

ISSN 2587-7283

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

1
2023



Санкт-Петербург
2023

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. 2023. № 1(13). – 188 с.**

ISSN 2587-7283 (печатное издание)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (электронное издание)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1>

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

© Международный центр изучения русской философии, 2023

© Авторы статей, 2023

ISSN 2587-7283

PHILOSOPHICAL POLYLOGUE

Journal of the

INTERNATIONAL CENTER
FOR STUDYING RUSSIAN PHILOSOPHY

1
2023



Saint-Petersburg
2023

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. 2023. No. 1(13). – 188 p.

ISSN 2587-7283 (printed edition)

ББК 87.3

ISSN 2687-1297 (online edition)

DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1>

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

© International Center for Studying Russian Philosophy, 2023
© Authors of the articles, 2023

СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

Юлия Мелих

Славянофильский и евразийский социально-психические субъекты истории. Реальность, или «произвольные чаяния и гадания»..... 11

Владимир Смирнов

Метафора органического в славянофильстве 23

Николай Безлепкин

Славянофильское учение о языке и немецкая наука и философия..... 36

Игорь Тяпин

Учение Н.Я. Данилевского как источник западноевропейской философии истории 50

Майя Соболева

Философия патриотизма: Иван Ильин 57

Евгения Бильченко

Мнимая аполитичность: релятивация вины в неолиберальной европейской стратегии памяти 70

ИССЛЕДОВАНИЯ

Александр Шевцов

Очерк о месте и положении византийской мысли в истории русской философии как цивилизационном проекте 91

Ольга Фетисенко

Ольга Алексеевна Новикова как собеседница И.С. Аксакова и К.Н. Леонтьева 106

Виктор Троицкий

Й.М. Хёне-Вроньский (1776–1853), славянский мессианизм и «высший закон» 118

СОБЫТИЯ

Евгений Рашковский, Вячеслав Моисеев, Нина Димитрова,

Тереза Оболевич, Андреа Оппо, Александр Глазков

Юбилей Михаила Викторовича Максимова 129

Михаил Максимов

Славянофильская проблематика в публикациях журнала «Соловьёвские исследования» 139

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

Людмила Артамошкина, Владислав Киришин

Образ в культуре: Серебряный век как «место памяти» 155

IN MEMORIAM

Оксана Назарова

В память Петера Элена 175

АВТОРЫ ВЫПУСКА 181

CONTENTS

SCIENTIFIC ARTICLES

Julia Melikh

Slavophile and Eurasian socio-psychological subjects of history.

Reality, or “arbitrary aspirations and fortune-telling” 11

Vladimir Smirnov

The metaphor of the organic in Slavophilism 23

Nikolai Bezlepkin

The Slavophile doctrine of language and German science and philosophy..... 36

Igor Tyapin

The teachings of N.Ya. Danilevsky as a source of Western European

philosophy of history 50

Maja Soboleva

Philosophy of patriotism: Ivan Ilyin 57

Evgeniya Bilchenko

Imaginary apoliticality: relativization of guilt in the neoliberal

European strategy of memory..... 70

RESEARCH

Aleksandr Shevtsov

Essay on the place and position of Byzantine philosophy in the history of
Russian philosophy as a civilizational project.....91

Olga Fetisenko

Olga Alekseevna Novikova as an interlocutor of I.S. Aksakov and
K.N. Leontiev.....106

Viktor Troitsky

J.M. Hoene-Wroński (1776–1853), Slavic messianism and
“supreme law” 118

EVENTS

*Evgeny Rashkovsky, Vyacheslav Moiseev, Nina Dimitrova,
Tereza Obolevich, Andrea Oppo, Aleksandr Glazkov*

Jubilee of Mikhail Viktorovich Maksimov129

Mikhail Maksimov

Slavophile problems in the publications of the journal “Solovyov Studies” ...139

PHILOSOPHICAL ESSAYS

Lyudmila Artamoshkina, Vladislav Kirshin

Image in culture: the Silver Age as a “place of memory” 155

IN MEMORIAM

Oksana Nazarova

In memory of Peter Ehlen..... 175

CONTRIBUTORS183

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ
SCIENTIFIC ARTICLES



СЛАВЯНОФИЛЬСКИЙ И ЕВРАЗИЙСКИЙ СОЦИАЛЬНО-ПСИХИЧЕСКИЕ СУБЪЕКТЫ ИСТОРИИ. РЕАЛЬНОСТЬ, ИЛИ «ПРОИЗВОЛЬНЫЕ ЧАЯНИЯ И ГАДАНИЯ»

Юлия Мелих

Рассматриваются различные методы теоретизации исторической реальности с целью трактовки феноменов русской культуры – славянофильства и евразийства как исторических субъектов, или исторических коллективных индивидуальностей, а также как «коллективных романов». Эта тема раскрывается в трех разделах: 1) дилемма и амбивалентность славянофильства; 2) евразийство как «истинное откровение и раскрытие существа России»; 3) славянофильство и евразийство как коллективные романы. Выделяются основные подходы к трактовке истории: 1) как развития социально-исторических субъектов (коллективных, соборных, симфонических личностей, культур-субъектов (Л.П. Карсавин)); 2) как взаимодействие различных принципов: свободы и необходимости (А.С. Хомяков); иррационализма и абсолютных ценностей (В. Виндельбанд); высшего единства (коллективного) и личного (Л.П. Карсавин); разума и любви, идеи и лица (Г.В. Флоровский). Данные подходы применяются для трактовки славянофильства и евразийства. Ставится вопрос об общечеловеческой истории, ответ на который ведет к детерминизму, релятивизму или к утверждению Богочеловечества. Евразийство представлено как сущность, или судьба, России. Делается вывод о том, что в силу амбивалентности истории концепции, представляющие только одну из сторон исторической реальности: Европу или Россию, не могут претендовать на целостность даже при применении диалектического мышления. Тем не менее, значимость учений славянофилов и евразийцев бесспорна и становится все больше во время трансформационных процессов, происходящих в России.

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

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Different methods of theorizing historical reality are considered in the article in order to interpret the phenomena of Russian culture – Slavophilism and Eurasianism as historical subjects, or historical collective individuals, as well as "collective novels". This theme is explored in three aspects: 1) the dilemma and ambivalence of Slavophilism; 2) Eurasianism as "the true revelation and disclosure of Russia's being"; and 3) Slavophilism and Eurasianism as collective novels. The main approaches to the philosophical interpretation of history are distinguished: regarding history 1) as the development of social and historical subjects (collective, collective, symphonic personalities, cultural-subjects (L.P. Karsavin); 2) as the interaction of different principles: freedom and necessity (A.S. Khomyakov); irrationalism and absolute values (W. Windelband); supreme unity (collective) and personal (L.P. Karsavin); reason and love, idea and person (G.V. Florovsky). These approaches are used in the article to interpret Slavophilism and Eurasianism. The question of what is and should be the universal human history is posed; it is shown that the answer to this question leads to determinism, relativism, or to the affirmation of Godmanhood. Eurasianism is presented by the author as the essence, or destiny, of Russia. It is concluded that due to the ambivalence of history, such concepts that represent only one side of historical reality: Europe or Russia, etc., cannot claim integrity even when applying dialectical thinking. Nevertheless, the significance of the teachings of both Slavophiles and Eurasians is obvious and the theoretical heritage of these philosophers is becoming increasingly important in connection with the transformation processes taking place in Russia at present.

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

Введение

Темы «Славянофильство» и «Евразийство» принадлежат истории, но так же, как и немецкий романтизм, возникают на каком-то этапе знакомства с литературой, историей, философией, а потому дают возможность взглянуть на эти социально-гуманитарные науки с индивидуалистически-иррациональной перспективы, оставаясь затем на горизонте сознания и извлекаясь из него, когда резигнирует разум. Так возникло и славянофильство, принявшее гегелевское духовное основание истории и одновременно противопоставившее его панлогизму индивидуальность и лицо. Решается вопрос об общечеловеческой истории, непризнание которой приводит к *релятивизму* или к утверждению *Богочеловечества*. Намечается два основных подхода к трактовке истории: 1) без субъекта, как реализация принципов и законов, или культурно-исторических типов и 2) с субъектом как социально-психическим деятелем. Оба подхода сосуществуют как альтернативные: в одно и то же время может проследиваться преобладание одного из них. Славянофильство и евразийство ставшие маркерами для своеобразия истории и культуры России разрабатывались и объединяли небольшой круг людей, которые можно представить как коллективные личности, связанные общей судьбой.

Дилемма и амбивалентность славянофильства

Один из основателей славянофильства Алексей Степанович Хомяков в своей историософской книге «Семирамида», с одной стороны, провозглашает, «время, в которое народы являлись еще с определе́нною и страстною личностью» [24, с. 72]. Хомяков отмечает, что «одностихийность народов – вот разгадка древности и ее чудес» [24, с. 70]. Он видит соединение людей в семьи, являющееся новой личностью со своей физиономией, «самобытной, мыслящей и вольной душой» и «характером». С другой стороны, такое соединение осуществляется не механически, «это начала огненные и творческие: это жизнь и дух» [24, с. 73], это нечто единое и общее, проявляющее себя в истории. История осуществляется, реализуя два начала: необходимости и свободы в различных типах культур – «иранстве» и «кушитстве». Всемирное же единство исторического процесса осуществляется в России, в основании культуры которой наиболее полно проявляется единство природно-духовного (божественного) начала христианства. Таким образом, хотя народы и образуют различные культуры и переживают в истории свои судьбы и трагедии, Хомяков проводит идею о том, что необходимо все-таки «найти ясное слово о... первоначальном братстве» [24, с. 39] рода человеческого и показать, что различные культуры включены в *общий* исторический процесс, в осуществление независящих от них принципов: «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории... имена делаются случайностями, и только духовный смысл общих движений и проявлений получает истинную важность» [24, с. 39].

Признавая *духовный смысл* общих движений истории, славянофилы все же ищут самобытность, свой характер, выписывают свое лицо, давая право на существование особенному, индивидуальному, в поисках кото-

рого в тесном общении и начинается создаваться славянофильство как оригинальное мировоззрение и историческая коллективная индивидуальность. Флоровский считает, что славянофилам удастся преодолеть «антитезу *идеи и лица*, общего правила и индивидуальности», поскольку они брали их не *отвлеченно*, как мыслители на Западе, а сводили ее «к антитезе *разума и любви*» [23, с. 829, 831]. К любви как познавательной категории, важной для понимания славянофильства, вернемся позднее.

Тема самобытности, несводимости к *общему* получает обоснование в книге Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа» (1869), которую, по словам Н.Н. Страхова, можно назвать «катехизисом или кодексом славянофильства» [19, с. 510]. Концепция культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского строится на непризнании идеи всемирного единства и «общечеловеческого» прогресса. Он утверждает своеобразие различных культур: «Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота... это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества» [10, с. 124]. Наблюдаемое разнообразие форм выражает не случайный хаос, «а суть выражение *глубокого внутреннего плана* [курсив мой. – Ю.М.], как бы воплощение творческой идеи во всем разнообразии, какое только допускалось как внешними условиями, так и внутренней сущностью самой идеи» [10, с. 77].

В.С. Соловьев отмечает сходство и расхождения концепции Н.Я. Данилевского со славянофильскими идеями: «Те утверждали, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание как истинный носитель всечеловеческого окончательного просвещения; Данилевский, напротив, отрицая всякую общечеловеческую задачу в истории, считает Россию и славянство лишь особым культурно-историческим типом... Данилевский, так же как и немецкий историк Генрих Рюккерт, выставляет в качестве действительных носителей исторической жизни несколько обособленных, естественных групп» [17, с. 408]. Для Соловьева «несомненным остается то, что особый, внеевропейский русско-славянский культурный тип... есть лишь предмет произвольных чаяний и гаданий» [18, с. 327]. Согласно историософии Соловьева, «Россия имеет в мире *религиозную задачу*» [18, с. 303], ее цель – это служба христианскому делу осуществления Богочеловечества. Соловьев утверждает, что «народ» является живой «частью вселенского целого» и должен «служить не себе», а «в высших всечеловеческих интересах». Идеи славянофилов, требующие внутреннего самосовершенствования, самоосмысления и самоуглубления, не могли стать идеологией масс, поэтому не удивительно, что приоритет получает западная идеология равенства, обеспечиваемая развитием науки и производства. В конце XIX в. против идеологии масс выступает основатель неокантианства В. Виндельбанд: «То, что мы ожидаем от философии сегодня – это осознание непреходящих ценностей, которые основываются над изменчивыми интересами времен в высшей духовной действительности. В противодействии господству масс, которое

придает отпечаток внешней жизни наших дней, возросла сильная и повышенная личностная жизнь, которая хочет снова приобрести и спасти свою внутреннюю духовную жизнь. Из таких потребностей мы в Германии вернулись к большим системам идеализма, провозгласившим эту веру в основную духовную сущность всей действительности» [26, с. 119].

Неокантианцы Баденской школы стремятся преодолеть резигнацию разума и вывести индивидуальное в сферу трансцендентного, в сферу абсолютных ценностей. Единичное конкретное существование несводимо к необходимости общих законов, в нем всегда присутствует что-то невыразимое и осознаваемое как «индивидуальная свобода», основанием которой является «причинная необусловленность нашего существа». При этом в каждом познавательном акте и поступке происходит их осознание и оценка с точки зрения *долженствования общих норм и системы ценностей*, несводимых к необходимости общих законов природы [8; 9]. *Историческое* и индивидуальное, *необусловленное необходимостью*, соприкасается с мистическим «непознаваемым, неизречимым, неопределимым», которое приобретает значимость, оформляется «нормальным сознанием» (разумом) в систему общезначимых ценностей.

Неокантианцы считают основанием истории переживание, оформляемое в иррациональный исторический факт, осознаваемый и соотносимый с системой общих ценностей истины, блага, красоты и святости. Л.П. Карсавин, начинающий как историк культуры, также считает: «Предмет истории всегда социально-психическое; и только на основе психического возможен исторический синтез» [13, с. 30]. Изучение истории как состояния социально-психической сферы предполагает изучение личности. Анализ разработки Карсавиным различных концепций и определений роли личности в истории делает Н.М. Кецкало [2].

Разделяя отказ неокантианцев от объяснения истории с позиции причинности, Карсавин пишет: «Причинное объяснение в истории невозможно, и, если оно является необходимым условием научности, если история к нему стремится, она не наука» [13, с. 34]. Однако он критикует Г. Риккерта за «стыдливо скрываемый за понятием “системы ценностей” Абсолют» [13, с. 16] и конкретизирует теоретизацию истории с точки зрения ее соотносимости с Абсолютом в философии истории и со смыслом, т.е. метафизикой. Написание философии истории «определяется тремя основными своими задачами. *Во-первых*, она исследует первоначала исторического бытия, которые вместе с тем являются и основными началами исторического знания, истории как науки. *Во-вторых*, она рассматривает эти первоначала *в единстве бытия и знания* [курсив мой. – Ю.М.], т.е. указывает значение и место исторического в целом мира и в отношении к абсолютному Бытию. *В-третьих*, задача ее заключается в познании и изображении конкретного исторического процесса в целом, в раскрытии смысла этого процесса» [13, с. 15]. Принципиально важным становится разграничение на философию истории и метафизику истории. В первом случае мы выделяем и изучаем социально-психический коллективный субъект: «Высшей задачей исторического *мышления* [курсив мой. – Ю.М.] является *познание* всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта» [13, с. 81]. Во

втором случае это – коллективная, симфоническая *личность*. В первом случае связь с философским Абсолютом, во втором – с Богом. В «Философии истории», изданной в Берлине в 1923 г., Карсавин определяет понятия «социально-психический субъект истории», «историческая коллективная индивидуальность», «коллективная личность», «соборная личность». «Историческая коллективная индивидуальность» определяется «как совокупность определенного, хотя и неизвестного нам точно числа индивидуумов, распределенных во времени и пространстве. Всякий историк, всякий “социолог”, всякий общественный деятель и даже всякий обыватель говорят о семье, роде, классе, обществе... как о некотором целом» [13, с. 90]. Таким образом, цельность является отличительной чертой коллективной личности, которая кроме этого должна иметь и общую функцию. Такой функцией является «соборная работа национального самоосмысления» [7, с. 208]. В «Философии истории» он стремится диалектически объединить общее с индивидуальным, расширяя понятие субъекта и личности на коллективный субъект. Таким образом, коллективная личность, это всегда *высшее* единство для индивидуального – так Карсавин отдает приоритет высшему единству.

Свою позицию он развивает в приложении к концепции евразийства. В «Основах политики» социально-психическое единство субъекта культуры как *соборного* или *симфонического субъекта* определяется как «*действительность, не меньшая, чем индивидуум, но даже большая*» [11, с. 112]. Всякое взаимодействие индивидуумов всегда *предполагает первичное и потенциальное единство*, то, что они образуют некую общность, некую «соборную», «соборную личность», которая может быть малочисленной и краткосрочной при встрече или долгосрочной при дружбе и предельно многочисленной в человечестве. «Человек “индивидуален” вовсе не потому, что он отделим и отделен от других и целого и замкнут в себе, но *потому*, что он *по-своему, по-особенному, специфически* выражает и осуществляет целое, т.е. высшее *сверхиндивидуальное*», соборное «сознание» и «высшую сверхиндивидуальную волю» [11, с. 112], таким образом, «вне “индивидуальных” своих проявлений, вне свободных индивидуумов и иначе как *свободного их единства, высшего нет*» [11, с. 113]. «*Всякий индивидуум есть свободное и своеобразное выражение “первичной”, т.е. ближайшей к нему, соборной личности или социальной группы*» [11, с. 120]. Высшее единство – это *большая личность*, чем индивидуум, но это «вовсе не безличная сфера ценностей и не метафорический субъект» [11, с. 113], высшая личность не существует без индивидуальных личностей. Для *целого* соборного бытия необходима *согласованность* индивидуумов. Первенствующее значение принадлежит *единству*, поэтому «во всякой соборной личности (в семье, социальной группе, нации, культурно-субъекте) должен всегда быть *преимущественный* носитель и выразитель ее целостности и единства» [11, с. 116], в культуре – это *правящий слой*, но только пока целое существует эмпирически. Культура, как и все ее индивидуации и моменты, связана, как и личность, внутренне со своим совершенством, идеалом, источником, смыслом и критерием деятельности. «Смысл существования мира, само, можно сказать, его бытие – только в том, что он *должен свободно* возрас-

ти и *свободно возрастает* в Тело Христово или Церковь... Таким образом, степень эмпирического совершенства человека, государства, мира, само, можно сказать, бытие их... зависит от степени их очерковления» [14, с. 414, 443–444]. Сохранение индивидуального начала и духовного (религиозного) основания в толковании истории позволяет Карсавину легко повернуться к славянофильским идеям своеобразия отечественной истории и преобразовать их в евразийские [4].

Евразийство как «истинное откровение и раскрытие существа России»

Евразийство, возникшее в начале 1920-х гг. в эмиграции и просуществовавшее до конца 1930-х гг., остается, вероятно, последним оригинальным проектом в ряду ищущих место и роль России в истории. Взаимоотношения евразийцев классической эпохи евразийства (1921–1932), которые остались для них «золотым фондом» жизни, рассматриваются в единстве истории, метафизики и жизни, а евразийство и евразийцы представляются как историческая коллективная индивидуальность или личность.

Тезис о самобытной национальной культуре обосновывается Н.С. Трубецким посредством рассмотрения «психологических укладов», духовно-сознательной деятельности индивида, народа, нации через призыв к самопознанию своей *сущности*: «От постижения своей собственной природы человек или народ путем углубления самопознания приходит к сознанию равноценности всех людей и народов. А выводом из этих постижений является утверждение своей самобытности» [22, с. 44], достигнув которой, «человек (и народ) может быть уверен в том, что действительно осуществляет свое назначение на Земле, что действительно является тем, чем и для чего был создан» [22, с. 45]. Основополагающим для евразийского учения становится разрабатываемый Трубецким «взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока», в котором *сущностным* предназначением России является ее *русско-туранское* единство: «Россия подлинная, Россия историческая, древняя, не выдуманная славянская или варяжско-славянская, а настоящая русско-туранская Россия-Евразия, приемница великого наследия Чингисхана» [21, с. 286].

Ближайший соратник Трубецкого П.Н. Савицкий видит в евразийцах «*осознавателей* [курсив мой. – Ю.М.] культурно-исторического своеобразия России» [16, с. 87], ее *сущности*. Понятию «Евразия» приписывается особое «культурно-историческое содержание», «сжатая культурно-историческая характеристика» как кругу «европейских» и «азиатско-азиатских» культур» [16, с. 84]. В культурное бытие России вошли элементы различных культур: византийской культуры Юга X–XIII вв., ««степной» цивилизации» Чингисхана XIII–XV вв. и европейской культуры Запада с конца XV в., максимально проявившей себя в XVIII в. Русская культура не относится ни к одной из указанных культур, а сводит их элементы к *своеобразному единству*. «Подлинно «евразийскими» из числа «многостороннейших» культур прошлого в таком понимании были «культура эллинистическая, сочетавшая в себе элементы эллинского «Запада» и древнего «Востока», и продолжавшая ее культура

византийская» [16, с. 85] (восточно-средиземноморская). Россия – «третья великая “евразийская” культура».

П.П. Сувчинский, в свою очередь, понимает культуру как форму отображения «всечеловеческих идей» у различных народов. «Развивая в себе гений всечеловеческого идейного вместительства, русская интеллигенция, – по его мнению, – совмещала, вбирала в свое сознание, до полного сродства с ними, все разновидности чужих европейских культур, в ущерб самораскрытию и утверждению собственной. Вследствие этого русская интеллигенция оказалась интернационально просвещена, но обезличена» [20, с. 56]. Изгнание интеллигенции из России, символом которого стал «Философский пароход», интерпретируется Сувчинским как «приговор той форме восприятия западной культуры, которая со времен Петра признавалась русской сознательностью – непреложной и истинной» [20, с. 57]. «Сознательно-идейная» интеллигенция привела к революции народ, который отдал себя по привычке в рабство диктатуры интеллигенции, но уже «фанатически-волевой». Задача изгнанной интеллигенции, к которой относятся и евразийцы, состоит в том, чтобы сделать самопереоценку, «пережить искупительный процесс», найти свои *национальные, народные истоки*. И Сувчинский заключает: «Тогда совершится великий завет России, сбудется пророческая ее тайна: умудренный и успокоенный народ и прозревшая интеллигенция примиренно объединятся под одним великим и всеразрешающим куполом Православной Церкви» [20, с. 58].

Поскольку славянофильство и евразийство представляются как исторические коллективные индивидуальности, то в основном следует опираться на евразийскую концепцию Карсавина. Он разделяет Европу на «Русскую» в лице дореволюционного правящего слоя и ее метрополию – «Европу Европейскую». Революция в России, «сделав последние выводы из предпосылок европейской культуры и жизненно предвосхитив угрожающий ей смертельный кризис», возрождает «Евразийскую Россию», раскрывающую «себя как великую мировую культуру», «новую культурную эпоху», обнаруживающую «вечное существо всякой культуры» с «новой миросозерцательной установкой» [11, с. 111]. Такой установкой является, по мнению Карсавина, «учение о личности (*просопологии, или персонологии*)», посредством которого «выясняются природа и строение субъекта культуры как личности соборной, природа государственности как формы, определяющей личное бытие этого субъекта и органичность культуры, смысл духовного и материального творчества культуросубъекта и, наконец, отношение культуросубъекта к своему совершенству, т. е. его религиозно-нравственная деятельность и смысл права» [11, с. 111]. Культуросубъект свободно создает, хранит, многообразно видоизменяет и развивает органическое *единство*, а не сумму ценностей, тем самым определяя и смысл своего существования, и «сам в них и только в них развивается» [11, с. 111]. Критику позиции Карсавина в евразийстве осуществляет А.В. Соболев в своей статье «Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П. Карсавин и другие» [5].

Карсавин критикует книгу Н.С. Трубецкого «Наследие Чингисхана», опять же, с позиции противопоставления *познания* истории как

развития социально-психического субъекта, с одной стороны, или же причин и принципов, – с другой. Он пишет Трубецкому: «Мне лично думается, что Киевская Русь является чем-то вроде “утробного” периода жизни Русского народа. Она многое предвосхищает и намечает. Во всяком случае она ближе Русскому народу, чем, скажем, Хазарское государство, наследником которого Россия себя никогда не считала. Вы скажете, что она его наследницею была. Конечно, но *самосознание народа* [курсив мой. – Ю.М.] некоторым значением обладает, и, при всей истинности и важности Вашей точки зрения, нельзя этого забывать и пренебречь болезненным огорчением русского читателя, не желающего отдавать отнимаемое у него “родное”. Повторяю, не в Киевской Руси подлинны начала русской государственности и культуры: она не история, а предыстория России – но все же предыстория России, более ей родная, чем Хазары. В ней впервые рождается “субъект” Русской Истории» [12, с. 657]. «Вы подходите к проблеме с точки зрения генезиса и причин, а я, отрицая правильность в истории этих категорий и допуская лишь относительную, практическую их значимость, пытаюсь истолковать все “диалектически”. В Вашем подходе есть свои преимущества. Так, может быть, при моем подходе не удастся достигнуть той ясности и убедительности изложения, которые являются неотъемлемыми качествами Вашей статьи. Но зато у Вас есть свои уязвимые для меня места. – Первое я уже указал. Это некоторое невнимание к “субъекту” Русской истории, которое, на мой взгляд, и является поводом для обычных глупых нападок на евразийство. Вы за изъяснением причин часто забываете сказать о том, что из себя развивается. “Причины”, “влияния”, – все это внешнее, искажающее или, в лучшем случае, только стимулирующее развитие из себя» [12, с. 658–659]. Более развернутую переписку Карсавина с Трубецким и другими евразийцами и ее анализ дает К.В. Ермишина [1].

По мнению Карсавина, евразийская Россия призвана лучше воплотить идеал культуры, только потому, что она осознает и признает религиозно-нравственный идеал как основополагающий для культуры, при этом она как симфоническая личность, начиная с индивидуума, должна наиболее полно воплотить, индивидуализировать высшие ее личности: «Так, евразийско-русская культура может обладать личным бытием своего субъекта только потому, что она своеобразно осуществляет человечество и сама осуществляется в ряде соборных личностей или наций» – вплоть до социальных групп и индивидуумов. «Культура раскрывается как *личное иерархическое многоединство*» [11, с. 120].

Осознание того, что члены евразийской коллективной личности являются *активными деятелями* соборной работы не только по национальному самоосмыслению сформулированной ими евразийской идеи, но и осуществляют и проживают ее, очень точно и эмоционально сформулировал Сувчинский в 1950-е гг., когда евразийства как движения уже не существовало, а евразийские идеи становились предметом истории философии. И все же, оно трактуется им не просто как период (евразийство активно просуществовало не более тридцати лет), а как «*эпоха*». В своем письме к Савицкому, с которым в силу заключения последнего в советских лагерях он не общался много лет, Сувчинский дает важные

для понимания евразийства как цельной социальной группы формулировки и саморефлексии: «Увидев Ваш почерк, я с еще большей силой вспомнил наши взаимные отношения, эпоху ЕА, которая навсегда осталась для меня “золотым фондом” моей жизни... Несмотря на все ошибки, перебои и, быть может, некоторую общую наивность, ЕА, как оно было сформулировано Вами, дорогим Н.С.Т., Н.Н.А., Г.В.В.¹ и другими, остается и по сей день истинным откровением и раскрытием существа России и ее революции. И если Россия победила и будет побеждать, то побеждает она именно своей ЕА сущностью» [15, с. 151].

Славянофильство и евразийство как коллективные романы

Особенным пунктом в познании славянофильства и евразийства следует выделить момент любви, специфического общения в этих коллективных личностях, общения, о котором говорит Г.В. Флоровский и на который указывает А.В. Соболев. Последний в своей концепции «аристократического» персонализма, отталкиваясь от слова «аристос» как наилучшего из возможного, указывает на то, что в философии «самым распространенным видом техники размывания внутренних преград является “личная встреча”» [6, с. 289]. Он приводит цитату из дневника отца А.Д. Шмемана: «Если мерить жизнь решающими “личными” встречами, то получится, пожалуй, так: генерал Римский-Корсаков [это начальник кадетского корпуса, в котором учился Шмеман. – А.С.], о. Савва (Шимкевич), В<ладимир> Вейдле, о. Киприан <Керн>. Каждый из них что-то действительно “вложил” в мое сознание, тогда как другие только так или иначе влияли на него. И это так потому, наверно, что каждый из этих четырех не только что-то “давал”, но и брал от меня – то есть любил меня, и я, следовательно, был ему нужен. Каждый раз здесь был своего рода “роман”, а не только умственное общение. И этого “романа” совсем не было с другими, может быть гораздо более замечательными людьми: Карташевым, Булгаковым, Зеньковским. Насколько же, по-видимому, *личная* встреча и взаимность и личная любовь важнее в жизни, чем “умственное” влияние. А вместе с тем точно описать и определить, что эти четыре мне *дали*, – невозможно, “влияние” же других вполне для меня очевидно» [25, с. 122–123].

Соболев заключает: «Так вот, чтобы в *философии* хоть что-то *открыть* [курсив мой. – Ю.М.]... надо сначала научиться “крутить романы”» [6, с. 289]. С уверенностью можно сказать, что славянофилов и западников связывало особенное близкое общение, *славянофильство* и *евразийство* и являются такими философскими открытиями, своего рода романами о судьбе России, написанными людьми, относящимися друг к другу и к России с любовью. Это делает их членов коллективной индивидуальностью, чувствуется уверенность, что каждый нужен именно своей особенностью, хотя между ними были несогласия и раздоры. Славянофильство и евразийство привлекают именно своим поиском и приятием

¹ Н.С. Трубецкой, Н.Н. Алексеев, Г.В. Вернадский. Более подробно о переписке евразийцев, в особенности П.П. Сувчинского и П.Н. Савицкого, опубликованной на основе материалов, находящихся в Гуверовском архиве в Стенфорде, см. [3].

особенного, индивидуального, личностного. Как славянофильство, так и евразийство требуют не только понимания и знания, но и любви, коллективные индивидуальности славянофилов и евразийцев не фиксируются точным числом или временем их существования, они ориентированы на индивидуальное, любовное общение, что, естественно, ограничивает их влияние, поскольку любовь и симпатия, в отличие от логики, не могут быть принудительными.

Литература

Исследования

1. *Ермишина К.Б.* Роль Л.П. Карсавина в евразийском движении (по архивным материалам) // Историко-философский альманах. Выпуск 3. М.: Современные тетради, 2010. С. 290–298.
2. *Кецкало Н.М.* Л.П. Карсавин о роли личности в истории // Историко-философский альманах. Вып. 3. М.: Современные тетради, 2010. С. 265–274.
3. *Мелих Ю.Б.* Старый патриотизм, «переориентированный на новую Россию»: евразийство П.Н. Савицкого // Россия XXI. 2010. № 2. С. 124–159.
4. *Мелих Ю.Б.* Евразийцы как «осознаватели культурно-исторического своеобразия России» // Историко-философский ежегодник. 2012 / Отв. ред. М. Солопова. М.: КАНОН+, 2013. С. 296–327.
5. *Соболев А.В.* Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П. Карсавин и другие: (конспект исследования) // Начала. 1992. № 4. С. 49–58.
6. *Соболев А.В.* Кому и зачем нужны философские кружки // Соболев А.В. О русской философии. СПб.: Мирь, 2008. С. 288–290.
7. *Хоружий С.С.* Философский пароход // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Алетейя, 1994. С. 189–208.

Источники

8. *Виндельбанд В.* Прелюдии: Философские статьи и речи. СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1904.
9. *Виндельбанд В.* Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Логос. Международный журнал по философии культуры. 1910. Кн. 2. С. 1–14.
10. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991.
11. *Карсавин Л.П.* Основы политики // Мир России – Евразия: Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 110–154.
12. *Карсавин Л.П.* Письмо к Н.С. Трубецкому. Берлин. 2 апреля 1925 г. // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001–2002. М.: Три Квадрата, 2002. С. 657–659.
13. *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб.: Комплект, 1993.
14. *Карсавин Л.П.* Церковь, личность и государство // Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994. С. 414–446.
15. Письмо П.П. Сувчинского к П.Н. Савицкому. Без даты [предположительно ок. 6 июня 1957 г.] и в сокращении // Россия XXI. № 2. 2010. С. 151–153.
16. *Савицкий П.Н.* Евразийство // Мир России – Евразия. Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 83–97.

17. Соловьев В.С. Данилевский (Николай Яковлевич, 1822–1885) [Статья из Энциклопедического словаря Брокгауза и Эфрона] // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 406–414.
18. Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый. 1883–1888: VI. Россия и Европа. 1888 // Соловьев В.С. Литературная критика. М.: Современник, 1990. С. 314–330.
19. Страхов Н.Н. О книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. С. 510–515.
20. Сувчинский П.П. Сила слабых // Мир России – Евразия. Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 55–58.
21. Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана // Трубецкой Н.С. Наследие Чингисхана. М.: Аграф, 2000. С. 221–552.
22. Трубецкой Н.С. Об истинном и ложном национализме // Мир России – Евразия. Антология / Сост. Л.И. Новикова, И.Н. Сиземская. М.: Высшая школа, 1995. С. 43–54.
23. Флоровский Г. Вечное и преходящее в учении славянофилов. Стефану Саввичу Бобчеву ко дню пятидесятилетия его учено-литературной и общественной деятельности // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке современников. Антология. 2-е изд. / Сост., вступ. ст., коммент., библиогр. В.А. Фатеева. СПб.: СПбГУ, 2009. С. 823–844.
24. Хомяков А.С. «Семирамида». И<сследование> и<стины> и<сторических> и<дей> // Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М.: Медуз, 1994. С. 15–446.
25. Шмеман А. Дневники 1973–1983. М.: Русский путь, 2005.
26. Windelband W. Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus // Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1909. S. 96–120.

Melikh, Julia B. *Slavophile and Eurasian socio-psychological subjects of history. Reality, or “arbitrary aspirations and fortune-telling”*

References

1. Yermishina, K.B. (2010), The role of L.P. Karsavin in the Eurasian movement (according to the archival materials), in: *Istoriko-filosofskiy almanakh*, no. 3, *Sovremennye tetrad*i, Moscow, pp. 290–298 (in Russian).
2. Ketskalo, N.M. (2010), L.P. Karsavin on the role of personality in history, in: *Istoriko-filosofskiy almanakh*, no. 3, *Sovremennye tetrad*i, Moscow, pp. 265–274 (in Russian).
3. Melikh, Ju.B. (2010), Old patriotism “reoriented towards a new Russia”: P.N. Savitsky’s Eurasianism, *Rossiia XXI*, no. 2, pp. 124–159 (in Russian).
4. Melikh, Ju.B. (2013), Eurasians as “those who realised Russia’s cultural and historical uniqueness”, in: *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik. 2012*, CANON+, Moscow, pp. 296–327 (in Russian).
5. Sobolev, A.V. (1992), They didn’t recognise their own. Eurasianism: L.P. Karsavin and others: (research outline), *Nachala*, no. 4, pp. 49–58 (in Russian).

6. Sobolev, A.V. (2008), Who needs philosophical circles and why, in: Sobolev, A.V. *O russkoy filosofii* [On Russian Philosophy], Mir, St. Petersburg, pp. 288–290 (in Russian).
7. Khoruzhiy, S.S. (1994), Philosophical steamship, in: Khoruzhiy, S.S., *Posle pereryva. Puti russkoy filosofii* [After the Break. Paths of Russian Philosophy], Aleteya, St. Petersburg, pp. 189–208 (in Russian).



МЕТАФОРА ОРГАНИЧЕСКОГО В СЛАВЯНОФИЛЬСТВЕ*

Владимир Смирнов

Санкт-Петербургский государственный университет

В статье прослеживаются взгляды представителей разных поколений славянофильства в связи с характерной для них метафорой органического. Акцент сделан на основополагающих концепциях в социально-философском мировоззрении последователей славянофильства, для обоснования которых используется эта метафора. Описывается становление философских взглядов И.В. Киреевского в связи с учением А.С. Хомякова о церкви в контексте философского органицизма. Через метафору органического описываются воззрения И.С. Аксакова и Ю.Ф. Самарина на сопряжение народности и государства. Органическое как метафора выражает романтическое представление о мировом единстве, которое противостоит внешней силе. В социально-философских учениях славянофилов «органическое» отождествляется с народными началами, а «насилственное» и «внешнее», как правило, – с государственной бюрократией. Особое место занимает академическое направление, связанное с петербургским славянофильством (В.И. Ламанский, О.Ф. Миллер, К.Н. Бестужев-Рюмин), где акцент сделан на теме языка и цивилизации. Родственность языков, по их убеждению, означает принадлежность к единому цивилизационному организму. Важно отметить, что, говоря об органических началах народа, не следует понимать это в духе биологического расизма, не свойственного как романтической эпохе, так и воззрениям славянофилов. Делается вывод о том, насколько буквально трактовалась метафора органического в славянофильстве.

Ключевые слова: славянофильство, органицизм, А.С. Хомяков, И.С. Аксаков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин, В.И. Ламанский.

The article considers the views of the representatives of different generations of Slavophilism in connection with the metaphor of organic characteristic for them. The emphasis is made on the fundamental concepts in the socio-philosophical worldview of the followers of Slavophilism, for the justification of which this metaphor was used. The author describes the development of I.V. Kireyevsky's philosophical views in connection with A.S. Khomyakov's doctrine of the Church in the context of philosophical organicism. Through analyzing the metaphor of organic the views of I.S. Aksakov and Yu.F. Samarin on the conjugation of nationality and state are examined. The organic as a metaphor expresses the romantic notion of world unity, which opposes some destructive external forces. In the socio-philosophical doctrines of the Slavophiles, the "organic" is identified with the people's being, and the "violent" and "external", as a rule, with the state bureaucracy. A special place is occupied by the academic trend associated with St. Petersburg Slavophilism (V.I. Lamansky, O.F. Miller, K.N. Bestuzhev-Ryumin), where the emphasis is placed on the theme of language and civilization. The kinship of languages, according to their conviction, means belonging to a single civilization organism. It is important to note that when speaking of the organic origins of the people, this should not be understood in the context of biological racism, which was not typical of both the Romantic era and the views of the Slavophiles. The conclusion is made about how literally the metaphor of the organic was interpreted by the Slavophiles.

Keywords: Slavophilism, organicism, A.S. Khomyakov, I.S. Aksakov, I.V. Kireyevsky, Yu.F. Samarin, V.I. Lamansky.

© Смирнов В.Н., 2023

<https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.187>

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21-011-44093 Теология «Формирование религиозных традиций русской культуры в конце XVIII – первой половине XIX века (на материале философии и литературы)».

В основе романтических религиозно-философских концепций лежит традиция мистической натурфилософии, где история представляется как процесс органического развития, где каждая стадия содержит в себе все предшествующие и ростки последующих. Все исторические акторы: личности, народы, государства, бессознательно движутся к некому высшему синтезу. Романтический органицизм, в свою очередь, лежит в основе восточного или же романтического национализма, где народ понимается через единство языка, культуры и ценностей. Нужно сказать, что органическое представление о народе, как правило, не предполагает на теоретическом уровне узконационального эгоизма, но, напротив, помещает представление о народе в общечеловеческий контекст: «Говоря отвлеченно, мы скажем, что мы, мелкая частица рода человеческого, видим развитие своей души, своей внутренней жизни во внешней жизни миллионов людей на всем пространстве земного шара», – пишет А.С. Хомяков [23, с. 126].

Известное влияние немецкой мысли на становление философского мировоззрения старших славянофилов в период их участия в обществе Любомудров было отмечено изучением обширного круга авторов, относящихся к романтической натурфилософии. Одним из них был Лоренц Окен, портрет которого был напечатан на форзаце одного из номеров «Мнемозины»: «Как растение смыкается в цветке, так и вся земля в человеческом мозгу, который является высшим расцветом всего органического превращения» – писал немецкий Любомудр [7, с. 104]. Такие воззрения, надо полагать, вызывали восторг и были весьма пригодны для вольной интерпретации и построения собственных концепций.

И.В. Киреевский, А.С. Хомяков. Органическое познание и организмы церкви

Натурфилософия, по мысли Киреевского, будучи в авангарде новоевропейской философии, оказалась способна к сопряжению поэзии и жизни, законов разума и законов природы. Однако этот историко-философский процесс представлял собой лишь отрицательное познание, которое завершает Ф. Шеллинг, создавая новую положительную философию [14, с. 15–16]. Молодой Киреевский писал, что немецкая философия является точкой наивысшего развития западной мысли и несомненно должна быть усвоена в России с той оговоркой, что в России должна вскоре возникнуть своя собственная национальная философия, которая пойдет еще дальше. Отдавая должное немецкой мысли, которую он, конечно, ставил выше всех прочих складывающихся национальных философских традиций, Киреевский говорит о ее недостаточности. Этот взгляд, высказанный во времена «Европейца» (1832), он повторял и развивал и в поздних текстах, в частности, в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856).

Хотя Киреевскому приписывается участие и даже главенство в некой «шеллинговой секте»¹ [5], все это не более чем злые наветы, не соответствующие действительности как фактически, так и внутренним убе-

¹ Речь идет о черновике доноса, по которому был закрыт журнал «Европеец».

ждениям молодого Киреевского. В сущности, эклектичность его взглядов не давала возможности судить о нем как об адепте какой-либо философской системы. «Он перебивал локкистом, Спинозистом, кантистом, Шеллингистом, даже гегельянцем», – писал о нем А.И. Кошелев [5, с. 477]. Это позволяет даже порой отвергать решающее влияние Ф. Шеллинга в мировоззрении Киреевского, хотя, конечно, немецкая мысль и, прежде всего, романтическая натурфилософия были глубоко им усвоены. Влияние В.А. Жуковского, участие в «Обществе Любомудрия», личное знакомство с Ф. Шеллингом, Ф. Шлейермахером и Г.Ф.В. Гегелем, надо полагать, определили направление философии И.В. Киреевского, который в духе отечественного Любомудрия заимствовал отдельные элементы философских систем, приспособлявая к собственному религиозно-философскому учению.

А.С. Хомяков при этом говорил о существенной роли Киреевского в освобождении русской мысли от чрезмерной зависимости от западной философии. Хотя сам Хомяков, как и Киреевский, испытал едва ли не решающее влияние немецкой философии, и в своем мировоззрении был в значительной мере фундирован немецкой романтической культурой, все же переходит к обширной критике немецкой мысли и немецкой культуры: «Сухое протестантство, строгая дума, склонность к анализу и в то же время любовь к явлениям земным в их неблагоприятнейшей форме могут легко быть замечены в школе немецкой» [23, с. 302]. Односторонний рационализм представляется ему главным свойством немецкой мысли и ее усвоение на русской почве уже не представляется желательным: «Где же плоды того умственного воспитания, которое это меньшинство получало из Германии и которое могло обмануть поверхностного наблюдателя? Где тот жар увлечения, который заставлял людей, не знавших немецкого языка, но желавших принадлежать к ученому меньшинству, цитировать вкривь и вкось авторитеты немецкие, непонятные для них самих, или томить публику сухими и темными формулами, убивающими всякое живое разумение?» [22, с. 661].

