimir Vitalievich** – Candidate of Sciences in Philosophy, Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); vlavitsidorin@gmail.com

**Smirnov Andrey Vadimovich** – Doctor of Sciences in Philosophy, Academician of Russian Academy of Sciences, Acting First Deputy Director of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); mail@avsmirnov.info

**Teslya Andrey Aleksandrovich** – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher, Institute of History, St. Petersburg State University; Senior Researcher, Scientific Director of the Centre for Research of Russian Thought, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University (St. Petersburg, Kaliningrad, Russia); mestr81@gmail.com

**Volkova Elisaveta Aleksandrovna** – student, Faculty of Philosophy, University of Ostrava (Ostrava, Czech Republic); jelisaveta.wi@gmail.com

**Vorozhikhina Ksenia Vladimirovna** – Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); x.vorozhikhina@gmail.com

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

Сайт журнала в Интернете: <http://polylogue.jourssa.ru>

Электронная почта редакции: [polylogue@mail.ru](mailto:polylogue@mail.ru)

## Главный редактор

*Малинов Алексей Валерьевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

## Заместитель главного редактора

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

## Секретарь редакции

*Куприянов Виктор Александрович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН, Россия

## Редакционная коллегия:

*Ботева-Рихтер Бианка* – доктор философии, преподаватель Венского университета, Австрия;

*Дебласио Алисса* – доктор философии, доцент в Дикинсон колледже, США;

*Ионайтис Ольга Борисовна* – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

*Налдонова Ленка* – доктор философии, доцент Остравского университета, Чехия;

*Оболевиц Тереза* – хабилитированный доктор философии, профессор Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, Польша;

*Пул Рэндэл* – доктор философии, профессор в Колледже св. Схоластика, США;

*Саканива Ацуси* – доктор философии, профессор Университета Васэда, Япония;

*Сидорин Владимир Витальевич* – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН, Россия;

*Симосато Тосиюки* – доктор философии, профессор Университета образования Дзеэтцу, Япония;

*Соболева Майя Евгеньевна* – доктор философских наук, профессор Марбургского университета, Германия;

*Черных Андрей Александрович* – аспирант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, Россия.

## Редакционный совет:

*Бродский Александр Иосифович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Дианова Валентина Михайловна* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Емельянов Борис Владимирович* – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

*Евлампиев Игорь Иванович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Кантор Владимир Карлович* – доктор философских наук, профессор национального Исследовательского университета – Высшей школы экономики, Россия;

*Кийзик Лилианна* – доктор философских наук, профессор Зеленогурского университета, Польша;

*Кравченко Виктория Владимировна* – доктор философских наук, профессор Московского авиационного института, Россия;

*Козловский Владимир Вячеславович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Осипов Игорь Дмитриевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Савчук Валерий Владимирович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Сергеев Михаил Юрьевич* – доктор философии, профессор Университета искусств, Филадельфия, США;

*Соколов Евгений Георгиевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Стейла Даниэла* – доктор философских наук, профессор Туринского университета, Италия;

*Хоблик Йиржи* – доктор теологии, доцент Университета Яна Евангелиста Пуркине в Усти-над-Лабем, Чехия;

*Эпштейн Михаил Наумович* – доктор философских наук, профессор университета Эмори, США и Даремского университета, Великобритания.

## УСЛОВИЯ ПУБЛИКАЦИИ В ЖУРНАЛЕ

Материалы для опубликования в журнале «Философский полилог» принимаются по электронной почте (polylogue@mail.ru) в виде текстового файла в формате MS Word. Объем статей не должен превышать 40000 знаков, объем рецензий и обзоров – 15000 знаков. К рукописи прилагаются на английском и русском языках: название статьи, аннотация (200–250 слов), ключевые слова (4–8 слов), фамилия, имя, отчество автора полностью. Необходимо сообщить также ученые степень и звание, должность и место работы, контактный телефон и электронный адрес автора (авторов). Присланные статьи рецензируются и могут быть опубликованы с незначительными сокращениями и изменениями, не влияющими на основное содержание. Редакция оставляет за собой право отказа в публикации статей без объяснения причин. Все материалы печатаются бесплатно.

# PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the International Center for Studying Russian Philosophy

Journal site: <http://polylogue.jourssa.ru>

e-mail: [polylogue@mail.ru](mailto:polylogue@mail.ru)

## Chief editor

*Malinov Aleksey Valerievich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia

## Deputy chief editor

*Rybas Aleksandr Evgenievich* – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, Russia

## Secretary

*Kupriyanov Viktor Aleksandrovich* – Candidate of Sciences in Philosophy, St. Petersburg branch of S. I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology, Russia

## Editorial board:

*Boteva-Richter Bianca* – Doctor of Philosophy, Lecturer, University of Vienna, Austria;

*Chernykh Andrey Aleksandrovich* – PhD student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Russia;

*DeBlasio Alyssa* – Doctor of Philosophy, Assistant Professor, Dickinson College, USA;

*Ionaitis Olga Borisovna* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

*Naldoniova Lenka* – Doctor of Philosophy, Associate Professor, University of Ostrava, Czech Republic;

*Obolevich Teresa* – Doctor Habilitatus, Professor, Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland;

*Poole Randall* – Doctor of Philosophy, Professor, College of St. Scholastica, Duluth, USA;

*Sakanawa Atsushi* – Doctor of Philosophy, Professor, Waseda University, Japan;

*Shimosato Toshiyuki* – Doctor of Philosophy, Professor, Joetsu University of Education, Japan;

*Sidorin Vladimir Vitalievich* – Candidate of Sciences in Philosophy, Researcher at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russia;

*Soboleva Maya Evgenievna* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, University of Marburg, Germany.

## Editorial council:

*Brodsky Alexander Iosifovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Dianova Valentina Mikhailovna* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Emelyanov Boris Vladimirovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Ural Federal University, Russia;

*Epstein Mikhail Naumovich* – Doctor of Philosophy, Professor, Emory University, USA, Durham University, UK;

*Evlampiev Igor Ivanovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Hoblík Jiří* – Doctor of Theology, Associate Professor, University of Jan Evangelista Purkyně in Ústí nad Labem, Czech Republic;

*Kantor Vladimir Karlovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, National Research University – Higher School of Economics, Russia;

*Kiejzik Lilianna* – Doctor of Philosophy, Professor, Zelenogur University, Poland;

*Kozlovsky Vladimir Vyacheslavovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Kravchenko Viktoriya Vladimirovna* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Moscow Aviation Institute, Russia;

*Osipov Igor Dmitrievich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Savchuk Valery Vladimirovich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Sergeev Mikhail Yurievich* – Doctor of Philosophy, Professor, University of the Arts, Philadelphia, USA;

*Sokolov Evgeny Georgievich* – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, Russia;

*Steila Daniela* – Doctor of Philosophy, Professor, University of Turin, Italy.

## PUBLICATION RULES

Materials for publication in the journal *Philosophical Polylogue* are accepted by e-mail (polylogue@mail.ru) as a text file in MS Word format. The volume of articles should not exceed 40,000 characters, the volume of reviews and reviews – 15,000 characters. The manuscripts are provided with the following information in English and Russian: the title of the article, abstract (200–250 words), keywords (4–8 words), surname, full name of the author, his/her academic degree, position and place of work, contact phone number and email address. Submitted articles are scientifically reviewed and may be published with some abridgements and changes that do not misrepresent the author's ideas. The editors have the right to refuse to publish articles without explanation. All materials are published free of charge.

*Периодическое научное издание*  
*Periodical scientific edition*

**ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ**  
**PHILOSOPHICAL POLYLOGUE**

Журнал Международного центра  
изучения русской философии  
Journal of the International Center  
for Studying Russian Philosophy

2022

Выпуск 2  
Issue 2

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 11.12.2022.  
Формат 70×100<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать офсетная.  
Объем 25,5 авт. л. Заказ № 641.

Отпечатано в типографии «Поликона».  
190020, Санкт-Петербург,  
наб. Обводного канала, д. 199.