Цельный органический разум, как гносеологический идеал, как у Киреевского, так и у Хомякова должен был споспешествовать преодолению холодного одностороннего рационализма предшествующей европейской философии. Цельность внутреннего умозрения была, по мысли Киреевского, разрушена в западном богословии именно отрешенным римским рационализмом. Учение православной церкви, наоборот, представляет собой наивысшую точку развития верующего разума. Для достижения этой вершины необходимо соединить все логические, чувственные и прочие духовные силы, включая любовь, в единое живое умозрение: «Ибо православно верующий знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления. При таком убеждении вся цепь основных начал естественного разума, могущих служить исходными точками для всех возможных систем мышления, является ниже разума верующего, как в бытии внешней природы вся цепь различных органических существ является ниже человека, способного при всех степенях развития к внутреннему богосознанию и молитве» [12, с. 273].

Метафора органического развития здесь конечно же неслучайна, развитие разума в связи с развитием органических структур – общее место в романтическом мировоззрении; открытым обычно остается вопрос, насколько буквально понимается это «органическое». При этом элементы органических структур расположены всегда иерархически, и у Киреевского говорится о том, что православно верующему на высшей стадии мышления доступны для понимания все низшие стадии мышления. Он в состоянии увидеть их правду, но и их пределы, но при этом на низшей стадии мышления не может быть доступна к пониманию высшая. Примечательно, что это Киреевский пишет в своей последней статье, опубликованной в год его смерти. Философское мировоззрение Киреевского, как принято считать, прошло определенное развитие, где переломным пунктом был поворот от немецкой мысли к православию. В.С. Соловьев, ссылаясь на А.И. Герцена, пишет, что этот поворот связан с тем эпизодом, когда Киреевский наблюдал молящихся людей в церкви и думал о детской вере народа, оживляющей икону. По мысли Соловьева, это свидетельствует именно о философской вере Киреевского, ведь икона оживляется не сама по себе, а благодаря народной вере [1, с. 172]. А. Валицкий пишет, что, в сущности, мировоззрение Киреевского пришло к славнофильству без решающей роли какого-либо душевного перелома [1, с. 173]. Это подтверждается тем, что представление о народной вере, как основе всякой религиозности, было у Киреевского еще во времена «Европейца»: «Нет, религия не один обряд и не одно убеждение. Для полного развития не только истинной, но даже ложной религии необходимо единомыслие народа, освященное яркими воспоминаниями, развитое в преданиях одномысленных, соприкнутое с устройством государственным» [14, с. 18]. Таким образом, можно говорить, что романтическое мировоззрение сохранялось у Киреевского на всех этапах философского становления. К слову, журнал «Европеец» был закрыт в значительной мере по обвинению в распространении идеи соединения всех умов воедино, что, по мысли доносчика, могло служить основанием республиканских воззрений: «Журнал “Европеец” издается с целью распространения духа свободомыслия. Само по себе разумеется, что свобода проповедуется здесь в виде философии, по примеру германских демагогов Яна, Окена, Шеллинга и других, в точно в таком виде, как сие делалось до 1813 г. в Германии, когда о свободе не смели говорить явно. Цель сей философии есть та, чтоб доказать, что род человеческий должен стремиться к совершенству и подчиняться одному разуму, а как действие разума есть закон, то и должно стремиться к усовершенствованию правлений. Но поелику разум не дан в одной пропорции всем людям, то совершенство состоит в соединении многих умов в едино, а вследствие сего разумнейшие должны управлять миром. Это основание республик» [5, с. 433]. Происхождение этой идеи доносчик справедливо видит в немецком романтизме, но республиканского мировоззрения тут, конечно, нет.

Здесь имеет смысл перейти к идее соборного, церковного разума и церкви как духовного и органического единства. Киреевский писал: «Все познания человеческие, в совокупности своей, составляют один общий организм, одно, так сказать, тело ума человеческого. Господственная

часть этого тела, голова этого организма, заключается, без сомнения, в религиозных и нравственных убеждениях. На них-то венец кладет система катехизиса. Но катехизис без Церкви – как венец без головы и как система без содержания. Ибо вся сущность религиозного знания заключается не в догматике, не в символе, а в живом сочувствии с духовною жизнью Церкви» [13, с. 147]. В этом убеждении, пожалуй, можно углядеть основной смысл идеи соединения умов воедино.

Для Хомякова истина доступна во всей возможной полноте только через причастность к церковному организму: «Недоступная для отдельного мышления истина, доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» [21, с. 283]. Сама церковь при этом тоже познаваема исключительно теми, кто к ней причастен и остается непостижимой для тех, кто ей чужд. Церковь, с одной стороны, дает возможность индивидуальному сознанию прийти к истинному познанию через включение в церковную общность, с другой стороны, церковь делает целостным само индивидуальное, при этом сама церковь оживляется и наполняется каждым индивидуальным сознанием: «Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемою частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в Теле Христовом, органическое начало которого есть любовь» [24, с. 100]. Таким образом, церковь предстает как живой организм, существующий в истории, но в то же время духовный и внутренне неизменный.

Подобным же образом существует и общественное бытие, где человек получает возможность к реализации своей индивидуальности во всяком творческом акте науки или искусства именно благодаря включенности в общественный организм, «получает значение живого органа в великом организме» [23, с. 327]. Индивидуальное мышление может дать плоды исключительно при условии высокого умственного развития общества, в круговорот мышления которого помещен индивидуальный разум. Для этого необходима свободная и разумная связь выразителей высших знаний с организмом народа.

И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин. Органические начала народной жизни и государство

Ю.Ф. Самарин воспринял представление о церкви, выработанное Хомяковым: «Церковь есть живой организм, организм истины и любви, или, точнее: истина и любовь как организм. Из этого ее определения вытекает само собою и отношение ее ко всякой лжи. Она относится к ней, как всякий организм относится к тому, что враждебно его природе и несовместно с нею», – пишет он [19, с. 56]. Хомяков, по его мысли, выразил идею церкви настолько это вообще возможно, насколько она поддается человеческому рассудку. Полнотой истины обладает конечно православная церковь, как организм истины и любви. Протестантство приносит в жертву единство и отдается исключительно индивидуальным поискам рассудка. Латинство же предполагает рабство внешнего авторитета церкви, где единство понимается юридически, а не основывается на живом организме любви и веры.

На этом представлении во многом основаны воззрения Самарина на польский вопрос. По его убеждению, исторической задачей Польши является привнесение латинства в славянский мир, основанный по своей природе на принципах органического единства, на живой общности всех человеческих устремлений. Латинство чуждо общинным началам славянства и принципу соборности, на котором основана православная церковь. Разложение церковной общины неизбежно ведет к разложению гражданственности. «По-нашему, это значит: Польша – это острый клин, вогнанный латинством в самую сердцевину славянского мира с целью расколоть его в щепы... Как две души, заключенные в одном теле, славянство и латинство вели и доселе ведут внутри самой Польши борьбу непримиримую, на жизнь и смерть» [20, с. 342]. Восстановление Польского государства в границах 1772 г. невозможно, поскольку даже если углядеть в этом некую справедливость по отношению к народности польской – значит снова отдать во власть поляков и латинства православные народы, в частности, украинский. Самарин выступал за радикальную борьбу с полонизмом в западных губерниях. Локализация польского вопроса в царстве Польском дает, по крайней мере, возможность двух путей: отречения от Польши или же полное поглощение и установление русской власти.

Сходным же образом о польском вопросе пишет и И.С. Аксаков. Для него органическое уже выступает как характеристика народной жизни. Он делает акцент на том, что отсечение Западных губерний от остальной России представляет собой не просто вопрос внешней политики или имперского администрирования, но вопрос *земский и всероссийский*. Поскольку речь идет об органической структуре, отсечение ее частей касается всего целокупного организма, естественным образом объединенного на основании общих духовных, гражданских, земских начал: «Разрушить это единство, выработанное (хотя еще и не вполне) целым тысячелетием трудной исторической жизни, разрушить его, не нанеся смерти политическому бытию Русского народа, или заменить это единство какой-то федерацией, точно так же невозможно, как невозможно сохранить жизнь в человеческом организме, раздробив его на части или заменив органическое сращение частей – внешней связью» [10, с. 300]. Великороссия, Малороссия и Белороссия представляют собой один единый организм, их разъединение сродни расчленению живого тела.

Важно при этом отметить, что для Аксакова органической является именно народность, а не государство. Единство и крепость государства возможна только при условии единодушия народности, создающей свой политический организм. Если же нет народного единства, как, по мысли Аксакова, дело обстоит в Австрии – то создать единое отечество при помощи государственных мер все равно не получится. Аналогичным образом обстоит дело и с обрусением, которое должно проходить не как внешнее, принудительное государственное дело, но благодаря силе народности, уверовавшей в свое историческое право. При таких условиях приращение окраин к сильному народному субстрату естественное и ненасильственное и будет происходить само собой. Народ, понимаемый как

личность, может либо поддаваться чужому влиянию, либо влиять на другие народные личности.

Аксаков пишет: «...народ не есть агрегация или совокупность лиц с их совокупной деятельностью, а живой, цельный, духовный организм, живущий и действующий самостоятельно и независимо от лиц, составляющих народное множество» [8, с. 74–75]. Аксаков, ссылаясь на брата Константина, развивает органическую метафору государства, уподобляя древесной коре, которая существует, согласуясь с внутренней жизнью дерева и служит внешней его защитой. Надо сказать, что основой русской жизни для К.С. Аксакова была община, понимаемая, с одной стороны, как христианский идеал, к которому нужно стремиться, с другой стороны, как общественная форма, изначально присущая русским, подтверждая их природное христианство: «Община, этот высший нравственный образ человечества, является в несовершенном виде на земле. Христианство осватило и просветило общину, дотоле неясно сознаваемую или предчувствуемую народами. И община стала идеалом недостижимым, к которому предстоит вечно стремиться. Уже великая заслуга в том, как скоро поставлен такой идеал и к нему стремятся. Невозможность достигнуть полного осуществления общины на этой земле не должна останавливать. Нельзя быть совершенным христианином, но дело человека – вечно стремиться к этому идеалу» [11, с. 195]. Община в мировоззрении К.С. Аксакова является в сущности органическим началом, а государство устанавливается как внешний институт исключительно с целью защиты организма. Важно отметить, что государство все же у него установилось по воле народа, призвавшего варягов.

И.С. Аксаков, продолжая цитировать брата, говорит, что если вся сила дерева уйдет в кору, то сердцевина ослабнет, и чем слабее будет сердцевина – тем ближе гибель всего дерева. Далее он говорит: «В человеческом организме есть также болезнь: отолщение кожи. Кожа, разумеется, есть часть того же организма, как и государство, по отношению к народу, но при слабой деятельности организма или при неправильности его отправления все обращается в кожу, которая, распространяясь насчет прочих органов, становится как бы во враждебное отношение к организму, будучи сама его частью» [8, с. 77]. Лекарство от этой болезни, по мысли Аксакова, – развитие других органов, т. е. общества как народного организма. Остановить распространение государства внутрь организма может только общество, основанное на народных началах.

Человеческая личность, включенная в целокупность народного организма, получает высший смысл и раскрытие творческих потенций именно в общем русле народной жизни. Общество при этом динамично и непрерывно обновляется новыми соками, статичность ему претит. И все же государство тоже является необходимым условием общественной жизни: «...общество, разумеется, существует только там, где есть цельное народное тело, цельный организм с соответствующим ему цельным органическим покровом, то есть внешней, государственной формой» [8, с. 79]. И.С. Аксаков пишет, что в Германии, в отличие от Франции и Англии, отсутствует общество как нечто реально существующее, поскольку германский народ раздроблен: «Немец может обрести единство

германского организма только в области отвлеченной – в Шиллере, Канте, Гете, Гегеле. Вот почему у немцев нет в языке и выражения, соответствующего нашим словам: общество, общественность, общественный; вот почему в немецкой литературе нет не только общественного романа вроде сочинений Диккенса, Гоголя или Бальзака, потому что в области действительности германец превращается в гессенца, мекленбургца, баварца и проч. Вот почему также такое стремление в немцах, подобно Италии, сплотиться в единую сильную Германию, чтобы создать себе внешнюю форму, которая бы вполне соответствовала цельности народного германского организма, – вопреки всяким учениям о преимуществе федерации и о вреде крупных государств» [8, с. 80].

Политическое устройство, согласно Ю.Ф. Самарину, также должно соответствовать потребностям народного организма и устанавливаться в ходе естественного исторического развития общества. По этой причине не может быть универсального, пригодного для всех народов государственного устройства. Так, федеративное устройство соответствует организму Соединенных Штатов, а установление монархии напротив, претит им. Английская же конституция, установление которой повсеместно чаяли многие современники Самарина, также вытекает из всей истории Англии, из всего ее общественного развития и неприменима нигде, кроме как в Англии.

Установление конституционного порядка в России, по мысли Самарина, невозможно и нежелательно. Внешне принятая конституция будет означать усиление и расширение и без того разросшегося государственного аппарата. Это неизбежно приведет к еще большей централизации и высасываю всех соков народной жизни. Это коснется всех сфер, включая как чисто материальные, так и умственные, включая народное просвещение. Один единственный город, который и так является центром самодержавия, окончательно истощит народный организм. Имя этому городу – Петербург.

Нужно сказать, что тема Петербурга занимает обширное место в славянофильских рассуждениях относительно органических и внешних сторон русской жизни. Деяния Петра, по мысли И.С. Аксакова, были не просто переворотом, а ддящимся переворотом, который не просто нарушил естественный строй русской жизни, но продолжает это делать, что в представлении Аксакова и составляет основной смысл Петербургского периода. Пребывание власти в Петербурге свидетельствует о нарушении цельности живого органического элемента в нем: «Столица есть средоточие жизни народа как цельного политического организма, другими словами, средоточие, которое творит сам народ, слагаясь в цельное гражданское тело. Все равно как сердце, как узел нервов в человеческом организме, так и столица есть сердце, узел, нерв всей общественной, гражданской, земской и государственной жизни народа. Очевидно, что двух столиц в одной земле быть не может, это нелепость, бессмыслица, в которой одно понятие исключает другое. Точно так же бессмысленно предполагать, что столицу можно сделать там или здесь по произволу, когда столица дается самой жизнью народа, всем долгим органическим процессом истории» [9, с. 206]. Только Москва, по мысли Аксакова, может

быть столицей Русской земли. Петербург же не связан живой органической связью ни с Москвой, ни с остальной Россией, а является лишь внешним явлением.

Петербургские славянофилы. Организм языка и цивилизации

Сходным образом рассуждал и петербургский славянофил В.И. Ламанский. Развивая тему городов, он писал, что уездный город обычно состоит в единстве с самим уездом: «Да и как ни велики некоторые уезды, все же они составляют живую величину, своего рода органическое целое со своим городом во главе» [16, с. 883]. Жители уезда по большей части принимают деятельное участие в развитии уездного города и относятся к нему с определенной теплотой. Ламанский пишет, что, конечно, нельзя не радоваться развитию культуры губернского города, но опять же это не должно вести к централизации всей жизни в губернских городах в ущерб уездных. Желательно, чтобы столица и губернские города не оттягивали на себя все культурные начинания, а наоборот содействовали их реализации в уезде.

Нужно сказать, что петербургское славянофильство, как оформившаяся интеллектуальная традиция, возникло в значительной мере благодаря И.С. Аксакову, который стал связующим звеном между старшими славянофилами и последующими поколениями. Можно сказать, что, благодаря ему, славянофильство перестало быть достоянием нескольких старых московских семей [2]. Другой стороной аксаковского влияния была его ориентация на практическое воплощение славянофильских интенций (вспомним хотя бы его вполне осязаемый вклад в борьбу славян против турок в 1877–1878 гг.). Петербургское направление стало своеобразным академическим славянофильством, реализуя научные интересы славянофилов. В этом отношении, к примеру, аксаковские взгляды на фигуру Петра I в значительной мере разделялись петербургскими славянофилами и находили уже научное обоснование [см. подр.: 3]. При этом нужно сказать, что, несмотря на в целом негативное отношение к петровским реформам за их насильственный внешний характер, они отмечали величие его личности. В частности, О.Ф. Миллер делал акцент на личном, непосредственном участии Петра в государственных начинаниях, говоря о его тяге к личному труду: «...постоянное личное работничество Петра... дает возможность органически связать саардамского плотника со “служилым князем” древней Руси, подобно тому, как и в своем голландском платье и при своем собутыльничестве с голландскими шкиперами Петр сохраняет родство с нашим эпическим “ласковым князем”, всегда всем доступным и всех равно угощающим» [3, с. 29]. Миллер даже пишет, что фигура Петра была по своей природе народна «в добре и зле» и потому органически связывала Древнюю и созданную им Новую Россию. Впрочем, это не отменяет тех последствий, к которым привели петровские преобразования, основным из которых был разрыв между народностью, обществом и государством.

Ламанский пишет, что органические, выросшие из народной истории учреждения неизбежно могут приходить в упадок, но в то же время всегда могут возродиться, если восстановится связь с народной почвой:

«Но однажды утраченная органическая связь с народом не иначе может быть восстановлена, как путем живого изучения народа и его характеристических особенностей. Таким образом, русская этнография и история приобретают для нас величайшую важность» [17, с. 33]. В этом и состоит главная цель научного изучения различных сторон славянской жизни. Едва ли не важнейшим направлением для Ламанского в этом отношении было языкознание.

Языковедческие изыскания Ламанского, его взгляд на природу и сущность языка, его значение в деле познания народного духа сформировались, по его собственным словам, в значительной мере под влиянием немецкой мысли. Прежде всего, речь идет о работах В. фон Гумбольдта и Я. Гримма. Едва ли это влияние нельзя назвать определяющим. «Язык, как живой организм, был для меня не средством, а целью», – пишет Ламанский вполне в духе романтических представлений о языке. Нужно сказать, что эта линия в немецкой культуре имеет глубокие корни и в предшествующие романтизму эпохи. Еще у Якоба Беме слово представлялось как первое дело Бога, а язык как первое дело человека. Единый человеческий язык был утрачен в ходе вавилонского смешения и может быть постигнут из божественной природы народного языка – выразителя народного духа [4, с. 84–89]. Связь языка и способа мышления народа проводилась в XVIII в. И.Г. Гаманом в книге «Крестовые походы филолога» и затем И. Гердером, говорившем об отрыве дворянского сословия от родного языка и необходимости национального самосознания с опорой на народную культуру и историю, что, конечно, не может не вызывать ассоциаций со славянофильской проблематикой «разорванности» русского общества и русской истории. Й. фон Геррес, говоря о необходимости национального самосознания, особую роль отводил изучению народного творчества, восхищаясь временами создания «Нибелунгов» [6, с. 285]. При этом, с его точки зрения, литература получала наивысшее развитие, выходя за сословные рамки высшего дворянства. В этом отношении он созвучен Миллеру, также увлеченному средневековым эпосом. Миллер писал: «Носитель верховной власти должен быть “добрым страдальцем” за родную землю (страдальцем в старом смысле работника), по понятию летописца; надо “служить князем”, т.е. нести княжескую службу – по понятию народной быliny» [18, с. 242]. Как уже было сказано, для Миллера до определенной степени Петр Великий соответствовал этому образу. Для Й. фон Герреса воплощением правителя, сочетавшего как демократическое, так и монархическое начало был Карл Великий.

Политическое значение языка утверждал и И.Г. Фихте, говоря о сохранении языка, как условия развития народа в нацию, и Й. фон Геррес, который писал, что народ как органическое тело связан единым характером, проявляющимся через внешнюю общность языка. Ламанский говорит об этом, цитируя Гумбольдта: «В. Гумбольдт, один из тех величайших умов, которыми так богата Германия конца прошлого и начала нынешнего столетия, сказал даже, и конечно не неверно, что “истинное отечество наше есть собственно язык наш, и что отчуждение родного всегда начинается с отчуждения языка”. По его же словам, “духовные особенности на-

рода и его язык так тесно слиты и так взаимно связаны между собою, что, имея одно, можно бы было вполне воссоздать другое. Язык, – говорит он, – есть внешнее проявление народного» [2, с. 103–104].

Для Ламанского единство славянских языков, то, что русские солдаты во время заграничных кампаний легко объясняются с любым славянским населением, говорит о необходимости объединения всех славян, поскольку, в сущности, они представляют собой единый организм. Об это же писал другой петербургский славянофил – К.Н. Бестужев-Рюмин: «Пора понять, что славяне не какие-нибудь дальние родственники, которым мы можем благодетельствовать и не благодетельствовать по произволу, пора понять, что потеря одного члена – важная потеря для всего организма, а нам суждено (насколько доступно это знать человеческому предвидению) встать в челе громадного культурного организма славянского. Как некогда усилием разных отраслей русского народа создавался русский язык, так в будущем все народы славянские (о если бы можно было с уверенностью сказать: все) призваны создать новый тип культуры» [3, с. 25]. Несмотря на все племенные усобицы, как утверждает Ламанский, славянский дух стремился к единству, осознавал себя и, по его мысли, древнеславянский язык был первой попыткой создать общий славянский язык.

Научные изыскания Ламанского, с одной стороны, подтверждали некоторые славянофильские истины, с другой стороны, давали материал для собственных оригинальных историсофских построений. В частности, он более чем другие славянофилы сблизился с зарождавшейся евразийской картиной мира: «Греко-славяне, по природе страны, своему этнографическому составу и религиозным началам составляют, по отношению к романо-германцам, совсем особый исторический организм или самобытный мир, от которого и без разности времени выступления их на историческом поприще нельзя бы было ожидать и требовать совершенно единовременного развития» – пишет он [15, с. 100]. При этом Ламанский подчеркивает, что не следует сравнивать скорость развития разных цивилизаций, ведь разные организмы в своем развитии требуют разных сроков.

Заключение

Метафора органического, пришедшая из немецкой романтической культуры, стала одним из наиболее повторяемых образов славянофильского языка и, вероятно, в значительной степени благодаря влиянию славянофильства, получила хождение во всей русской общественно-политической мысли. Если у ранних славянофилов на определенном этапе можно предположить более буквальное понимание органического, как выражение единства мира, то в следующем поколении органическое понимается именно как метафора. Старшие славянофилы были ближе к романтической эпохе и их увлечение в молодости романтической натурфилософией, где органическое порой понималось буквально, а также личные связи с представителями немецкой интеллектуальной культуры – факт установленный, но и здесь нужно всегда учитывать эклектичность усвоения западной мысли и частую смену интересов в области философских систем. Следующие поколения славянофилов в своих рассуж-

дениях об органическом и насильственном вводили дополнительные образы (кора и дерево у Аксаковых), что говорит об исключительно метафорическом восприятии органического.

Литература

Исследования

1. *Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019.
2. *Куприянов В.А., Малинов А.В.* «Я служу народности...» (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // *Studia slavica et balcanica petropolitana*. 2016. № 2. С. 89–111.
3. *Малинов А.В.* Образ Петра I в учении петербургских славянофилов // *Кунсткамера*. 2022. № 2(16). С. 18–34.
4. *Фокин Л.И.* Учение Якоба Беме и немецкая философия и культура XIX века. Дисс. ... д-ра философ. наук. СПб.: СПбГУ, 2011.
5. *Фризман Л.Г.* Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // *Европеец. Журнал И.В. Киреевского*. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 385–479.

Источники

6. *Görres J.* Die deutschen Volksbücher. Heidelberg: Mohr und Zimmer, 1807.
7. *Oken L.* Abriß des Systems der Biologie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1805.
8. *Аксаков И.С.* Народ, государство, общество // *Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность*. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 67–100.
9. *Аксаков И.С.* Петербург или Киев? // *Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность*. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 203–211.
10. *Аксаков И.С.* По поводу притязаний поляков на Литву, Белоруссию, Волынь и Подолию // *Аксаков И.С. Наше знамя – русская народность*. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 295–301.
11. *Аксаков К.С.* Передовые статьи газеты «Молва» // *Аксаков К.С. Государство и народ*. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 192–229.
12. *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // *Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни*. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 228–294.
13. *Киреевский И.В.* О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах // *Киреевский И.В. Духовные основы русской жизни*. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 141–148.
14. *Киреевский И.В.* Деятнадцатый век // *Европеец. Журнал И.В. Киреевского*. 1832 год. М.: Наука, 1989. С. 5–20.
15. *Ламанский В.И.* Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе // *Ламанский В.И. Геополитика панславизма*. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 42–183.
16. *Ламанский В.И.* От редактора. Посвящается памяти дорогого товарища И.П. Минаева // *Ламанский В.И. Геополитика панславизма*. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 858–901.
17. *Ламанский В.И.* Речь, произнесенная в С.-Петербургском университете 31 января 1860 г. при публичной защите диссертации на степень магистра: «О сла-

- вянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // Ламанский В.И. Геополитика панславизма. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 28–42.
18. Миллер О.Ф. Что же такое был земский собор и как его след простыл // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. М.: Институт русской цивилизации, 2012. С. 234–252.
 19. Самарин Ю.Ф. Предисловие к богословским сочинениям А.С. Хомякова // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 34–74.
 20. Самарин Ю.Ф. Современный объем польского вопроса // Самарин Ю.Ф. Православие и народность. М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 334–359.
 21. Хомяков А.С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Университетская типография на Страстном бульваре, 1900. С. 263–284.
 22. Хомяков А.С. «Внутренние разрывы» в традициях России и Европы по поводу Гумбольдта // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 646–676.
 23. Хомяков А.С. О возможности Русской художественной школы // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 300–328.
 24. Хомяков А.С. По поводу одного окружного послания Парижского архиепископа // Хомяков А.С. Всемирная задача России. М.: Институт русской цивилизации, 2011. С. 82–149.

Smirnov, Vladimir N. *The metaphor of the organic in Slavophilism*

References

1. Walicki, A. (2019), In the circle of conservative utopia. Structure and metamorphoses of Russian Slavophilism, *Novoe literaturnoe obozrenie*, Moscow (in Russian).
2. Kupriyanov, V.A., & Malinov, A.V. (2016), “I serve the people...” (to the publication of V.I. Lamansky’s “Historical Letters About the Relations of the Russian People to Their Tribesmen”), *Studia slavica et balcanica petropolitana*, no. 2, pp. 89–111 (in Russian).
3. Malinov, A.V. (2022), The image of Peter I in the teachings of Saint Petersburg Slavophiles, *Kunstkamera*, no. 2(16), pp. 18–34 (in Russian).
4. Fokin, L.I. (2011), *The teachings of Jakob Böhme and nineteenth-century German philosophy and culture*, D.Sc. Thesis in Philosophy, St. Petersburg State University, St. Petersburg (in Russian).
5. Frizman, L.G. (1989), Ivan Kireevsky and his journal “The European”, in: *Yevropeets. Zhurnal I.V. Kireevskogo. 1832 god* [The European. I.V. Kireyevsky’s journal. 1832], Nauka, Moscow, pp. 385–479.



СЛАВЯНОФИЛЬСКОЕ УЧЕНИЕ О ЯЗЫКЕ И НЕМЕЦКАЯ НАУКА И ФИЛОСОФИЯ

Николай Безлепкин

Предметом рассмотрения в статье выступает влияние немецких философии и языкознания на становление и развитие славянофильского учения о языке. Немецкий романтизм, наложивший свой отпечаток на философию и языкознание в Германии и способствовавший появлению сравнительно-исторического языкознания, оказал существенное влияние и на возникновение русской философии языка. Крупнейшие представители славянофильства в той или иной степени опирались на достижения немецкой науки и философии, творчески переосмысливая важнейшие идеи немецкого романтизма о языке как душе народа, тождестве языка и мысли, взаимосвязи форм языка с национальной культурой и жизнью. Основным методом исследования в статье выступает метод компаративистики, на основе которого выявлены как взаимосвязи учения о языке немецких и русских мыслителей, так и те отличия, которые указывают на самобытность взглядов славянофилов на место и роль языка в становлении национального самосознания. Актуальность предмета исследования обусловлена возрастающим вниманием ученых и широкой общественности к месту и роли языка в жизни народа и развитию культуры. Делается вывод о том, что несмотря на факт заимствования славянофилами в их философско-лингвистических работах идей и методов метафизики немецких романтиков и языкознания, они сумели обосновать вполне оригинальное учение о языке, ключевым пунктом которого является тезис о бытийности слова. Именно онтологическая трактовка языка отличает славянофильскую лингвофилософию от европейских теорий, придерживающихся в то время принципов номинализма.

Ключевые слова: славянофильское учение о языке, национальное самосознание, онтологические основания языка.

Военная академия связи им. С.М. Буденного, Санкт-Петербург

The subject of consideration in the article is the influence of German philosophy and linguistics on the formation and development of the Slavophile doctrine of language. German romanticism, which has put its imprint on philosophy and linguistics in Germany and contributed to the emergence of comparative-historical linguistics, had a significant impact on the emergence of Russian philosophy of language. The largest representatives of Slavophilism to a greater or lesser extent relied on the achievements of German science and philosophy, creatively rethinking the most important ideas of German Romanticism about language as the soul of the people, the identity of language and thought, the relationship of language forms with national culture and life. The main method of research in the article is the method of comparativism, on the basis of which the interrelations of the doctrine of language of German and Russian thinkers are revealed, as well as the differences that indicate the originality of the Slavophiles' views on the place and role of language in the formation of national self-consciousness. The relevance of the subject of the study is conditioned by the increasing attention of scientists and the general public to the place and role of language in the life of the people and the development of culture. The conclusion is made that despite the fact of borrowing by Slavophiles in their philosophical and linguistic works of ideas and methods of metaphysics of German Romantics and linguistics, they managed to justify quite original doctrine about language, the key point of which is the thesis of beingness of the word. It is the ontological treatment of language that distinguishes Slavophilic linguophilosophy from European theories, adhering at that time to the principles of nominalism.

Keywords: Slavophile doctrine of language, national self-consciousness, ontological foundations of language.

Становление и развитие славянофильского учения о языке находилось под влиянием, с одной стороны, немецкой философии (И.Г. Гердер, И. Кант, Ф. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель), а с другой, учений немецких языковедов (В. фон Гумбольдт, Я. Гримм, Ф. Бопп и др.). Немецкий романтизм, пронизывавший как философию, так и языкознание, заложил в конце XVIII – первой половине XIX в. основы романтической философии языка – от Гердера до Гумбольдта, где образ языка был представлен как воплощение народного духа, способствовал развитию сравнительно-исторического языкознания. Язык принадлежал к числу центральных понятий романтического мировоззрения. Немецкие романтики подчеркивали, что язык не является чем-то внешним по отношению к человеку, подобно инструменту, созданному для определенной цели, напротив, язык является одним из основных условий существования человека. Мышление неразрывно связано с языком, в определенном смысле – тождественно ему, поэтому человеческое сознание обладает диалогическим характером. Происхождение языка представители романтизма рассматривали в единстве с происхождением человека, подчеркивая, что язык не является ни произвольным изобретением, ни механическим отражением действительности. Как единство объективного и субъективного, язык представляет собой «преобразованное изображение, одновременно естественное и все же несущее на себе отпечаток человеческой свободы» [1].

Оценивая влияние учений немецких романтиков на русское общество, А. Койре цитирует В.Ф. Одоевского, который писал в романе «Русские ночи»: «Вы не можете себе представить, какое действие она [философия Шеллинга. – Н.Б.] произвела в свое время, какой толчок она дала людям, заснувшим под монотонный распев Локковых рапсодий. В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Колумб в XV: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания, – его душу. Как Христофор Колумб, он нашел не то, чего искал, как Христофор Колумб, он возбудил надежды неисполнимые. Но, как Христофор Колумб, он дал новое направление деятельности человека! Все бросились в эту чудесную, роскошную страну, кто возбужденный примером отважного мореплавателя, кто ради науки, кто из любви, кто для поживы» [3, с. 44].

Влияние немецкой философии и языкознания прослеживается в теоретико-методологических основаниях славянофильского учения о языке. Славянофилы находили обоснование своим взглядам на язык в учениях видных представителей немецкой науки и философии, полностью разделяя взгляд Гумбольдта, что «через многообразие языков для нас открывается богатство мира и многообразие того, что мы познаем в нем; и человеческое бытие становится для нас шире, поскольку языки в отчетливых и действительных чертах дают нам различные способы мышления и восприятия» [14, с. 349]. Вывод немецкого ученого о том, что различные языки являются для нации органами их оригинального мышления и восприятия, вполне соответствовала мировоззрению славянофилов. Славянофильское учение о языке, опираясь на гегелевскую философию, рассматривало язык как продукт мысли, что определяло основное его назначение – быть средством выражения мысленного содержания.

Вопрос о природе и роли языка в познании и миропонимании представлял для немецкого философа не формальный интерес и не был данью традиционной философской проблематике. Будучи знакомым с сочинениями Вильгельма фон Гумбольдта, Гегель признавал, что язык так же изначален, как и дух. Во главу угла своего учения классик немецкой философии ставил экспрессивную функцию языка, которая подчиняла себе коммуникативную функцию. Из этого вполне логично вытекало, что гносеологическая функция языка подчиняется познавательной деятельности мышления, которое в своей основе имеет особую, внеязыковую форму. Язык призван лишь выражать мысль, он является более совершенным выражением человека. Слова, в представлении Гегеля, возникают не вследствие каких-то внешних потребностей (например, в общении), а в результате внутреннего желания мышления объективироваться, выразиться. «Слово, – по определению немецкого философа, – наиболее присущий интеллигенции и достойный ее способ обнаружения ее представлений – доведения до сознания» [13, с. 298].

Гегель рассматривал обобщающую функцию слова как производную от понятийного мышления. Для него словесное выражение есть лишь видимость уже осуществленных мышлением обобщений. По мнению немецкого философа, в пользу приоритета мышления над языком свидетельствуют грамматические формы слов, указывающие на свой исходный прообраз – соответствующие формы мышления. Мышление, таким образом, как бы облачается в слова. Формальная сторона языка фиксируется в грамматике и ее правилах. Грамматика есть не что иное, как выраженная в терминах языкознания система категорий рассудка.

К.С. Аксаков в поиске ответов на философские вопросы о природе и сущности языка, соотношении мысли и слова, его познавательной роли, исходил из того, что необходимо опираться на достижения общечеловеческой мысли, которые, по его мнению, нашли наиболее глубокое выражение в классической немецкой философии. Еще будучи активным членом кружка Н.В. Станкевича, подобно другим славянофилам, он прошел через влияние немецкой философии, усвоив и «откровения» Шеллинга, и «незаинтересованное суждение» Канта, и субъективный идеализм Фихте, и Гегелеву «разумную действительность» [5, с. 17].

Мысли Аксакова о самоценности национальной культуры и о ее значимости в мировой культуре в значительной степени были навеяны Шеллингом и Гегелем. По Шеллингу каждая народность выражает какую-либо сторону всемирной культуры человечества. Имел значение для русских мыслителей и вывод немецкого мыслителя о недостаточности логического развития нашего разума и необходимости изменения русла для философии в сторону мифологии. Представители славянофильства шеллингианский тезис о самоценности национальных культур рассматривали как исходный пункт для построения самобытной русской лингвофилософии. Славянофилы А.С. Хомяков, К.С. Аксаков на началах немецкого идеализма построили своего рода феноменологию русского народного духа, объективированного в языке.

Учение Гегеля об исторических и неисторических народах также способствовало формированию славянофильских представлений. Современ-

менный исследователь творчества славянофильского учения о языке швейцарский ученый П. Серию утверждает, что философское обоснование своим размышлениям о неповторимости русского языка Аксаков находит в немецкой философии. Он замечает, что «работа Аксакова состоит в умозрительной рационализации грамматических категорий русского языка на основе гегельянской философии» [6, с. 32]. В качестве доказательства П. Серию ссылается на аксаковскую теорию формы и концепт «языкового содержания», а также применение им гегельянской триады к рассуждениям о категории вида русского глагола. Гегельянством, считает он, в той или иной степени отмечены все работы К.С. Аксакова по грамматике.

И.С. Аксаков, отмечая влияние Гегеля на мировоззрение старшего брата и его ближайшего друга и единомышленника Ю.Ф. Самарина, писал, что «Гегель послужил им на то, чтобы объяснить, санкционировать найденную ими новую истину, доказать ее всемирно-историческое значение. Они сделали попытку построить на началах... Гегеля целое мирозерцание, целую систему своего рода феноменологии Русского народного духа с его историей, бытовыми явлениями и даже Православием» [9, с. 165–166]. Несмотря на то, что в конце 1840-х гг. К.С. Аксаков изменил философские ориентации и отошел от «гегелизма», тем не менее его отшлифованный гегелевской логикой ум достаточно быстро устремился за пределы интеллектуальной логики. На всем протяжении своей научной деятельности он оставался верен диалектике, демонстрируя глубокое владение ее законами и категориями.

К.С. Аксаков исследовал язык в гегелевском ключе, для него слово – чудесное и таинственное явление, в котором нам вторично дан весь мир, но в иной форме. Этот второй мир возник на почве сознания и дух пронизывает всю сферу языка. В языке выявляется господство духа над природой, которая объективируется в языке. Слово обладает не природным существованием, но своего рода «прозрачной объективностью», слово прозрачно, через него и в нем «просвечивает мысль», «дух». Слово дает «конкретность существования, выражения, формы». Отсюда убеждение славянофилов, что язык есть способ, каким проявляет себя национальное самосознание.

Диалектически понятое мыслителем соотношение мысли и языка целиком основывается на гегелевской теории развития. Ее суть философ представляет себе, как переход общего в частные явления, причем «общее не теряет, а находит себя и сохраняет в совокупности своих отдельных явлений» [12, с. 34]. Явление в отдельном выражает общее и общее может явиться только переходя в частное: общее – явление не что иное, как моменты развития одного и того же. Неподвижное, непроявляющееся общее невозможно, оно было бы ничем. Общее является, «отрицает себя», но «отрицание само есть вместе подтверждение» [12, с. 36]. В отдельном объединены общее и частное. Таким образом, отрицание отрицается, и общее вступает в действительность как единичное, единое выражение. «Этот путь отрицания имеет место во всех сферах духа – всюду, где есть развитие» [12, с. 39].

В незавершенном труде «Опыт русской грамматики» он, опираясь на гегелевский метод, показывает, как осуществляется развитие слова, которое «есть внешнее земное проявление разума; в слове все разумно», «слово есть акт сознающего разума» [10, с. I–II]. Это дало основание Хомякову пошутить на этот счет: «Здесь он [Аксаков. – *Н.Б.*] соединяет в себе немецкого педагога, который, выхаживая ребенка, возводит порядок его поступков к философской идее развития, а вместе преданность русской няни, которая расточает безграничное баловство в уверенности, что это дитя – сын богатыря и сам богатырь» [10, с. XXI].

Аксаковский подход к русскому языку, действительно, отличается многоплановостью: с одной стороны, научной основательностью и педантизмом, имеющими свои истоки в обширных философских и лингвистических познаниях, и основательном владении диалектическим методом, с другой, – уверенностью в его неисчерпаемых возможностях, сулящих превращение отечественной словесности в общечеловеческое достояние. Глубокая убежденность в «богатырских» перспективах русского языка проистекала у Аксакова из фундаментального знания отечественной истории, которая, как он считал, «необходима нам, не только для языка, но для всенародной жизни вообще, для движения нашего вперед и для всякой плодотворной деятельности» [11, с. 530]. В соответствии с принятой диалектической схемой развития Аксаковым конструируется как процесс русской истории, так и движение языка. Диалектические по характеру рассуждения мыслителя позволяют ему глубоко проникнуть в природу языка, выявить его свойства.

В «Опыте русской грамматики» он предпринимает попытку проследить превращение мысли в слово, раскрыть механизм познавательной деятельности человека. Он отмечает специфический характер отображения человеком предметного мира; «сознание, – по его словам, – не есть простое отражение предмета» [10, с. 1]. Мыслитель не связывает это отражение с чувствами человека, ибо это было бы не познание, а ощущение. Аксаков указывает на то, что сознание дает предмету образ, который он переносит во внутренний мир духа, в область разума, выражая его в слове особой формой – именем. Познание образа предмета, закрепление его в имени – есть первая ступень познания.

Надо отметить, что в трактовке образа Аксаков отталкивается от шеллингианской идеи цельности восприятия. В соответствии с ней, основой восприятия предмета он считает именно «первое естественное впечатление». Поэтому человек лишь «старается выразить тот образ, в котором предстало ему событие» [5, с. 28]. Что же касается «первобытного слова», то оно, полагает философ, было наполнено созерцаемым предметом. Далее, на второй ступени познания, в сфере разумного постижения, является внутренняя сторона предмета, имени – его значение. Единство внешнего и внутреннего составляет завершающий этап возникновения слова. Как соединение внешнего и внутреннего, оно – итог познания. Посредством диалектического отрицания Аксаков строит путь познания: от познания образа, являющейся человеку природы, к выявлению внутреннего значения, а от них к синтезу имени и значения в слове.

Аналогично, по гегелевской схеме двойного отрицания идет развитие звука как материальной оболочки мысли: вначале звук природы, где порознь существуют органические и неорганические звуки природы, которые умолкают в их соединении, заявляя о своем существовании в непроезжих звуках (подобно «Ъ»). Возникновение речи человека представляет собой соединение согласных букв, выражающих неорганический, внешний звук, и букв гласных, связанных с органическими звуками.

Отмечая мысль Аксакова о том, что слово есть воссоздание мира, А.С. Хомяков, в свою очередь, полагал, что человек посредством языка конструирует свой мир, в котором слово с его грамматическими формами – лишь строительный материал, и о происхождении слова он не задумывается. Идеолог славянофильства, вслед за Шеллингом, был убежден, что человек может постичь тайну сочетания мысли со звуком в слове и, благодаря этому, ему станут понятны и ясны даже неизвестные ему языки, и по звукам слов человек будет способен узнавать их значение. Хомяков в своем обширном исследовании «Семирамида» на основе изучения происхождения славянских племен детально прослеживает, как в процессе складывания самобытной народной жизни славян вырабатываются формы языка, которые, в соответствии с законом постепенности, изменяются сообразно происходящим в укладе и быте народа переменам. Он исследует сложную диалектику взаимоотношений мысли и слова, которая заключается в том, что слово, с одной стороны, есть «покорное орудие мысли», принимающее в себя все ее оттенки. С другой стороны, слово оказывает сильное воздействие на развитие мысли. Будучи результатом исторического развития быта и уклада народной жизни, язык облекается в общепринятые и понятные формы, обеспечивающие выражение духовности и, задавая тем самым, формы ее воплощения.

Позже, в статье «Мнение иностранцев о России» Хомяков отметил ту особенность языка, которая состоит в его включенности в самые основы народной жизни, и способность выражать не только знания, но и самобытный дух народа. Поэтому, считал мыслитель, язык важен, в первую очередь, не как форма выражения мысленного содержания, а как форма воплощения народного духа. Данный вывод славянофилов – не столько проявление идеалистического понимания природы языка, сколько выражение того очевидного факта, подтверждаемого современными исследованиями, что «дух народа не может иметь иной организации, кроме языковой, ибо не существует никакой духовной силы без языкового отпечатка» [7, с. 211]. Форма языка представляет собой наиболее адекватное воплощение в материи языка национального характера.

Мысль не всегда облекается в словесную форму, считал Хомяков. Слова человеческого недостаточно, чтобы передать смысл, поскольку сознание народа представляет целостный дух, объединяющий в себе и творческую деятельность – волю, и отражательную восприимчивость – веру, и окончательное сознание – рассудок. Самосознание, представляющее собой выражение цельности народного духа, своей историей вырабатывает адекватные своей сути формы языка. Оно требует словесного обличия, когда дух осознал достоинство свободной мысли.

И.В. Киреевский в статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» развил эту мысль, подчеркивая, что внутренняя цельность самосознания, основанная на обычаях и традициях народа, непременно нуждается и находит свое воплощение в формах народной жизни [16, с. 212]. Язык с момента своего возникновения прочно связан с формами жизнедеятельности людей, будучи средством их объединения в социумы, одновременно выступая способом, каким проявляет себя народное самосознание. Он выступает своего рода этническим маркером, указывающим на уникальность данного народа, своеобразии его духовного опыта.

Онтологическое основание философско-лингвистической концепции славянофилов образует понятие Сущего, которое есть воплощение единства объективности и субъективности, восходящее к творчески переосмысленной идее Шеллинга о единстве объекта и субъекта. Понятие «Сущее» в философии славянофилов обозначает субстрат, составляющий начало всего реального, видимого и невидимого. Хомяков принципиально отказывается от использования в своей философии понятий материя или дух в качестве субстанций. По мнению В.З. Завитневича, Хомяков сознательно использовал понятие «Сущее», так как считал, что понятия «материя» и «дух» могут привести к нежелательному представлению о дуализме мира, о двух субстанциях, лежащих в основе мира или являющихся в едином облике Бога, что противоречит христианскому понятию о Едином [15, с. 28].

В отличие от Гегеля, который, как считал Хомяков, всю свою философию вывел из немецкого языка, отождествив логику с онтологией, он доказывал, что из чистой идеи нельзя вывести многообразие объективного мира. Гегель, по его мнению, постоянно принимал «движение понятия в личном понимании за тождественное с самой действительностью» [15, с. 294] и «отстранял сущее», поэтому в его системе нет места «творящему духу», так как «само понятие, в своей полнейшей отвлеченности, должно было все возродить из собственных недр» [15, с. 264–265].

В философии славянофилов Сущее представляет воплощение единства объективности и субъективности, которое своими корнями имело творчески переосмысленную шеллингианскую идею о единстве объекта и субъекта. Как онтологический абсолют оно означает совокупность многообразных проявлений бытия, воссоединение мыслящего и творящего субъекта с объективным миром, активного творческого начала – с органичной гармонией природы, личности – с народом. В основе Сущего лежит свободно творящий дух, который является разуму как свободная сила мысли, волящий разум, где воля выступает в тождестве с разумом, как его деятельная сила, неотделимая ни от понятия о нем, ни от понятия о субъективности. «Разум, – писал Хомяков, – ...не может сомневаться в своей творческой деятельности – воле, как и в своей отражательной восприимчивости – вере, или окончательном сознании – рассудке» [20, с. 339]. В акте самосознания волящий разум творит мир явлений путем объективирования, т.е. отчуждения внутреннего мысленного содержания, которое осуществляется посредством слова. «Все слова, выражающие идею духа, – считал Хомяков, – содержат в себе корни, отно-

сящиеся к природе видимой и осязаемой» [20, с. 138]. Во втором письме Ю.Ф. Самарину о философии он подчеркивал глубокую мысль Аксакова, утверждавшего, что слово есть воссоздание мира [21, с. 330]. Человек посредством языка конструирует свой мысленный мир, где слово с его грамматическими формами воспринимается как строительный материал, о происхождении которого он и не задумывается. Но с его помощью человек оказывается в новом времени и пространстве, уже от него независимых, а данных ему. Вот почему Хомяков был убежден, что если мы поймем свою грамматику, то тогда может быть мы поймем хоть часть своей внутренней жизни.

Принципиально разные онтологические основания философских систем славянофилов и немецкого мыслителя в полной мере давали себя знать и в их учениях о языке. Как онтологический абсолют, Сущее у Хомякова означает совокупность многообразных проявлений бытия, воссоединение мыслящего и творящего субъекта с объективным миром. Бытие, считали славянофилы, открывается лишь целостной жизни духа, лишь разуму, органически соединенному с волей и чувством, – волящему разуму и разумной воле. Поэтому язык обладает живостью, твердостью и сжатостью слова, простотой и безыскусственностью выражения лишь тогда, когда он построен не на силлогизмах, а на глубоком религиозном чувстве и воле. В основе бытия лежит не материя, а волящий разум, который, как образ духа, позволяет приобщиться к сфере духовного. Слова, исполненные силы, полученной от волящего разума, становятся средством возвещения высоких мыслей. Они, по мнению Хомякова, не могут остаться бесплодными и должны мало-помалу увлекать народы.

Различия в онтологических основаниях языка, какими их видел Гегель и какими их представляли славянофилы, обусловили известные различия в понимании природы языка. У Гегеля язык – порождение рассудка, продукт логического развития абсолютной идеи, у славянофилов язык есть порождение свободно творящего духа, не ограничивающегося сферой разума.

Абсолютизация духовного, приводит славянофилов к выводу, что настоящая жизнь не в обстоятельствах, а в сфере духа, в мыслях, что вполне соответствовало идеям немецких романтиков и прежде всего Гердера. Особенно образно и художественно ярко эту идею высказал Киреевский в своей неоконченной повести «Остров». В уста героя повести Фр. Вольфа он вкладывает свои размышления о том, что «есть какое-то слово, венец и основание всякого мышления, ключ ко всем тайнам, цель всех вздыханий человечества; что это слово незаметно для людей, потому что хранится высоко в сердце, выше, дальше внутреннего зренья; что там лежит оно неслгораемо, в вечном огне из самых пламенных чувств, из горячих дум и раскаленных образов воображения человека; что к нему ведет воздушная лестница, составленная из сильных дум, из страстных звуков и сердечных вдохновений; что по ступеням этой лестницы скользят и восходят незримые духи, легкие тени, которые помогают душе; что все прекрасное на земле есть только бледный отблеск одного живого слова, горящего на высоте сердечной» [17, с. 28]. Онтологи-

зация слова как истинной среды обитания человека получила свое раз-
вернутое обоснование в отечественной философии имени в начале XX в.

Сосредоточив главное внимание на глубоких внутренних основани-
ях, на которых покоится самосознание народа, славянофилы особое зна-
чение придавали изучению формы, как способа организации народной
жизни и существования народного духа. Опыт осмысления истории под-
сказывал им, что между содержанием общественной жизни и формами
ее построения существуют сложные и неоднозначные отношения, имею-
щие серьезные следствия для налаживания органичного общественного
устройства.

Конфликт между внутренне присущими народу духовными ценно-
стями и формами организации общественной жизни порождал, по мне-
нию славянофилов, распад личности, потерю ею цельности, вел к утрате
исконного уклада жизни, к подмене духовного просвещения, живозна-
ния рассудочным познанием, где главное – внешняя свобода понятий. Не
без влияния философии Гегеля в трудах славянофилов проводится раз-
личие между внутренней и внешней формой, как способом разграниче-
ния того, что связано с началами народной жизни и заимствованными
формами из Европы. Хомяков при этом отмечал, что различие внутрен-
него и внешнего, формального ясно было обозначено уже в произведени-
ях православной словесности.

Целью различения внутреннего и внешнего было стремление славя-
нофилов показать их разное наполнение и противоположные функции,
выполняемые по отношению к содержанию народной жизни. Киреев-
ский писал, что в подчинении развития общества «чужой форме русский
человек тем самым лишил себя возможности живого и правильного воз-
растания в самобытном просвещении, и хотя сохранил святую истину в
чистом и неискаженном виде, но стеснил свободное в ней развитие ума и
тем подвергся сначала невежеству, потом, вследствие невежества, под-
чинился непреодолимому влиянию чужой образованности» [18, с. 267].
По мнению мыслителя, именно во влиянии европейской образованности
заклучалась главная причина падения нравственности в России.

Подтверждение этому он видел, в частности, в разладе между при-
сущим русскому народу правдолюбием и той легкостью, с которой рус-
ский человек лжет. Вызвано это, по мнению Киреевского, проникнове-
нием в общинное сознание русского народа идей о праве собственности,
когда «его слово – это не он, это его вещь, которой он владеет на праве
римской собственности, то есть, может ее употреблять и истреблять, не
отвечая ни перед кем» [18, с. 268]. Восприятие русским человеком лжи
как общепринятого и неизбежного греха, происходящего из необходимос-
ти внешних отношений, указывает на утрату народом уважения к свя-
тыне правды под воздействием не свойственных традиционному укладу
жизни влияний.

Несколько наивное представление о причинах утраты русским чело-
веком уважения к святине правды не может, однако, заслонить верно
отмеченного славянофилами «раздвоения в мысленном строении общест-
ва», обусловленного характером просвещения. Хомяков, как и Киреев-
ский, отмечает формальность просвещения, отсутствия в нем связей с

укладом жизни народа. Причины этого он видел, во-первых, в сословном характере общества, где в высших слоях обладают знанием, отрешенном от жизни, а в низших – течет жизнь, никогда не восходящая до сознания. Во-вторых, просвещение формально, по мнению Хомякова, в силу его редукции к положительному знанию, почерпнутому в Европе. Между тем, писал мыслитель, «просвещение не есть только свод и собрание положительных знаний: оно глубже и шире такого тесного определения. Истинное просвещение есть разумное просвещение всего духовного состава в человеке или народе. Оно может соединиться с наукою, ибо наука есть одно из его проявлений, но оно сильно и без наукообразного знания» [22, с. 26]. Следствием такого просвещения является его формализм, который славянофилы рассматривали как подражание чужеземным образцам, восприятие его в виде готовых результатов, независимо от умственного исторического движения, которым они произведены. «Формализм, – подчеркивал Хомяков в статье “Мнение русских об иностранцах”, – имеет и должен иметь постоянное притязание заменять собою всякую нравственную и духовную силу» [23, с. 61].

Нигилистическое отношение славянофилов ко всему европейскому не было выражением национализма. Б.М. Гаспаров справедливо отмечает, что негативное отношение славянофилов к европейскому влиянию вытекало из уродливых форм массовой их рецепции на русской почве. «Совершенно аналогичным образом, несколькими десятилетиями ранее основоположники немецкой романтической филологии, от Гердера и Ф. Шлегеля до Боппа, Гумбольдта и Я. Гримма, произносили энергичные тирады против поверхностности французской мысли и французского языка; немецкое национальное самосознание выросло из почвы, подготовленной влиянием французского Просвещения, и выпады против символических “французов” служили риторическим инструментом этого, позитивного в своей сущности, процесса» [2, с. 53].

Для взглядов представителей старшего поколения славянофилов было характерно глубокое понимание значения преемственности традиций, открытость передовым идеям. Поэтому и язык в их философии и идеологии – это не застывшая и закостеневшая форма, запечатлевшая состояние народного самосознания, а живая работа духа, постоянно нацеленная на достижение соответствия между работой мысли и ее воплощением в слове. Славянофильство, зависящее прежде всего от идей немецкого романтизма, опиралось на самое существенное, чем создавалась духовная Россия – на внутренний опыт всего русского народа [4, с. 187].

Повышенное внимание славянофилов к формам языка выражало вполне оправданную установку на использование богатых возможностей русского языка в решении проблем возрождения и подъема на новую духовную высоту национального самосознания. Укорененность языка в самых основах народной жизни и глубокая связь с ее историческими корнями, давших чудную красоту его формам, вселяло в мыслителей идеальные надежды на животворящую силу слова. В языке им виделось даже не воплощение сущности, а сама сущность. Вот почему для славянофилов оказалась привлекательной идея Шеллинга о тождестве мысли и слова. В ней они находили теоретическое обоснование собственным

представлениям о внутренней цельности самосознания, где слово есть выражение самопознающей души человека.

В контексте тождества мысли и слова становится понятным пафос утверждений славянофилов об их нераздельной целостности. Киреевский в набросках, ставших основой аксаковского учения о языке, отмечал, что «слово, как прозрачное тело духа, должно соответствовать всем его движениям. Потому, оно беспрестанно должно менять свою окраску, сообразно беспрестанно изменяющемуся сцеплению и разрешению мыслей. В его переливчатом смысле должно трепетать и отзываться каждое дыхание ума. Оно должно дышать свободой внутренней жизни. Потому слово, окостенелое в школьных формулах, не может выражать духа, как труп не выражает жизни. Однако ж, изменяясь в оттенках своих, оно не должно переиначиваться во внутреннем составе» [18, с. 273–274].

Для идеологии славянофильства характерно понимание тождества языка и народного духа как важнейшего условия развития самосознания, поскольку глубокое внутреннее соответствие мысли и слова позволяет, по их мнению, противостоять внешней образованности, чуждым влияниям, пополнять духовные богатства народа. Оно является гарантией того, что слово, язык становится «проводником мысли», той дверью, через которую сокровища ума и знания выносятся и становятся доступными другим. При этом, чем более выносятся наружу этих сокровищ посредством языка, тем более их остается в хранилище народной памяти, писал Киреевский.

Славянофилы последовательно боролись со всевозможными попытками представить язык как безжизненное явление, построенное по законам логики. Одна из таких попыток связана с выходом в 1841 г. работы немецкого лингвиста К. Беккера «Организм языка», где была пущена в ход мысль о языке, как о живом организме. Книга Беккера, как отмечал разделявший славянофильское учение о языке профессор Санкт-Петербургского университета Н.П. Некрасов, «очаровала всех ясностью и систематическою последовательностью логической постройки» [19, с. 5]. Успех книги Беккера был значительнее успеха переведенного П.С. Биллярским в 1859 г. на русский язык труда В. фон Гумбольдта «О различии строения языков и его влияния на духовное развитие человеческого рода». Немногие из русских языковедов видели в беккеровском труде отвлеченность в понимании языка. Некрасов был одним из тех, кто не обманулся обращением автора с языком, как с живым организмом. Он разглядел в этом труде очередное стремление изучать язык посредством логики. Русский языковед писал, что Беккер представляет язык «скорее в образе скелета, иссушенного логическим отвлечением и очищенного систематическим изложением, чем в образе живого организма, в котором жизнь обнаряживается непрерывным движением и игрою красок» [19, с. 5].

Аксаков и Некрасов выступали убежденными противниками универсальной формально-логической грамматики в какой бы форме она не выступала. Основой для построения грамматики русского языка, по их мнению, является глубокое изучение национального языка в его развитии, освобождение русской грамматики от оков универсальной логико-схоластической систематики. Осознание глубокой внутренней связи ме-

жду языком и народом обуславливало рассмотрение ими истории народа как основы изучения истории языка.

Славянофильское учение о языке самым непосредственным образом вытекает из немецкой романтической метафизики и перекликается с лучшими работами немецких языковедов. Упреки в «немецкой отвлеченности», которые приходилось слышать в свой адрес славянофилам, были справедливы лишь в той мере, что славянофилы использовали те методы, которые получили наиболее полное развитие в классической немецкой философии, и с помощью них они решали проблемы языка. Д.И. Чижевский писал: «Аксаков развивает философию языка в духе Гегеля, но выходя за пределы сказанного Гегелем» [9, с. 173]. Применение гегелевской диалектики, достижений немецкой лингвистической науки к познанию явлений духовной жизни русского народа, его языка позволило славянофилам дать глубоко обоснованный для своего времени ответ на вопрос о месте и роли языка в жизни народа, раскрыть его сущность, сформулировать ряд важных проблем языкознания, которые получили свое разрешение и развитие в трудах отечественных лингвистов.

Литература

Исследования

1. *Ганус С.* Язык и «дух народа» в интеллектуальной истории Германии второй половины XVIII в. (к вопросу о факторах генезиса романтизма) // Запад–Восток. 2009. № 9. С. 51–66.
2. *Гаспаров Б.М.* Лингвистика национального самосознания (Значение споров 1860–1870 гг. о природе русской грамматики в истории философской и филологической мысли) // Логос. 1999. № 4. С. 48–67.
3. *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М: Модест Колеров, 2003.
4. *Колесов В.В.* Становление идеи развития в русском языкознании первой половины XIX в. // Понимание историзма и развития в языкознании первой половины XIX в. Л.: Наука, 1984. С. 163–199.
5. *Кошелев В.А.* «Не право о вещах те думают, Аксаков...» // Аксаков К.С. Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1995. С. 7–41.
6. *Серно П. К.С.* Аксаков: лингвист-славянофил или гегельянец? // Вопросы языкознания. 2005. № 1. С. 31–42.
7. *Рамшвили Г.В.* Вопросы энергетической теории языка. Тбилиси: Ганатлеба, 1978.
8. *Ромашко С.А.* Лингвистическая концепция романтизма (к истории европейского языкознания конца XVIII – начала XIX вв.). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М.: МГУ, 1983.
9. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. Париж: Дом книги, Современные записки, 1939.

Источники

10. *Аксаков К.С.* Опыт русской грамматики // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. III. Ч. II. М.: Тип. П. Бахметева, 1880. С. 1–470.
11. *Аксаков К.С.* Критический разбор «Опыта исторической грамматики русского

- языка» Ф. Буслаева // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. II. Ч. 1. М.: Тип. П. Бахметева, 1875. С. 439–645.
12. Аксаков К.С. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. II. Ч. 1. М.: Тип. П. Бахметева, 1875. С. 23–388.
 13. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977.
 14. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985.
 15. Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1902.
 16. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1911. С. 174–222.
 17. Киреевский И.В. Остров // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. 2. М.: Путь, 1911. С. 172–209.
 18. Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. 1. М.: Путь, 1911. С. 265–281.
 19. Некрасов Н.П. О значении форм русского глагола. СПб.: Тип. и лит. И. Паульсона и К^о, 1865.
 20. Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1: Работы по историософии. М.: Медиум ММФ, 1994. С. 15–446.
 21. Хомяков А.С. Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Тип. П. Бахметева, 1911. С. 317–343.
 22. Хомяков А.С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Тип. П. Бахметева, 1911. С. 3–28.
 23. Хомяков А.С. Мнение русских об иностранцах // Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Тип. П. Бахметева, 1911. С. 31–69.

Bezlepkin, Nikolai I. *The Slavophile doctrine of language and German science and philosophy*

References

1. Ganus, S. (2009), Language and the “spirit of the people” in the intellectual history of Germany in the second half of the 18th century (to the question of the factors of the genesis of Romanticism), *Zapad–Vostok*, no. 9, pp. 51–66 (in Russian).
2. Gasparov, B.M. (1999), Linguistics of national identity (The significance of the 1860–1870 disputes on the nature of Russian grammar in the history of philosophical and philological thought), *Logos*, no. 4, pp. 48–67 (in Russian).
3. Kouré, A. (2003), *Filosofiya i natsional'naya problema v Rossii nachala XIX veka* [Philosophy and National Problem in Russia at the Beginning of the 19th century], Modest Kolerov, Moscow (in Russian).
4. Kolesov, V.V. (1984), The formation of the idea of development in Russian linguistics in the first half of the 19th century, in: *Ponimanie istorizma i razvitiya v yazykoznanii pervoy poloviny XIX v.* [Understanding of historicism and development in linguistics of the first half of the 19th century], Nauka, Leningrad, pp. 163–199 (in Russian).
5. Koshelev, V.A. (1995), “They don’t think about things correctly, Aksakov...”, in:

- Aksakov, K.S. *Estetika i literaturnaya kritika* [Aesthetics and Literary Criticism], Iskusstvo, Moscow, pp. 7–41 (in Russian).
6. Serio, P. (2005), Aksakov: linguist-Slavophile or Hegelian?, *Voprosy yazykozna-niya*, no. 1, pp. 31–42 (in Russian).
 7. Ramishvili, G.V. (1978), *Voprosy energeticheskoy teorii yazyka* [Problems of the Energy Theory of Language], Ganatleba, Tbilisi (in Russian).
 8. Romashko, S.A. (1984), *The Linguistic Concept of Romanticism (To the History of European Linguistics of the Late 18th – Early 19th Centuries)*, Abstract of PhD Thesis in Philology, Moscow State University, Moscow (in Russian).
 9. Chizhevsky, D.I. (1939), *Gegel v Rossii* [Hegel in Russia], Dom knigi, Sovremennye zapiski, Paris (in Russian).



УЧЕНИЕ Н.Я. ДАНИЛЕВСКОГО КАК ИСТОЧНИК ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Игорь Тяпин

Статья посвящена осмыслению историософской концепции Н.Я. Данилевского в контексте ее влияния на учения О. Шпенглера и А. Тойнби. Посредством сопоставления философско-исторических взглядов русского, немецкого и английского мыслителей обсуждается проблема недостаточной исследованности влияния русской мысли на западную философию неклассического периода. Показывается, что базовые концепты философии истории Шпенглера («гештальт истории», «культура», «цивилизация», «душа народа», «псевдоморфоз») появились в результате рецепции русской историософии. По сути, Шпенглер осуществил преломленный сквозь призму евроцентризма синтез идей Данилевского и К.Н. Леонтьева о «молодости» русского культурно-исторического типа, его восточно-византийских основах, недостаточной результативности его культурно-государственной жизни, негативном характере западного культурного влияния. Отсутствие прямых ссылок у Шпенглера на Данилевского доказывает важность идей последнего для немецкого мыслителя, поскольку главный принцип его работы с источниками состоял в том, чтобы ссылаться на другого автора по частным вопросам, но не при обращении к центральным идеям. Также можно говорить об опосредованном влиянии Данилевского на концепцию Тойнби, фундаментальной установкой которой является культурологический плюрализм, убеждение в многообразии форм социальной организации человечества. Дальнейшая работа по раскрытию и обоснованию скрытого и опосредованного влияния отечественной мысли на зарубежную философию имеет определенные перспективы в рамках методологии сравнительного анализа.

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

Вологодский государственный университет

The article is devoted to the comprehension of the historiosophic concept of N.Ya. Danilevsky in the context of its influence on the teachings of O. Spengler and A. Toynbee. By means of the comparison of philosophical and historical views of the Russian, German and English thinkers the author considers the problem of insufficient research of the influence of Russian thought on Western philosophy of the non-classical period. He claims that some basic concepts of Spengler's philosophy of history (such as "gestalt of history", "culture", "civilization", "soul of the people", "pseudomorphosis") appeared as a result of the reception of Russian historiosophy. In fact, Spengler made a synthesis of Danilevsky's and K.N. Leontiev's ideas about the "youth" of the Russian cultural-historical type, its Eastern Byzantine foundations, the insufficient effectiveness of its cultural-state life, and the negative nature of Western cultural influence, refracted through the prism of Eurocentrism. The absence of direct references in Spengler's works to Danilevsky is interpreted as what proves the importance of the latter's ideas for the German thinker, as the main principle of his work with sources was to refer to this or that author on private issues, but not when addressing the central ideas. The author of the article insists that there might have been the indirect influence of Danilevsky's ideas on Toynbee's civilization concept, the fundamental principle of which is cultural pluralism, or the belief in the diversity of forms of social organization of mankind. It is concluded that further work on revealing and studying the hidden and indirect influence of Russian thinkers on European philosophers is of great importance and might be productive, especially within the framework of comparative analysis methodology.

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

Споры о том, является ли русская философия оригинальным явлением в мировой мысли, до сих пор не привели к формированию в качестве итога какого-то преобладающего мнения. Если роль русской мысли в создании национальной идеи признана, то вопрос о ее общем познавательном значении остается открытым.

Уже в период становления собственно философской (секулярной) традиции (в конце XVII – первой половине XIX в., когда философию начали преподавать в Славяно-греко-латинской академии и когда русские мыслители стали перенимать идеи из французской и немецкой философии) русская мысль не просто учится у Западной Европы, но и активно оппонирует ей, «подобно тому, как французские просветители учились у английских и полемизировали с ними, немецкие – у французских и английских, и очень резко, нередко жестко критиковали их, особенно французских деятелей культуры» [6, с. 230]. Позднее в русской мысли сосуществовали и боролись как минимум два мощных направления: 1) шедшее за западной культурой, но сохранявшее при этом собственную позицию; 2) создававшее свои оригинальные творения в «дружеском» или резко противопоставлении с Западом.

В рамках второго направления, начиная от А.С. Хомякова, возникла плеяда деятелей, чьи труды вошли в историю русской мысли. Значимость славянофильства как явления в истории русской мысли определяется прежде всего тем, что именно с него принято начинать отсчет существования самостоятельной философии в России. «Творчески переработав европейский мыслительный опыт, славянофилы заложили основы русской национальной философской традиции, в центре которой были идеи целостного знания, духа и жизни, соборности» [3, с. 519]. Высшим же результатом этого движения стала религиозная философия, представленная длинным рядом мыслителей во главе с В.С. Соловьевым.

Стоит привести тезис И.И. Евлампиева, что в конце XIX – начале XX в. русская философия вышла на передний край общеевропейского развития, стала лидирующей традицией в общеевропейском движении к новым формам содержательной философии в связи с продолжающимся наступлением эмпиризма в западной философии, тогда как только в русской философской традиции сохранилась парадигма «подлинной» – мистической – философии (исходящей из того, что все самое важное в мире глубоко спрятано от непосредственного опыта и требует развития особых форм постижения, не поддающихся строгой рационализации и систематизации) [2, с. 138].

Тем не менее наличие или отсутствие идейно-концептуального воздействия отечественной мысли на мировую (в первую очередь западную) остается для скептически настроенных исследователей главным доводом (наряду с тезисами о подражательности и эклектичности, контекстуальном характере решения онтологических и гносеологических проблем и др.) в пользу несущественности значения русской философии для эволюции философии мировой.

Однако с этим доводом можно не согласиться. В указанном отношении весьма примечательна проблема истоков так называемого цивилиза-

ционного подхода, а именно роль и значение идей Н.Я. Данилевского по отношению к его развитию в западной философии истории.

В рамках обозначенной проблемы первостепенное значение имеет вопрос идейного влияния видного представителя второго поколения славянофильства на представителя второго поколения философии жизни О. Шпенглера, который относится к числу не просто дискуссионных, но едва ли не загадочных. Почву для полемики продолжает создавать полное отсутствие ссылок автора «*Der Untergang des Abendlandes*» («Закат Западного мира») на работы русского славянофила и прямых документальных подтверждений обращения к ним при очевидном идейном сходстве и смысловом единстве. О последнем свидетельствует следующий тезис Данилевского: «Для коллективного... и все-таки конечного существа – человечества – нет другого назначения, другой задачи, кроме разновременного и разноместного (т.е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее и часто несовместимых как в одном человеке, так и в одном культурно-историческом типе» [10, с. 144].

Теория Шпенглера о смене культур, частью которой стал взгляд на историю и «дух» России, не сводящийся к восприятию ее самобытности как отсталости и призывам к догоняющей-копирующей модернизации, наверняка продолжает теорию культурно-исторических типов Данилевского, убежденного, что каждая культура имеет свою характеристику развитости, а основная задача каждого культурно-исторического типа – наиболее полная реализация собственной индивидуальности. Так сказать, методологической особенностью автора «*Der Untergang des Abendlandes*» стало добросовестное цитирование частных моментов (Шпенглер прямо ссылался на Н.М. Карамзина, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, К.С. Аксакова, А.М. Горького, П.Н. Милюкова, В.И. Ленина) при уходе от указаний идейно близких мыслителей. Иными словами, принцип работы Шпенглера с источниками состоял в том, чтобы ссылаться на того или иного автора по частным, вспомогательным вопросам, но не ссылаться – при обращении к центральным идеям. При этом Шпенглер стал частью едва ли не массового сознания западного общества, в то время как русский мыслитель не известен в «широких кругах» вне постсоветского пространства (при том, что современные западные историки философии, в частности, М. Байсвенгер [8], М. Ляруэль [9], знакомы с теорией Данилевского, но пытаются дискредитировать его, искусственно и совершенно неадекватно привязав к социал-дарвинизму и даже фашизму).

Данилевский не просто положил начало самобытной русской историософии. Его теория, совмещающая в своей трактовке истории натуралистически-позитивистский и религиозно-идеалистический, провинциалистский подходы [4, с. 352], опередила свое время, стала принципиально новым явлением не только для России, но и для Европы. Как пишет, к примеру, М.С. Тимофеев, Данилевский «предложил, по сути, новое деление истории по типам организации вместо обычного и традиционного ее деления по ступеням развития. Такое деление допускалось философом только внутри отдельного культурно-исторического типа» [7, с.

127]. В свою очередь, Б.Г. Дверницкий отмечает, что «несомненно, новыми в науке и философии следует считать введенные Данилевским понятия об искусственных и естественных системах, а также о законах-рецептах и подлинных законах» [1, с. 284].

Выделенные Данилевским культурно-исторические типы и законы исторического развития (наличие одного или нескольких общих языков, политическая независимость, выработка самобытности на основе большего или меньшего влияния чуждых, предшествовавших или современных, цивилизаций, разнообразие исходных этнографических элементов, проявление жизненных сил в периоды цветения и плодоношения) в концепции Шпенглера, по существу, оставались почти неизменными. У Шпенглера это представлено в виде множества независимых друг от друга культур, лежащих в основе государственных образований, и их детерминирующих. Завершая свой цикл, культура умирает и переходит в состояние цивилизации. Принципиальное отличие культуры от цивилизации заключается в том, что последняя выступает синонимом бездушного интеллекта, мертвой «протяженности», в то время как первая – это жизнь, творческая деятельность и развитие.

Осмысление основных концептов философии истории Шпенглера, таких как «гештальт истории» (понимание вечного становления и изменения мира и придание этому смысла), «культура» (расцвет высокого искусства, имманентное действие государственной идеи), «цивилизация» (смена чужих, входящих в моду стилей, превращение народных организмов в массы, космополитизм вместо отчизны, научная иррелигиозность, естественные права вместо приобретенных), «душа народа» (общая идея, порождающая великие исторические события) наводит на мысль, что, по сути, он попытался синтезировать главнейший тезис Данилевского о молодости русского культурно-исторического типа с постулатами К.Н. Леонтьева о восточно-византийских основах России как государства и культуры, о негативном характере западного культурного влияния (по крайней мере, во второй половине XIX в.), о недостаточной результативности российской культурно-государственной жизни. За полвека до Шпенглера Данилевский писал, что культура, как организм, проходит все стадии развития – от рождения до распада, и подчеркивал, что применить к ним единую хронологию невозможно, ибо у любой культуры есть свой Древний мир, свои Средние века и свое Новое время.

Данилевский утверждал, что Запад уже прошел период своего «культурного цветения» и находится на спаде, хотя терминологически и не выделял, как немецкий философ, в исторической динамике культуру и цивилизацию. Россию же, как пишет А.С. Маджаров, Данилевский считал более молодым историко-культурным типом, полагал, что она *моложе Европы на «четыре столетия»* [5, с. 51], далека от перехода к цивилизации и, соответственно, имеет будущее. Однако «если же – наперекор истории, наперекор мнению и желанию самой Европы, наперекор внутреннему сознанию и стремлениям своего народа – Россия все-таки захочет причислиться к Европе, то ей, чтобы быть логической и последовательной, ничего другого не остается, как отказаться от самого политического патриотизма, от мысли о крепости, цельности и единстве

своего государственного организма» [10, с. 86]. Это полностью совпадает с выделяемым Шпенглером (теоретически и применительно к его анализу российской истории) *псевдоморфозом* – событиями и процессами влияния старой культуры на молодую, мешающими последней «задышать полной грудью», раскрыть собственные формы, достигнуть «полного развития своего самосознания».

Естественно, что Шпенглер не был в состоянии полностью преодолеть западноцентризм. Поэтому насильственность как коренную черту западной культуры, по Данилевскому, Шпенглер смягчил до воли к власти, а терпимость как главную характеристику русской культуры, противопоставляя, как и Данилевский, стремлению к господству, снизил до безвольности. Прасимволом русской «безвольной души», в противовес «волевой фаустовской», по мнению Шпенглера, является «бесконечная равнина». Русский пытается безымянно раствориться в братском мире. Отсюда если для Данилевского Россия – это *многоосновный культурно-исторический тип*, выгодно отличающийся от одно-двухосновных предшественников, то для Шпенглера – всего лишь *зародыш* многого, развитие которого при этом было искажено двумя псевдоморфозами – петровских реформ и большевистской революции. Размах русской революции 1917 г. был вызван стремлением народа «исцелиться от болезни» псевдоморфоза, закончившимся впадением в другой псевдоморфоз. Народ, по словам философа, в революции уничтожил западный мир руками его же учеников, а затем отправил следом и их самих [12, с. 654].

Уже середине XX в. А.Дж. Тойнби писал, что тезис о «единстве цивилизации» на основе западного общества – это ложная концепция, которая имеет одно неправильное предположение – понятие прямого развития. Он сравнил этот взгляд с метафорой волшебного стебля бобов, который ударил по земле и вырос вверх, не давая побегов, пока не попадает в небо [11, с. 91]. По мнению Тойнби, одной из причин, породивших эту концепцию, является то, что, во-первых, западные историки смешивают объединение с единством и, во-вторых, западная цивилизация распространила свою экономическую систему по всему миру, а затем на этом фундаменте достигла политического единства.

Тойнби настаивал на том, что цивилизации являются не статическими формациями, а динамическими образованиями эволюционного типа. Они не только не могут оставаться в покое, но и не могут произвольно изменить свое направление, как если бы они двигались по улице с односторонним движением. Это утверждение созвучно убеждению Данилевского в опасности попыток создания «универсальной» цивилизации («отношение национального к общечеловеческому... может быть уподоблено улицам, взаимно пересекающимся и своими пересечениями образующими площадь, которая в отношении каждой улицы составляет только часть ее и равно принадлежит всем улицам. Чтобы содействовать развитию города... ничего не остается делать, как отстраивать свою улицу по собственному плану, а не тесниться на общей площади и не браться за продолжение чужой улицы... и тем не лишать город подходящего разнообразия и распространения во все стороны» [10, с. 150]), в том, что каждая историческая национальность имеет свою задачу, которую она

должна решить, свою идею, свою индивидуальную сторону жизни, которую она стремится реализовать.

Фундаментальной установкой Тойнби является культурологический плюрализм, убеждение в многообразии форм социальной организации человечества. Каждая из них, по его мнению, имеет своеобразную систему ценностей, вокруг которых складывается жизнь людей – от самых грубых ее проявлений до высочайших взлетов творческого воображения. До него аналогичные выводы делали сначала Данилевский, затем Шпенглер.

В этой связи можно поставить как минимум два вопроса. Первый из них состоит в том, корректно ли говорить о прямом влиянии идей Данилевского на британского автора или опосредованном, через труды Шпенглера. Второй вопрос сводится к подозрению, не обусловлены ли обозначенные выше попытки дискредитации Данилевского желанием уйти от вопроса о его идейном влиянии на западных «столпов» цивилизационного подхода.

В любом случае несомненно, что дальнейшее осмысление наследия Данилевского, обосновывавшего смысл человеческой истории как развертывания всех потенциальных возможностей человеческого духа, необходимо вести в рамках систематической работы историков философии по определению *конкретной* новизны идей русских философов для своего времени посредством сравнения с наследием зарубежных мыслителей.

Литература

Исследования

1. *Дверницкий Б.Г.* Н.Я. Данилевский – основоположник русской историософии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 4. С. 283–290.
2. *Евламцев И.И.* Историческое значение русской философии // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2015. № 27(1). С. 131–143.
3. *Кошарный В.П.* Творческое наследие А.С. Хомякова и феномен национальной философии // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: Сборник статей. В 2 т. Т. 1. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 519–524.
4. *Кузнецов Ю.В.* Исторические судьбы России в учении Н.Я. Данилевского о культурно-исторических типах // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2011. Т. 14. № 2. С. 347–352.
5. *Маджаров А.С.* Н.Я. Данилевский и О. Шпенглер о соотношении России и Европы как культурно-исторических типов // Известия Иркутского государственного университета. Серия «История». 2014. Т. 9. С. 47–72.
6. *Меньшиков В.М., Гатилов Н.Н., Хохлова А.Б.* РОССИЯ... Возвращение к своей культуре // Берегиня. Сова 777. Общество. Политика. Экономика. 2013. № 4(19). С. 223–234.
7. *Тимофеев М.С.* Н.Я. Данилевский и цивилизационные основы сильного Российского государства // Вестник Российского университета кооперации. 2015. № 3(21). С. 125–129.

8. *Beisswenger M.* A Failed Alliance: The Eurasianist movement and the German conservative revolution in the early 1930s // *Entangled Far Rights: A Russian-European Intellectual Romance in the Twentieth Century* / ed. by M. Laruelle. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2018. P. 61–84.
9. *Laruelle M.* Russian Nationalism: Imaginaries, Doctrines, and Political Battlefields. London; New York: Routledge, 2018.

Источники

10. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Институт русской цивилизации, 2008.
11. *Тойнби А.Дж.* Постижение истории. М.: Айрис-пресс, 2002.
12. *Шпенглер О.* Закат Западного мира. М.: Альфа-книга, 2010.

Tyapin, Igor N. *The teachings of N.Ya. Danilevsky as a source of Western European philosophy of history*

References

1. Dvernitky, B.G. (2019), N.Ya. Danilevsky – the founder of Russian historiosophy, *Vestnik Russkoy Khristianskoy Gumanitarnoy Akademii*, vol. 20, no. 4, pp. 283–290 (in Russian).
2. Evlampiev, I.I. (2015), Historical significance of Russian philosophy, *Veche: Zhurnal Russkoy Filosofii i Kultury*, no. 27(1), pp. 131–143 (in Russian).
3. Kosharnyy, V.P. (2007), The creative heritage of A.S. Khomyakov and the phenomenon of national philosophy, in: *A.S. Khomyakov – myslitel, poet, publitsist* [A.S. Khomyakov – Thinker, Poet, Publicist: Collection of Articles], in 2 vols., vol. 1, *Yazyki slavyanskikh kultur*, Moscow, pp. 519–524 (in Russian).
4. Kuznetsov, Yu.V. (2011), Historical destinies of Russia in N.Ya. Danilevsky's doctrine of cultural-historical types, *Vestnik Murmanskogo Gosudarstvennogo Tekhnicheskogo Universiteta*, vol. 14, no. 2, pp. 347–352 (in Russian).
5. Madzharov, A.S. (2014), N.Ya. Danilevsky and O. Spengler on the relationship between Russia and Europe as cultural-historical types, *Izvestiya Irkutskogo Gosudarstvennogo Universiteta, seriya "Istoriya"*, vol. 9, pp. 47–52 (in Russian).
6. Menshikov, V.M., Gatilov, N.N., & Khokhlova, A.B. (2013), RUSSIA... Returning to our own culture, *Bereginya. Sova 777. Obshchestvo. Politika. Ekonomika*, no. 4 (19), pp. 223–234 (in Russian).
7. Timofeev, M.S. (2015), N.Ya. Danilevsky and the civilizational foundations of a strong Russian state, *Vestnik Rossiyskogo Universiteta Kooperatsii*, no. 3(21), pp. 125–129.
8. Beisswenger, M. (2018), A failed alliance: The Eurasianist movement and the German conservative revolution in the early 1930s, in: Laruelle, M. (ed.), *Entangled Far Rights: A Russian-European Intellectual Romance in the Twentieth Century*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 61–84.
9. Laruelle, M. (2018), *Russian Nationalism: Imaginaries, Doctrines, and Political Battlefields*, Routledge, London; New York.



ФИЛОСОФИЯ ПАТРИОТИЗМА: ИВАН ИЛЬИН

Майя Соболева

Марбургский университет, Германия

В статье рассматривается понятие «Родина», разработанное И.А. Ильиным в работах «Родина и мы», «О Родине – три речи» и «Путь духовного обновления», прослеживается эволюция этого понятия и раскрываются его различные аспекты, выделенные Ильиным на протяжении его творчества. Показывается, что в философии Ильина понятие «Родина» имеет систематическое значение. Если в работах, посвященных организации «белого движения», понятие «Родина» использовалось преимущественно в практических целях, то в ключевой работе «Путь духовного обновления» оно приобрело теоретический характер как один из важнейших элементов социально-политической теории. В статье анализируется также ильинское понимание национализма, раскрывается его специфика и показываются различия между «духовным национализмом», основанном на разумной любви к культуре своей страны, и национализмом «инстинктивным», вытекающим из стремления к самосохранению. Выявляется связь между понятиями «индивидуум», «семья», «государство» и «человечество» в контексте размышлений о Родине как источнике духовности и гражданственности, а также между понятием «национализм» (обозначающим идентификацию с определенной культурой) и понятием «патриотизм» (выражающим деятельную любовь к этой культуре). Показывается, что Родина у Ильина – это прежде всего персональный нарратив, вырастающий из поиска человеком своей идентичности. Устанавливаются условия возможности политического и культурного самоопределения человека благодаря понятию «Родина» (к которым, по Ильину, относятся частная собственность, правосознание, правовое государство, образование, умение самостоятельно мыслить, духовная и политическая свобода).

Ключевые слова: родина, национализм, патриотизм, государство, правосознание, право частной собственности.

The article analyses the concept of homeland developed by the Russian thinker Ivan A. Ilyin in his works “Homeland and We”, “On Homeland – Three Speeches”, and “The Way of Spiritual Renewal”. The author traces the evolution of this concept and reveals its various aspects, highlighted by Ilyin throughout his work. Ilyin is described as a philosopher in whose work the concept of homeland plays a systematic role. While his first works devoted to this subject reflect his political activity as an organizer of the “white movement” and demonstrate that the concept of homeland was used mainly for practical purposes of its consolidation, in his key work “The Way of Spiritual Renewal” this concept, on the contrary, acquires a theoretical character and serves as one of the most important elements of his political theory. The author suggests that this work can be compared in its structure and purposes with Hegel’s philosophy of law, of which Ilyin was an expert. The analysis focuses on the concept of “nationalism” and reveals its specifics by opposing the differences between the “spiritual nationalism,” based on a reflective love of one’s country’s culture, and the “instinctive nationalism”, based on the drive to self-preservation. The author clarifies relationship between the concepts of individual, family, state, and “humanity by means of the concept of homeland which is regarded as the source of spirituality and citizenship. It is concluded that Ilyin’s understanding of homeland is, first of all, a personal narrative derived from a person’s search for his personal identity. It is shown that, according to Ilyin, the conditions for the possibility of man’s political and cultural self-determination on the basis of the term “homeland” include private property, legal self-consciousness, the rule of law, education, the ability to think independently, spiritual and political freedom.

Keywords: homeland, nationalism, patriotism, state, legal consciousness, private property rights.

Несмотря на то, что *слово* «родина» пронизывает нашу повседневную жизнь, постоянно встречаясь на страницах газет, на экране телевизоров и в массовой культуре – например, песня о том, «с чего начинается родина...» сопровождала несколько поколений наших сограждан –, не будет преувеличением сказать, что *понятие* родины редко становится темой философской рефлексии. Возникает ощущение, что оно не нуждается в объяснениях и является само собой разумеющимся – любой понимает его значение. Если же вдруг с ним возникают проблемы, то решение их или отдано на откуп педагогике с ее задачей патриотического воспитания, или же оно становится предметом политики в контексте проблем, связанных с национальной идентичностью, национализмом, миграциями и проч., и поэтому оно попадает в спектр внимания социологии и политологии. Исключение составляет работа Ирины Сандомирской «Книга о Родине. Анализ дискурсивных практик», но книга эта вышла сравнительно давно, в 2001 г., и она носит скорее филологический, чем философский характер. Тем не менее можно указать на философскую традицию, где тема родины находится в центре внимания. Это, прежде всего, дискуссии о судьбах России, кульминацией которых были дебаты между так называемыми славянофилами и западниками в 19 в., которые продолжили в начале 20 в. евразийцы и философы русского зарубежья. Примечательно, однако, что сам концепт «родина», как правило, не проблематизировался: родина однозначно понималась как определенное место на географической карте, наполненное специфическим духовным содержанием, а проблемой становилось именно это содержание. Можно назвать, пожалуй, только двух философов, которые занимались анализом собственно понятия «родина» и вскрыли его многозначность и многомерность – это Георгий Федотов (1886–1951)¹ и Иван Ильин (1883–1954)². Темой настоящей работы является реконструкция понятия родины в философии Ильина.

Тема родины, вне сомнения, была одной из центральных в его творчестве и, разумеется, это обусловлено его личной судьбой – вынужденной эмиграцией (как мы знаем, Ильин был одним из пассажиров на одном из печально известных «философских пароходов»), сопровождавшейся ностальгией и мечтой о спасении России от большевизма. Однако было бы неверно связывать размышления Ильина о родине единственно с реваншизмом и ограничивать их только узкой сферой политической активности. В работе «Путь духовного обновления», вышедшей в Белграде в 1937 г., «родина» становится системообразующим понятием,

¹ См., например, его работы в сборнике «Судьба и грехи России» [11].

² Общая характеристика личности и творчества Ильина дана, например, Ю.Т. Лисицей в работе «И.А. Ильин: Историко-биографический очерк» [5]. См. также работу В.А. Томсинова «Мыслитель с поющим сердцем. Иван Александрович Ильин: русский идеолог эпохи революций» [7]. Многие аспекты творчества Ильина раскрываются в сборнике «И.А. Ильин: Pro et contra: Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей» [8]. Примечательно, что также за рубежом появляются исследования, посвященные теории Ильина [1–3].

связывающим сферы личного и общественного бытия человека и затрагивающим тем самым, по выражению Ильина, «первые, фундаментальные вопросы, вопросы бытия» [10, с. 18]. Но об этом позже.

Прежде всего следует отметить, что можно выделить три этапа в размышлениях Ильина о родине. Первый связан с работой «Родина и мы», вышедшей в Белграде в 1926 г.; второй – с работой «О Родине – три речи», опубликованной в Софии в 1934 г.; третий – с уже названной работой «Путь духовного обновления». Вместе эти работы составляют корпус текстов, на основании которых можно вполне адекватно реконструировать смысл ильинского понятия родины. Поскольку рамки статьи принципиально не позволяют воспроизвести эту реконструкцию в полном объеме в силу масштабности задачи, я остановлюсь лишь на основных, с моей точки зрения, моментах, вскрывающих его особенности.

Понятие родины в работе «Родина и мы»

Несомненно, что в данной работе Ильин выступает как идеолог «белого движения».¹ Однако цель ее, что выявляется при внимательном прочтении, заключается в том, чтобы предложить не политические, а *этические* основания для консолидации этого разношерстного образования, охватывающего монархистов, конституционных демократов, социалистов-революционеров, просто бывших белогвардейцев и проч. Этот текст – своего рода *манифест* и, одновременно, *завет*, исполнение которого позволило бы, по мысли Ильина, обрести утраченную обетованную землю. О том, что этот текст представляет собой *манифест*, свидетельствует хотя бы следующая цитата: «Мы, белые изгнанники не беглецы и не укрывающиеся обыватели. Мы не уклонились от борьбы за Россию, но приняли ее и повели ее всюю силою, и любовью, и волею. И ныне заявляем, пусть слышат и друзья, и враги: борьба не кончилась, она продолжается. Она окончится только с освобождением и восстановлением России» [10, с. 3]. То, что этот текст есть *завет* видно из следующего: «Соблудности себя к этому часу [ко времени наступления. – М.С.] есть наше основное патриотическое задание; и тот, кто ныне работает в этом направлении, делает свое главное жизненное дело» [10, с. 8]. В дальнейшем в тексте раскрывается содержание этого завета в десяти пунктах, с очевидностью отсылающих – по форме – к Новому завету. Эти десять пунктов или, я бы сказала, десять *заповедей* основываются на трех столпах – честь, патриотическое служение и вера – и включают в себя личную независимость и достоинство, личную материальную автономию, верность «белой идее» спасения отечества, где белое понимается символически как образ чистоты, а также критическую оценку русской революции и работу, направленную на ее низвержение.

При оценке этого *программного* по своему характеру документа, идеи которого должны были консолидировать «белое» движение за рубежом, важно не упустить из виду его идеалистический характер в том смысле, что он работает с идеальными конструкциями. Россия предстает в нем не просто как фактическая данность – как СССР на политической

¹ Более подробно об этой стороне деятельности Ильина см. [4].

карте мира, а как *утраченный идеал*. Ильин пишет, что родина не «исчерпывается местопребыванием и совместным бытом», что видеть ее надо из «священных корней» [10, с. 2], а поэтому спасти ее могут лишь те, кто обладает «белым духом», что для Ильина значит – «рыцарственным духом бескорыстия свободной жертвенности, добровольного подчинения, дисциплины и бесстрашия» [10, с. 4]. Он поясняет: «Я разумею то состояние души, когда любовь родит сильную и неподкупную волю, воля ведет к поступку, а поступок строит родину; когда чувство долга становится второй природой, а вера в свое призвание ведет к подвигу» [10, с. 5]. Поэтому «белая идея» Ильина означает не «реставрацию», а «возрождение» России [10, с. 13] *при условии* духовного возрождения личности. Только тот, кто обладает духовной родиной, имеет право на борьбу за свою страну.

Что в этой работе понимается под «родиной»? Ильин полагает, что это нечто такое, что «никто и никогда не сможет у вас отнять», она «в нас, она всегда с нами; мы слеплены из ее телесного и духовного материала; и она не может оторваться от нас, так же, как мы не можем оторваться от нее» [10, с. 2]. Почти в виде определения он формулирует, что родина – это скрытое в каждом из нас «некое сокровище, светящийся клад русского национального духовного опыта – религиозного, и нравственного, и художественного, и государственного» [10, с. 2]. Он дает следующие примеры того, на чем могут основываться представления о родине и что может составлять содержание этого понятия: это (подчеркнем) – вовсе не территория, а «светлая заутреня»; «всенощная»; «панихида»; «Сергий»; «Гермоген»; «Кремль»; «Куликово Поле»; «Пожарский»; «Киев»; «Москва»; «Петр»; «Пушкин»; «Гоголь»; «Достоевский»; «наша песня»; «наша армия»; «наши монастыри»; «Оптина Пустынь»; «коронование» [10, с. 2]. Итак, родина – это то, из чего человек «соткан» [10, с. 2], то, что находится внутри него и составляет его духовое содержание, а не нечто внешнее по отношению к нему. Эта тема родины не как территории, *локуса*, а как духовного основания личности, ее *фокуса*, получает развитие в дальнейших работах Ильина. Она проходит сквозной линией через все его практические проекты и теоретические построения.

Понятие родины в работе «О Родине – три речи»

В отличие от предыдущей, организационно-практической, проблема родины в работе «О Родине – три речи» поставлена теоретически. Здесь Ильин спрашивает о том, не является ли понятие родины и связанное с ним понятие патриотизма в современном, глобальном (как бы мы сказали сегодня), мире, сформированном, с одной стороны, универсализмом христианства, а с другой – универсализмом рабочего движения, пережитками. Сущность его ответа заключается в различении инстинктивно-го и духовного патриотизма, которым соответствуют различные представления о родине. Первый из них, бесспорно, представляет собой пережиток, тогда как второй возвышает человека до человека думающего. Для *инстинктивного патриотизма* родина – это материальный предмет – территория со специфическими свойствами – культурой, языком,

бытовым укладом и т.д. Для *духовного патриотизма* родина – это, в первую очередь, идеальный предмет вне пространственно-временных отношений, существующий в мыслях, представлениях и мечтах. Эти концепты родины различаются как по своему происхождению, так и по своим функциям. В первом случае родина связана с инстинктами выживания и безопасности. Ильин пишет: «Беда, опасность и страх научают человека солидаризироваться со своими ближними; из этой солидарности возникают первые проблески правосознания, “верности” и “патриотического настроения”. И, таким образом, “патриотизм” оказывается, по видимому, неизбежным, целесообразным и жизненно полезным...» [8, с. 161]. Соответственно, действия по отношению к такой социально-биологически понятой родине – это, прежде всего, ее укрепление и защита. Такое, основанное на инстинкте самосохранения представление о родине Ильин называет, используя, по всей видимости, термин Канта, «гетерономным», т.е. несвободным и навязанным со стороны внешних инстанций, будь то исторические обстоятельства или социум. Ему он противопоставляет «автономное», т.е. свободно сформированное самим индивидуумом представление о родине. Источник этого автономного понятия родины – не инстинкт выживания, а *любовь*. Здесь снова стоит указать на одну историко-философскую традицию, в рамках которой движется мысль Ильина. Любовь им понимается не как «слепой и непросветленный» аффект, ибо основанный на таком аффекте патриотизм есть не что иное, как «странная и опасная смесь из воинственного шовинизма и тупого национального самомнения или же из слепого пристрастия к бытовым пустякам и лицемерного “великодержавного” пафоса, за которым нередко скрывается личная или классовая корысть» [9, с. 162]. Напротив, любовь им понимается как глубоко духовное чувство, восходящее, как видно из контекста, к мистически-религиозному «*amor intellectualis Dei*» Спинозы, т.е. как *через познание* и движение на пути к личному совершенству *достигаемая любовь к истинному, доброму и прекрасному*. Под понятие любви к богу, понимаемой как любовь к совершенству, предложенному Спинозой, подпадает и любовь к родине у Ильина. Причем такая любовь «есть дело свободы, внутренней свободы человеческого самоопределения» [9, с. 167]. Ильин, таким образом, указывает на наличие двух несовместимых дискурсов о родине: один из них сформирован страхом и вызванной им потребностью быть членом коллектива, другой – стремлением к идеалу и потребностью в самопознании. Можно сделать вывод о том, что в основе инстинктивного патриотизма лежит массовая психология, укорененная в биологии, тогда как основой духовного патриотизма является персонализм с его уважением к отдельной личности, нацеленной на познание.

Что же представляет собой родина как духовный феномен в противовес к ее вульгарно-социологическим, геополитическим и эмпирико-психологическим трактовкам? Ильин пишет: «Ничто, взятое само по себе, в отрыве от духа, — ни территория, ни климат, ни географическая обстановка, ни пространственное рядомительство людей, ни расовое происхождение, ни привычный быт, ни хозяйственный уклад, ни язык, ни формальное подданство — ничто не составляет Родину, не заменяет ее

и не любитя патриотической любовью. [...] ибо родина есть *нечто от духа и для духа*» [9, с. 165]. Родина, таким образом, *не* сводится к совокупности материальных предметов с их свойствами, она – как идеальный совершенный предмет – есть нечто, что должно направлять самоопределение человека. Есть также несколько других «не», которые определяют понятие родины у Ильина. Родина – это также *не* простой продукт социализации, основанной на предписаниях или запретах, идущих от других людей, иначе она была бы «гетерономным» понятием, навязанным извне. Ильин убежден в том, что невозможно начать любить родину по приказу и перестать любить ее в силу запрета. Кроме того, родина – это *не* общий, типичный образ, т.к. поскольку «родина есть нечто от духа и для духа», то она у каждого своя: для одного, как уже было сказано выше, представление о родине связано с природой или искусством, для другого с историей, для третьего с религией и т.д. [ср.: 9, с. 169]. Причем Ильин предлагает следующую, на мой взгляд, кардинально важную инверсию: и генетически, и онтологически должна действовать закономерность, согласно которой *не* сначала родина, а потом личность (как это происходит в любых видах почвенничества, включая национализм), а сначала личность – а потом родина: «Ибо обретение родины есть акт духовного (хотя бы смутно-духовного, хотя бы духовно-инстинктивного) самоопределения, предполагающий, что сам человек живет духом и что духовный орган в нем не атрофирован; и этот акт самоопределения укачивает ему его собственные духовные истоки и тем самым развязывает и оплодотворяет его собственное духовное творчество» [9, с. 164]. Суммируя вышесказанное, можно заключить, что родина у Ильина – это *персональный нарратив*, вырастающий из поиска человеком его *личной идентичности*. Родина – это мое персональное *воображаемое* (используя термин Касториадиса), составляющее аспект моего «Я».

Таким образом, родина имеет теперь, в данной работе, для Ильина, во-первых, преимущественное значение не как геополитический, а как культурно-этический термин. Во-вторых, поскольку он рассматривает родину не как продукт коллективного (группового), а как продукт личного воображения, то его размышления о родине выходят также за рамки того, что Вальтер Беньямин в 1934 г. назвал «эстетизацией политики». Это означает, что патриотизм по Ильину имеет ценность не как вид коллективной мифологии, нацеленной на консолидацию масс, и не как форма инсценировки самовыражения социума, а единственно как «творческий акт духовного самоопределения» [9, с. 160] личности, в результате которого происходит сознательное формирование и обретение ей родины. В-третьих, Ильин заметно расширил границы политического языка, введя в него в виде концепта родины аспект духовного измерения личности, являющейся агентом политических действий. Поэтому его усилия в этом направлении можно охарактеризовать в целом как гуманизацию или даже морализацию политики. Согласно ему, фундаментом гражданственности должно быть чувство собственного духовного достоинства у человека и внутренняя свобода, благодаря которой он самостоятельно определяет, что есть для него родина. Осознание себя гражданином, в свою очередь, есть условие участия в политике.

Понятие родины в работе «Путь духовного обновления»

Своей кульминации развитие Ильиным понятия родины достигает в работе «Путь духовного обновления». Несмотря на то, что она большей частью состоит из отдельных – в разное время и по разным поводам написанных очерков – она представляет собой тем не менее систематически организованное целое. При внимательном прочтении этого, для поверхностного взгляда фрагментарного, труда становится ясно, что его систематику может прояснить сравнение этой работы с «Основами философии права» Гегеля, знатоком творчества которого был Ильин. Так, входящие в эту работу очерки «Вера», «Любовь», «Свобода» и «Совесть» соответствуют той сфере, которую Гегель подводит под понятие «морали», а очерки «Семья», «Родина», «Национализм», «Правосознание», «Государство» и «Частная собственность» соответствуют сфере «нравственности», в которую сам Гегель включил «семью», «гражданское общество» и «государство». Также, как и Гегель, Ильин пытается осознать общественную жизнь, несмотря на ее многогранность и противоречивость, как нечто единое. Он стремится показать, как формы совместной жизни людей – семья, общество и государство – в процессе последовательного восхождения от семьи к государству сливаются в одно органическое целое, отражая при этом становление человеческого духа от субъективного к объективному. Очерки «Вера», «Любовь», «Свобода» и «Совесть» можно сравнить со становлением «субъективного духа», т.к. они отражают превращение человеческого индивидуума в нравственную личность. Соотношение между этими частями и их связь схематично можно представить следующим образом: «первичной силой человеческой жизни — совершенно независимо от того, понимают люди это или нет» является *вера* [9, с. 23]. *Вера* – будь то религиозные или другие убеждения – определяет, к каким целям стремится человек и чем он руководствуется в своих поступках. *Духовная любовь* помогает выявить высшие цели в жизни, путь к которым человек должен пройти *свободно* и автономно, а критерием того, что этот путь выбран правильно, является *совесть*, которую Ильин характеризует как «луч нравственной очевидности» [9, с. 118].

Последующие очерки «Семья», «Родина», «Национализм», «Правосознание», «Государство» и «Частная собственность» можно сравнить со ступенями развития «объективного духа», при том, что, в отличие от Гегеля, субстратом и двигателем этого процесса является у Ильина не универсальный субъект, а конкретный человеческий индивидуум. По сравнению с гегелевской феноменологией, в фундаментальном статусе семьи у Ильина ничего не изменилось: семья – это сфера, которая для индивидуума генетически предшествует обществу и государству и лежит в их основе. Для него, как и для Гегеля, семья – среда, в которой формируется мораль и которая представляет собой источник гражданского сознания. В семье человек перестает быть личностью «в себе и для себя», а интегрируется в сообщество. Члены семьи связаны между собой любовью, доверием, послушанием и ответственностью: «Семья есть для ребенка первое “мы”, возникшее из любви и добровольного служения, где один стоит за всех и все за одного. Она есть для него лоно естественной солидарности, где взаимная любовь превращает долг в радость и держит все-

гда открытыми священные врата совести. Она есть для него школа взаимного доверия и совместного, организованного действия. Не ясно ли, что истинный гражданин и сын своей родины воспитывается именно в здоровой семье?» [9, с. 139]. Однако простая преемственность с гегелевской теорией не отражает сути понятия семьи у Ильина. Семья является – и это новое по сравнению с философией Гегеля – для ребенка первым *родным* местом на земле, а это означает, что «семья есть первооснова родины» [9, 156]. Чувство родины, следовательно, находит свое первое, естественное и непосредственное выражение в семье.

По мнению Ильина, первостепенное значение так называемой «малой родины», связанной с семьей, заключается в том, что благодаря принадлежности к ней воспитывается гражданское сознание. Отсюда следует, что первичная функция родины заключается в том, чтобы обеспечить переход человека из семейной ячейки в гражданское общество и государство. Примечательно, что Ильин, в отличие от либералистской, формально-правовой, модели, характеризует гражданственность через способность индивидуума идентифицировать себя с коллективным духом, что и выражается в понятии родины. В таком случае гражданственность формируется вследствие принадлежности к *органическому сообществу*, а не к формально понятому *обществу*, т.е. государству. Сущность «гражданственности», понимаемой таким образом, составляет, согласно Ильину, «национализм», а не правовая норма.

Отметим, что термины Ильина «национализм» и «патриотизм» имеют своеобразную семантику, сильно отличающуюся от расхожей. Быть националистом – значит обладать «патриотическим самосознанием» [9, с. 188], а это значит «установить между собою и своим народом подобие, общение, взаимодействие и общность в духе» [9, с. 188]. Идентификация духовной жизни индивидуума с духовной жизнью его сограждан составляет ядро ильинского национализма, а в любви к духовной культуре своего народа, т.е. в эмоционально-деятельном к ней отношении, заключается патриотизм. Эти два понятия составляют суть термина «гражданин» у Ильина. Помня о том, что истинная родина (в отличие от ее натуралистического и социально-психологического понимания) – это творческая конструкция духовно свободного человека, можно заключить, что и гражданин формируется благодаря свободной идентификации с самостоятельно выбранной и творчески созданной им родиной (которая лишь при определенных условиях, как будет показано дальше, может совпадать с государством).

Ильин объединяет понятия «родина», «нация» и «патриотизм» в следующей формуле: «Родина есть дух народа во всех его проявлениях и созданиях; национальность обозначает основное своеобразие этого духа. Нация есть духовно своеобразный народ; патриотизм есть любовь к нему, к духу, его созданиям и к земным условиям его жизни и цветения» [9, с. 201]. Он многократно повторяет, что любить родину – значит любить «духовность его национального характера и в то же время национальный характер его духа» [9, с. 203]. Он снова и снова подчеркивает, что «истинный национализм» – не тот, что основан на «инстинкте национального самосохранения», а «национализм духовный», любящий «не просто

“родное”, “свое”, – но родное-великое и свое-священное» [9, с. 203]. В отношении отношения к родине должен действовать принцип «не по милу хорош, а по хорошу мил», т.е. «любить родину – значит любить нечто такое, что на самом деле заслуживает любви» [9, с. 168]. Нетрудно заметить, что «национализм» Ильина предполагает определенный уровень образования, включающий знание истории, культуры и права своей страны, без чего невозможно определить, что представляет собой «великое» и «священное», что – просто «милое» в силу привычки, а что «хорошее» в силу нравственной оценки. Без знания нет ни истинного национализма ни патриотизма. «Тот, кто совсем не знает, что такое дух, и не умеет любить его, тот не имеет и патриотизма», – утверждает Ильин [9, с. 204].

Еще одна важная особенность ильинского национализма состоит в том, что он имеет не закрытый, оборонительный, а, напротив, открытый, инклюзивный характер; ему свойственно позитивное отношение к другим культурам и народам. Более того, «национализм» – это не последняя стадия в развитии «объективного духа», он является необходимым условием для перехода к общечеловеческому, к «наднациональному сознанию». Причем переход от национального к сверхнациональному вовсе не означает отказ от национального, а напротив, любая национальная культура есть имманентная часть сверхнационального. По мнению Ильина, «тот, кто чувствует духовное и любит его, тот знает его сверхнациональную, общечеловеческую сущность» [9, с. 204]. Это значит, что ценное одной культуры одновременно представляет собой общечеловеческую ценность, и каждая национальная культура вносит свой вклад в сокровищницу культуры мировой. «Но именно поэтому, – считает Ильин, – настоящий патриот не способен ненавидеть и презирать другие народы, потому что он видит их духовную силу и их духовные достижения. Он любит и чтит в них духовность их национальной культуры, хотя национальный характер их культуры может казаться ему странным, чуждым и даже неприятным» [9, с. 204]. Фактически, Ильин придерживается и пропагандирует мультикультурализм на основе принципов равенства культур и взаимодействия.

«Правосознание», «государство» и «частная собственность» представляют собой последнюю триаду в развитии «объективного духа» по Ильину. При этом государство у него, как и у Гегеля, не есть система внешнего порядка, регулирующая и контролирующая жизнь общества извне. Напротив, он полагает, что «право и государство возникают из внутреннего, духовного мира человека, создаются именно для духа и ради духа и осуществляются через посредство правосознания» [9, с. 228]. Государство, таким образом, должно вырастать органично из духовных потребностей человека и обеспечивать наиболее благоприятные условия существования людей. При этом только в идеальном случае, как полагает Ильин, можно отождествлять государство с родиной. Это происходит, когда «здоровая, государственно настроенная душа воспринимает свою родину как живое правовое единство и участвует в этом единении своим правосознанием; это значит, что гражданин признает государство в порядке добровольного самообязывания и называет его “мое государство”»

или “наше государство”» [9, с. 230]. Такая теория государства уходит своими корнями, помимо Гегеля, как к политической философии Аристотеля, так и к контрактуализму. Однако желание Ильина увязать друг с другом понятия «родина» и «государство» кардинально выводит его рассуждения за рамки традиции. К сожалению, подробный анализ этой взаимосвязи выходит за рамки данной статьи. Можно отметить лишь одно наиважнейшее положение, а именно, что правовой характер государства есть необходимое условие возможности считать его «своим» или «родным» государством. Если же данное условие не выполнено, что понятия государства и родины оказываются разведены. Разумеется, что для того, чтобы уметь проводить данное различие индивидуум должен сам обладать правосознанием.

Примечательно, что основой основ социального бытия человека Ильин, следуя традиции от Аристотеля до Гегеля и Достоевского (см. «Записки из мертвого дома»), считает частную собственность, которую он понимает как «естественное право человека, которое и должно ограждаться законами, правопорядком и государственной властью» [9, с. 267]. Отвергая право частной собственности и тем самым права людей на хозяйственную самостоятельность и самодеятельность, их «практически приравнивают[ся] к каторжникам или ставят[ся] в положение хозяйственных кастратов» [9, с. 269]. В самом общем смысле частная собственность есть свобода [9, с. 278], в том числе политическая и духовная свобода. Связь частной собственности с понятиями родины и гражданина Ильин раскрывает следующим образом: «Частная собственность научает человека творчески любить труд и землю, свой очаг и родину. Он выражает и закрепляет его оседлость, без которой невозможна культура. Она единит семью, вовлекая ее в собственность. Она питает и напрягает государственный инстинкт человека. ... Частная собственность пробуждает и воспитывает в человеке правосознание, научая его строго разделять “мое” и “твое”, приучая его к правовой взаимности и к уважению чужих полномочий, возвращая в нем верное чувство гражданского порядка и гражданской самостоятельности, верный подход к политической свободе» [9, с. 271]. Частная собственность, правосознание, правовое государство, создающее благоприятные условия для бытия людей, образование, умение самостоятельно мыслить, духовная и политическая свобода выстраиваются в ряд условий, которые необходимы для раскрытия понятия родины.

Обобщим вышесказанное. Итак, связующим звеном между понятиями «индивидуум», «семья», «общество» и «государство» у Ильина, в отличие от Гегеля, оказывается концепт родины. Именно он связывает индивидуум, семью, общество, государство и далее весь мир посредством особой диалектики, источник которой Ильин усматривает во внутреннем, духовном, опыте человека и реализация которой предполагает, что личность человека при всех переходах и трансформациях должна оставаться неприкасаемой и свободной. Схематически связь между этими понятиями можно представить так: рожденное и воспитанное в семье духовное чувство родины наполняет человека и научает его признавать, ценить и уважать духовный опыт своих сограждан. На этом пути – а

именно, за счет идентификации с духовной культурой своего народа – человек становится гражданином. Гражданское состояние, основу которого составляет «патриотическое самосознание» [9, с. 288], коренящееся в любви к культуре своего народа, есть, по мысли Ильина, основа для взаимодействий как на национальном уровне (в рамках государства), так и на сверхнациональном (межгосударственном) уровне: при этом национальное «снимается» в «супранациональном», частично в нем сохраняясь и являясь его основанием. В этой диалектической схеме родина, понимаемая как воображаемая, духовная родина индивидуума, порожденная его собственными творческими усилиями, выступает в качестве гаранта нравственности и гражданственности человека политического в широком (аристотелевском) смысле этого слова, т.е. как *zoon politikon*. Ильин исходит из того, что «родина есть дух народа во всех его проявлениях и созданиях; национальность обозначает основное своеобразие этого духа. Нация есть духовно своеобразный народ; патриотизм есть любовь к нему, к духу, его созданиям и к земным условиям его жизни и цветения» [9, с. 203]. Основываясь на этой посылке, он заключает, что «все человечество есть духовное состояние, которое может быть доступно только духовно и национально самоутвердившемуся человеку» [9, с. 203–204]. Из этого следует, что истинный патриотизм выходит за пределы одной культуры, одного государства и распространяется на человеческий род в целом. При этом действует правило: не уважая и не любя себя, невозможно любить других, но без уважения и любви к другим, человек утрачивает самого себя. Принятие понятия родины как источника и сердцевины духовности человека позволило Ильину развить свою идеалистически и, может быть даже, романтически окрашенную политическую философию в противовес организованному на формальных принципах либерально-демократическим моделям. Этот идеализм опирается, однако, на реальные требования права, включая право частной собственности как залог духовной и политической свободы, и правового государства.

Заключение

Из вышесказанного видно, что тематизирование понятия родины может оказаться плодотворным, поскольку вскрывает его различные аспекты и тем самым может помочь избежать однонаправленной инструментализации этого концепта в политических целях, например, для мобилизации масс. Суть рассуждений Ильина на эту тему можно коротко выразить следующим образом: только тот, кто в состоянии *создать* для себя родину в порядке собственного самоопределения и поиска собственной идентичности, *способен иметь* родину. Тот же, кто на это не способен, для кого родина – это всего лишь место обитания, продукт социализации и групповой самоидентификации, тот легко становится объектом политических манипуляций, нередко основанных на подмене понятий, за чем стоят, как правило, эгоистические групповые или индивидуальные интересы. Частная собственность, правовое самосознание и государственное право оказываются теми необходимыми материальными предпосылками, которые позволяют человеку свободно сформировать собст-

венное понятие о родине, превращающее его в гражданина и тем самым в сознательно действующего на основе собственных идеалов политического актера. Тем самым философия Ильина показывает, что родина – вовсе не антропологическая константа, и призывает – хоть и косвенно – к критическому мышлению и к критическому анализу широко употребляемых слов. Ответ на вопрос «с чего начинается родина?» следует, по Ильину, искать не в окружающих нас предметах, в шкафу или за околицей, а в собственных мыслях.

Литература

Исследования

1. *Budde D.* Iwan Iljin – Vom Wesen der Rechtgläubigkeit // *Gegen die Krise der Zeit. Konservative Denker im Portrait / Führung D.* (Hrsg.). Graz: Ares-Verlag, 2013. S. 65–80.
2. *Offermanns W.* Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Iwan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit. Wachtendonk: Edition Hagia Sophia, 2018.
3. *Tsygankov D.* Beruf, Verbannung, Schicksal: Iwan Iljin und Deutschland // *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie.* Bielefeld. 2001. Vol. 87. 1. Quartal. Heft 1. S. 44–60.
4. *Зернов И.* Иван Ильин. Монархия и будущее России. М.: Алгоритм, 2007.
5. *Лисица Ю.Т.* И.А. Ильин: историко-биографический очерк // Ильин И.А. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1993. С. 5–36.
6. *Сандомирская И.* Книга о Родине. Анализ дискурсивных практик. Вена: Славистические исследования, 2001.
7. *Томсинов В.А.* Мыслитель с поющим сердцем. Иван Александрович Ильин: русский идеолог эпохи революций. М.: Зерцало-М, 2017.

Источники

8. И.А. Ильин: pro et contra: Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, документах и оценках русских мыслителей и исследователей / Сост. И.И. Евлампиев. СПб.: РХГИ, 2004.
9. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления. М.: АСТ, 2006.
10. *Ильин И.А.* Родина и мы. Белград: Главное Правление Об-ва Галлиполийцев, 1926.
11. *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Избр. ст. по филос. рус. истории и культуры. В 2 т. М.: София, 1991.

Soboleva, Maja E. *Philosophy of patriotism: Ivan Ilyin*

References

1. Budde, D. (2013), Iwan Iljin – Vom Wesen der Rechtgläubigkeit, in: Führung, D. (Hrsg.), *Gegen die Krise der Zeit. Konservative Denker im Portrait*, Ares-Verlag, Graz, S. 65–80.

2. Offermanns, W. (2018), *Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Iwan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit*, Edition Hagia Sophia, Wachtendonk.
3. Tsygankov, D. (2001), Beruf, Verbannung, Schicksal: Iwan Iljin und Deutschland, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Bielefeld*, vol. 87, 1. Quartal, Heft 1, S. 44–60.
4. Zernov, I. (2007), *Ivan Ilyin. Monarkhiya i budushcheye Rossii* [Ivan Ilyin. Monarchy and the Future of Russia], Algoritm, Moscow (in Russian).
5. Lisitsa, Yu.T. (1993), I.A. Ilyin: Historical and biographical essay, in: Ilyin, I.A., *Collected Works*, in 10 vols., vol. 1, Russkaya kniga, Moscow, pp. 5–36 (in Russian).
6. Sandomirskaya, I. (2001), *Kniga o Rodine. Analiz diskursivnykh praktik* [Book About the Motherland. An Analysis of the Discursive Practices], Slavistic Studies, Vienna (in Russian).
7. Tomsinov, V.A. (2017), *Myslitel' s poyushchim serdtsem. Ivan Aleksandrovich Ilyin: russkiy ideolog epokhi revolyutsiy* [The Thinker with a Singing Heart. Ivan Aleksandrovich Ilyin: Russian Ideologist of the Epoch of Revolutions], Zertsalo-M, Moscow (in Russian).



МНИМАЯ АПОЛИТИЧНОСТЬ: РЕЛЯТИВАЦИЯ ВИНЫ В НЕОЛИБЕРАЛЬНОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ СТРАТЕГИИ ПАМЯТИ

Евгения Бильченко

Предметом исследования в данной статье являются манипулятивные стратегии формирования коллективных воспоминаний о Второй мировой войне в неолиберальной европейской политике памяти. Актуальность данной работы объясняется постепенным нарастанием толерантных по отношению к гитлеровским преступникам мотивов, связанных с политикой «покаяния» и «вины», репрезентованной в оптике постмодерного прагматического релятивизма. Автор использует следующие методы исследования: герменевтическая интерпретация и деконструкция политической документации Европейского Союза и историографических текстов итальянских ученых антифашистской ориентации, структурный психоанализ фантазмов массового сознания, семиотический анализ лозунгов, мифов, ритуалов и знаков в современной западной политике памяти. В ходе исследования коллективной памяти автор раскрывает манипулятивные механизмы девальвации вины нацизма за преступления против человечества, совершенные во время Второй мировой войны, чьи результаты в настоящий момент активно пересматриваются в свете усиливающейся пропаганды русофобии. Анализируются такие понятия, как «рекламная память», «место памяти», «тирания покаяния», «травматическая память», «рессентимент», «ремедиация» и «премедиация». Автор приходит к выводу о необходимости этического упрямства в реставрации памяти о Победе, что предполагает радикальный разрыв с дискурсом утверждения относительности вины нацизма, которая сопоставляется с виной «коммунистического террора» с целью смешения понятий и исторических реалий.

Ключевые слова: релятивация, постмодернизм, психоанализ, рекламная память, травма, тирания покаяния, медиа, русофобия.

Русская христианская гуманитарная академия им. Ф.М. Достоевского

The subject of research in this article is the manipulative strategies of forming collective memories of the Second World War in the neo-liberal European memory politics. The relevance of this paper is explained by the gradual increase of tolerant motives towards Hitler's perpetrators, associated with the policy of "repentance" and "guilt", represented in the optics of postmodern non-pragmatic relativism. The author uses the following research methods: hermeneutic interpretation and deconstruction of the political documentation of the European Union and the historiographical texts of Italian scholars of anti-fascist orientation, structural psychoanalysis of mass consciousness phantasms, semiotic analysis of slogans, myths, rituals and signs in the contemporary Western politics of memory. In the course of the study of collective memory, the author reveals the manipulative mechanisms of devaluing the guilt of Nazism for crimes against humanity committed during World War II, whose results are currently being actively revised in the light of the increasing propaganda of Russophobia. Such concepts as "advertising memory", "the place of memory", "the tyranny of repentance", "traumatic memory", "resentment", "remediation", and "pre-mediation" are analyzed in the article. The author concludes that in the current situation of purposeful discrediting of traditional narratives of historical and cultural memory it is necessary to insist on the restoration of the memory of the Victory. This implies a radical break with the discourse of asserting the relativity of the guilt of Nazism, which is deliberately and unreasonably compared now with the guilt of "communist terror", in order to achieve a confusion of concepts and historical realities denoted by them.

Keywords: relativation, postmodernism, psychoanalysis, advertising memory, trauma, tyranny of repentance, media, Russophobia.

На сегодняшний день кризис неолиберальных реформ в России показал: объявленный на Западе после краха СССР «конец идеологии» привел к господству всего одной из них – неолиберальной идеологии глобального цифрового мультикультурного капитализма. Попытка уничтожить «тоталитарное наследие прошлого» обернулась новыми тоталитарными тенденциями общества слежки и горизонтального сетевого контроля. Исторически оправданная критика сталинских репрессий, в неолиберальной репрезентации, привела к толеризации нацистских преступников на Украине и в других странах, находящихся под влиянием ЕС. Ввиду объемности темы, мы попытаемся сфокусировать наше внимание на нескольких событиях и текстах, которые разделены в хронологии, но при ближайшем рассмотрении обнаруживают каузальную связь. 24 марта 1944 г. немецкие оккупационные власти уничтожили 335 итальянских граждан, представителей различных этнических, социальных и политических групп, включая участников Сопротивления. Массовое убийство в Ардеатинских пещерах стало одним из наиболее ярких ритуальных событий в европейской стратегии памяти о Второй мировой войне. Италия долгое время оставалась единственной страной, где открыто обсуждали, кто такие партизаны: герои или террористы, и преступление это или нет – бросать бомбу в колонну нацистских войск? В итальянской памяти прочно укоренился миф, который прямо сопротивлялся историческим фактам: согласно этому мифу, немцы («бедные немцы») имплицитно оправдывались как офицеры, которые вынуждены были прибегать к жестоким мерам наказания «террористов» в условиях войны. Во многом легитимации фашизма способствовала модель памяти, заложенная Х. Арндт (на сегодня – один из самых популярных исследователей в философской мысли Украины) в «Банальности зла» и представившая нацистского преступника Эйхмана как послушного исполнителя роли государства [2]. Миф о всеобщем отсутствии виновных и перенесении вины с агрессора на жертву укрепила католическая церковь Италии и поддерживающая ее христианско-демократическая партия. Так банальное (вынужденное) зло, способное вызывать жалость, постепенно становилось «не таким уж злом», *не-злом*. Данная метаморфоза не могла быть не замечена представителями антифашистской мысли Италии начала двадцать первого века. Сегодня, в свете кризиса взаимоотношений России и США, мнимо аполитичная репрезентация военных действий в оптике всеобщего покаяния составляет политический симптом неолиберальной пропаганды в странах ЕС в целом.

Аполитичность как манипулятивный прием мнимой феноменологической нейтральности начинает проявлять себя в студиях памяти – в рамках дискуссионного междисциплинарного проекта *memory studies*. Давно назрел вопрос о степени академической непредвзятости студий памяти, которые изучают *механизмы формирования исторических воспоминаний в массовом сознании*. Представляют ли студии памяти критический анализ этих механизмов или их моделирование в интересах правящих элит западного глобального мира? Если ранние студии памяти 1920–1940-х гг. удерживались в научных рамках, то более поздние версии воссоздают, через мнимо аполитичный европейский мультикульту-

рализм, механизмы противостояния Запада и Востока. Ключевым симптомом идеологизации европейских исследований памяти является вопрос *антифашизма* и памяти о *Второй мировой войне*. Не без влияния студий памяти 19 сентября 2019 г. Европейский парламент принимает *Резолюцию «о важности европейской памяти для будущего Европы»*, в которой в пункте 3 говорится, что «нацистский и коммунистический режимы осуществляли массовые убийства» («the Nazi and communist regimes carried out mass murders») [12], а в пункте 6 гитлеровский и советский строй фактически уравниваются как равноценные проявления диктатуры и осуждаются «все проявления и распространение тоталитарных идеологий, таких как нацизм и сталинизм, в ЕС» («Condemns all manifestations and propagation of totalitarian ideologies, such as Nazism and Stalinism, in the EU») [12].

Теперь уже ни для кого не секрет, что принятие данной резолюции в ряде подконтрольных Западу стран, в частности на Украине, привело к колоссальному всплеску русофобии, завершившемуся (на Украине) русскими погромами. Декларативное этическое «уравнение» нацизма и коммунизма спровоцировало безнаказанное использование праворадикальными группировками данных регионов нацистской символики, вызвало преследование граждан, носителей советской и русской идентичности, и обусловило глорификацию нацистских преступников, любые научные и общественные протесты против которой, в коих принимал участие и автор данной статьи, сопровождалась и сопровождаются наложением цензуры со стороны западных медиа, включая условно левые СМИ, «отменой» субъекта в научном дискурсе, виртуальной и реальной травлей. Европейская декларативно «нейтральная» тактика «всеобщего примирения», ориентированная на пассивные жесты толерантности в условиях *тензофобии (страха перед конфликтом)*, привела к смещению в культурологическую плоскость базового конфликта между транснациональными силами, стремящимися монополизировать рынок, и странами постсоветского блока, в первую очередь, Россией, оказывающей сопротивление транснационализму. Однако жест эскапизма не спас европейское сообщество от военного конфликта, что в полной мере проявилось с началом СВО. Падение дилеммы «Восток – Запад» после распада СССР сказался на политике памяти стран Восточной Европы. Ресентимент, связанный с Россией, привел память в этих регионах к десовветизации. Вследствие этого интернациональная триумфальная память была искусственно заменена на *национально-травматическую*, а последняя облегчила вхождение этих стран в круг влияния НАТО и ЕС. Взамен воспоминаниям о Победе странам Восточной Европы были предложены *трагические нарративы постмодерна*, предполагающие травму, жертву, боль, поражение, страдание. Образцом для глобальной памяти провозглашается симулятивный иудейский нарратив, из реальной памяти Холокоста превращенный в предмет глобальной моды. Так местечковый этнический национализм в очередной раз срывается с либеральной доктриной и привел ко взрыву неонацизма в данных регионах.

Remembering и forgetting – два жеста либеральной стратегии памяти в послевоенной Европе, которые отражают кейс современной американски-

стской доктрины. Она состоит в том, чтобы заменить европейским национализмом пропагандируемую СССР и Россией триумфальную память, символом которой является 9 мая, на травматическую, зафиксированную 8-м мая. Смена триумфальной памяти на травматическую фиксируется понятием «перехода» (*transition*), которая поддерживает в странах Европы (в первую очередь, Центральной и Восточной) постоянно высокий уровень русофобии. Глобализм требует быстрых оперативных действий, поскольку свободный рынок развивается стремительно. Воспоминание об общих победах переходит в воспоминания об общих поражениях. Сделать это не так уж сложно, учитывая неоднозначность позиции политических элит неоллиберальной Европы, где отношение к движению Сопrotивления является двусмысленным. Постановка в один ряд двух видов страха, перед нацистами и перед коммунистами, «уравнивает» нацистскую и коммунистическую линии «оккупации», а заключение союза с Германией невольно заставляет умалчивать о нацизме.

Результатом данной нехватки является *акцент на травме*. Травма – это культ жертвы, побуждающий к новой жертве, форма исторической обиды и рессентимента, который принял в постмодерне виктимные формы, нужные для легитимации. Жертвенный национализм в качестве этнической реакции «угнетенного меньшинства» был инкорпорирован в доктрину мультикультурализма, а последняя вошла в глобализм. Память, сочетая в себе архаику первой волны с мышлением третьей волны, приобретает черты *ризомы*. Она становится гибкой, подвижной, номадичной, гетерогенной, переключая коды и меняя местами коммуникативные события, резонирующие по «эффекту бабочки» в информационной *семиотической войне*. Я. Ассман и П. Брюкнер говорят о «*тирании покаяния*» [4, с. 10], которая превратилась в неоллиберальную стратегию дипломатии, насильственно примиряющую всех со всеми и требующую перформативного выражения вины. Всеобщность ответственности девальвирует ответственность. Всеобщность вины рассеивает вину. Репрессивная толерантность приводит не к всепрощению, а к размыванию критериев нравственной оценки агрессора и жертвы. Нивелиция отличий между ними обуславливает утрату онтологической подлинности и, в итоге, ведет к усилению неототалитарных тенденций.

Наблюдаемый нами системный кризис глобализма, неоллиберализма, мультикультурализма побуждает к пересмотру европейских стратегий памяти на основе критической теории в социальной философии и структурного анализа в психологии, семиотике, культурологии. *Целью* нашего исследования является *раскрытие манипулятивных стратегий современной европейской политики моделирования коллективных воспоминаний о Второй мировой войне*. Отправной точкой нашего исследования будет тезис о *гегемонии* – едином символическом порядке глобальной культуры, в котором экономика, политика, медиа, искусство, массовое сознание и бессознательное оказываются связанными едиными законами развития общества наслаждения и переживания. Историческая память влияет на политику, политика использует память для легитимации своего курса. Мы избегаем в решении этого вопроса вульгарного инструментализма, допуская наличие многосторонних влияний, но

склоняемся к выводу, что конструирование образов прошлого служит *оправданию состояния настоящего*, представители которого решают, что народу следует забыть, а что помнить. Пластичность традиционной исторической памяти позволяет политикам легко ее видоизменять, а пластичность постмодерной ризомной памяти – изменять очень быстро, стирая одни образы в клиповой культуре и меняя их на другие. Сравнивая «живую память» с дальнейшими трансформациями коллективных воспоминаний, мы приходим к выводу о необходимости введения авторского неологизма «рекламная память» («*banner memory*»), который фиксирует не просто историческую кодификацию памяти и ее использование в политической пропаганде, а вхождение памяти в символическое пространство рынка и превращение ее в рекламный бренд, вследствие чего память становится узловым моментом в типичной связке «экономика – политика – идеология – медиа – реклама». Мы считаем, что использование термина «*banner*», употребляемого в философском качестве в психоаналитической кинотеории Ж. Лакана, А. Миллера, К. Метца, в силу его изначальной приобщенности к киберсфере идеально фиксирует момент *интерпелляции субъекта в современную идеологию*. Рекламная память воплощается в экранной культуре, где происходит символическая «сшивка», а шов имеет форму экрана, сети, поверхности: травмирующее событие легитимируется посредством эстетики, в результате чего создается нарратив Воображаемого, смягчающий катастрофу, презентующий жестокость в сентиментальных коннотациях двойной морали.

Суть выдвигаемой в исследовании *гипотезы* состоит в том, чтобы показать *негативную диалектику сдвига к травме* по мере продвижения европейского сознания от самого события (Вторая мировая война) к воспоминаниям о нем (память всеобщего примирения). Сдвиг усиливается по принципу «*окна Овертона*» при смещении от культурной памяти к исторической, от исторической к политической и от политической к рекламной. Для обоснования данного сдвига мы используем *устоявшиеся в memory studies термины*, которые принадлежат отцу данного направления Морису Хальбваксу: «*культурная память*» (народные традиции); «*историческая память*» (кодификация традиций); «*политическая память*» (включение кодифицированной традиции в аппарат государственной идеологии) [8; 9]. Каждая из этих видов памяти, несмотря на фальсификации, еще сохраняет связь с реальностью, с тем, что действительно произошло, но неизменно прослеживается момент его утраты. Память развивается подобно сплетне, отступая все дальше и дальше от события, трансформируясь из мифа в легенду, из легенды в сказку, пока не превращается в чистый симулякр и не теряет связь с событием вовсе (рекламная память).

В свете засилья рекламной памяти особенно важным представляется обращение к первоисточникам. Классическим текстом, который фиксирует *живую народную послевоенную память Европы*, является знаменитое произведение Умберто Эко «*Вечный фашизм*», ныне столь часто используемое в дискуссиях, что оно превратилось в общее место. Тем не менее, мы предлагаем *феноменологически непредвзятый взгляд* на этот текст, взятый в качестве «мира впервые». Умберто Эко мальчиком пе-

режил освобождение своего родного города Александрии от фашистов и прекрасно помнил народную любовь итальянцев к партизанам. Исходя из свойственной самому У. Эко внимательности к анализу историографии, отметим биографические обстоятельства написания текста: доклад «Вечный фашизм» («*Eternal Fascism*») был подготовлен автором к симпозиуму, проводившемуся 25 апреля 1995 г. в честь юбилея освобождения Европы на итальянских и французских отделениях Колумбийского университета, и ориентирован на предупреждение, связанное с распространением в США правоэкстремистских организаций.

Иными словами, доклад был для автора исключительным поводом к размышлению о *легитимации идеи фашизма в западном постмодерном мире*, которому он сознательно противопоставляет фигуру Рузвельта в качестве мифа современного антифашизма. Ученый понимал, что используемая в неоллиберальной полемике угроза прямого возрождения тоталитаризма – невозможна в современных условиях, поэтому нам предлагают выбирать между единственным (демократия) и отсутствующем (классический тоталитаризм). Смещение внимания заставляет молчать о возрождающемся изнутри либерал-демократии фашизме в качестве некоего «гена», *архетипа, интенции*, «суммы культурных привычек» и «темных инстинктов», *полуосознанного импульса* [10, с. 56], позволяющего фашизму функционировать в превращенных формах, в том числе и декларативно «антифашистских». Показательно, что современные ему правые (национально ориентированные) европейские партии У. Эко больше не связывает с фашизмом [10, с. 55], предлагая искать этот «ген», передвигающийся по культуре в режиме бартовского «алиби» (смысл не там, где он есть) [3, с. 288-289], где-то в другом месте.

Кроме того, У. Эко обращает внимание на проблему, которая, начиная с 1990-х гг. и ранее, во время кризиса советского блока, стала ключевым манипулятивным моментом формирования рекламной памяти в западном неоллиберальном рынке: *умаление роли европейского Сопротивления как вымысла коммунистов* [10, с. 52]. Автор недаром с особой тщательностью описывает поведение освободивших Александрию партизан и всеобщее ликование населения при их встрече [10, с. 50–51]: он пытается избавить начинающееся в Европе мемориальное ограничение *чувства победы* и прививание вместо триумфальной памяти травматической, ростки которой и без того ощущались в бессознательном: «Вот что давало нам гордость: знать, что мы, население Европы, *не дожидались освобождения сложа руки* (курсив наш – авт.)» [10, с. 52]. У. Эко очень чутко реагирует на уже начавшиеся призывы к «тирании покаяния» и «примирению нации», поводом для которых послужило либеральное истолкование освобождения Италии не как победы над фашизмом, а как «трагедии», «расколовшей» народ, которую необходимо *вытеснить*, забыть, подавить, «простить» нацистских преступников в качестве части народа. Отсюда – скрытая, но явно прочитывающаяся полемика У. Эко с идеей «банальности зла» Х. Арндт, приравнявшей преступление к выполнению долга перед государством [2, с. 205], которой явно возражает автор в размышлениях об Эйхмане: «Допускаю, что Эйхман был чистосердечно предан своей миссии. Но мы не говорим Эйх-

ману: «Валяйте, продолжайте в том же духе». Мы обязаны помнить, что же это было, и торжественно заявить, что снова они этого делать не должны» [10, с. 54]. Показательно, что невольная попытка Арендт имплицитно оправдать Эйхмана в современной западной массовой культуре обернулась родовым идолом массы, в которой стремится раствориться современный атомарный индивид с нехваткой мужества быть собой и страхом перед моральной ответственностью. Снятие в западной релятивной политике постмодерной памяти категории личного греха как экзистенции и покаяния как трансценденции приводит к девальвации ценности свободы и подмене ее ценностью добровольно-принудительного социального участия в наслаждении злом.

Иными словами, в ситуации «смерти Отца» локальный субъект, испытывая амбивалентное стремление защищать личную онтическую свободу в качестве мещанского комфорта и отдать личную онтологическую свободу в качестве экзистенциального искупления Тени, предпочитает вытеснить бессознательное (Реальное) и осуществить очередной акт «бегства от свободы» в континуум транснационального рынка, регулирующего непроницаемые культурные идентичности на основании нарративов *всеобщей вины и жертвы* и легитимирующего перверсию Эйхмана как *неприемлемую, но контекстуально («в тех обстоятельствах») возможную*. У. Эко недаром повторяет фрейдовский тезис о *вытеснении как источнике невротоз*: если не виноват никто, виноваты все, в том числе жертвы преступлений, если виноваты все, то не виноват никто, в том числе палачи этих жертв, более того: *преступник – «всех более не виноват»*, поскольку пассивная европейская толерантность, исходя из невротического страха перед войной, политического (антикоммунистического и русофобского) тренда и экономической (глобалистской) выгоды, предпочитает поддерживать как раз самую агрессивную (ур-фашистскую) сторону конфликта.

Постановка в один ряд насильника и объекта насилия является постмодерным *двойным кодом* для легитимации радикал-национализма, современные трайбалистские модификации которого предстают инструментами продвижения глобализма в регионы и страны российского (постсоветского) круга влияния. Так в вине за начало войны, в военных преступлениях, в силе репрессивного аппарата уравниваются нацистская Германия и СССР, Сталин и Гитлер. Делается это даже не столько ради демонизации Сталина, сколько ради толеризации Гитлера, потому что кроме геополитического плана, информационная война имеет еще один аспект, который ускользает от социологов и историков, но четко улавливается в психоанализе культуры: бессознательный момент, заложенный в нас самих, в Реальном Реального. Архетипическая фигура Сталина как амбивалентный образ триумфа и вины в коллективном мышлении лежит на грани сознательного и бессознательного, в области рефлексии политического, то есть чего-то, что в принципе обсуждается и вписывается в инстанцию дозволенного. Это – реальность травматического опыта, то есть – ущербность социальной действительности. Реальность отличается от Реального (вытесненного и забытого) соприкосновением с эмпирией, с социокультурными практиками.

Архетип Гитлера – Тень, Das Ding, монстр из наиболее непристойной изнанки человечества, связанной с нуминозным переживанием Реально-го как обценного. Переводя Гитлера из регистра демонического зла в регистр земного зла, мы делаем его *обсуждаемым*. Мы переключаем коды зла с интровертных на экстравертные в принудительном коммуникативном пространстве гиперреализма симуляции, как это показал М. Кундера на примере толеризации Гитлера посредством детских образов маленького мальчика, будущего художника, романтика, чтеца Ницше [9]. То есть, мы делаем зло *приемлемым*. А потом на активированные танатологические архетипы накладываются либеральные символические швы всеобщего примирения. Рекламная память, таким образом, является симулякром, но при этом отражает связь Символического с бессознательным, с содержащимися в нем непристойными желаниями, которые стремятся вытеснить истины-события и властвовать в машине постправды. Значит, рекламная память не является чистой выдумкой. Говоря категориями лаканизма, этот симулякр не есть симптом, но есть *фантазм*. Он принадлежит символическому порядку перформативного общества, которое не подменяет действительность, а само является действительностью. Рекламная память строится на многократной трансформации бессознательного в принудительное.

Уравнение всех форм наслаждений становится *предпочтением* наиболее гнусных из них, о чем говорит У. Эко, размышляя о постепенном переходе к злу в процессе игр политических группировок в по принципу «1. abc – 2. bcd – 3. cde – 4. def» [10, с. 66]. Первое и четвертое звено, несмотря на то, что оставляют чувство нарастания семейного отличия с удержанием частичного сходства, уже не имеют ничего общего. Наличие данного перехода позволяет утверждать, что ген фашизма может возрождаться не только в откровенно правых движениях, но и в *леволиберальных группах*, проецируя импульс зла в символическое насилие поликультурности и толерантности. Переход от памяти победы к памяти травмы завершается переходом от памяти травмы к оправданию фашизма как (еще одной) формы травмы. Недаром Эйхман сегодня – излюбленный персонаж либерального дискурса о вине и ответственности, весьма далекого от первичного гуманизма Арендт и порой откровенно враждебного по отношению к израильскому суду над ним. Если в 1930-е гг. фашизм начинает рассматриваться либеральными правительствами Запада как любопытная альтернатива коммунизму, то сейчас это жест повторяется в качестве поиска «любопытной альтернативы» наследника советского блока – России.

При этом сочетание в дискурсе мультикультурализма либерального космополитизма и ультраправого этницизма не вызывает короткого замыкания символической спайки: означающие в ней согласованы принудительно. Одной из самых главных характеристик ур-фашизма, по Эко, является его игровая *рыхлость* («упорядоченная расхлябанность») [10, с. 65]. Фашизм в качестве архетипа апроприрует абсолютно альтернативные идеи, демонстрируя легитимированный парадокс, то есть, «презрение к противоречиям» [10, с. 68]: консерватизм и авангард, левые и правые идеи, монархизм и революцию, теизм и атеизм, трагич-

ность и комичность, элитарность и массовость, Августина и Стоунхендж. В этом смысле итальянская его модель была действительно показательной, продемонстрировав воистину «постмодерные» качества – гибридность и диффузность. Так, в оптике психоанализа любой призыв отказаться от идеологических частностей ради спасения нации, предполагает погружение в *нацистский фантазм*, а глобализм усваивает и превращает в свое достояние в одинаковой степени леволиберальные и праволиберальные идеи.

Наиболее спорным местом в аналитике У. Эко является желание вывести фашистский ген исключительно из парадигмы *премодерного традиционализма*, на основании предположения, что фашизм не может расти из духа Просвещения, потому что дух Просвещения («модернизма») ему враждебен в качестве критического мышления, альтернативного мифу [10, с. 70]. Попытка противопоставить фашизм и Просвещение объясняется либеральными предпочтениями самого У. Эко, которых он не скрывает [10, с. 79], а также стремлением ограничить ур-фашизм классическим тоталитаризмом XX в. Подразумевалось, что Просвещение и мифологическое мышление – альтернативные формы сознания. Между тем, консервативные представители Франкфуртской школы Т. Адорно и М. Хоркхаймер еще в 1947 г. в работе «Диалектика Просвещения», вызвавшей неудовлетворение радикального модерниста Ю. Хабермаса, на примере сюжета Одиссеи продемонстрировали полную совместимость античного мифа с эпохой веберовского «расколдования мира» и показали деградацию просветительского нарратива западной рациональности универсальных «своих» (европоцентризма, америкоцентризма) от прагматизма по отношению к природе к технократизму по отношению к человеку, завершившемуся безжалостным овеществлением смерти ближнего, машинным геноцидом «дивного, нового мира», описанного О. Хаксли в монологах «Великого Инквизитора» либерального фашизма Мустафы Монда [1; 7].

Даже У. Эко не может не констатировать приязнь фашистов к индустриализации [10, с. 70], противоречащей духу традиционалистской философии. Как классический (премодерный, консервативный), так и неклассический (постмодерный, либеральный) фашизм в одинаковой степени являются извращенными продуктами современного мифологического мышления и сегодня входят в единый глобальный цифровой мультикультурный мир в качестве равных форм перверсии: извращенного наслаждения первой волны (неонацизм) и извращенного наслаждения третьей волны (виртуальный терроризм). У. Эко предупреждает о том, что возможной средой будущего размножения фашистского гена станет Интернет, где корпоративная эмоциональная реакция отобранной группы «универсальных своих» выдается за всеобщее «суждение народа» [10, с. 77].

Процессы сдвига, которые произошли после написания У. Эко своего легендарного труда, в целом соответствуют *механизмам девальвации памяти* при переходе от истории к политике, описанным более ста лет назад *Морисом Хальбваксом*, погибшим в Бухенвальде за связи с Сопротивлением. Хальбвакс в работе «*Коллективная и историческая па-*

мать» выделяет два типа памяти: внешнюю и внутреннюю, социальную и личную, историческую и автобиографическую, коллективную и индивидуальную [8; 9]. Личная память, основанная на субъективном переживании темпоральности, может использовать коллективную, историческую для заполнения пробелов опыта и восприятия, подобно тому, как воображаемая идентичность «сшивается» Символическим, компенсируя разрывы в дискурсе. Социальные интеракции способствуют восстановлению и дополнению личных воспоминаний, «проступанию» в них «следов» и сцеплению «следов» в «тропинки». Социология осуществляет экспансию в область психологии, социальная история окружается личными границами, а личная – социальными. История оборачивается семантикой повседневности, что целиком соответствует методу школы анналов, оказавших влияние на классические ранние студии памяти. Но разрыв между внешним историческим фоном существования субъекта и самим субъектом остается, поскольку человек часто впитывает в себя общественные события «задним числом», скользя по поверхности хронотопа и привязываясь к неким опорным точкам в личных воспоминаниях, составляющих *социальные рамки* его личной памяти. *Рамка* – пространственно-временные параметры воспоминаний, позволяющие восстанавливать их содержание [8]. Рамка репрезентуется посредством языка, и сама представляет собой *воспоминание*, только более выпуклое и зримое, позволяющее соотносить его с другими. «Чистых» воспоминаний не существует. Обращаясь к прошлому, мы для упорядочивания содержания воспоминаний используем социальные рамки своего времени или референтной группы, которые побуждают нас к ретушированию воспоминаний, забыванию одних событий и усилению в памяти других при одновременной поддержке убежденности в достоверности этих искаженных воспоминаний как инструмента легитимации наличного порядка власти.

Этот разрыв кажется непримиримым, если история воспринимается как сумма абстрактных понятий. Напротив, если исторический процесс переживается как витальный поток *ощущаемых в детстве эмоций*, переживаний и впечатлений, усвоенных с воспитанием образов мыслей и действий, *интериоризация традиции* происходит легче. И здесь имеем дело с герменевтическим кругом. Личное в воспоминаниях зависит от общего, а общее – от личного. Если личные воспоминания легко вписываются в рамки усвоенных позднее исторических событий, значит, личные воспоминания в свое время были сформированы этими рамками. Мы восстанавливаем текст из контекста, а контекст – из текста. Отсюда – наличие тесной экзистенциальной связи между индивидуальной и коллективной памятью в спонтанных стихийных процессах формирования памяти. *Субъективизация истории* как личного (детского) впечатления стала стратегическим механизмом ее формирования как образа в сознании. Социальная среда входит в жизнь ребенка с опытом поколений и составляет символическую округу (хору, рамки) его личных воспоминаний: «Именно этим живая история отличается от исторического описания: в ней есть все необходимое, чтобы стать живыми и естественными рамками, на которые может опереться сознание, чтобы сохранить и вновь обрести образ своего прошлого» [9, с. 14].

Совокупность отдельных сознаний, которые несут живую историю, преобразуется в *коллективную культурную память* того или иного сообщества. Коллективная память является результатом первичной сшивки личной воображаемой истории и Символического, проступающего в языке, она, конечно, – внутренне идеологична. Но при этом ей удается сохранить еще черты приближения к самой реальности: она – текучая, динамичная, спонтанная, хаотичная, многообразная, импровизационная, гибкая, непрерывная. При этом она – необычайно жизненная, архетипная и стойкая. По своей вертикальной глубинности она напоминает корни старого дерева, фиксируя дендроцентрическую структуру современного традиционного мышления. Живая память предполагает физическое наличие участников событий, которые ведут между собой диалоги, ориентируясь на общий опыт, культурные смыслы и архетипы. В определенный момент времени в традиционную культурную память вторгается историография, в результате чего формируется историческая наука. Момент вторжения истории в память есть момент *первого искажения*: он свидетельствует о кризисе воспоминания: кодификация сакрального мифа в истории любой религиозной системы отражает начало забывания и приводит к ранжированию жизненного потока в линейную структуру нарратива, с соответствующими рубежами и засечками. «Дело в том, что история обычно начинается в тот момент, когда заканчивается традиция, когда затухает... социальная память», – утверждает М. Хальбвакс [9, с. 21]. Так формируется ориентированная на исторические науки идеология, которая предполагает частичное искажение памяти. Но эта идеология еще сохраняет связь с народной традицией, с живой сакральной силой мифа, поскольку Реальное и Символическое в ней составляют не пропасть, а спайку. Иначе дело обстоит с рекламной памятью, которая является *искусственной изначально*, потому что выросла из номинации рынком радикального разрыва, образованного на месте утраты традиции как «всеобщего суждения».

Театрализация народной воли как сетевой прием предполагает типично постмодерный жест *имитации воли большинства*, которого больше нет, ибо современные массы навсегда ушли в прошлое, обнажив *разрыв* в цепи передаче традиций. Позитивная диалектика трансляции ценностей сменяется на *негативную диалектику отсутствующего настоящего* – конечного мгновения, *зияния*. В таких обстоятельствах романтическому герою протеста делать нечего: ему *некому* противостоять. Он просто становится другим среди других, растворяясь во всеобщей пустоте. Его не поощряют и не санкционируют: либеральная ирония попросту его не замечает, чем только усугубляет его нехватку. В крайнем случае, протестующий может быть нейтрализован посредством юмора и маргинализации. Тотальная пустота угрожает и самой власти, превращая ее в симулякр. Отсутствие всеобщего суждения бросает вызов, требующий от власти имущих *театрализации народной воли*. Принуждение выражается через поиск *воображаемого единства*. Чтобы удерживать идентифицирующую способность, глобальный разрабатывает модели коллективных воспоминаний, которая навязываются для поддержки горизонтальной солидарности сообщества. Если в обществе модерная

«толпа», при всей ее одержимости, была истинным носителем народной культуры и связанной с ней родовой памяти, то в условиях «смерти истории» возникает необходимость искусственного конституирования прошлого посредством цифровых технологий.

Оригинальные источники указывают нам на приемы моделирования памяти в неолиберализме: ими являются «ремедиация» и «премедиа-ция», обоснованные глобалисткой А. Эрль [11]. Ремедиация означает, что любое мемориальное событие репрезентуется посредством разного рода медиа, выражая себя через новые и новые медийные оболочки. Если учесть афоризм М. Маклюэна о том, что «*media is a message*», можно сделать вывод, что средство передачи информации, влияющее на контент сообщения и само являющееся сообщением, трансформирует память. Восприятие одного и того же мемориального события будет отличаться, если его доносить через архив, фото, телевидение, Интернет. Премедиа-ция предполагает выбор медиа, исходя из идеологии, доминирующей в предварительном контексте гегемонии. Таким образом, рекламная память в сетевом обществе возникает в результате вхождения истории в машину желаний. Она создается на основании кодификации и внедряется в социум в готовом идеологическом виде. Нас обучают нашим воспоминаниям, нам их внушают и нам их продают, делая их все более травматическими и, тем самым, более привлекательными, заставляя нас разжигать и длить в себе желания. Машина производит память подобно тому, как она производит имиджи политиков и рецепты зубной пасты. Рекламная память предполагает, что сконструированные образы прошлого влияют на настоящее и на будущее. Память, включенная в систему символического обмена, становится брендом, иконой стиля. Памятное событие превращается в сервисную функцию. Это – не просто искаженная память архива, это – память, искаженная сотни и тысячи раз при прохождении архива через психоаналитические кольца символических наслаждений. От первого искажения памяти при кодификации в истории, через включение кода в политикум и дальше, когда политикум вовлекается в работу рынка, рекламируя себя через медиа.

Фантазмы рекламной стратегии памяти в европейском дискурсе травмы, о неприемлемости которой предупреждали М. Хальбвакс и У. Эко, фиксирует историк *Алессандро Портелли* в ряде своих скандальных работ по «устной истории» (сплетне), которая искажает историческую реальность, создавая социальный миф, бытовой политический нарратив, «окаменевшую ложь», где все участники конфликта – одинаково правы и одинаково неправы. Постмодерный «мемориальный бум», приводящий к всеобщему рассеиванию вины, в полной мере проявился в стратегиях неолиберальной пропаганды в Риме, направленной против стран социалистического лагеря, коммунизма и России. Речь идет об искажении памяти о *массовой казни в Ардеатинских пещерах* 24 марта 1944 г., главным организатором которых был нацистский преступник Эрих Прибке, экстрадированный в 1994 г. из Аргентины и приговоренный к домашнему аресту в 1998 г. Во время казни было убито 335 граждан Рима, которые представляли весь срез тогдашнего итальянского общества: от адвокатов и врачей до уличных торговцев в еврейских нетто.

Возраст расстрелянных различался от 14 до 74 лет, среди них были как мирные жители, так и партизаны.

23 марта 1944 г. участники Сопротивления, итальянские коммунисты, подорвали бомбу по пути следования немецкой колонны на улице Разелла, уничтожив 32 полицейских полицейского полка СС «Боцен». Командующий 14-й армии Эберхард фон Макензен и военный комендант Рима Курт Мельцер приняли решение об ответных репрессиях против римского населения. За каждого погибшего немца нацисты решили убить десять итальянцев, а сам расстрел должен быть произведен в течение 24-х часов с момента взрыва. На следующий же день подразделения римской полиции под командованием гауптштурмфюрера СС Эриха Прибке и гауптштурмфюрера СС Карла Хасса отобрали в тюрьмах и дополнительно задержали на улицах Рима 335 человек, включая 57 евреев. В 14 часов несколькими партиями жертвы были привезены на грузовиках к Ардеатинским пещерам. Группами по пять человек их заводили в пещеру, где солдаты СС стреляли им в затылок. Согласно подсчетам по окончанию казни, количество расстрелянных несколько превышало изначально объявленное соотношение десять к одному. После этого пещеры взорвали. Согласно официальному британскому рапорту из материалов трибунала над немецким командованием в 1946 г., население не было предупреждено о репрессиях; немецкие власти потребовали найти виновников взрыва бомбы только через продолжительное время после расстрела.

В начале 2000-х гг. А. Портелли столкнулся с коллективным ложным воспоминанием жителей Рима, которые обвиняли в массовом убийстве не режим нацизма, а итальянских коммунистов. Портелли делится историей из своей личной жизни. Он только что получил премию за книгу об Ардеатинских пещерах и, едва узнав об этом, позвонил жене, которая как раз была у парикмахера. «Она сообщила новость всей парикмахерской, и женщина, сидевшая рядом с ней, спросила: “А о чем книга?” “Об Ардеатинских пещерах”, – ответила жена. “Ох, – воскликнула женщина, – про это я знаю все!” (Так говорят все, стоит лишь упомянуть Ардеатинские пещеры. Эти слова мгновенно вызывают поток чувств и воспоминаний). “Все знаю. Все из-за этих партизан, которые бросили бомбу, а потом попрятались. А немцы их искали. Помню, весь город был увешан листовками: “Если виновные сами сдадутся властям, мы не станем применять репрессалии. Если же они не объявятся, мы уничтожим за каждого убитого немца десять итальянцев”», – пишет Портелли [13, с. 29].

Современные римляне артикулировали либеральный фантазм, убеждая себя, что партизаны не явились по требованию немцев с повинной, в результате чего и началась массовая месть. Ядром данного фантазма было *искаженное переживание времени* между взрывом на Виа Разелла и карательной акцией в Ардеатинских пещерах: якобы немцы искали партизан от трех дней до полугода. Примечательно, что инициатором фантазма всеобщей вины/невиновности явилась *католическая церковь*, которая артикулировала свою позицию как иную по отношению к фашизму и антифашизму, обнародовав ее в публикации за 26 марта 1944 г.

в официальном издании «L'Osservatore Romano» («Римский обозреватель», Ватикан). После этого пропаганду подхватила христианско-демократическая партия Италии, правившая впоследствии около пятидесяти лет, и ложное воспоминание усилилось прямым превращением военных действий партизан в *индивидуальный теракт*: вместо восемнадцати человек на Виа Разелла стал называться всего один человек, который, «убив бедных эсэсовцев», до того терзался чувством вины (!), что впоследствии совершил самоубийство.

Портелли заявляет, что человек, которому приписывают организацию этой операции, – жив и оценил исследование историка по достоинству [13]. Более того, в самой операции принимали участие антифашисты из организации «Боевая патриотическая группа» под командованием Розарио Бентивенья. Потомки членов группы также живы и ощущают себя ущемленными в правах. Умалчивается, что в Риме это была уже сорок третья боевая операция Сопrotивления, все военные акции которого скрываются из соображений пассивной толерантности. Опираясь на упорно игнорируемые архивные документы, А. Портелли деконструировал *миф отсрочки*, сделав вывод, что пресловутое предложение со стороны нацистских властей к итальянским партизанам является заблуждением: нацисты проводили обязательную карательную операцию и *все равно* бы расстреляли жертв. Отсюда и название книги Портелли, включившее в себя ключевое сообщение из немецкой печати: «The Order Has Been Carried Out» («Приказ приведен в исполнение») [14].

Миф о «бедных нацистах» сопротивлялся истории даже при деконструкции вымышленного временного промежутка между первым и вторым событием. Так, римские обыватели, артикулируя фантазм, продолжали настаивать на своем, когда был разоблачен симптом. Допускалось, что, если бы нацисты и не давали отсрочки жителям Рима, необходимой, чтобы партизаны сдались, партизаны *все равно должны (обязаны!) были сдать* фашистам в качестве «преступников». Эта обязанность возлагалась на них массовым сознанием в период, когда над Ардеатинскими пещерами был воздвигнут официальный мемориал, немцы стали союзниками итальянцев, а коммунисты превратились во врагов Италии. Абстрактная политическая память, нося характер неолиберальной рекламы, вытеснила на задний план живые *автобиографические воспоминания* родственников погибших, которым приходилось опознавать трупы убитых и которые оплакивали их на месте, в южной манере, в оптике античной трагедии, в стилистике Антигоны как субъекта перехода Реального (бессознательного смерти, зияния) в Возвышенное (сакрального, истины, сияния). Автобиографическая память как симптом Реального выводила горожан из зоны комфорта и лишала их привычного уюта. Эту память в качестве левинасовского «лица» (зияния) нужно было отвергнуть, как избыточное, разрыв, невыносимое, монструозное.

Так, на смену трагедии пришла эстетизированная катастрофа перформативного дискурса. После войны либеральной пропагандой был сформирован миф антифашистского Сопrotивления в Италии как *изолированного и гомогенного* леворадикального движения, который нередко поддерживали и сами коммунисты, оберегая свое монопольное право на

мученичество. Более того: из аксиологической шкалы этого движения была изъята ценность *сопротивления злу насильем*, соответственно которой партизаны не только умирали, но и убивали. Именно в силу принудительного насаждения пассивной толерантности партизаны и предстали таковыми, которые были *обязаны* явиться на суд нацистов, независимо от их предложения и дальнейших целей. Далее вступила в действие политика фрагментации замкнутых идентичностей. Казненных в пещерах партизан необходимо было представить «невинными жертвами» в рамках политики всеобщего покаяния, а взорвавших бомбу – террористами в рамках политики легитимации фашизма. Начала игнорироваться реальная *живая многообразность* антифашистского движения как выразителя мнения итальянского населения в целом: ему на смену начало формироваться воображаемое «большинство», театрализованная «народная воля».

В 2005 г. в Риме Портелли выступил с критикой мемориальных ритуалов в *Ардеатинских пещерах*, принявших черты типичного европейского «места памяти». Он заявил, что к пещерам приходят живые родственники убитых и не знают, как им реагировать на официальные витимные речи, где ничего не говорится о том, *кто* на самом деле убил их предков. «Место памяти» как значимое отсутствие изучал также П. Нора. Это – пространство, где происходит репрезентация воображаемой памяти сообщества посредством праздников и надгробных речей [6, с. 25]. Забвение коллективной памяти уже совершилось, но осталось достаточно энергии, чтобы накапливать воспоминания в ситуации разрыва поколений: «О памяти столько говорят только потому, что ее больше нет» [6, с. 32]. Там, где возникают «места памяти», исчезает память. Когда память перестает быть повсюду, она локализуется. Там, где уходит память групп, приходит память мест. Там, где больше нет переживаемой истории, появляется история рыночная: «Память эта входит в нас извне, и мы интериоризируем ее как индивидуальное принуждение, поскольку она больше не является социальной практикой» [6, с. 17].

Официальное «место памяти», несмотря на привязку к гештальту, искажает историю гораздо более радикально, чем поэтический миф народной памяти: оно создает видимость документальной точности, но при этом опирается на ложную интерпретацию – постправду. В основе мифа лежит сущностная правда *истины события, события-основания*. На событие-основание возлагается роль истока, фундамента, ключевой вехи исторического процесса. Событие-основание представляет собой полноту множественного и единичного бытия *этического субъекта – героя*, способного к выходу за пределы своих возможностей к экзистенции, трансценденции и свободе. Иными словами, событие-основание составляет то Реальное, из которого посредством метафоры растет народная мифологическая память. В основании событийности люди живут, дышат, умирают, преодолевают смерть и входят в историю. В основе же «места памяти» лежит перформативность события-спектакля. *Событие-спектакль* ощущает нехватку живых людей и нуждается в искусственном создании «сплоченного большинства». Оно подлежит преждевременной коммеморации и наделяется досрочным символическим смыслом даже, если оно

– пустое, подобно культу сакральных жертв в цветных революциях. «Места памяти», в отличие от традиционных «памятников», являются симулякрами: они лишены референций в реальности, представляя знаками самих себя.

А. Портелли был свидетелем мучительного *замешательства* итальянцев во время мемориальных ритуалов в пещерах: люди смущались, мялись и не знали, кого обвинять, а кого оправдывать, не получая от ритуальных действий катарсиса. Оправдывать нацистов им еще не позволяла совесть, а защищать коммунистов им уже не позволяла христианско-демократическая пропаганда всеобщего покаяния. Миф о «трусливых партизанах» связан с либеральными трендами в послевоенной и современной Италии, которые поддерживают неоднозначное отношение к силам сопротивления: бомбу ведь бросили коммунисты, а все, что делают коммунисты, объявляется преступлением, начиная с 1990-х гг. Антикоммунистический миф в массовом сознании идентифицирует поступок партизан как террористический акт, чем вольно или невольно способствует *оправданию нацизма*. Потому А. Портелли отмечает *всеобщую недосказанность* в надгробных речах о «жертвах» при проведении церемонии на данном месте памяти сегодня. Примечательны приведенные им слова наследников казненных в тех же пещерах партизан: «Как сказал один из сыновей погибших: «Мой отец не был невинной жертвой – он пытался бороться с немцами»; аналогичным образом выразилась одна женщина: «Я не желаю быть дочерью невинной жертвы!» [13, с. 23–25]. Эти реплики говорят нам о неприятии значительной частью антифашистского населения Европы современного либерального насилия, которое толеризирует нацизм и ретуширует подвиг сопротивления. В Европе еще сохранилась *триумфальная память*, связанная с победой над нацизмом: носителями этой памяти, являются отдельные потомки участников Сопротивления, чья личная автобиографическая память опирается на соответствующие антифашистские социальные рамки. Они дают ответ на политический императив либерализма в автобиографической и художественной форме, оказывая смысловое сопротивление и формируя альтернативную стратегию по отношению к мультикультурным практикам забвения. Но ее личные формы не позволяют ей выйти за пределы узкого контекста определенных групп. Потомок одного из участников итальянского сопротивления, казненного в Адриатических пещерах, Модесто де Анджелис сказал: «Но если и есть что-то, отчего мне по-прежнему горько, несмотря на все минувшие годы, – так это то, что я так и не смог прийти к ним однажды и сказать от всего сердца, веря в каждое слово: “Мы все-таки сделали это. Вы это сделали”» [13, с. 26].

Современная европейская стратегия памяти о результатах Второй мировой войны формируется на стыке взаимосвязанных процессов ремедиации и премедиации, симуляции и виртуализации. Развитие сетевых технологий вызвано утратой бытием качества бытийности и наоборот: опустошение существования приводит к ускоренному развитию виртуальной реальности. В ней гедонистическому забвению подвергаются онтологические параметры подлинности: память, культура, история. В данном исследовании мы провели анализ феномена памяти с точки зре-

ния методологического синтеза *memory studies*, *media studies*, критической теории, структурного психоанализа. В рамках данных подходов нам удалось типизировать модели памяти: народная (коллективная, культурная, социальная), связанная с включением личных автобиографических воспоминаний в мифологическое пространство традиции, историческая, связанная с кодификацией мифа в официальной науке, политическая, связанная с включением историографии в идеологическую пропаганду, и рекламная, связанная с приходом постмодерна и эскалацией символического свободного рынка. Понятие «рекламная память» является авторским неологизмом и интерпретируется как смерть естественного воспоминания в культуре, как репрессивный жест принуждения индивида к определенному типу воспоминаний.

По мере продвижения воспоминания от индивида к социальной группе и от социальной группы к обществу в целом оно претерпевает искажения. Сначала формируется индивидуальная автобиографическая память о событиях, которые хранятся в семейных историях. Индивидуальная автобиографическая память обретает символические рамки в виде социальных границ. Так происходит искажение первого порядка. Далее из совокупности групповых отсеков социальной памяти формируется народная память, которая затем записывается в тексте истории. Историография является более крупной фальсификацией второго порядка, она адаптируется к интересам политики. Так возникает политическая память. Но, несмотря на эти фальсификации, все упомянутые виды памяти сохраняли онтологическую связь с реальностью разной степени дальности, поскольку функционировали в традиционных и современных обществах и опирались на большинство носителей памяти, хранящее живой архетип события.

В транснациональном сетевом обществе постмодерна исчезает понятие большинства, вместо которого возникают отдельные атомарные индивиды, отчужденные от собственной самости в транснациональную машину желаний. Чтобы обратиться к большинству с политическими моделями памяти, его для начала необходимо сформировать при помощи рекламной пропаганды. Это формирует двойную символическую сшивку (искусственное моделирование большинства и искусственное моделирование памяти для этого большинства). Наложение симулякров вызывает к жизни новые виды воспоминаний: отныне важно не исказить историческое событие, возвышая его посредством метафоры (театрализации), а превращать в зрелище саму травматическую реальность, скрыть которую – невозможно, но возможно перекодировать посредством виртуальности. «Постправда» как продукт символической перекодировки не является выдумкой, а представляет собой фантазмическую историю, скрывающую внутреннюю психологическую подлинность бессознательного, превращающего нарратив рекламной памяти в нечто, напрочь лишенное связи с событием и одновременно выросшее из глубин желания. Именно желание уравнивает агрессора и жертву, превращая всеобщность травмы в принудительную культурно-политическую практику, в смерть народной памяти, в форму морального оправдания насилия.

Выдвинутая нами *гипотеза* об искажении европейской памяти Второй мировой войны по мере продвижения от события к воспоминанию подтверждается стратегией перехода от триумфа (победы) к травме (всеобщему покаянию и девальвации вины) в мультикультурной политике мнимо аполитичной *рекламной памяти универсальной жертвы*. Релятивация морали в постмодерне, в дискурсе которой преступник (фашизм) и жертва (антифашизм) уравниваются, так или иначе приводит к скрытому и/или явному *предпочтению нацизма*. Если преступник является жертвой обстоятельств, жертва предстает как преступник и стигматизируется в коннотациях леворадикального (коммунистического, русского) «терроризма». У. Эко и А. Портелли раскрывают неолиберальные механизмы забвения и демонизации, связанные с военными акциями европейского Сопротивления. Релятивация является инструментом символического насилия и служит интересам глобального транснационального рынка.

Литература

Исследования

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997.
2. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008.
3. Барт Р. Мифологии. М.: Академический проспект, 2008.
4. Брюкнер П. Тирания покаяния. Эссе о западном мазохизме. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.
5. Кундера М. Невыносимая легкость бытия. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014.
6. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 17–50.
7. Хаксли О. О дивный новый мир. М.: АСТ, 2021.
8. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М.: Новое издательство, 2007.
9. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. С. 8–27.
10. Эко У. Пять эссе об этике. СПб.: Simposium, 2003.

Источники

11. Erll A. Literature, film, and the mediality of cultural memory // Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin; New York: de Gruyter 2008. P. 389–399.
12. European Parliament resolution of 19 September 2019 on the importance of European remembrance for the future of Europe. URL: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/TA-9-2019-0021_EN.html?fbclid=IwAR1Z8FwDBdgAWHMIbreVsYq6c_XBemoN0A9eKIUHilEbU4SfgI1YX5GVDgE.
13. Portelli A. The massacre at the Fosse Ardeatine: history, myth, ritual, and symbol // Contested Pasts. The Politics of Memory. London: Routledge & Kegan Paul, 2003. P. 29–41.
14. Portelli A. The Order Has Been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

Bilchenko, Evgeniya V. *Imaginary apoliticality: relativization of guilt in the neoliberal European strategy of memory*

References

1. Adorno, T., & Horkheimer, M. (1997), *Dialektika Prosveshcheniya* [Dialectic of the Enlightenment], Medium, Uventa, M.-SPb (in Russian).
2. Arendt, H. (2008), *Banalnost zla. Eykhman v Yerusalime* [The Banality of Evil. Eichmann in Jerusalem], Yevropa, Moscow (in Russian).
3. Barthes, R. (2008), *Mifologii* [Mythologies], Akademicheskiy prospekt, Moscow (in Russian).
4. Bruckner, P. (2009), *Tiraniya pokayaniya. Esse o zapadnom mazokhizme* [The Tyranny of Guilt: An Essay on Western Masochism], Izdatelstvo Ivana Limbakha, St. Petersburg (in Russian).
5. Kundera, M. (2014), *Nevynosimaya legkost' bytiya* [The Unbearable Lightness of Being], Azbuka, Azbuka-Attikus, St. Petersburg (in Russian).
6. Nora, P. (1999), Problematika mest pamyati [The problem of places of memory], in: *Frantsiya-pamyat'* [France-Memory], St. Peterburg State University, St. Petersburg, pp. 17–50 (in Russian).
7. Huxley, O. (2021), *O divnyy novyy mir* [Brave New World], AST, Moscow (in Russian).
8. Halbwachs, M. (2007), *Sotsialnye ramki pamyati* [The Social Frames of Memory], Novoe izdatelstvo, Moscow (in Russian).
9. Halbwachs, M. (2005) Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat' [Collective and Historical Memory], *Neprikosnovennyy zapas* no. 2–3, pp. 8–27 (in Russian).
10. Eco, U. (2003), *Pyat' esse ob etike* [Five Essays on Ethics], Simposium, St. Petersburg (in Russian).

ИССЛЕДОВАНИЯ
RESEARCH



ОЧЕРК О МЕСТЕ И ПОЛОЖЕНИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ МЫСЛИ В ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ПРОЕКТЕ

Александр Шевцов

В статье рассматриваются некоторые аспекты рецепции философской мысли Византии в истории русской философии. Определяется место и значение творений Иоанна Дамаскина для философии Византии и России. Приводятся сведения о византинистах и характеризуются их вклад в изучение наследия философии Византии в рамках славянофильского проекта. С целью выяснения историко-философского контекста рассматриваются исследования как современных византологов, так и работы философов и ученых, писавших по византинистике в советский период. Отмечается важность работ по византологии, появившихся на излете царской России и вышедших уже в новой России. Особое внимание уделяется одному из первых русских историков философии, архимандриту Гавриилу (Воскресенскому) и его «Истории философии» (1839–1840), в которой впервые был представлен опыт осмысления философии Византии и ее влияния на становление и развитие философской мысли в России. Рассматривается трактат Иоанна Дамаскина «Источник знания» и его трактовки в русской философии. Делается вывод, что в наше время по-прежнему остаются актуальными вопросы, связанные с восприятием и истолкованием византийской мысли, которая, по сути, является фундаментом русской философии. Таким образом, для цивилизационного проекта России требуется не совершать «поворот на Восток» либо «на Запад», а оставаться идейной наследницей Византии. Изучение Византии способствует лучшему пониманию отечественной философской мысли.

Ключевые слова: философия Византии, русская философия, византология, Г.Г. Шпет, М.А. Маслин, Г.В. Флоровский.

Московский авиационный институт
(национальный исследовательский
университет)

The article considers some aspects of the reception of Byzantine philosophical thought in the history of Russian philosophy. The place and significance of John Damascene's works for the philosophy of Byzantium and Russia are determined. Information about Byzantinists is given and their contribution to the study of the heritage of Byzantine philosophy within the framework of the Slavophile project is characterized. In order to clarify the historical and philosophical context, the studies of both modern Byzantologists and the works of philosophers and scholars who wrote on Byzantine studies in the Soviet period are considered. The importance of the works on Byzantine studies that appeared at the end of tsarist Russia and were published in the new Russia is noted. Special attention is paid to one of the first Russian historians of philosophy, Archimandrite Gabriel (Voskresensky) and his *History of Philosophy* (1839–1840), which for the first time presented the experience of comprehension of Byzantine philosophy and its influence on the formation and development of philosophical thought in Russia. The treatise of John Damascene *The Source of Knowledge* and its interpretations in Russian philosophy are analyzed. It is concluded that in our time are still relevant the issues related to the perception and interpretation of Byzantine thought, which, in fact, is the foundation of Russian philosophy. Thus, the civilizational project of Russia requires not to make a “turn to the East” or “to the West”, but to remain the ideological heiress of Byzantium. The study of Byzantium contributes to a better understanding of the Russian philosophical tradition.

Keywords: Byzantium, philosophy of Byzantium, Russian philosophy, byzantology, G.G. Shpet, M.A. Maslin, G.V. Florovsky.

Введение

Обращение к философской мысли и культуре Византии всегда имело и имеет значение и занимает особое место в масштабе человеческой цивилизации в различные эпохи. В каких-то культурах это обращение было разово или носило спорадический характер, зависело от конкретных правителей и их предметного интереса. В других странах, и в особенности в России, так сказать, подпитка византийской культурой и философией была постоянной. Иной раз создается впечатление, что дух Византии присутствует не только в иконах и портретной живописи, но и в истории русской философии.

Насколько сильным было влияние Византии на отечественную философскую культуру? Вправе ли мы утверждать, что Россия не только испытала на себе в свое время влияние со стороны Византии, но и является ее культурной преемницей, и что до сих пор страна и ее философия развиваются в унисон тем канонам и духу Византии, отсчитывая эти исторические волны от 988 г., от времени крещения Древней Руси? Подпитывают ли нас, нашу философию сегодня распространяющиеся со времени Византии эти постоянные культурные и философские «гравитационные» волны?

Данные вопросы очень серьезные и становятся сегодня очень и очень актуальными. В этом контексте назовем здесь ряд исследований отечественных мыслителей, труды которых были посвящены рецепции византийской философии в истории русской мысли. Это сочинения П.П. Гайдено [8], Г.Г. Майорова [24; 25], А.Ф. Лосева [47], И.П. Медведева [27], А.П. Лебедева [21] и ряда других ученых. Некоторые труды отечественных мыслителей были посвящены какой-то одной фигуре в истории Византии, к примеру Максиму Исповеднику у В.В. Петрова, а сочинения других исследователей были обращены к осмыслению общего контекста византийской мысли. Здесь назовем труды А.И. Абрамова [1], С.С. Аверинцева [2], а также написанные в эмиграции труды В.В. Зеньковского [16], В.Н. Лосского [23], Г.В. Флоровского [35] и С.Л. Франка [49]. Для общей оценки и так сказать «настройки оптики» мира византийской философии, кроме уже названных сочинений, укажем также на работы Г. Кюнга [20], А.Н. Чанышева [39], И.В. Цвык [38], К.В. Хвостовой [36], а также на ряд изданий, таких как «Византийский временник» [44], «Византия между Западом и Востоком» [7].

История изучения византийской философии

Изучение византийской философии в России началось в конце XIX в. Как показал один из современных исследователей истории философии Византии И. Иванов, становление византологии и, в частности, изучение философии в Византии и в России фактически началось одновременно с основанием в Мюнхене Карлом Крумбахом в 1892 г. журнала «*Byzantinische Zeitschrift*» [17; 29]. Через два года после мюнхенского издания В.Г. Васильевский, автор сочинения «Обзорение трудов по византийской истории» (1890), и Н.П. Кондаков начали издавать «Византийский временник» (1894) [44]. Как писал И. Иванов, в России было три крупнейших византиниста, это В.Г. Васильевский (1838–1899), Н.П. Кондаков

(1844–1925) и Ф.И. Успенский (1845–1928). Ф.И. Успенский написал «Историю Византийской империи» и издавал «Известия Русского археологического института в Константинополе». К. Крумбахер издал выдающееся произведение «История византийской литературы» в 1891 г. [51]. Здесь же назовем ряд работ А. Гарнака, в том числе и вышедших в свое время на русском языке [12–15; 52].

Среди русских и советских византинистов начала XX в. в первую очередь выделим К.Н. Успенского и его «Очерки по истории Византии» [33; 40, с. 27–38], затем А.А. Васильева, его «Лекции по истории Византии» и «Историю Византийской империи» [4; 5], а также «Падение Византии. Эпоха Палеологов» [6]. В 1918 г. вышел сборник с указанием источников по истории Византии [46]. Особо отметим, что ряд текстов, вышедших в год революции или около этого времени, появились как бы на излете царской эпохи – их издали, так как в типографиях они не вызвали подозрений, были утверждены, отредактированы, оплачены, стояли в плане издательств и типографий. Но судьба византологии складывалась по-разному. Мы видим, например, что в 1928 г. был издан труд Г.Н. Лозовика [22], а потом только в 1959 г. выходит работа Н.П. Соколова «Сорок лет советского византиноведения» [31; 40, с. 28].

Сегодня также проводятся исследования. Назовем здесь исследования С.П. Карпова [18], И.П. Медведева [27], А.В. Меньшикова [28], С.В. Котиной [19], а также отметим А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова, в трудах которых по русской философии, издававшихся в 1961, 1970 и 1989 г., большое место было уделено истории византийской философии [9–11; 40, с. 28–29]. Мы, в свою очередь, кроме указанных выше источников по исследованию проблематики византийской философии в истории русской философской мысли, будем обращаться также к целому ряду текстов. Это и «Очерк развития русской философии» Г.Г. Шпета, где он, например, называет И. Канта «грекоримлянином» [40, с. 28; 43, с. 344; 47], заимствуя этот термин у одного из первых русских историков философии, арх. Гавриила, употребленный им в «Истории философии» (Казань, 1839–1840), и подчеркивая тем самым сходство кантовской модели философии с «первообразной» составной ее частью, восходящей к византийской мысли. Г.Г. Шпет писал, что «в богословской литературе наибольший интерес для философии может представлять так называемое догматическое богословие» [43, с. 262]. Но вместе с тем он подвергал критике духовно-академические труды за определенную неразработанность данного направления в литературе. Хотя Г.Г. Шпет, в свою очередь, и отмечал здесь же, что «на славянский язык в период домонгольский были переведены: “Точное начертание православной веры” Иоанна Дамаскина» [43, с. 262; 47, с. 29], а также тексты Кирилла Иерусалимского, Афанасия Александрийского, Григория Богослова, он особо подчеркивал, что несомненно важную роль имел перевод на славянский язык именно третьей части «Источника знания» И. Дамаскина, выполненный уже в начале X в. Эта часть, «Начертание Веры», представляла собой определенный систематизированный свод и носила резюмирующий характер догматики греческой церкви. Кажется любопытным, что именно здесь Г.Г. Шпет вместо подчеркивания «византийности» и «византоло-

гии» употреблял выражения «достояние греческой церкви», «домонгольская Русь», которыми как бы указывалось, что нечто заимствовало в эпоху предгосударства и затем было перенесено в свою культуру. Г.Г. Шпет, тем не менее, указывал, что эти сведения собраны в духовно-академической философии Е. Голубинским. Он писал, излагая И. Дамаскина, что определения основных логических и онтологических понятий были им почерпнуты из Аристотеля, Порфирия, Аммония, но он настаивал на том, что эти тексты были переводами на славянский язык (древнеславянский?), а на русском И. Дамаскин появился лишь в XIX в. В заслугу постмонгольской Руси Г.Г. Шпет ставил только перевод Дионисия Ареопагита [40, с. 29]. Г.Г. Шпет хотя и давал ссылки на византолога К. Крумбахера, но не признавал перенос литературного наследия Византии, точнее, очевидно прямую трансляцию наследия Византии на Русь. Согласиться с таким подходом можно, только если допустить, что уже в ранний период своей истории славяне проявляли определенные способности к логическим построениям и анализу, к созданию и разбору абстрактных систем, подобных тем, которые позже будут разработаны в немецкой классической философии [43, с. 262]. Это, конечно, наивное допущение, указывающее на приоритет немецкой философской мысли задолго до ее появления. Фактическим началом доксографических исследований в первой четверти XIX в. можно считать пробуждение интереса к истории, которое было инспирировано Просвещением, а затем И. Кантом и послекантовской мыслью, И.Г. Гердером, но здесь важно отметить, что этот интерес проявился не только в Германии, но также в России и других государствах Европы.

О роли архимандрита Гавриила в изучении византийской философии

«Русский народ имеет свою философию» – это тезис, который отстаивал архимандрит Гавриил, один из первых отечественных историков философии, в книге «Русская философия» (1840) [3; 26, с. 5; 40, с. 30]. В.В. Ванчугов отмечал на страницах своего исследования о личности и трудах архим. Гавриила, что перед ним стояла задача заполнить лакуны не только самостоятельных исследований истории философии, но также и источников философии: тогда вообще не было ничего – ни лексиконов, ни словарей. Конечно, были и у нас более или менее удачные попытки изданий, например «Энциклопедического словаря» С.И. Селивановского, но вышло только три тома, а остальные конфисковали [3, с. 347], потом был энциклопедический лексикон Адольфа Плюшара. В.В. Ванчугов показал, что архимандрит Гавриил строил свое здание истории философии, критически осмысливая тогдашние историко-философские курсы И.Ф. Буле, Д. Тидемана, В.Г. Теннемана, К.Л. Рейнгольда и Генриха Риттера, чей труд «История философии древних времен» (1839) в переводе В.Н. Карпова он особенно ценил [3, с. 373; 40, с. 30]. В своей истории философии архим. Гавриил придерживался максимы Х. Вольфа «Делай то, что усовершенствует тебя и твое состояние» [3, с. 376], т.е. делай добро и уклоняйся зла. Критическое отношение архим. Гавриила к вольфианской этике роднит его также и с современной установкой на самосовершенствование собственного эго.

Архимандрит Гавриил приходил к заключению, что русская философия зародилась у славян, «“поскольку их языческое богоучение” было совсем чуждо тех между богами пиров, тех распрей, тех пороков, тех отвратительных картин, каковыми, например, преисполнена мифология греков и каковые безобразят самое человечество» [3, с. 397]. И поэтому языческое происхождение славян было лучше, чище, чем у греков. Но архим. Гавриил здесь отдает себе отчет в том, что исходным моментом для всякой философии как любомудрия являлось принятие христианства, поэтому с помощью греков «мы полюбили Платона, в то время как Запад, олицетворяемый Римом, “похитивший у Византии ее книжные сокровища и принявший бегущих от турок греков”, предпочел “диалектические тонкости” Аристотеля, вследствие чего увлекся схоластикой, этой формальной видимостью разыскания истины» [3, с. 397; 40, с. 31]. Поэтому русская философия своим развитием обязана духовенству, и отсюда В.В. Ванчугов в соответствии с мнением архим. Гавриила приходит к выводу, что первым нашим наставником в любомудрии оказался «присланный константинопольским патриархом Никифор – родом из греков, “архипастырь кроткий, ученый, неоплатоник”, который в подражание святым отцам, обретя обширные познания во всех науках, “поверг их в сокровищницу церкви”» [3, с. 398]. Здесь можно подчеркнуть, что архим. Гавриил никак не упомянул на страницах своего труда такого авторитетного автора духовно-академической мудрости, как Симеон Полоцкий, но упомянул лишь Ф.А. Голубинского [3, с. 407]. Таким образом, соглашаясь с выводами В.В. Ванчугова об источниковедческих первоначалах возникновения философии по архим. Гавриилу, все-таки с необходимостью отметим, что связь русской философии в ее истоках с византийской мыслью у него не прозвучала либо не получила достаточного освещения.

Из западноевропейских исследователей исторического периода, непосредственно примыкавшего по времени к византийской философской мысли, выделим также такого известного в XIX в. доксографа античной философии, как Эдуард Целлер [37, с. 305–332]. Лекции Э. Целлера по античной философии и психологии слушал в 1871 г. в Гейдельберге и М.И. Каринский [40, с. 31; 41, с. 64].

К философам Византии относится ряд мыслителей V и VI вв.: Кирилл Александрийский, Прокопий из Газы, Иоанн Филопон, Леонтий Византийский. Особую известность приобрели сочинения Дионисия Ареопагита, трактаты которого представляли синтез неоплатонических и христианских элементов. Тексты «О небесной иерархии», «О божественных именах», «О мистической теологии», «О церковной иерархии», дошедшие под именем Дионисия Ареопагита, были написаны под несомненным влиянием Прокла, поэтому автор этих трактатов различал две теологии – катафатическую и апофатическую. Ареопагит, говоря о Боге, пользовался традиционными платоническими парадигмами, согласно которым Бог – сверхсущее единое, заключающее в себе принцип всякой множественности. Космологическая теория у него преимущественно излагалась в трактате «О небесной иерархии», где мир был представлен как своего рода «лестница», соединяющая тварное бытие с Творцом.

«Вершину “лестницы”, преддверие Бога, занимают херувимы, серафимы и престолы (первая триада), далее следуют господства, силы и власти (вторая триада), затем – начала, архангелы и ангелы (третья триада)» [32, с. 261; 40, с. 32], как указывал А.А. Столяров на страницах сборника в главе о поздней патристике (конец V–VIII в.). Здесь же А.А. Столяров подчеркивал, что христология Псевдо-Дионисия была еще чрезвычайно абстрактной и неразвитой, сама иерархия божественных существ еще несла отпечаток неоплатонических учений [32, с. 261; 40, с. 32], например об эманации. Популяризации текстов Псевдо-Дионисия во многом поспособствовали творения Максима Исповедника (ок. 580–662), который не только написал собственные сочинения, как, например, «Мистагогию», «О душе», но и оставил комментарии к трактатам Псевдо-Дионисия. Как отмечал А.А. Столяров, «обладая первоклассным теоретическим умом и вкусом к систематизаторству, Максим создал стройное учение о творении мира, в котором полемизировал с Оригеном. Большое внимание он уделил проблеме зла, считая его порождением превратно использованной свободы... Сочинения Псевдо-Дионисия приобрели широкую известность в VII в., главным образом благодаря интерпретации Максима Исповедника» [32, с. 262; 40, с. 32].

Философия Иоанна Дамаскина и его трактат «Источник знания»

Еще один философ и богослов Византии занимает важное место в нашей статье. Это Иоанн Дамаскин (ок. 675–753). Он происходил родом из христианской семьи в Дамаске [40, с. 33–38], последние годы жизни провел в монастыре св. Саввы в Палестине. По преданию, Иоанн Дамаскин учился вместе с Косьмой Маюмским. Основной труд Иоанна Дамаскина «Источник знания» (посвящен Косьме Маюмскому) состоял из трех частей: в первой части, которая называлась «Диалектика», было представлено толкование общих принципов познания и дано разъяснение приемов доказательства и смысла логических категорий, как в логическом учении Аристотеля [45]. Как писал Г.В. Флоровский, в этом труде речь больше всего шла «об определении основных понятий. И вместе с тем это своего рода естественное богословие, “познание сущего, как такового”» [34, с. 229]. Комментарий Г.В. Флоровского о сочинении Дамаскина представляет несомненный интерес. «Источник знания» Иоанна Дамаскина представлял собой, как следовало из комментаторской литературы, своего рода исследование по «начертанию философии», т.е. православный текст по продумыванию некоей конструкции философского знания. По аналогии укажем на работы по «начертанию логики» первой половины XIX в., появившиеся в России у А.С. Лубкина, П.Д. Лодия, В.Н. Карпова, а затем и М.И. Каринского. «Начертание философии» Дамаскина посвящалось поиску естественной философии, не идеалистической, а тесно привязанной к действительности. Вероятно, поэтому Дамаскин видел опору здесь именно у Аристотеля (из древних философов), провозглашая тезис об очевидной естественной связи идеи вещи с самой вещью, открываемой при помощи логики или непосредственного усмотрения.

Вторая часть «Источника знания» Дамаскина называлась «О ересьях вкратце» [40, с. 33; 34, с. 229]. Третья часть была озаглавлена «Точное изложение православной веры» и являлась, по выражению Г.В. Флоровского, «опытом системы». Г.В. Флоровский писал, что в этой части «материал собран очень неравномерно, и о многих членах веры не говорится вовсе (нет особой главы о Церкви). Строгого порядка в изложении нет. Всего больше сказано на христологические темы, – чувствуется, что еще совсем недавно это были боевые и тревожные темы» [34, с. 229]. Далее Г.В. Флоровский отмечал, что хотя Дамаскин и исходил в философии из Аристотеля, но лучше называть его эклектиком, поскольку во многих случаях он был скорее платоником, испытывая влияния со стороны Дионисия Ареопагита и Григория Богослова. Поэтому работу «Источник знания» Дамаскина Г.В. Флоровский называл не системой, а скорее догматическим сводом знания. Уже в начале X в. этот догматический свод Дамаскина был переведен на славянский язык. В «Точном изложении...» Дамаскин писал о различении ипостасей только в мысли (или в примышлении): так, например, *ἐπινοια* означало у Дамаскина, как и у каппадокийцев, «некое размышление и углубление, упрощающее и проясняющее целостное и нерасчлененное восприятие и знание вещей» [34, с. 232].

В богословской системе Дамаскин ближе всего приближался к каппадокийцам и к ареопагитикам. В «Точном изложении...» Дамаскин начинал с изложения непостижимости Божества, ограничиваясь пределами Откровения и «предания Божия», как писал о системе Дамаскина Г.В. Флоровский [34, с. 231]. Причем истина бытия Божия и истины бытия мира узнаются в рассматривании самого мира. Г.В. Флоровский здесь особо подчеркивал, что в тексте у Дамаскина указано, «что есть Бог “по существу и по естеству”, – это совершенно непостижимо и недоведомо» [34, с. 231]. Апофатически исходя, мы можем, по крайней мере, усмотреть, что Бог не есть. Далее открывается путь к познанию того, что не есть само существо Божие, но что может относиться к определениям Бога по естеству как Премудрого и Благого. А уже данные положительные имена означают Бога «как Виновника всего, т.е. в Его творческом Откровении миру, и переносятся на Него от Его произведений (или дел)» [34, с. 231]. У Дамаскина катафатически говорилось только о действиях Божиих как об «энергиях», если только катафатическая форма не прикрывает апофатического смысла.

Как и каппадокийцы, Иоанн Дамаскин много внимания уделял проблеме различения ипостасей [40, с. 34]. Вслед за Г.В. Флоровским повторим, пожалуй, центральный пункт богословских размышлений Дамаскина: «В едином существе Божиим три ипостаси неслитно соединяются и нераздельно разделяются, – и в этом именно тайна» [34, с. 232; 40, с. 34]. В тварном бытии или в окружающей нас действительности мы сразу видим различность «неделимого», или ипостасей – мы понимаем, в аппрегенсии мы как бы «схватываем» в уме и мысли единство и общность ипостасей. В окружающей действительности человек воспринимает все как индивиды, точнее, как неделимые индивиды, но эти подвиды, как мы понимаем, не существуют сами по себе, а только как элементы более обширного вида, т.е. класса. И Г.В. Флоровский совершенно точно

указывает, что это Аристотель у Дамаскина, это влияние Аристотеля. Это область раздельного существования, область числа в строгом смысле слова: два, три, много... поэтому к общему мы здесь восходим вторично, выделяя одинаковые, повторяющиеся свойства [34, с. 232]. Но в Бога мы веруем единого, воспринимаем Его единство сразу и реально: «Мы знаем единого Бога, но мыслью понимаем в Божестве различие по свойствам», т.е. по ипостасным особенностям, т.е. мы различаем ипостаси только в мысли, и Г.В. Флоровский, интерпретируя учение Дамаскина об ипостасях, заключал: «Мы приходим к ипостасям, а не исходим от них, и мысленно приходим к ним, не как к раздельным... но как неслитно нераздельным “безначальным образам вечного существования”. Мы различаем ипостаси только “в мысли” (или в “примышлении”)» [34, с. 232; 38, с. 35]. Единство ипостасей только мыслится, и они никогда не переходят в разделенность. Дамаскин подчеркивал, что «все Божеское естество совершенным образом находится в каждой из ипостасей, все во Отце, все в Сыне, все в Духе Святом» [34, с. 234]. Божественные ипостаси имеют нераздельно одну и ту же равную и тождественную, а не только одинаковую природу.

Еще важно отметить, вслед за Г.В. Флоровским, что у Дамаскина утверждался особый взгляд на Божественную Троицу как на Бога Отца, в Котором мы затем узнаем Отца Единородного Сына и начало Духа Святого, со-исходящего рождаемому Сыну [34, с. 235]. Тогда как на Западе, начиная с Августина, утверждался иной тип мысли – начинать с созерцания общей природы Божества. Еще очень важный момент у Дамаскина, который подчеркивает Г.В. Флоровский, – это что Отец как бы «изводит» Духа, что Он есть Изводитель, а Дух – изведение, *πρόβλημα*» [34, с. 236] (проблема – *древнегреч.* изведенное). Поэтому Дух Святой, по исповеданию Дамаскина, исходит от Отца, но через Сына, и Дух Святой «есть сила Отца, проявляющая сокровенное Божество, из Отца через Сына исходящая, как знает Сам Он» [34, с. 236; 40, с. 35].

Г.В. Флоровский далее отмечал, что Дамаскин следовал в выражении своего христологического догмата за терминами Леонтия и преп. Максима Исповедника. То есть, все существует лишь в ипостасном облике либо как ипостась своего рода, либо в ипостаси иного рода. Или все существует либо как элементы действительности, либо как представляемое в мысли действительное. То есть, или как дерево и человек рядом или в отдалении, или как только представляемое мыслимым дерево или человек (здесь может быть и кентавр). Дамаскин вводит взаимопроникновение сущностей естества, Божественной и действительности, на этом он обосновывал иконопочитание. «Ибо естество плоти не сделалось Божеством, но, как Слово стало плотью непреложно, оставаясь тем, чем Оно было, так и плоть стала Словом, не потерявши того, что она имеет, но отождествившись со Словом по ипостаси» [34, с. 243–244]. У Дамаскина человечество вообще через ипостасность обожено, и даже если Господь молился, то не ради Себя и, конечно, не потому, что имел в чем-либо какую-то нужду, но потому, что усвоил Себе наше лицо, «изображал в Самом Себе свойственное нам» [34, с. 245; 40, с. 36], – так объяснял Дамаскин путь восхождения к Богу.

По вопросу иконопочитания у Дамаскина отмечаем, что то, как передает в своем тексте Г.В. Флоровский, Дамаскин считал, что иконы ставятся в храмах как для благолепия, так и для напоминания (*πρός ἀνάμνησιν καί τιμήν*, *древнегреч.*, т.е. для припоминания и почитания), для припоминания действительного Бога и для удержания Его образа, чтобы не дать Святому образу кануть в реку (в Лету) забвения [34, с. 248]. В этой связи приведем здесь одно место из книги П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины», где он писал, что *«алетейя* – истина, сокорено (однокоренное) с глаголом *лато*, лето – миную, ускользя, остаюсь незаметным, неизвестным; но также упускаю память, забвение, забывчивость, *ларгос* от образа реки Забвения, Леты» [48, с. 17–18; 40, с. 36; 42]. Алетейя и есть незабвенность, т.е. неспособность пребывать в потоке забвения, в летейских струях чувственного мира, нечто превосмогающее время, нечто стоящее и не текущее, нечто вечно памятуемое [48, с. 17–18]. Поэтому «истина есть ценность, достойная вечного памятования и способная к нему. Память хочет остановить движение; память хочет неподвижно поставить пред собою бегущее явление; память хочет загатить плотину навстречу потоку бывания. Следовательно, незабвенное сущее, которого ищет сознание, эта алетейя есть покоящийся поток, пребывающее течение, неподвижный вихрь бытия» [48, с. 19]. *Алетейя* сродни другому греческому слову – *эпохе* (остановка, воздержание от суждения, замирание)¹. Но вместе с тем, в остановке присутствует признание, мы признаем образ, узнаем. Или, если мы что-либо узнаем, значит, мы совершили «остановку», как бы приостановку в потоке сознания и узнали, и признали, вычленили образ из потока и сделали его истинным [40, с. 37].

У Дамаскина «Образ есть напоминание...», и дальше он писал в защиту иконопочитания, что через факт Откровения, через реальность видимых феофаний, «чрез телесное созерцание восходим к духовному» [34, с. 251–252]. Таким образом, Иоанн Дамаскин, представитель классической Византии, усвоил ранние течения философской мысли – прежде всего неоплатоническую философию, а также идеи каппадокийцев. Отметим влияние на Дамаскина Псевдо-Дионисия Ареопагита (V в.), который представил христианское вероучение в понятиях неоплатонизма. Влияние неоплатоников испытали и каппадокийцы – Василий Великий (Кесарийский), Григорий Нисский, Григорий Назианзин. Затем трансляция идей рационального осмысления священного Писания от Дамаскина закрепляется в поздней Византии в виде рационалистически-догматической тенденции в философии и богословии. Здесь назовем, прежде всего, творчество и круг интересов Михаила Пселла, выдающегося ученого Византии XI в. Заслуги диалектики Иоанна Дамаскина, приспособившего логику к толкованию религиозных вопросов, и его влияние на русскую научную и философскую мысль отмечал и Э.Л. Радлов в своих «Очерках истории русской философии» [30, с. 97].

В заключение очерка подчеркнем, что в наше время по-прежнему остаются актуальными вопросы, связанные с восприятием византийской

¹ См. с. 626 примечаний к с. 35 труда «Столп и утверждение Истины...», где П.А. Флоренский прямо указывает на этот перевод термина *эпохе*.

мысли. В этом смысле философию Византии можно рассматривать в качестве скрытого фундамента, еще практически не изученного и не исследованного. Если философское осмысление исторического наследия Византии принять за общее наследие, включить ее в наш исторический фундамент, то будет любопытно сопоставить ее с уже известным контекстом русской философии. Таким образом, для цивилизационного проекта России требуется не совершать «поворот на Восток», либо «на Запад», а оставаться наследницей Византии. В этом отношении изучение Византии способствует лучшему пониманию отечественной философской и научной мысли.

Литература

И с с л е д о в а н и я

1. *Абрамов А.И.* Сборник научных трудов по истории русской философии. М.: Кругъ, 2005.
2. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
3. *Ванчугов В.В.* Первый историк русской философии: Архимандрит Гавриил и его время. М.: Мир философии, 2015.
4. *Васильев А.А.* История Византийской империи: от начала Крестовых походов до падения Константинополя. СПб.: Алетейя, 2013.
5. *Васильев А.А.* Лекции по истории Византии. Т. I. Петроград: Тип. Я. Башмаков и К., 1917.
6. *Васильев А.А.* Падение Византии. Эпоха Палеологов. Л.: Academia, 1925.
7. Византия между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики. СПб.: Алетейя, 1999.
8. *Гайденок П.П.* Философия в Византии (IV–XV века) // Философия: История и теория: Учебное пособие для вузов / Под общ. ред. А.А. Гусейнова и Ю.Н. Солодухина. М.: Мир философии, 2016. С. 70–72.
9. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* История русской философии. М.: Соцэкиз, 1961.
10. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия XI–XIX веков. Л.: Наука, 1970.
11. *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX–XIX вв. Л.: ЛГУ, 1989.
12. *Гарнак А.* Монашество, его идеалы и его история. СПб.: Тип. Ю.Н. Эрлих, 1908.
13. *Гарнак А.* Сущность христианства. М.: URSS, Либроком, 2012.
14. *Гарнак А.* Сущность христианства: 16 лекций, читан. студентам всех факультетов в зим. семестр 1899–1900 г. в Берлинском ун-те / Пер. и вступит. статья В. Эрна. М.: Б. и., 1907.
15. *Гарнак А.* Церковь и государство до образования государственной церкви // Из истории раннего христианства. Сборник статей А. Гарнака, Ю. Велльгаузена, А. Юлихера. М.: Типо-литография Русского Товарищества печатного и издательского дела, 1907. С. 179–224.
16. *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л.: ЭГО, 1991.

17. *Иванов И.* Русская византология в Европе и труды академика Г.А. Острогорского // Христианское чтение. 2010. № 1. С. 122–132.
18. *Карпов С.П.* Российское византиноведение сегодня: школы, итоги и перспективы // Российское византиноведение: традиции и перспективы. М.: МГУ, 2011. С. 3–13.
19. *Котина С.В.* Идеи византинизма в русской философско-антропологической традиции. Дисс. ... канд. филос. наук. РГПУ им. А.И. Герцена. СПб., 2014.
20. *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители. СПб.: Алетейя, 2000.
21. *Лебедев А.П.* История Византии. М.: Рус. правосл. церковь: Дарь, 2005.
22. *Лозовик Г.Н.* Десять лет русской византологии (1917–1927) // Историк-марксист. 1928. Т. 7. С. 228–238.
23. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.: Центр «СЭИ», 1991.
24. *Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта: опыты теоретические и исторические. М.: Либроком, 2009.
25. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии: латинская патристика. М.: Либроком, 2009.
26. *Маслин М.А.* Русский народ имеет свою философию // Ванчугов В.В. Первый историк русской философии: Архимандрит Гавриил и его время. М.: Мир философии, 2015. С. 5–6.
27. *Медведев И.П.* Петербургское византиноведение: страницы истории. СПб.: Алетейя, 2006.
28. *Меньшиков А.В.* Архивы Византии X–XV вв. Дисс. ... канд. ист. наук. Историко-архивный институт Российского государственного гуманитарного университета. М., 2009.
29. *Острогорский Г.А.* История византийских исследований // Христианское чтение. 2010. № 1. С. 122–132.
30. *Радлов Э.Л.* Очерк 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.
31. *Соколов Н.П.* Сорок лет советского византиноведения. Горький: Б. и., 1959.
32. *Столяров А.А.* Раздел I. Патристика. Глава 4. Поздняя патристика (конец V–VIII вв.) // Мотрошилова Н.В. История философии: Запад–Россия–Восток. Кн. первая: Философия древности и средневековья. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1996. С. 260–264.
33. *Успенский К.Н.* Очерки по истории Византии. Ч. I. М.: Изд. о-во при Историко-филос. фак. Моск. высш. жен. курсов, 1917.
34. *Флоровский Г.* Восточные отцы V–VIII веков. М.: Паломник, 1992.
35. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс: Б. и., 1991.
36. *Хвостова К.В.* Особенности Византийской цивилизации. М.: Наука, 2005.
37. *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2012.
38. *Цвык И.В.* Духовно-академическая философия в России XIX в. М.: РУДН, 2002.
39. *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии: Учеб. пособие для вузов. М.: Высшая школа, 1991.
40. *Шевцов А.В.* Классические и неклассические логики в историко-философском аспекте: основные принципы и понятия. М.: ИНФРА-М, 2020.

41. *Шевцов А.В.* М.И. Каринский и русская гносеология конца XIX – начала XX века. М.: Мир философии, 2017.
42. *Шевцов А.В.* Учение об истине: П.А. Флоренский и М.И. Каринский // Философствовать в религии: материалы конференции, посвященной столетию выхода книги «Столп и утверждение Истины» о. Павла Флоренского. М.: ПСТГУ, 2017. С. 128–139.
43. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск: Урал. ун-т, 1991. С. 217–578.

Источники

44. Византийский временник. 1894. Т. 15. Вып. 2–3.
45. *Дамаскин Иоанн.* Источник знания. М.: Индрик, 2002.
46. Древний мир на юге России. Изборник источников / Под ред. проф. Б. Тураева, И. Бородина и Б. Фармаковского. М.: Издание Т-ва скоропечатни А.А. Левенсон, 1918.
47. *Лосев А.Ф.* Философия имени. М.: Академический проект, 2009.
48. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь, 1914.
49. *Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–500.
50. *Шпет Г.Г.* Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010.
51. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1891.
52. *Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. 4 Aufl. Tübingen, 1909.

Shevtsov, Aleksandr V. *Essay on the place and position of Byzantine philosophy in the history of Russian philosophy as a civilizational project*

References

1. Abramov, A.I. (2005), *Sbornik nauchnykh trudov po istorii russkoy filosofii* [Collection of Scientific Works on the History of Russian Philosophy], Krug, Moscow (in Russian).
2. Averintsev, S.S. (2004), *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature], Azbuka-klassika, St. Petersburg (in Russian).
3. Vanchugov, V.V. (2015), *Pervyy istorik russkoy filosofii: Arkhimandrit Gavriil i yego vremya* [The first Historian of Russian Philosophy: Archimandrite Gabriel and His Time], Mir filosofii, Moscow (in Russian).
4. Vassilyev, A.A. (2013), *Istoriya Vizantiyskoy imperii: ot nachala Krestovyykh po-khodov do padeniya Konstantinopolya* [History of the Byzantine Empire: From the Beginning of the Crusades to the Fall of Constantinople], Aleteya, St. Petersburg (in Russian).
5. Vassilyev, A.A. (1917), *Lektsyi po istorii Vizantii* [Lectures on the History of Byzantium], vol. 1, Tipografiya Ya. Bashmakov i K., Petrograd (in Russian).
6. Vassilyev, A.A. (1925), *Padeniye Vizantii. Epokha Paleologov* [The Fall of Byzantium. The Age of the Palaiologos], Academia, Leningrad (in Russian).

7. *Vizantiya mezhdru Zapadom i Vostokom: Opyt istoricheskoy kharakteristiki* [Byzantium between West and East: An Experience of Historical Characterization] (1999), Aleteya, St. Petersburg, (in Russian).
8. Gaydenko, P.P. (2016), Philosophy in Byzantium (4–15 centuries), in: Guseynov, A.A., & Solodukhin, Yu.N. (eds.), *Filosofiya: Istoriya i teoriya: Uchebnoe posobie dlya vuzov* [Philosophy: History and Theory: Textbook for Universities], Mir filosofii, Moscow, pp. 70–72 (in Russian).
9. Galaktionov, A.A., & Nikandrov, P.F. (1961), *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy], Sotszgekiz, Moscow (in Russian).
10. Galaktionov, A.A., & Nikandrov, P.F. (1970), *Russkaya filosofiya XI–XIX vekov* [Russian Philosophy of the 11–19 centuries], Nauka, Leningrad (in Russian).
11. Galaktionov, A.A., & Nikandrov, P.F. (1989), *Russkaya filosofiya IX–XIX vv.* [Russian Philosophy of the 9–19 centuries], Leningrad University, Leningrad (in Russian).
12. Garnak, A. (1908), *Monashestvo, yego idealy i yego istoriya* [Monasticism, Its ideals and Its History], Tip. Yu.N. Erlikh, St. Petersburg (in Russian).
13. Garnak, A. (2012), *Sushchnost' khristianstva* [The Essence of Christianity], URSS, Librokom, Moscow (in Russian).
14. Garnak, A. (1907), *Sushchnost' khristianstva: 16 lekziy, chitan. studentam vsekh fakul'tetov v zim. semestr 1899–1900 g. v Berlinskom un-te* [The Essence of Christianity: 16 lectures given to students of all faculties in the winter semester of 1899–1900 at the Berlin University], Moscow, (in Russian).
15. Garnak, A. (1907), Church and state before the formation of the state church, in: *Iz istorii rannego khristianstva. Sbornik statey A. Garnaka, Yu. Vellgauzena, A. Yulikhera* [From the History of Early Christianity: A Collection of Articles by A. Garnak, Yu. Vellhausen, A. Yulicher], Tipo-litografiya Russkogo Tovarishchestva pechatnogo i izdatel'skogo dela, Moscow, pp. 179–224 (in Russian).
16. Zenkovsky, V.V. (1991), *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy], in 2 vols., vol. 1, part 1, EGO, Leningrad (in Russian).
17. Ivanov, I. (2010), Russian Byzantology in Europe and the works of Academician G.A. Ostrogorsky, *Khristianskoye Chteniye*, no. 1, pp. 122–132 (in Russian).
18. Karpov, S.P. (2011), Russian Byzantine studies today: schools, outcomes and perspectives, *Rossiyskoe vizantinovedenie: traditsii i perspektivy* [Russian Byzantine Studies: Traditions and Perspectives], Moscow State University, Moscow, pp. 3–13 (in Russian).
19. Kotina, S.V. (2014), *Ideas of Byzantinism in the Russian philosophical and anthropological tradition*, Ph.D. Thesis in Philosophy, Russian State Pedagogical University named after A.I. Herzen, St. Petersburg (in Russian).
20. Küng, H. (2000), *Velikiye khristianskiye mysliteli* [Great Christian Thinkers], Aleteya, St. Petersburg (in Russian).
21. Lebedev, A.P. (2005), *Istoriya Vizantii* [The History of Byzantium], Russian Orthodox church: Dar, Moscow (in Russian).
22. Lozovik, G.N. (1928), Ten years of Russian Byzantology (1917–1927), *Istoriikmarksist*, vol. 7, pp. 228–238 (in Russian).
23. Lossky, V.N. (1991), *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi* [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church], Tsentr “SEI”, Moscow (in Russian).

24. Mayorov, G.G. (2009), *Filosofiya kak iskaniye Absolyuta: opyty teoreticheskiye i istoricheskiye* [Philosophy as a Search for the Absolute: Theoretical and Historical Experiences], Librokom, Moscow (in Russian).
25. Mayorov, G.G. (2009), *Formirovanie srednevekovoy filosofii: latinskaya patristika* [Formation of Medieval Philosophy: Latin Patristics], Librokom, Moscow (in Russian).
26. Maslin, M.A. (2015), The Russian people have their own philosophy, in: Vanchugov, V.V. *Pervyy istorik russkoy filosofii: Arkhimandrit Gavriil i yego vremya* [The First Historian of Russian Philosophy: Archimandrite Gabriel and His Time], Mir filosofii, Moscow, pp. 5–6 (in Russian).
27. Medvedev, I.P. (2006), *Peterburgskoye vizantinovedenie: stranitsy istorii* [Petersburg Byzantine Studies: Pages of History], Aleteya, St. Petersburg (in Russian).
28. Menshikov, A.V. (2009), *Archives of Byzantium of the 10–15 centuries*, PhD Thesis in History, Historical-Archival Institute of the Russian State University for the Humanities, Moscow (in Russian).
29. Ostrogorsky, G.A. (2010), History of Byzantine studies, *Khristianskoe chtenie*, no. 1, pp. 122–132 (in Russian).
30. Radlov, E.L. (1991), Essay on the history of Russian philosophy, in: Vvedensky, A.I., Losev, A.F., Radlov, E.L., & Shpet, G.G. *Ocherki istorii russkoy filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy], Ural University, Sverdlovsk, pp. 96–216 (in Russian).
31. Sokolov, N.P. (1959), *Sorok let sovetskogo vizantinovedeniya* [Forty Years of Soviet Byzantine Studies], Gorky (in Russian).
32. Stolyarov, A.A. (1996), Section I. Patristics. Chapter 4. Late Patristics (late 5–8 centuries), in: Motroshilova, N.V., *Istoriya filosofii: Zapad–Rossiya–Vostok. Kn. pervaya: Filosofiya drevnosti i srednevekovaya* [History of Philosophy: West–Russia–East. Book One: Philosophy of Antiquity and the Middle Ages], “Greek-Latin Cabinet” of Yu.A. Shichalin, Moscow, pp. 260–264 (in Russian).
33. Uspensky, K.N. (1917), *Ocherky po istorii Vizantii* [Essays on the History of Byzantium], chapter 1, Izd. o-vo pri Istoriko-filos. fak. Mosk. vyssh. zhen. kursov, Moscow (in Russian).
34. Florovsky, G. (1992), *Vostochnyye ottsy V–VIII vekov* [Eastern Fathers of the 5–8 centuries], Palomnik, Moscow (in Russian).
35. Florovsky, G. (1991), *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology], Vilnius (in Russian).
36. Khvostova, K.V. (2005), *Osobennosti Vizantiyskoy tsivilizatsii* [Features of Byzantine Civilization], Nauka, Moscow (in Russian).
37. Zeller, E. (2012), *Ocherk istorii grecheskoy filosofii* [Essay on the History of Greek Philosophy], Kanon+ROOI “Reabilitatsiya”, Moscow (in Russian).
38. Zvyk, I.V. (2002), *Dukhovno-akademicheskaya filosofiya v Rossyi XIX v.* [Spiritual-Academic Philosophy in Russia in the 19th Century], RUDN, Moscow (in Russian).
39. Chanyshev, A.N. (1991), *Kurs lektsiy po drevney i srednevekovoy filosofii: Ucheb. posobie dlya vuzov* [Course of Lectures on Ancient and Medieval Philosophy: Textbook for Universities], Vysshaya shkola, Moscow (in Russian).
40. Shevtsov, A.V. (2020), *Klassicheskiye i neklassicheskiye logiki v istoriko-filosofskom aspekte: osnovnyye printsypy i ponyatiya* [Classical and Non-classical Logics in the Historic and Philosophical Aspects: Basic Principles and Notions], INFRA-M, Moscow (in Russian).

41. Shevtsov, A.V. (2017), *M.I. Karinskiy i russkaya gnoseologiya kontsa 19 – nachala 20 veka* [M.I. Karinsky and Russian Gnoseology of the Late 19 – Early 20 century], Mir filosofii, Moscow (in Russian).
42. Shevtsov, A.V. (2017), Doctrine of truth: P.A. Florensky and M.I. Karinsky, in: *Filosofstvovat' v religii: materialy konferentsii, posvyashchennoy stoletiyu vykhoda knigi "Stolp i utverzhdeniye Istiny" o. Pavla Florenskogo* [Philosophizing in Religion: Proceedings of the Conference on the Centenary of the Book "The Pillar and Ground of the Truth" by Fr. Pavel Florensky], St. Tikhon's Orthodox University, Moscow pp. 128–139 (in Russian).
43. Shpet, G.G. (1991), Essay on the development of Russian philosophy, in: Vvedensky, A.I., Losev, A.F., Radlov, E.L., & Shpet, G.G., *Ocherki istorii russkoy filosofii* [Essays on the History of Russian Philosophy], Ural University, Sverdlovsk, pp. 217–592 (in Russian).



ОЛЬГА АЛЕКСЕЕВНА НОВИКОВА КАК СОБЕСЕДНИЦА И.С. АКСАКОВА И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

Ольга Фетисенко

В статье впервые предпринят краткий обзор двух неизданных эпистолярных комплексов, важных для истории русской журналистики, литературы и политической жизни и сформировавшихся в одни и те же годы (1870-е – 1880-е), – переписки публицистки и общественной деятельницы О.А. Новиковой (1840–1925) с И.С. Аксаковым и К.Н. Леонтьевым. Знакомство Новиковой с Леонтьевым восходит к 1860-м гг., а с Аксаковым, вероятно, – к еще более раннему времени. Объединяла все три фигуры газета Аксакова «Русь». Новикова активно печаталась в ней и в 1882 г. опубликовала в этой газете очерк Леонтьева «Паха на Афонской горе». Автор приходит к выводу, что переписка Новиковой с Аксаковым носила более деловой характер, представляя собой диалог издателя и «внештатного» лондонского корреспондента, а переписка с Леонтьевым была более дружеской, она интересна своей внутренней психологической драматургией. На страницах писем упоминаются великие русские писатели, европейские ученые и политические деятели, обсуждаются произведения каждого из участников эпистолярного диалога. Переписка с Леонтьевым опровергает представление о Новиковой как об эгоцентричной особе «без живого внутреннего интереса» к своим многочисленным собеседникам (мнение о ней И.А. Гончарова). Научная публикация этих материалов, разбросанных по нескольким архивохранилищам Москвы и Петербурга, насущно необходима, поскольку они, с одной стороны, значительно дополняют знания о деятельности Новиковой в России («лондонская» часть ее жизни изучена в гораздо большей степени), а с другой, вносят ценные подробности в историю славянофильской журналистики.

Ключевые слова: О.А. Новикова, И.С. Аксаков, К.Н. Леонтьев, эпистолярные диалоги, публицистика.

Институт русской литературы РАН
(Пушкинский дом), Санкт-Петербург

The article for the first time provides a brief overview of two extensive and formed at the same time (1870s–1880s) epistolary complexes, which are important for studying the history of Russian journalism, literature and political life. These are the correspondence of the publicist and public figure Olga Novikova (1840–1925) with Ivan Aksakov and Konstantin Leontiev. Novikova's acquaintance with Leontiev dates back to the 1860s, and with Aksakov, probably, to an even earlier time. All the three figures were united by Aksakov's newspaper *Rus*. Novikova actively published her articles in it and in 1882 contributed to the publication of Leontiev's essay "Easter on Mount Athos" in this periodical. The author of the article comes to the conclusion that Novikova's correspondence with Aksakov had more business character, representing a dialogue between the publisher and the "freelance" London correspondent, and her correspondence with Leontiev was more friendly, it is interesting by its inner psycho-logical drama. The letters mention great Russian writers, European scientists and political figures, and discuss the works of each of the participants in the epistolary dialogue. The correspondence with Leontiev refutes the idea of Novikova as a self-centred person "without a lively inner interest" in her numerous interlocutors (as Ivan Goncharov characterized her). The scientific publication of these epistolary materials, scattered over several archival repositories in Moscow and St. Petersburg, is urgently needed, since, on the one hand, they significantly supplement the knowledge of Novikova's activities in Russia ("the London" period of her life has been studied to a much greater extent), and on the other hand, they provide valuable details in the history of Slavophile journalism.

Keywords: Olga A. Novikova, Ivan S. Aksakov, Konstantin N. Leontiev, epistolary dialogues, journalism.

Дочь знаменитой красавицы пушкинской эпохи, сестра первого героя-мученика Сербской войны 1876 г. Николая Киреева и видного церковно-общественного деятеля и публициста генерала Алексея Киреева Ольга Алексеевна Новикова (1840–1925) и сама оставила заметный след в отечественной и европейской истории и словесности. Ее политическая и культурная роль, как известно, очень велика: в 1870-е – 1880-е гг., да и позднее, она была связующим звеном между Российской и Британской империями, своего рода вольным, «внештатным» дипломатом. «Депутатом парламента от России» назвал Новикову ее английский друг и биограф Вильям Стед [14], британский же историк времен «холодной войны» выразился жестче: «мадам Ольга Новикова, пропагандист» [9]. Естественно, что в первую очередь исследователи обращались именно к «лондонской» стороне жизни публицистки¹.

В последние годы наблюдается заметный рост интереса к Новиковой, преимущественно среди женщин-историков [2, 4–8]. Появлялись и статьи с откровенно «гендерным» подходом, исследующие, как женщина ощущает себя «в мире мужской политики» [6]. В 2017 г. в МГУ защищена кандидатская диссертация Ф.М. Токтоңызовой об общественно-политической и публицистической деятельности Новиковой [5], а за несколько лет до этого в Северной Каролине – магистерская диссертация М. Меллон с беллетристически «завлекательным» названием «Друг, или роковая женщина: Ольга Новикова в британской прессе» [11].

Современники отмечали присущую Новиковой манию общения со знаменитостями (и отечественными, и – еще более – зарубежными), которых она всю жизнь «коллекционировала», почему и сохранился в нескольких архивах гигантский объем ее корреспонденций. И.А. Гончаров, сам хорошо знакомый с Новиковой, осуждал ее желание «со всеми познакомиться и обо всем поговорить, со всеми переписываться – без внутреннего живого интереса» ([13, с. 320]; письмо к И.С. Тургеневу от 15 сентября 1866 г.). И.С. Тургенев же и вовсе избегал ездить в Мариенбад [3, с. 252.], чтобы там не столкнуться с часто и подолгу жившей там «восторженницей», как он прозвал Ольгу Алексеевну [20, с. 136].

Опубликованы письма Новиковой к Ф.М. Достоевскому (немногочисленные и не очень выразительные) [17] и письма к ней Г. Бичер-Стоу, Г.-Д. Льюиса, Д. Меридита, М. Арнольда, О. Уайлда, М. Корелли, Р. Уайтинга [1], Е.П. Блаватской², И.А. Гончарова, И.С. Тургенева, К.Н. Леонтьева. Из самых важных русских эпистолярных комплексов (именно комплексов – хорошо сохранившихся каждый с обеих сторон), которые ждут своего публикатора, помимо тех, о которых пойдет речь в этой статье, можно выделить переписки Новиковой с С.А. Рачинским (в вопросе народного образования Ольга Алексеевна была его последова-

¹ Лучшей, наиболее обстоятельной до сих пор остается посмертно опубликованная работа М.П. Алексева и Ю.Д. Левина [1].

² См.: Письма Е.П. Блаватской к О.А. Новиковой (1884–1891) http://art-roerich.org.ua/sites/default/files/blavatska/HPB_O.A.Novikova.pdf; Блаватская Е.П. Письма друзьям и сотрудникам. URL: https://www.theosophist.ru/Works/HPB_Letters/HPB_letters.shtml.

тельницей), К.П. Победоносцевым, Л.А. Тихомировым, а также с ее братом, А.А. Киреевым. Вдумчивого исследования заслуживает деятельность Новиковой в России и ее русскоязычная публицистика¹. Это – дело будущего.

В Государственном литературном музее (ныне Государственный музей истории российской словесности им. В.И. Даля, далее ГЛИМ) сохранилось 100 писем и записок, в основном недатированных, Новиковой к писателю, мыслителю, публицисту консервативного направления К.Н. Леонтьеву (1831–1891) [ГЛИМ. Ф. 196. Оп. 1. Ед. хр. 193–195.]. Автографы 36 его ответных писем 1882–1890 гг. находятся в РГБ (все его письма теперь опубликованы в академическом собрании сочинений [15], ответные обильно цитировались нами в комментариях). От писем Новиковой не сохранилось конвертов, которые помогли бы датировке, а записки в Москве вообще доставлял ее слуга. Более всего писем уцелело за 1882 г. (26 писем Леонтьева и 32 Новиковой). Перерыв в корреспонденциях Новиковой произошел между 20 апреля 1885 г. и 26 мая 1889 г., последнее ее письмо датировано 29 сентября 1890 г., ответное леонтьевское – 19 октября 1890 г. Философу оставался еще год жизни.

Знакомство К.Н. Леонтьева с семьей Новиковых произошло в Петербурге зимой 1868/1869 г. (деверь Ольги Алексеевны был одним из старших сослуживцев Леонтьева, тогда консула в Турции). Возглас из письма К.Н. Леонтьева к его близкому другу, дипломату К.А. Губастову: «Есть сердечные дела; и еще какие!» [15, т. 11, кн. 1, с. 267] относится именно к Новиковой. Этот сюжет отразился в романе К.Н. Леонтьева «Две избранницы» (1870–1884): Новикова стала прообразом «полной москвички», протежировавшей полковника, затем генерала, Матвеева.

Возобновление знакомства произошло в Москве в 1882 г., когда обе персоны находились уже в новом статусе: К.Н. Леонтьев, переживший религиозное обращение, с 1871 г. живет по монашеским обетам, а служит на скромной цензорской должности, Новикова же теперь – самостоятельна и знаменита (и в Англии даже больше, чем в России). Узнав о приезде Ольги Алексеевны в Москву, К.Н. Леонтьев отправился к ней, не застав, оставил свою визитку и получил теплое письмо: «Константин Николаевич, меня очень тронула ваша добрая память: очень хотелось бы с Вами повидаться. Не пожалуете ли вы ко мне в *среду*, в час? Завтра я весь день не дома» [15, т. 11, кн. 2, с. 839]. Из-за болезни К.Н. Леонтьев не мог прийти сразу, но отвечал: «Ваше радушное приглашение меня так обрадовало и тронуло (я думал – Вы меня и знать не захотите, и шел к Вам *на удачу!*) – лежит у меня на столе, и я право чуть не плачу, что не могу быть у Вас *сегодня в час*. Нельзя ли выбрать какой-нибудь другой *день*...» [15, т. 11, кн. 2, с. 456]. Весьма деликатно он одновременно и напоминает о прошлом, и дает понять, что о нем далее не будет и речи, потому что это – только «гостеприимство»: «Ваше петербургское гостеприимство в 69 году оставило в душе моей неизгладимо прекрасное впечатление» [15, т. 11, кн. 2, с. 456].

¹ В статьях и диссертации Ф.М. Токтоңязовой [5] эта тема лишь слегка намечена.

Тесное общение – среднее между светским легким приятельством и самой доверительной дружбой – происходит в этом и следующем году, а также весной 1885 г. и сопровождается перепиской. «Все наскучило, кроме Вашей беседы», – писал К.Н. Леонтьев уже во второй своей записке [15, т. 11, кн. 2, с. 458]. И чуть позже: «Мне более чем скучно, мне как-то *странно*, что я так долго Вас не вижу» [15, т. 11, кн. 2, с. 465].

Старые знакомые постоянно посещали друг друга, встречались у гр. Н.П. и Е.Л. Игнатьевых, у гр. С.А. Толстой (вдовы поэта) и в других домах. Новикова тогда значительно расширила круг светских знакомств К.Н. Леонтьева¹ и вообще вернула его к жизни в тяжелый для него период уныния и безденежья. «Хоть я и не по годам слаб и болен, но все-таки с жизнью как-то не хочу расставаться; – и за это лето, благодаря Вашему влиянию, к своему литературному призванию стал опять как-то живее относиться, чем за все последние года» [15, т. 11, кн. 2, с. 471].

Скоро, впрочем, К.Н. Леонтьев начинает и жалеть об этом возвращении в свет: «...я стал как-то опять тщеславнее, суетнее, опять стал ждать чего-то от своего “таланта” и т.п. ... Вы меня избаловали, разбудили, развратили, и я опять <смог> приподняться на ноги и что-то воображаю о себе» [15, т. 11, кн. 2, с. 474].

Новикова проявляет себя как поклонница преимущественно Леонтьева-художника. «За вашего “Голубя”, – писала она по прочтении новых глав романа “Египетский голубь”, – много простится вам грехов на *этом* и на *том* свете! А когда доведете его до конца – получите всеобщее прощение» [15, т. 11, кн. 2, с. 844]. А в другом письме вспоминала и предыдущий его роман: «Автору “Голубя” и “Одиссея П<олихрониаде>са” стыдно тратить время на политику: это хорошо нам, газетчикам» [15, т. 11, кн. 2, с. 844].

В 1882 г. Новикова стала первой читательницей ряда новых произведений К.Н. Леонтьева – статьи о Л.Н. Толстом, позднее получившей название «Страх Божий и любовь к человечеству», очерка «Пасха на Афонской Горе», новых глав «Египетского голубя» (как мы знаем по одному из леонтьевских писем [15, т. 11, кн. 2, с. 469], работая над этим произведением, он даже советовался с ней о чем-то); знакомилась с пропущенными ею более ранними его работами: «Учусь, вдумываясь в ваш “Панславизм и греки”. Весьма замечательная статья» [ГЛМ].

Интересны прозвучавшие в ее письмах к К.Н. Леонтьеву отзывы о Л.Н. Толстом², о И.С. Тургеневе. После выхода в свет своей рецензии на первое издание писем автора «Отцов и детей» [21] Новикова 18 (30) декабря 1884 г. из Лондона сообщала Леонтьеву: «...я написала длинную статью в Pall Mall Gazette по поводу переписки Тургенева. В Англии на Тургенева чуть ни молятся; он этим пользовался, чтоб распространять недобрую славу о России. Пример: Кропоткин написал *ужасы* о наших

¹ Он начинает посещать семьи Скарятиных, Бреверн де ла Гарди и других.

² «...Его процеженное Евангелие – весьма странное произведение» [16, с. 61]; «Таланта куда как много, а ума (грешный я человек!) – мало!» [ГЛМ].

тюрмамах¹. Статью отправили Тургеневу. Он поспешил уверить корреспондента, что “действительность хуже всего, что могут писать о состоянии России вообще, и что Кропоткин все описывает в розовом свете”. Что вы об этом скажете? Вот я и постаралась провести линию между Т<ургеневым>-писателем и Т<ургеневым>-политическим учителем молодого поколения. Здесь статья имеет большой успех» [ГЛМ].

Новикова интересовалась мнением К.Н. Леонтьева о своих статьях – «Сходство и различие» [19], «Une voix de Russie» («Голос из России») [23] и других. Среди затрагиваемых в переписке литературных сюжетов – обсуждение композиции второго тома сборника статей К.Н. Леонтьева «Восток, Россия и Славянство» (на титуле 1886, вышел в 1885 г.). Письма к Новиковой позволили прояснить ряд моментов творческой истории произведений К.Н. Леонтьева начала 1880-х гг.

Заметные сквозные темы переписки: поддразнивание Новиковой как англофилки и приятельницы У.-Ю. Гладстона и попытки К.Н. Леонтьева сделать собеседницу более церковной. В том и другом случае Новикова отвечала шуткой. Например, такой: «Сегодня, у обедни, не отставала от меня мысль вот какая: отчего это говорят, что “вера спасает”? Как кого: меня спасал скептицизм, оберегая от слишком большой веры в то, чему хочется верить. – Но и это не делу; а то вы, ради праздника, пошлете меня в “жаркие страны” за неправославные мысли» [ГЛМ; другой фрагмент в том же духе см.: 15, т. 11, кн. 2, с. 862].

В 1882 г. К.Н. Леонтьев написал о Новиковой небольшую статью для журнала «Нива» [15, т. 8, кн. 1, с. 19–20] (атрибутировать ее мне в свое время помогли его тогда еще неизданные письма); упоминания о К.Н. Леонтьеве имеются в двух статьях Новиковой, изданных в России и за рубежом [18; 23], но это лишь несколько строк в примечаниях. К.Н. Леонтьев же рассчитывал, что Новикова деятельнее поможет ему своим печатным словом: напишет для «Руси» заметку о его книге «Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни» [15, т. 11, кн. 2, с. 486] или представит на западе его двухтомник «Восток, Россия и Славянство». Ничего этого она не сделала, но пару раз пыталась уговорить К.Н. Леонтьева самому написать видным французским критиком Л. Леже или А. Леруа-Болье и послать им свои книги. Между тем, было время, когда Константин Николаевич рассчитывал на нее даже как на душеприказчицу по литературным делам (об этом свидетельствует вручение ей в 1882 г. копии записки «Где разыскать мои сочинения после моей смерти» [15, т. 6, кн. 2, с. 621]. В 1891 г. в записке «Мои посмертные жела-

¹ Интересно, что записки князя-анархиста и рецепция этой книги в викторианской Англии и в настоящее время занимает британских исследователей. См., напр., недавнюю большую статью Бена Филлипса «“A Nihilist Kurort”: Siberian Exile in the Victorian Imagination» (2019) (URL: <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/36075/Ben%20Phillips%20SEER%20article%20FINAL%20VERSION.pdf?sequence=2> (Новикова упоминается здесь)). См. также докторскую диссертацию Кэрола Пикера (Peaker) «Reading Revolution» (2005): (URL: https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:c21af242-f696-4a7c-8f8e-5f9df9ea111c/download_file?file_format=pdf&safe_filename=602450665.pdf&type_of_work=Thesis).

ния» он тоже упомянет Новикову среди лиц, которые могли бы помочь его наследнице в деле распространения сочинений, но назовет ее последней в числе 11 лиц и добавит: «...весьма *хитра* со мною была» [15, т. 6, кн. 2, с. 41].

Последний раз они виделись в конце апреля 1885 г. Могла бы произойти, но по досадной оплошности не состоялась встреча в сентябре 1890 г., когда К.Н. Леонтьев на месяц приезжал в Москву из Оптиной пустыни, где обосновался, выйдя в отставку (письмо Новиковой с сообщением о том, что она будет в Москве, разминувшись с адресатом и было прочтено им уже по возвращении). После этого-то и произошел последний обмен письмами, и, видимо, Новикова была удивлена спокойным объяснением К.Н. Леонтьева, что им «не следовало... видеться» – это было бы «*духовно* не на *пользу!*» [15, т. 12, кн. 2, с. 521, 522]. Подобное письмо ставило точку в их отношениях, хотя и оставляло возможность продолжения переписки: «...напишите, имеете ли вы *экз<емпляры>* моего Сборника... Если нет – пришлю» [15, т. 12, кн. 2, с. 523]. Поскольку «экземпляры» имелись, повода к дальнейшему общению не было. В 1891 г. известия о К.Н. Леонтьеве Новикова иногда получала от Л.А. Тихомирова.

В англоязычных мемуарах публицистки [22] К.Н. Леонтьев вообще не упоминается, в отличие от И.С. Аксакова, к разговору о переписке с которым мы теперь и переходим.

Знакомство с будущим издателем «Дня», «Москвы» и «Руси» восходит еще к 1840-м гг., т.е. к детству Ольги, когда московские славянофилы бывали в доме ее родителей. Первое письмо в обширной, но сохранившейся с большими лакунами многолетней переписке¹ можно датировать 1863 или 1864 г. (по упоминанию о польском восстании – «польских инсургентах»). Новикова рекомендует использовать для ответа их западным защитникам вышедшую к 1860 г. книгу британского политика-виг Уильяма Мэсси (1809–1881). Подписано письмо: Знакомая. «Не знаю, известна ли вам весьма любопытная книга под заглавием: *History of England during the Reign of George III by Mr Massey*. В ней описывается, между прочим, возмущение Ирландии и жестокие меры, принятые для выдворения спокойствия и порядка. Все, что польские инсургенты пишут *ложного* о Русском Правительстве, было большею частью сделано *в действительности* английским. Извлечение, или разбор этого сочинения был бы, мне кажется, весьма кстати на страницах русского журнала особенно теперь, когда та же Англия так либеральничает на наш счет» [ИРЛИ].

¹ Письма И.С. Аксакова: НИОР РГБ. Ф. 126. К. 8337а. Ед. хр. 1–13 (1870–1885 и без даты); НИОР РГБ. Ф. 126. К. 8337б. Ед. хр. 1 (недатированные письма, 1864–1885); НИОР РГБ. Ф. 126. К. 8478. Ед. хр. 17 (без даты); письма О.А. Новиковой: ОР РНБ. Ф. 14. Ед. хр. 243 (1876–1884); РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 4. Ед. хр. 433 (1881–1882 и без даты). 4 письма И.С. Аксакова (от 21 и 24 марта, 15 июня и 29 ноября <1880> г.) сохранились также в виде копий (РГАЛИ. Ф. 345. Оп. 1. Ед. хр. 28). Три аксаковских письма (от 25 мая 1875 г., автограф которого обнаружить пока не удалось; без даты, ошибочно отнесенное к 1876 г., и от 26 ноября 1884) были напечатаны еще при жизни Новиковой [11]; письма И.С. Аксакова от 3 и 14 октября 1880 г. опубликованы Д.А. Бадаляном [12, с. 154–155].

Следующее по времени из сохранившегося в виде автографов – это два письма И.С. Аксакова 1870 г. Во втором из них славянофил благодарил за письмо, в котором Новикова предостерегала о цензурных карах, грозящих издателю «Современных известий» Н.П. Гилярову-Платонову. Затем наступает перерыв до 1876 г., от которого уцелело по письму с каждой стороны. Всего же вместе на сегодняшний день выявлены автографы 128 писем и записок. Ясно, что писем было гораздо больше.

От общения с К.Н. Леонтьевым сохранились главным образом письма Новиковой, в том числе множество записочек на французском языке. Порой они совершенно не информативны, это просто назначение встреч. Во второй переписке наоборот: преобладают аксаковские обращения. Например: на 64 аксаковских письма определенного периода приходится только 13 корреспонденций Новиковой. Переписка заметно усилилась в 1877 и 1878 г. Отдельный важный сюжет здесь составляет обсуждение речей И.С. Аксакова в Славянском комитете и хлопоты Новиковой о том, чтобы они стали известны на Западе. Не случайно в 1880 г. И.С. Аксаков заметит: «Вы пустили меня в ход по Европе» [РГБ]

Новикова выполняла некоторые поручения И.С. Аксакова (например, распространила в Богемии письмо И.С. Аксакова к Ф.Л. Ригеру¹) и, когда у него снова появилась своя газета, охотно стала в ней сотрудничать. Постоянным ее криптонимом «О.К.» (по девичьей фамилии – Киреева) подписано 15 помещенных в «Руси» статей. 7 из них вышли в 1881 г., 5 приходится на 1882 г. (в их числе большая работа о Т. Карлейле), лишь одна корреспонденция помещена в 1884 г. и две в 1885 г. Нужно учесть, однако, что кроме присылки этих авторских работ Новикова снабжала И.С. Аксакова важной информацией об английской политической жизни, поскольку не все газеты выписывались редакцией «Руси». Откликался И.С. Аксаков и на статьи Новиковой в «Московских ведомостях».

Публикация переписки в полном виде представляет определенные трудности: слишком много здесь недатированных текстов, и по содержанию далеко не всегда ясно, даже к какому году они относятся, лишь изредка их можно «привязать» к той или иной статье Новиковой в «Руси».

Существует два эпизода, когда пересеклись все три имени: Новикова устроила публикацию очерка К.Н. Леонтьева «Пасха на Афонской Горе» в «Руси» [15, т. 6, кн. 2, с. 453–456; т. 11, кн. 2, с. 465]. По этому поводу состоялся обмен письмами, причем аксаковское от 24 апреля 1882 г., в котором убеждения К.Н. Леонтьева назывались ужасными, Новикова пересылала Константину Николаевичу², и у того оно сохранилось в копии [впервые с небольшими купюрами: 15, т. 6, кн. 2, с. 454–455].

¹ Речь идет о брошюре: Послание, полученное И.С. Аксаковым от доктора Ригера из Праги. (В русском переводе). – Ответ И.С. Аксакова доктору Ригеру. [М.: Университетская тип., 1877 (оттиск из газеты «Русский мир»; 1877. № 135, 142).

² 25 апреля она писала: «Пробегите письмо Аксакова и *верните мне его*. Отчего бы не позволить Ив<ан>у Сер<геевич>у вычеркнуть два, три места, которые ему кажутся аскетическими?» [15, т. 11, кн. 2, с. 849]. К.Н. Леонтьев согласился [15, т. 12, кн. 3, с. 370].

Письмо это знаковое: выявляет разницу позиций двух консерваторов по отношению к теме аскетизма. Второй небольшой эпизод, относящийся к тому же 1882 г., – это подготовка примечания о К.Н. Леонтьеве в статью Новиковой «Ральф Эмерсон» [15, т. 11, кн. 2, с. 844–845].

Попробуем выявить основные интенции той и другой переписки и определить сходства и отличия.

Переписка с К.Н. Леонтьевым более личная, даже «интимная». Для общения собеседников, некогда состоявших в близких отношениях, перешедших теперь в приятельство, характерен шуточный тон: «...вижу, что нашему брату русскому мало места остается в сердцах, наполненных *Гладстонами* и К^о» [15, т. 11, кн. 2, с. 459]. Новикова предстает здесь как прекрасная наставница («нимфа Эгерия») и как благодетельница К.Н. Леонтьева. Ольга Алексеевна, действительно, интересовалась его литературными делами, семейными обстоятельствами (она одна из немногих, кто знал в подробностях о душевной болезни его жены), его недугами и т. п., угощала его вареньем из черной смородины. И сама тоже посвящала корреспондента в перипетии своих сложных отношений с мужем и семьей его брата (особенно его женой), болезни сына и прочее. К.Н. Леонтьев по ее просьбе не раз навещал Александра Новикова в Москве.

Есть здесь даже некоторая доля легкого флирта (что совершенно отсутствует в переписке со всегда серьезным И.С. Аксаковым). «Сказал бы: целую крепко вашу руку, но вы слишком еще хороши и моложавы для этого... но вы, конечно, не забыли, что после взятия Царьграда по моему принципу женщины молодые и моложавые *у нас*, почтенных людей, будут целовать руку, а не мы у них» [15, т. 11, кн. 2, с. 36].

Вопреки тому, что сказал о ней И.А. Гончаров, Новикова была глубоко заинтересована в переписке с К.Н. Леонтьевым. Однажды она семью (!) чертами подчеркнула слово «Пишите» [ГЛМ]. Некоторые ее письма значительно пространнее обычно свойственных ей записок на бегу (какими она обменивалась, например, с С.А. Рачинским). Но по большей части, как отметил К.Н. Леонтьев: «письма ваши уж слишком кратки и сухи» [15, т. 11, кн. 2, с. 475]. «Я, кажется, вчетверо больше вашего пишу и не так кратко, как Вы...» – сетовал он [15, т. 11, кн. 2, с. 481]. Очевидно, Новикова хорошо умела добиваться откровенности и «разговорчивости» от других, но сама редко платила тем же.

Переписка с И.С. Аксаковым – по преимуществу деловая, это общение автора (своего рода внештатного лондонского корреспондента) и редактора-издателя. Но и здесь есть «житейская» составляющая: в 1883 г., когда Новикова снова была в Москве, А.Ф. Аксакова тяжело заболела корью; в это время происходил обмен записками о ее состоянии.

Адресованные И.С. Аксакову письма содержат множество материала о текущей политике, о настроениях европейской профессуры; в письме от 12 (24) декабря 1881 г. передан разговор с У.-Ю. Гладстоном. Кстати, письмо И.С. Аксакова от 16 января 1882 г. Новикова в подстрочном переводе направила У.-Ю. Гладстону, о чем сообщила славянофилу.

В переписке с К.Н. Леонтьевым никак не затрагивается «еврейский вопрос», в переписке с И.С. Аксаковым эта тема обсуждается – и таким

образом, что это, пожалуй, составляет вторую трудность для публикации переписки в полном объеме.

Обе переписки хорошо читать параллельно, потому что они в чем-то дополняют друг друга. Здесь есть буквально «параллельные» места, как, например, письма из Мариенбада (сентябрь 1882 г.) с отзывами о французском экономисте и государственном деятеле Леоне Сэе (1826–1896). (Расхожий случай, когда нескольким знакомым сообщают об одном и том же новом впечатлении или встрече.) К.Н. Леонтьеву еще в августе Новикова писала: «Кроме Léon Say, бывшего министра финансов, здесь два члена Парламента, один – Товарищ Министра Иностр<анных> Дел Дизраелевского Министерства, другой – Тов<арищ> Министр<а> теперешнего Кабинета, с которыми я часто гуляю; они – враги, но благовоспитанные, сдержанные и не избегают ни меня, ни друг друга. Я преимущественно слушаю и учусь уму-разуму» [15, т. 11, кн. 2, с. 861]; «...окружена я преимущественно иностранцами; бывший министр финансов Léon Say самый из них выдающийся; но и англичане сообщают мне много любопытного» [ГЛМ].

К.Н. Леонтьев откликается: «Вы пишете о Leon Say? – Кто это такой? – Я ему *очень завидую* и для того, чтоб беседовать с Вами в Мариенбадском лесу, согласился бы на время даже сделаться французским “буржуа”, подобно ему» [15, т. 11, кн. 2, с. 478].

Новикова изумлена и в сентябрьском письме восклицает: «Неужели вы подлинно не знаете ничего о Léon Say? Он принадлежит Истории не менее Египта, с которой сравнивают меня, грешную, вот уже 6 лет, в разных английских газетах. Он (с Тьером) подписал трактат Англо-Германский, замечательный финансист, был Министром во Франции, Послом в Англии. – Обворожительно умен и прост» [15, т. 11, кн. 2, с. 869–870].

Посвященный тому же лицу фрагмент письма к И.С. Аксакову от 3 (15) сентября выглядит так: «Французы – странный народ. Впрочем, я довольно близко сошлась здесь с одним, который очаровал меня своим умом и начитанностью: Это бывший Министр финансов, Léon Say. Он, помните? подписал трактат с Германией в 71 году. Вокруг Léon Say группировалось в Marienbad’е несколько профессоров» [15, т. 11, кн. 2, с. 863]

Но вот другой пример: Новикова летом 1882 г. находится в Москве, и нет необходимости откликаться на неожиданную смерть «белого генерала» М.Д. Скобелева письмом (в переписке с Аксаковым эта тема и не затронута), однако есть записка к К.Н. Леонтьеву со словами: «Как меня поразила смерть Скобелева! Вот потеря-то! Незаменяемая. Не живется на Руси великим людям» [15, т. 11, кн. 2, с. 853].

С И.С. Аксаковым у Новиковой – полное единодушие. Это подчеркивал сам московский славянофил, говоря в письме от 23 октября 1878 г.: «Враги у нас с Вами сильные: Биконсфильд и Бисмарк – и вся мадяро-немецкая Австрия с своею жидовскою прессою» [РГБ]. В общении с К.Н. Леонтьевым было больше споров. Вот один из их отголосков: «Меня страшит ваш взгляд на Восточ<ный> Вопрос; или вернее: не он меня страшит, а мысль, что никак не удастся мне его напечатать... Ну да вас

не изменишь. Это было бы нечто менее возможное, чем самое необыкновенное чудо!» [ГЛМ; частично: 15, т. 11, кн. 2, с. 871].

Параллельное чтение двух эпистолярных диалогов позволяет прийти к следующему выводу: переписка с И.С. Аксаковым более информативна, содержит больше фактов для истории русской журналистики; переписка с К.Н. Леонтьевым (в лучших ее частях) – интереснее своей внутренней психологической драматургией. С точки зрения же информационной насыщенности, письма Новиковой к К.Н. Леонтьеву дали множество ценных подробностей для «Летописи жизни и творчества» мыслителя [16].

Литература

Исследования

1. *Алексеев М.П., Левин Ю.Д.* В лондонском салоне О.А. Новиковой / Публ. Н.Д. Кочетковой // Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2005–2006 годы. СПб.: Дмитрий Буланин, 2009. С. 517–579.
2. *Бородавкина Н.В.* Ольга Новикова глазами современников // Известия Саратовского университета. Нов. сер. 2012. Т. 12.: История. Международные отношения. Вып. 2. С. 58–64.
3. *Ипатов С.А.* [Преамбула к публикации писем О.А. Новиковой к Ф.М. Достоевскому] // Достоевский: Материалы и исследования. Т. 13. СПб.: Наука, 1996. С. 251–255.
4. *Кутурженко Л.А.* Перипетии англо-российских отношений во второй половине XIX века и одна человеческая трагедия: в поисках Ольги Новиковой // Адам и Ева: Альманах гендерной истории. М.: ВШЭ, 2008. Вып. 16. С. 71–92.
5. *Токтоңызова Ф.М.* Общественно-политическая и публицистическая деятельность О.А. Новиковой во второй половине XIX – начале XX вв. Дисс. ... канд. ист. наук. М.: МГУ, 2017.
6. *Третьякова С.Н.* Лондонский салон О.А. Новиковой: женщина в мире мужской политики // Социальная история. 2013. Вып. 2(2). С. 28–43.
7. *Третьякова С.Н.* О.А. Новикова – «неофициальный посол России в Англии» // Вестник РУДН. Сер. «История России». 2010. № 4. С. 103–118.
8. *Чикалова И.Р.* Ольга Алексеевна Новикова (1840–1925): «Неофициальный агент русского правительства», или тайный агент России в Лондоне // Российские и славянские исследования: Науч. сб. Вып. 9. Минск: БГУ, 2014. С. 303–311.
9. *Baylen J.O.* Madame Olga Novikov, Propagandist // American Slavic and East European Review. 1951. Vol. 10. No. 4. P. 255–271.
10. *Mellon M.* Friend or Femme Fatale: Olga Novikova in the British press, 1877–1925. PhD Thesis in History. Chapel Hill, 2010.

Источники

11. [Аксаков И.С. Письма к О.А. Новиковой] // Русское обозрение. 1895. Т. 34, авг. С. 838–839; Т. 35, сент. С. 338–340.
12. *Аксаков И.С.* [Письма к О.А. Новиковой, 3 и 14 окт. 1880 г.] // Письма И.С. Аксакова периода основания им газеты «Русь» (сентябрь – октябрь 1880 г.) / Публ. Д.А. Бадаляна // Русская литература. 2007. № 2. С. 155–156.
13. *Гончаров И.А.* Собр. соч. В 8 т. Т. 8. М.: Художественная литература, 1980.

14. Депутат от России: Воспоминания и переписка Ольги Алексеевны Новиковой / Сост. W.T. Stead; пер. Е.С. Мосоловой. СПб.: Тип. Т-ва п. ф. «Электро-тип. Н.Я. Стойковой», 1909. Т. 1. [2-е изд. Пг.: Тип. П. Усова, 1915]; Пг.: Тип. П. Усова, 1915. Т. 2. [Впервые: The M. P. for Russia. Reminiscences and Correspondence of Madame Olga Novikoff / Ed. By W.T. Stead. 2 vol. London, 1909].
15. *Леонтьев К.Н.* Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. [19 кн.] / Подгот. текста и коммент. В.А. Котельникова и О.Л. Фетисенко. СПб.: Владимир Даль, 2000–2021.
16. Летопись жизни и творчества К.Н. Леонтьева (1831–1891). В 2 ч. / Сост. О.Л. Фетисенко. Ч. 2: 1881–1891. СПб.: Владимир Даль, 2022. (Леонтьев К.Н. Полн. собр. соч. и писем. В 12 т. Приложение. Кн. IV).
17. *Новикова О.А.* [Письма к Ф.М. Достоевскому] / Публ. С.А. Ипатовой // Достоевский: материалы и исследования. Т. 13. СПб.: Наука, 1996. С. 255–262.
18. *Новикова О.* Ральф Эмерсон // Русь. 1882. 8 мая. № 10. С. 10.
19. *О.К.* [*Новикова О.А.*] Сходство и различие // Русь. 1882. 10 апр. № 15. С. 10–11.
20. *Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Письма: В 18 т. Т. 8. М.: Наука, 1990.
21. *Novikoff de, Olga.* “The letters of Tourguénieff” // Pall Mall Gazette. 1884. 29 Dec. № 6177. P. 5–6.
22. *Novikoff O.* Russian Memoires. New York: E.P. Dutton and C^o, 1916.
23. *О.К.* [*Новикова О.А.*] Une voix de Russie. A l’auteur de “Que faire?” // La Nouvelle revue. 1882. Т. XVII. № 4, Juil.-août. P. 939–957.

Fetisenko, Olga L. *Olga Alekseevna Novikova as an interlocutor of I.S. Aksakov and K.N. Leontiev*

References

1. Alekseev, M.P., & Levin, Yu.D. (2009), In the London salon of O.A. Novikova, in: *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 2005–2006 gody* [Yearbook of the Manuscript Department of the Pushkin House for 2005–2006], Dmitriy Bulanin, St. Petersburg, pp. 517–519 (in Russian).
2. Borodavkina, N.V. (2012), Olga Novikova, through the eyes of her contemporaries, *Izvestiya Saratovskogo universiteta*, vol. 12, no. 2, p. 58–64 (in Russian).
3. Ipatova, S.A. (1996), [Preamble to the publication of O.A. Novikova’s letters to F.M. Dostoevsky], in: *Dostoevsky: Materialy i issledovaniya* [Dostoevsky: Materials and Studies], vol. 13, Nauka, St. Petersburg, pp. 251–255 (in Russian).
4. Kuturzhenko, L.A. (2008), The vicissitudes of Anglo-Russian relations in the second half of the nineteenth century and one human tragedy: in search of Olga Novikova, in: *Adam i Eva: Almanakh gendernoi istorii* [Adam and Eve: An Almanac of Gender History], HES, Moscow, no. 16, pp. 71–92 (in Russian).
5. Toktonyazova, F.M. (2017), Socio-political and journalistic activities of O.A. Novikova in the second half of the 19th – early 20th centuries, PhD Thesis in History, Moscow State University, Moscow (in Russian).
6. Tretyakova, S.N. (2013), O.A. Novikova’s London salon, *Sotsialnaya istoria*, no. 2 (2), pp. 28–43 (in Russian).
7. Tretyakova, S.N. (2010), O.A. Novikova – “unofficial ambassador of Russia to England”, *Vestnik RUDN, Ser. “History of Russia”*, no. 4, pp. 103–118 (in Russian).

8. Chikalova, I.R. (2014), Olga Alekseevna Novikova (1840–1925): “an unofficial agent of the Russian government,” or Russia’s secret agent in London, in: *Rossiyskie i slavyanskije issledovaniya* [Russian and Slavic Studies: Scientific Collection], no. 9, BSU, Minsk, pp. 303–311 (in Russian).
9. Baylen, J. O. (1951), Madame Olga Novikov, Propagandist, *American Slavic and East European Review*, vol. 10, no. 4, pp. 255–271.
10. Mellon, M. (2010), *Friend or Femme Fatale: Olga Novikova in the British press, 1877–1925*, Chapel Hill.



Й.М. ХЁНЕ-ВРОНЬСКИЙ (1776–1853), СЛАВЯНСКИЙ МЕССИАНИЗМ И «ВЫСШИЙ ЗАКОН»

Виктор Троицкий

В статье рассматриваются ключевые концепты математика и философа Йозефа Мари Хёне-Вроньского (Józef Maria Hoene-Wroński) – «мессианизм» и «алгоритмизм». Эти концепты были введены им в культурный оборот Западной Европы, а объединяющей их общей отраслью знания можно считать «философию действия». Подчеркивается, что проект «мессианизма» Вроньского радикально расходится с так называемым польским мессианизмом, выстраиваемым А. Мицкевичем и его последователями. В отличие от них, Вроньский разворачивал свой проект, во-первых, ставя «вселенскую» задачу для всех славянских народов и проводя идею о высоком предназначении России в судьбах Европы вообще и славянства в особенности, во-вторых, возводя программу «мессианизма» на сугубо рациональном основании, что требовало радикальной реформы математики. Проект реформы математики (как «алгоритмизма») Вроньского был представлен им в многочисленных публикациях, некоторые из них адресовались правящим особам Европы и Российской империи. Предпринимается попытка расшифровки и интерпретации надгробной надписи (ныне утрачена) на могиле философа, находящейся на кладбище Нёйи-сюр-Сен в пригороде Парижа. Полезной при этом оказывается книга историка математики В.В. Бобынина, в которой дана адекватная оценка идей польско-русско-французского мыслителя. Указываются также иные отечественные и зарубежные исследователи, проявлявшие интерес к изучению наследия Хёне-Вроньского: князь В.Ф. Одоевский, библиограф В.М. Андерсон, математик С. Банах, философ В.Н. Муравьев, богослов игумен Геннадий (Эйкалович).

Ключевые слова: мессианизм, алгоритмизм, философия действия, философия математики, Й.М. Хёне-Вроньский, В.В. Бобынин.

Библиотека-музей «Дом Лосева»,
Москва

The article deals with the key concepts of the mathematician and philosopher Józef Maria Hoene-Wroński – “messianism” and “algorithmicmism”. These concepts were introduced by him into the cultural and scientific circulation of Western Europe, and the common branch of knowledge that unites them can be considered “philosophy of action”. It is emphasized that Hoene-Wroński’s project of “messianism” radically diverges from the so-called Polish messianism developed by Adam Mickiewicz and his followers. In contrast to them, Hoene-Wroński justified his project, firstly, by setting the “universal” task for all Slavic peoples which implied the idea of the key role of Russia in the fate of Europe in general and the Slavs in particular, and secondly, by providing the programme of “messianism” with a purely rational argumentation, which required a radical reform of mathematics. Hoene-Wroński’s project of mathematics reform (interpreted as “algorithmicmism”) was presented by him in a number of publications, some of them addressed to the ruling personalities of Europe and the Russian Empire. The author of the article tries to decipher and interpret the tomb inscription (now lost) on Hoene-Wroński’s tomb in the cemetery of Neuilly-sur-Seine, located in the suburbs of Paris. By doing this, he refers to the book by the Russian historian of mathematics Viktor V. Bobynin, in which there is an adequate assessment of the teachings of the Polish-Russian-French thinker. Some other works written by Russian and foreign researchers (Prince Vladimir F. Odoyevsky, bibliographer Vladimir M. Anderson, mathematician Stefan Banach, philosopher Valerian N. Muravyov, theologian Hegumen Genady (Eikalovich) who were engaged in the study of Hoene-Wroński’s ideas are also mentioned and considered.

Keywords: messianism, algorithmism, philosophy of action, philosophy of mathematics, Józef M. Hoene-Wroński, Viktor V. Bobynin.

Обратимся здесь, по необходимости кратко, к двум сложным идеям-концептам из творческого наследия Йозефа Марии Хёне-Вроньского (Juzef Maria Hoene-Wronski)¹ – мессианизм и алгоритмизм, обратимся с тем, чтобы в дальнейшем показать важную взаимосвязь этих идей, а также до сих пор, кажется, мало замечаемую исследователями, их потенциальную значимость для истории отечественной философии.

Польский сегмент всемирной паутины, в зачине именной статьи из мега-проекта Wikipedia, свидетельствует о нашем герое следующее: «полигистор: математик, физик, философ, экономист и юрист; он служил офицером в армии Тадеуша Костюшко, а затем в русской армии. Представитель польской мессианской философии, он ввел понятие мессианства, которое впоследствии часто использовал Адам Мицкевич, что и было причиной споров между этими двумя людьми» [5].

Следует прибавить: сын польки-мамы и отца-чеха, длительное время получал пенсию от российского императора, он всегда, похоже, ощущал себя космополитом, явственно дистанцировался от упомянутых «польских мессианистов» и декларировал мессианизм общий, «славянский», он же всю жизнь сочинял многочисленные трактаты только по-французски, оставил значительный след в истории математики (широко используется «вронскиан» – функциональный определитель, необходимый для решения систем линейных дифференциальных уравнений), а также след довольно странный – в романе Оноре де Бальзака «Поиски Абсолюта» (1834). Длительное время жил в Париже, похоронен иезуитами на загородном кладбище коммуны Neuilly-sur-Seine (Нейи-на-Сене, ныне район Парижа).

Заглянем на упомянутое старинное кладбище, вернее, в один редкостный каталог надгробных надписей, составленный по материалам французских некрополей известным российским библиографом Владимиром Максимилиановичем Андерсоном (1880–1931), незадолго до Октябрьского переворота.

Взятая отсюда запись-фиксация соответствующей эпитафии и комментариев к ней как раз и сообщает нужные нам формулировки идей мыслителя, которого, судя даже по общему названию каталога, прямо относили здесь к сонму российских, именно, деятелей:

Гене-Вронский (Hoene-Wronski), Иосиф-Мария,
р. в Польше 27 августа 1778² † в Neuilly 9 августа 1853.
L'acte de chercher la vérité accuse le pouvoir de la trouver³.
Lex suprema⁴

¹ Данная фамилия, заметим, в разных источниках транскрибируется с вариациями. Далее по тексту мы сохраняем эти вариации, не сводя к единому написанию.

² Видимо, ошибка Владимира Андерсона: должно быть 1776 г., как указано в современных источниках. Так, на новом надгробии (установлено в 1938 г. взамен прежнего, обветшавшего) значится «24 août 1776», но, впрочем, не присутствуют уже никакие математические формулы.

³ Поиск истины делает возможным ее нахождение (*фр.*).

⁴ Высший закон (*лат.*).

$$Fx = A_0 \Omega_0 + A_1 \Omega_1 + A_2 \Omega_2 + etc.$$

Τελειωσις¹

$$x^m \equiv A \pmod{M}$$

Problema universale²

$$O = f x + x_1 f_1 x + x_2 f_2 x + etc.$$

A. M. D. G.³

Математик и философ мистического направления, автор многочисленных работ, в которых (см., напр., «Le destin de la France, de l'Allemagne et de Russie, comme prolégomenes du Messianisme») проводится идея о высоком предназначении России в судьбах Европы вообще и славянства в особенности.

Вся “математическая” часть надгробия в данное время уже крайне попорчена, и текст ее восстанавливается по записи, сделанной мною же на месте в 1898 г.» [7, с. 19–20].

Итак, мы встречаем три, можно сказать, спасенные для нас автором каталога фундаментальные формулировки Хёне-Вроньского (вероятно, они были помещены на надгробии по воле их автора), посредством которых он оставлял человечеству свое идейное завещание. Воспользуемся далее образцовым исследованием [1] Виктора Викторовича Бобынина (1849–1919), известного историка математики, чрезвычайно высоко оценившего как саму фигуру польско-русско-французского мыслителя, так и подлинно философское содержание его многочисленных трудов. Исследование позволит, надеюсь, развернуть или даже расшифровать, пусть отчасти, идейное содержание этого завещания.

Прежде всего, из обзора В.В. Бобынина сразу извлекаются некие ключевые термины-концепты, интегрально передающие специфику всего проекта Вроньского. Таковы, прежде всего, едва ли не впервые столь широко вводимые в язык европейской науки и философии термины *алгоритмическое* и, в целом, *алгоритмия* [1, passim], а также, принятая Вроньским вслед Иммануилу Канту, философская *архитектоника* [1, с. 26, 63]. Эти слова-концепты дают нам право, генерализируя, охарактеризовать новую математику и новую философию Вроньского, выражаясь языком XX в., как *принципиальный конструктивизм* или, если переходить на терминологию автора, как *принципиальный алгоритмизм*.

Далее, В.В. Бобынин точно указывает на основной источник, хорошо дающий «общедоступное изложение философской доктрины Вроньского» [1, с. 15], – книгу «Абсолютная философия истории» [7], где известная нам надгробная «трехэтажная» формула достаточно четко обрисована самим автором [1, с. 7–8, 18–19], и уже от себя В.В. Бобынин величает ее «общей эмблемой его учения» или «эмблемой Мессиянизма» [1, с. 18]. Наконец, и подробнее, В.В. Бобынин излагает некоторое *идейное обоснование* этих формул, сначала философско-логическое [1, с. 15–24], а затем

¹ Исполнение, приведение к результату (*греч.*).

² Универсальная проблема, всеобщая задача (*лат.*).

³ Аббревиатура девиза ордена иезуитов: *ad maiorem Dei gloriam*, «к вящей славе Божией».

(мы его, к сожалению, опускаем) и чисто математическое, или алгоритмическое [1, с. 24–84].

Философско-логический, а местами и богословско-мистический путь мысли Хёне-Вроньского, в обрисовке В.В. Бобынина, предстает таковым¹:

1) он, прежде всего, полагал преодолеть известное «всеобщее смешение идей» и установить «новый умственный порядок», целиком уповав на «пришествие Святого Духа» [2, с. 15], каковое пришествие однажды позволит, утверждал автор,

2) «сформировать *абсолютный человеческий разум*» [1, с. 15], причем он, как «верховная способность» человека, даже сейчас вполне осуществим,

3) если принять некие «высшие условия», которые уже ясны были автору («мы дошли, к счастью, до познания...» [1, с. 15]), и состояли, утверждал Вроньский, «в двух первоначальных божеских законах», а именно,

4) «в *законе творения*, господствующем над действием и развитием *свободы*» [1, с. 15], а также

5) «в *законе назначения*, который, составляя истинный закон прогресса, господствует над действием или развитием *необходимости*» [1, с. 16].

Вроньский торжествовал: «Мы дошли даже до открытия внутреннего строения этих двух основных законов мира» [1, с. 16]. Строение их таково:

6) «из закона творения, господствующего над творением всякой системы реальностей, непосредственно следуют три *основных закона* каждой такой системы, именно 1) ее *верховный закон (Loi suprême)*», 2) ее *конечное совместничество (Concours final)*, определяемый автором как «*взаимное влияние или гармония* двух первоначальных элементов», которыми он принимает элемент-знание и элемент-бытие), как принцип конечности, и 3) ее *всеобщая задача (Problème Universel)*, как задача, «имеющая предметом *общую цель* всех задач в системе реальностей» [1, с. 17].

Каждому из этих структурных законов, очевидно, придается не только метафизический, но и вполне, как представляется, мистический характер:

7) «*Верховный закон*, согласно со своим именем, должен быть первым основанием всякой системы сотворенных реальностей», он есть «начало расположения созданных реальностей независимо от влияния человека», и «сообщает сведения о творении, чуждом для человека, составляющем его *гетерономию*» [1, с. 17],

8) «*Всеобщая задача*... служит для установления во всякой системе совокупности реальностей, незаконченных в этом особом порядке творения», это – «выполнение, которое, вводя во вселенную новые или несуществующие реальности, обнаруживает творческую способность человека», т.е. «его *автономию*» [1, с. 17–18],

¹ Далее во всех цитатах выделения слов курсивом принадлежат Вроньскому.

9) «*Конечное совместничество*, начало которого является скрытым... и некоторым образом зависящее от Провидения, служащее для установления гармонии в этой системе реальностей», оно «образует во всякой ветви человеческого знания венец творения», чем позволяет «засвидетельствовать его святое существование, то есть *рациональность* творения» [1, с. 18].

Резюмируя, скажем так: первый закон выражает *гетерономию*, второй – *рациональность*, третий – *автономию* знания.

Опишем теперь место трех основных «законов мира» Хёне-Вроньского в их «последовательном приложении к “системе реальностей”, составляющих математику» [1, с. 19], а также, как вскоре увидим, и физику. Подчеркнем, что автор рассматривал реформу математики, представленную этими законами, как «прототип всего человеческого знания» [1, с. 18]. Знания – именно всего целиком!

Искомый *общий топос* математики хорошо отображался, по мнению В.В. Бобынина, в программе «Европейских Бесед», каковую Вроньский сформулировал незадолго до своей кончины. Материалы введения к этим «Беседам» как раз использовались далее, в изложении и анализе В.В. Бобынина.

Итак, «реформа математики», или «приведение Алгоритмии к трем основным законам наук» [1, с. 19] предполагалась следующим образом:

I – *верховный закон* охватит элементарные (следует их различать!) технические и теоретические алгоритмы: ряды и непрерывные дроби, интерполяцию, а также «*неопределенные* теоретические алгоритмы, образующие *Будущее науки*» [1, с. 20];

II – *всеобщая задача* математики «и ее также всеобщее решение» охватит: общее решение «уравнений, *имманентных* всех степеней и *трансцендентных* всех порядков», а также общее интегрирование «уравнений с *разностями* и с *дифференциалами*, полными и частными» [1, с. 20];

III – *телеологический закон* (еще и так величает автор «конечное совместничество»), который должен «основать истинную Теорию Чисел», а также охватить решения «*сравнений* всех степеней и всех порядков» и «*неопределенных* уравнений всех степеней и всех порядков» [1, с. 20].

Следом предлагалась «прикладная часть математики», на основе тех же трех законов, ради «решения трех великих задач физического мира»:

A) «построение *Мира* через *Небесные Тела*», т.е. «реформа Небесной Механики» [1, с. 20],

B) «построение *небесных тел*, в частности Земли, через *Материю*», т.е. «реформа Земной Механики» [1, с. 21],

C) «построение *Материи* через ее *Творческие силы*», т.е. «реформа Физики» [1, с. 21].

Отметим, что автор не распространял в подробностях эти «великие задачи» на составляющие, над которыми возвышаются названные «три закона»; чуть намечена была только прикладная часть «новой философии» для постижения «нашей *Солнечной Системы*»:

а) *основной закон*, «установленный вполне a priori», избавлял бы экспериментальные законы И. Кеплера и И. Ньютона от «характера эмпиризма»;

б) *телеологический закон* превращал небесную механику в «науку порядка», избавив ее от «исчисления мнимых пертурбаций»;

с) *всеобщая задача* воплощалась в виде «окончательного решения знаменитой задачи трех тел» [1, с. 20–21].

Таков, вкратце, философско-логический путь мысли Хёне-Вроньского, в такой математизированной форме водрузившего свою «эмблему Мессианизма». Как уже было сказано, в работе В.В. Бобынина детально рассмотрена также специально-математическая сторона интересующих нас «законов мира». Эту особую сторону приходится здесь опустить¹. Стоит только обратить внимание, что соответствующая часть обзора у В.В. Бобынина строилась на еще одной работе Вроньского, известной под названием «Введение в философию математики, и Техния Алгоритмии» [9], которая была опубликована с посвящением Императору Александру I. Да, именно ему, Российскому самодержцу эта *развернутая научная программа* преподносилась с большими надеждами и упованиями. Достоверно не известно, доходили ли подобные специальные послания Вроньского до правительства России и других властей имущих; здесь располагается, конечно, интересная тема для новых исследований.

Впрочем, для иллюстрации богатых возможностей и многообещающих перспектив, заложенных в практической части математического мессианизма (или математики-мессианизма) Вроньского, приведем одну «элементарную» математическую задачу и любопытный подход к ее решению. В свое время этот материал входил в очередное послание автора к европейским правителям, здесь – к французскому принцу Луи-Наполеону [10]. Данный пример был использован и не без особой заинтересованности рассмотрен в недавнем коллективном труде польских философов и математиков [6], между прочим, обнаруживших в старых трактатах Вроньского внушительный список приемов и методов, лишь к концу XX в. заново открытых и реально осмысленных в современной математике.

В обсуждении Р. Pragacz'a, главного редактора и составителя названного сборника, в главе «Listy do władcuw Europy» [6, с. 17–18] читаем (в переводе и в изложении):

Вроньский предлагал отнестись к социальному обществу и управлению им строго научно, т.е. с применением особо организованной «алгоритмии». Для этого им вводились два ключевых показателя для оценки:

a – «степень анархии» в обществе,

d – «степень деспотизма» в обществе,

¹ После В.В. Бобынина философско-математическому проекту Вроньского уделил внимание выдающийся математик Стефан Банах [4]. Он, в частности, дал строгую интерпретацию «верховного закона» Вроньского и установил прямые связи этого «закона» с современной теорией функций (в том числе речь идет о так называемых банаховых функциональных пространствах).

причем оба показателя задавались универсальными уравнениями в виде произведений «взвешенных сумм»:

$$a = \left(\frac{m+n}{m} \cdot \frac{m+n}{n} \right)^{p-r} \cdot \left(\frac{m}{n} \right)^{p+r} = \left(\frac{m+n}{n} \right)^{2p} \cdot \left(\frac{m}{m+n} \right)^{2r},$$

$$d = \left(\frac{m+n}{m} \cdot \frac{m+n}{n} \right)^{r-p} \cdot \left(\frac{n}{m} \right)^{p+r} = \left(\frac{n}{m+n} \right)^{2p} \cdot \left(\frac{m+n}{m} \right)^{2r},$$

где m – число членов либеральной партии,

p – отклонение философии либеральной партии от истинной религии,

n – количество членов религиозной партии,

r – отклонение религиозной партии от истинной философии.

По Вроньскому, для случая тогдашней Франции следовало, ради упоминания и большей конкретности, принимать $p=r=1$, а также $m/n=2$.

При таких условиях получается $a=4$, $d=1/4$; это означает, что политическая свобода во Франции времен Вроньского была в четыре раза больше нормы, а власть правительства составляла одну четверть того, что необходимо. Здесь современный исследователь осторожно комментирует: «Применение вышеприведенных формул к нынешней политической реальности было бы, как минимум, интересно» [6, с. 18].

Для завершения, остается указать три, по меньшей мере, свидетельства пристального интереса русских мыслителей к философскому наследию Хёне-Вроньского. Интерес, не ослабевшего ни в XIX, ни в XX вв. Для первого отрезка культурной истории, прибавляя к В.В. Бобынину, следует назвать князя В.Ф. Одоевского и его разработку концепции духовной эволюции человечества в сторону союза религии, науки и искусства (здесь очевидна перекличка с интегрирующей телеологией «мессианизма»). В личной библиотеке князя отложилось целых восемь различных изданий трудов Вроньского, причем в двух из них, как свидетельствует описание ее каталога, содержатся многочисленные пометы и развернутые заметки¹ хозяина книжного собрания [3, с. 478–479]. Далее, среди исследований XX в. нельзя не заметить специальную диссертацию игумена Геннадия (Эйкаловича), защищенную в 1953 г. в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже (защита в присутствии прот. В.В. Зеньковского). Всестороннее исследование игумена Геннадия весьма убедительно, на наш взгляд, показывает, сколь для многих важных идей в русской религиозно-философской мысли можно (и следует) отыскивать «предчувствия и предвестия» в творчестве Й.М. Хёне-Вроньского. Тот же игумен Геннадий находит для этого творчества точную и, одновременно, торжественную характеристику: «Вронский называет свою доктрину АБСОЛЮТНОЙ философией, так как она

¹ Особенно много маргиналий В.Ф. Одоевского содержит издание «Le destin de la France, de l'Allemagne et de Russie, comme prolégomenes du Messianisme» (1842), о котором (единственном) упомянуто в рассмотренном выше каталоге эпитафий В.М. Андерсона.

имеет своим основанием Абсолют, а также МЕССИАНИЗМОМ, так как ее целью является определение *последних судеб человечества*» [2, с. 34].

Наконец, в некоторых трудах Валериана Николаевича Муравьева (1885–1930), относящихся к 1920-м гг., обнаруживаются самые прямые связи и переклички с мессианизмом, в понимании Вроньского (см. рукописи В.Н. Муравьева «Мессианские акты русской истории», «Философия действия»¹) и его принципиальным алгоритмизмом (см. статью «Всеобщая производительная математика»). Определенно можно считать, что В.Н. Муравьев был во многом вдохновлен идеями Й.М. Хёне-Вроньского и стремился их развивать. Другое дело, сколь многое он успел высказать и насколько ему позволили применять эти идеи в условиях разрухи и нестроений молодой Советской России.

Настоящей заметкой хотелось бы привлечь внимание современных исследователей отечественной философии и культуры к этому замечательному и, к сожалению, до сих пор плохо изученному творческому наследию мыслителя, едва ли не первым столь храбро и столь основательно учившего о миссии человечества и важнейшей части умений и призваний человека разумного – алгоритмическом подходе.

Литература

Исследования

1. *Бобынин В.В.* Гоёне Вронский и его учение о философии математики / Биографии знаменитых математиков XIX столетия. Вып. III. М.: Тов. типографии А.И. Мамонтова, 1894.
2. *Игумен Геннадий* [Эйкалович]. Закон творения: очерк философской системы И.М. Гоэнэ-Вронского. Буэнос-Айрес: Альфа–Омега, 1956.
3. Каталог библиотеки В.Ф. Одоевского / Сост. указателей: О.А. Титова, В.Р. Шопина. М.: Гос. б-ка СССР им. В.И. Ленина, 1988.
4. *Banach S.* Über das “Loi suprême” von J. Hoene-Wroński // Bulletin Intern. de l’Académie Polonaise des Sciences et de Lettres, Sér. A (1939). S. 450–457.
5. Józef Hoene-Wroński. URL: https://pl.wikipedia.org/wiki/Józef_Hoene-Wroński.
6. HOENE-WROŃSKI: Życie, Matematyka i Filozofia. Warszawa: Instytut Matematyczny PAN, 2008.

Источники

7. [Андерсон В.М.] Русский некрополь в чужих краях. Вып. 1: Париж и его окрестности / [Изд.] вел. кн. Николай Михайлович. Пг.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1915.
8. *Hoene-Wroński J.M.* Philosophie absolue de l’histoire ou Genesè de l’humanité. Historiosophie ou science de l’histoire. Paris: Amyot, 1852.
9. *Hoene-Wroński J.M.* Introduction à la Philosophie des Mathematiques, et Technie del’Algorithmie. Paris, 1811.

¹ Как мне представляется, именование «философия действия», данное В.Н. Муравьевым для нового направления философской мысли, им разрабатываемого, характеризует и существо исканий Вроньского, вполне может быть к ним адекватно применимо.

10. *Hoene-Wroński J.M.* Epître secrete à son Altesse le prince Louis-Napoléon, Dépôt des Ouvrages Messianiques. Metz, 1851.

Troitsky, Viktor P. J.M. *Hoene-Wroński (1776–1853), Slavic messianism and “supreme law”*

References

1. Bobynin, V.V. (1894), *Goyone Vronskiy i yego uchenie o filosofii matematiki / Biografii znamenitnykh matematikov XIX stoletiya* [Hoene-Wroński and His Doctrine on the Philosophy of Mathematics / Biography of Famous Mathematicians of the 19th Century], issue III, Tov. Tipografii A.I. Mamontova, Moscow (in Russian).
2. Hegumen Gennady [Eikalovich] (1956), *Zakon tvoreniya: ocherk filosofskoy sistemy I.M. Goene-Vronskogo* [The Law of Creation: An Essay on the Philosophical System of I.M. Hoene-Wroński], Alfa–Omega, Buenos Aires (in Russian).
3. Titova, O.A., & Shopin, V.R. (index compilers) (1988), *Katalog biblioteki V.F. Odoevskogo* [Catalogue of the Library of V.F. Odoevsky], Lenin USSR State Library, Moscow (in Russian).
4. Banach, S. (1939), Über das “Loi suprême” von J. Hoene-Wroński, *Bulletin Intern. de l’Académie Polonaise des Sciences et de Lettres, Sér. A*, pp. 450–457.
5. Józef Hoene-Wroński, URL: https://pl.wikipedia.org/wiki/Józef_Hoene-Wroński.
6. (2008), *HOENE-WROŃSKI: Życie, Matematyka i Filozofia*, Instytut Matematyczny PAN, Warszawa.

СОБЫТІЯ
EVENTS



ЮБИЛЕЙ МИХАИЛА ВИКТОРОВИЧА МАКСИМОВА

Евгений Рашковский

ИМЭМО РАН им. Е.М. Примакова, Москва

Вячеслав Моисеев

МГМСУ им. А.И. Евдокимова, Москва

Нина Димитрова

Институт исследования обществ и знаний
Болгарской Академии наук, София

Тереза Оболевич

Папский университет Иоанна Павла II в Кракове

Андреа Оппо

Папский теологический факультет Сардинии

Александр Глазков

АГУ им. В.Н. Татищева, Астрахань

Подборка поздравлений посвящена юбилею известного российского ученого, доктора философских наук, профессора Михаила Викторовича Максимова. Отмечается вклад М.В. Максимова в изучение истории русской философии, особенно творческого наследия В.С. Соловьева. Указывается на значение основанного М.В. Максимовым журнала «Соловьевские исследования», который стал одним из ведущих в мире профильных журналов по истории русской философии. Особая роль в философской жизни современной России принадлежит «Соловьевским семинарам» – регулярно проводимым масштабным международным конференциям, вдохновителем и руководителем которых является М.В. Максимов. Благодаря журналу и «Соловьевским семинарам» г. Иваново, в котором работает юбиляр, превратился в один из главных центров по изучению философии В.С. Соловьева и русской философии в целом. В поздравлениях отмечаются личные качества Михаила Викторовича, позволившие ему на протяжении более двух десятков лет плодотворно заниматься как изданием журнала, так и организацией международных конференций.

Ключевые слова: М.В. Максимов, «Соловьевские исследования», «Соловьевский семинар», русская философия, юбилей.

This collection of congratulations is dedicated to the anniversary of the famous Russian scientist, Doctor of Philosophy, Professor Mikhail Viktorovich Maksimov. It is emphasized that M.V. Maksimov's contribution to the study of the history of Russian philosophy, especially the creative heritage of Vladimir S. Solovyov, as well as to the publication of his works, is of great importance. It is noted that the journal *Solovyovskie Issledovaniya* (Solovyov Studies) founded and edited by M.V. Maksimov has become one of the world's leading journals on the history of Russian philosophy. A special role in the philosophical life of contemporary Russia belongs to the "Solovyov Seminars", which are regularly organized large-scale international conferences inspired and directed by M.V. Maksimov. Due to the journal and the "Solovyov Seminars", the city of Ivanovo, where the jubilee works, has become one of the main centers for the study of V.S. Solovyov's philosophy and Russian philosophy in general. The congratulations note Mikhail Viktorovich's personal qualities, which have allowed him for more than two decades to be fruitfully engaged both in publishing the journal and in organizing international conferences.

Keywords: Mikhail V. Maksimov, "Solovyov Studies", "Solovyov Seminar", Russian philosophy, jubilee.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.196>

© Рашковский Е.Б., 2023

© Моисеев В.И., 2023

© Димитрова Н.И., 2023

© Оболевич Т., 2023

© Оппо А., 2023

© Глазков А.П., 2023

17 мая исполняется 70 лет Михаилу Викторовичу Максиму. Его имя хорошо известно всем, кто профессионально занимается историей русской философии, поскольку созданный им журнал «Соловьевские исследования» [5] и регулярно проводимые им «Соловьевские семинары» [2; 6] стали центром притяжения историков русской философии не только России, но и зарубежья. Подвижническая деятельность Михаила Викторовича показывает, как фактически усилиями одного человека областной центр – Иваново – превратился в одну из главных точек сборки современной русской философии, а журнал «Соловьевские исследования» стал лучшим отечественным повременным изданием, посвященным русской философии. Конечно, задушевной темой исследований самого Михаила Викторовича, проводимых им мероприятий и тематической ориентацией журнала является фигура Владимира Соловьева. Не знаю, насколько философская интуиция Вл. Соловьева, подпитывая самолюбие, позволяла заглянуть в будущее, но вряд ли русский мыслитель мог предвидеть, что не большое в ту пору промышленное село станет центром соловьевоведения. Проводимые Михаилом Викторовичем и скромно обозначенные «Соловьевские семинары» по содержательности программы, широкому кругу участников и масштабам мероприятия, зачастую охватывающего целую неделю, могут соперничать с философскими конгрессами. Без преувеличения можно сказать, что все отечественные исследователи русской философии и их зарубежные коллеги почитают за честь опубликоваться в журнале «Соловьевские исследования». Центр изучения творчества Вл. Соловьева, возглавляемый и вдохновляемый М.В. Максимовым, журнал «Соловьевские исследования» – стали главным делом жизни Михаила Викторовича. В известном смысле Михаилу Викторовичу во многом пришлось принести в жертву собственное оригинальное творчество и посвятить жизнь своим главным детищам – журналу и семинару. Своеобразный итог двадцатилетнего существования журнала он подвел изданием книги «Статьи, обзоры и рецензии, опубликованные в журнале “Соловьевские исследования”». Библиографический указатель: 2001–2021 гг. Вып. 1–72» [7].

К истории русской философии М.В. Максимов пришел, имея профессиональное историческое образование. В 1975 г. он закончил историко-филологический факультет Горьковского государственного университета имени Н.И. Лобачевского. Вернувшись на свою малую родину в г. Шую, начал преподавать в местном педагогическом институте, а в 1996 г. переехал в г. Иваново, где в скором времени возглавил кафедру философии. В 1999 г. Михаил Викторович защитил докторскую диссертацию «История философия Вл. Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX века» [3]. Годом ранее в Москве увидела свет его монография «Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент» [1]. С 2015 г. М.В. Максимов работает профессором кафедры истории и философии Ивановского государственного энергетического университета имени В.И. Ленина. Многолетнее служение философии снискали ему любовь студентов и уважение коллег, а жертвенная самоотдача, которой требует издание журнала, – безмерную благодарность историков русской философии. При этом надо заметить, что успех дела был бы невозможен, без поддержки со стороны

близких людей. В этом отношении Михаилу Викторовичу особенно повезло. Около полувека его сопровождает верная супруга Лариса Михайловна, которая в один день с ним отмечает и свой юбилей. Редакция «Философского полилога» сердечно поздравляет Михаила Викторовича и Ларису Михайловну с юбилеем, желает крепкого здоровья, долгих лет жизни, плодотворного служения русской философии и передает букет поздравлений, составленный их коллегами и почитателями.

*Редколлегия журнала
«Философский полилог»*

РЕТРОСПЕКТИВА (к 70-летию М. В. Максимова)

Недалека воздушная дорога...
Вл. Соловьев

Дружбе моей с Михаилом Викторовичем и Ларисой Михайловной Максимовыми – свыше трех десятков лет. И предшествовали этой дружбе – долгие годы наших занятий над наследиями Владимира Соловьева и протоиерея Александра Меня. Занятия, во многом восходящие к религиозно-философским исканиям самого Соловьева – этого, без сомнения, князя отечественной философской мысли.

На моих глазах Михаил Викторович рос не только как оригинальный исследователь творчества и наследия Соловьева, но и как редкий по мастерству и самоотверженности организатор философской науки. А для такого рода деятельности необходимо иметь не только существенный багаж личных знаний и теоретических наработок, но и – вообще – многое за душой. В частности, и дар общения и работы с людьми.

Руководимый Михаилом Викторовичем философский *invisible college* (понятие, некогда введенное американским науковедом Дерекотом де Солла Прайсом) стал одним из мировых центров изучения отечественного философского наследия: изучения его содержательной оригинальности, тематического богатства, множественности его подчас несхожих познавательных и общественных позиций. И здесь важно понимание, что наследие это – от П.Я. Чаадаева, ранних славянофилов и ранних русских гегельянцев до А.Ф. Лосева, Я.Э. Голосовкера, М.М. Бахтина – центрируется именно наследием Соловьева. Наследием, глубоко укорененным в мировой и отечественной мысли и культуры. Наследием, перечеркивающим соблазны казенного чванства.

Сам же я многим обязан трудам Михаила Викторовича и его интернационального «незримого колледжа», объединяющего ученых обеих наших столиц, российских регионов, Ближнего и Дальнего зарубежья. И на этом обстоятельстве хотел бы остановиться подробнее.

Эти труды как бы переиначили всю представлявшуюся мною ретроспективу отечественной мысли и культуры. И прежде всего – ее категорическое разделение на два «века»: «Золотой» и «Серебряный». Не случайно же Вячеслав Ив. Иванов говорил о Соловьеве как о фигуре, отчасти равновеликой для России А.С. Пушкину. Действительно, соловьевское наследие – все тот же пушкинский золотой творческий порыв, пре-

ломленный, однако, в иных временах и иных дискурсах. Здесь – не только собственно поэзия (с пушкинской, разумеется, не сопоставимая), но прежде всего – теоретическая философия, но также и экклезиология, эстетика, историческая, правозащитная и экологическая публицистика.

Однако не забудем: Соловьев – собеседник великих наших поэтов: А.А. Фета, А.Н. Майкова, Ф.М. Достоевского, Льва Толстого¹ – и – одновременно – почти что современник А.А. Блока, старший современник А.А. Ахматовой, С.А. Есенина, О.Э. Мандельштама, Б.Л. Пастернака...

А уж что касается наследия философского и историографического, если вспомнить труды самого В.С. Соловьева, В.О. Ключевского, Н.И. Кареева, С.Л. Франка, Н.А. Бердяева, М.О. Гершензона², В.И. Вернадского³, то в их трудах нельзя не разглядеть теоретическую транспозицию творческого порыва российской дворянской поэтической Музы: от Г.Р. Державина до позднего А.А. Фета...

Конечно, невозможно отмахнуться от проблемы декаданса на переломе позапрошлого и прошлого столетий. Но в декадансе – с пересчетом на специфику места и времени – можно легко заподозрить и итальянский маньеризм, и гетевского «Вертера», и «Героя нашего времени»... Остается лишь согласиться с тем, что философский и собственно поэтический поэзис (уж простите мне такую тавтологию!) имеет дар особой отзвучивости на изломы времен. Бескризисного развития истории, без ее перекосов, перекроек и перестроек – не дано. На то она и история, с ее провалами, пробами и ошибками. Лишь бы не потакать жестокости и садизму конкретных актов и акторов истории, тем самым лишь усугубляя ее боль, не скатиться – как это произошло с несчастным В.В. Маяковским – к апологии исторических насилий...

...А за весь этот круг соображений, относящихся к познанию творческой судьбы и миссии Соловьева, я должен благодарить Михаила Викторовича и Ларису Михайловну – вместе с их «незримым колледжем».

Многая лета!

Е.Б. Рашковский

¹ Nota bene: Поздний расцвет символически насыщенного толстовского поэзиса («Божеское и человеческое», «Отец Сергей», «Хаджи-Мурат», «Хозяин и работник», «Чем люди живы» и др.) приходится на исход XIX и на начало XX столетия. А уж поэтика Ф.М. Достоевского скрупулезно изучена М.М. Бахтиным.

² Идея М.О. Гершензона о том, что зрелые формы национальной культуры развиваются благодаря коллизиям и взаимодействию западных и «почвеннических» тенденций мысли, была пущена в мировой оборот чешским мыслителем Томашем Г. Масариком. Отголоски этой идеи встречались мне в произведениях итальянской, британской, польской, бенгальской, мексиканской, малайзийской историографии.

³ Философский путь В.И. Вернадского, во многом вдохновленного трудами Соловьева, братьев Трубецких, А. Бергсона, – путь поразительный и поныне: через глубину естественно-научных исследований – к уникальному синтезу науковедения и философии истории.



С ЮБИЛЕЕМ!

Мои искренние поздравления дорогому Михаилу Викторовичу Максимова с юбилеем, пожелания долгих счастливых лет жизни и процветания замечательного журнала «Соловьевские исследования»!

Мне представляется, что Михаил Викторович является создателем мирового центра соловьеведения, вокруг которого сосредоточено сегодня множество мыслителей и направлений философской мысли. Это крайне важно, поскольку философии и памяти В.С. Соловьева почему-то постоянно «не везет» – то никак не удастся издать полное собрание его сочинений, то поставить памятник в Москве и т.д. В то же время имя Владимира Соловьева для русской философии крайне значимо и важно, и память о нем, развитие его идей должны, как мне представляется, составлять важную часть отечественной философской традиции. И так важно, что есть человек, который делает это, постоянно поддерживает память о великом мыслителе, стимулирует развитие исследований о нем, оживляет традиции философии синтеза и всеединства в отечественной и мировой философии. Тем более, что по-настоящему понять и развивать традиции русской философии всеединства может не любой человек, но мыслитель интегрального типа, которым как раз является Михаил Викторович. Ведь так важно в сохранении и развитии традиций философии В.С. Соловьева и его последователей не впасть в ту или иную крайность, «отвлеченное начало», и сохранить тот сложный и равновесный синтез, который вмещает в себя все, пронизывая его высшим единством. Михаил-

лу Викторовичу с блеском удается удерживать это хрупкое равновесие и нести, и приумножать его дальше.

Хочу также от себя лично еще и еще раз выразить дорогому Михаилу Викторовичу благодарность за поддержку в свое время направления философии неовсединства, которое я развивал и развиваю. Во времена конца 1990-х – начала 2000-х гг. к этому направлению относились весьма настороженно, не принимали его ни историки философии – из-за слишком большой логистичности, не принимали и логики – из-за слишком большой связи с историей философии, и лишь Михаил Викторович сразу усмотрел рациональное зерно нового направления и безоговорочно поддержал и продолжает это делать до сих пор, когда вышло уже много публикаций и монографий по этой теме, и оно укрепилось, в том числе благодаря Соловьевскому семинару и «Соловьевским исследованиям».

Еще раз мои искренние поздравления нашему замечательному юбиляру! Со своей стороны, как одного из членов редакции журнала, хочу заверить Михаила Викторовича в своей постоянной поддержке его большой миссии и готовности вновь и вновь идти с ним рука об руку в развитии великого замысла Владимира Соловьева!

В.И. Мусеев

К ЮБИЛЕЮ МИХАИЛА МАКСИМОВА

Юбилей – это всегда повод для подведения итогов достигнутого, сопровождаемый удовлетворением, но и небольшой грустью. И даже когда это достижение столь значимо, как у профессора Михаила Викторовича Максимова, оно окутано еще и некой ностальгией по прошедшим годам строительства. По крайней мере, для меня это так, поскольку наше знакомство фактически восходит к самому началу журнала «Соловьевские исследования», так что я была свидетелем, хотя и со стороны, развития *Соловьевского проекта*, итогом которого является превращение Соловьевского семинара и журнала в важное «культурное гнездо», если использовать одно из направлений исследований Михаила Викторовича. Более того, проект уже имеет статус культурного института международного значения. Излишне говорить, что это в первую очередь дело Михаила (и его ближайшего окружения, разумеется), достигнутое терпением и заботой, настойчивостью и любовью к философии, в частности, к русской религиозной философии и наследию Владимира Соловьева.

Но я хочу говорить не только о результате (здесь следует упомянуть и тот факт, что журнал уже проиндексирован в базе данных Scopus), но и о более человеческих вещах. Моя первая журнальная статья появилась в третьем номере журнала в 2001 г., что меня действительно удивило. О «Соловьевских исследованиях» я узнала из Интернета, а так как после конца восьмидесятых я уже посвятила себя русской религиозной философии, то решила послать свою статью — помню, обычной почтой. У меня особо не было никаких ожиданий, я не знала главного редактора, поэтому появившаяся публикация приятно удивила. Так началось наше знакомство с Михаилом, которое длится уже более двадцати лет. Мы ви-

делись всего дважды – один раз в Иваново и один раз в Софии, но наши отношения стали дружескими, и я благодарна ему за поддержку и понимание. Я очень дорожу нашей дружбой и от всей души желаю ему здоровья, бодрости и вдохновения – во имя *Соловьевского проекта*, в который он вложил и продолжает вкладывать всю свою душу и сердце! На многая и благая лета!

Н. Димитрова

Дорогой Михаил Викторович,
от имени Философского факультета Папского университета Иоанна Павла II и своего лично поздравляю Вас с юбилеем!

Большое спасибо за подвижнический труд, который Вы вкладываете в изучение русской философии, особенно жизни и творчества В.С. Соловьева. «Соловьевские исследования» нашли достойное место в нашей университетской библиотеке. Спасибо за Ваши замечательные статьи, а также за встречи, обмен мнениями, поддержку новых исследований.

Желаю Вам новых творческих успехов, крепкого здоровья и сил и всего самого доброго! Многая и благая лета!

с. Тереза Оболевич

«Соловьевские исследования» — журнал, посвященный русской философии в ее наиболее аутентичном выражении, центром внимания которого является фигура В.С. Соловьева. По своему значению в области русской философии журнал занимает важное место в России и в мире, что произошло благодаря неустанному труду Михаила Викторовича Максимова — его воле и его уму. За двадцать лет жизни журнала Михаил Викторович смог, никогда не сдаваясь, создать нечто уникальное и особенное, и для этого он собрал лучших ученых. Примечательной чертой, которую я всегда отмечал в нем, является чувство свободы, т. е. воля быть открытым без всяких предрассудков для различных идей и точек зрения, а также способность понимать, что ценно, что глубоко и что важно. Когда бы я ни искал что-то действительно значительное в отношении русской мысли (не бесплодные «академизмы», а живую мысль!), я всегда находил это в одном из номеров «Соловьевских исследований». Журналы, подобные этому, вселяют надежду на успех академических поисков и демонстрируют искреннее стремление к истине.

А. Опно

ПОЗДРАВЛЕНИЕ С ЮБИЛЕЕМ МИХАИЛУ ВИКТОРОВИЧУ МАКСИМОВУ

В 2023 г. доктору философских наук, профессору, Заслуженному работнику высшей школы РФ Михаилу Викторовичу Максимову исполняется 70 лет. Профессор М.В. Максимов является известным ученым, крупным специалистом в области истории русской философии и особенно творческого наследия замечательного русского философа Владимира Сергеевича Соловьева. Многим исследователям известны его научные работы по проблемам истории русской религиозной философии, которые

внесли существенный вклад в понимание сущности идей, разрабатываемых русскими мыслителями. Среди них особо отметим труды, посвященные историософским взглядам Владимира Сергеевича Соловьева. В частности, это докторская диссертация «Историософия Владимира Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX века» [3], объемные статьи «Метафизические основания историософии Вл. Соловьева» [4], «Трактат “София” как опыт философской пропедевтики (к вопросу о становлении философско-исторической концепции В.С. Соловьева)» [8]. Своими знаниями Михаил Викторович щедро делится в преподавательской деятельности. Большой стаж работы и накопленный в результате огромный педагогический опыт успешно воплощается в творческом подходе к учебному процессу, в проведении выставок, интересных творческих студенческих круглых столов и конференций.

Говоря о достижениях юбиляра, хотелось бы среди них особо отметить его неутомимую деятельность во главе знаменитого «Соловьевского семинара» – Российского научно-образовательного центра исследований наследия В.С. Соловьева. Михаил Викторович относится к таким замечательным личностям, которые обладают особым даром видеть актуальные и перспективные в научном отношении идеи и, что очень важно, увлечь этими идеями других людей, найти единомышленников, сплотить их вокруг общего дела.

Соловьевский семинар представляет собой замечательное явление нашей современной российской философской жизни. Семинар собирает на одной исследовательской площадке как известных отечественных и зарубежных представителей философской науки, крупных специалистов по истории русской философии, так и аспирантов, молодых ученых, студентов, которые делают свои первые шаги на поприще науки. Соловьевский семинар стал для многих из них, как это очень хорошо сказала Л.М. Максимова, «школой мысли». Помимо большой и напряженной рабочей программы значительную роль на Семинаре играет также творческая товарищеская и доброжелательная атмосфера, которая заряжает творческой энергией и настраивает на серьезную работу. Эта атмосфера, которая создается во многом благодаря обаянию личности Михаила Викторовича, располагает к общению и после сессий. Во время работы Соловьевского семинара появлялось, если так можно выразиться, особое пространство мысли, пространство диалога. Дискуссии и обсуждения продолжались и после заседаний, в неформальной обстановке. Конечно, за всем этим «философским праздником» стоит тяжелый труд и организаторский талант руководителя Семинара, напряженная работа команды единомышленников. При проведении мероприятий такого масштаба надо учесть множество нюансов, проделать большую подготовительную работу.

Соловьевский семинар стал мощным импульсом в развитии отечественной философской мысли в постсоветскую эпоху. Он выразил, можно сказать, потребность этой эпохи в поиске истины, обсуждении проблемных вопросов, раскрытии огромного духовного богатства, которое содержится в русской философии. Замечательным следствием этой работы стало появление журнала «Соловьевские исследования», который воз-

главил Михаил Викторович. Журнал стал трибуной и местом встречи для тех, кто занимается исследовательской деятельностью в области русской философии. В настоящее время журнал «Соловьевские исследования» достиг очень высокого статуса в научном сообществе и является одним из немногих профильных философских журналов, в центре внимания которого находится наша отечественная философская мысль.

Юбилей также дает мне повод выразить личную признательность и огромную благодарность Михаилу Викторовичу за проявленное внимание к моим научным поискам во время нашего знакомства на Соловьевском семинаре, за ценные советы и поддержку, которую я получил при защите диссертации. Мое общение с Михаилом Викторовичем, участие в работе Соловьевских семинаров, подготовка к публикации статей в журнале «Соловьевские исследования» стали для меня настоящей исследовательской школой, открывшей новые горизонты русской философии. В значительной степени то, что удалось создать в итоге является следствием размышлений и поисков, импульс которым дал в свое время Соловьевский семинар и мое знакомство на нем с Михаилом Викторовичем.

Я от всей души поздравляю дорогого Михаила Викторовича с Юбилеем. Мне хотелось бы пожелать Михаилу Викторовичу крепкого здоровья, так необходимого в наше непростое время, энергии, долгих лет жизни, Божией помощи в трудах на благо отечественной науки. Я также от всей души поздравляю с юбилеем и его супругу, уважаемую Ларису Михайловну Максимова. Пусть будут в Вашем доме мир, светлая радость, благополучие и счастье! Дальнейших Вам творческих достижений и успехов!

А.П. Глазков

Литература

1. *Максимов М.В.* Владимир Соловьев и Запад: невидимый континент. М.: Прометей, 1998.
2. *Максимов М.В.* Десять лет соловьевскому семинару: опыт, проблемы и перспективы // Соловьевские исследования. 2008. № 5(20). С. 7–20.
3. *Максимов М.В.* Историософия Владимира Соловьева в отечественной и зарубежной философской мысли XX века: дисс. ... д-ра философ. наук: 09.00.03. М., 1999.
4. *Максимов М.В.* Метафизические основания историософии Вл. Соловьева // Соловьевские исследования. 2001. № 1. С. 47–75.
5. *Максимов М.В.* «Соловьевские исследования» – журнал русской философии // Соловьевские исследования. 2016. № 2(50). С. 12–26.
6. *Максимов М.В.* Соловьевский семинар как пространство межкультурного и межрелигиозного диалога // Соловьевские исследования. 2010. № 1(25). С. 143–151.
7. *Максимов М.В.* Статьи, обзоры и рецензии, опубликованные в журнале «Соловьевские исследования». Библиографический указатель: 2001–2021 гг. Вып. 1–72 / Сост., вступ. ст. М.В. Максимова. СПб.: Алетейя, 2022.

8. Максимов М.В. Трактат «София» как опыт философской пропедевтики (к вопросу о становлении философско-исторической концепции В.С. Соловьева) // Соловьевские исследования. 2001. № 2. С. 40–73.

**Rashkovsky, Evgeny B., Moiseev, Vyacheslav I., Dimitrova, Nina I.,
Obolevich, Teresa, Oppo, Andrea, & Glazkov, Aleksandr P.
*Jubilee of Mikhail Viktorovich Maksimov***

References

1. Maksimov, M.V. (1998), *Vladimir Solovyov i Zapad: nevidimyy kontinent* [Vladimir Solovyov and the West: The Invisible Continent], Prometej, Moscow (in Russian).
2. Maksimov, M.V. (2008), Ten Years of the Solovyov Seminar: Experience, Problems and Prospects, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 5(20), pp. 7–20 (in Russian).
3. Maksimov, M.V. (1999), *Historiosophy of Vladimir Solovyov in Russian and Foreign Philosophical Thought in the 20th Century*, D.Sc. Thesis in Philosophy, 09.00.03, Moscow (in Russian).
4. Maksimov, M.V. (2001), Metaphysical Foundations of Solovyov’s Historiosophy, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 1, pp. 47–75 (in Russian).
5. Maksimov, M.V. (2016), “Solovyovskie issledovaniya” is a journal of Russian Philosophy, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2 (50), pp. 12–26 (in Russian).
6. Maksimov, M.V. (2010), Solovyov Seminar as a Space for Intercultural and Interreligious Dialogue, *Solovyovskie issledovaniya*, no. № 1(25), pp. 143–151 (in Russian).
7. Maksimov, M.V. (2022), *Stat'i, obzory i retsenzii, opublikovannyye v zhurnale «Solovyovskie issledovaniya». Bibliograficheskiy ukazatel: 2001–2021 gg. Vyp. 1–72* [Articles, Reviews and Critiques Published in the Journal “Solovyov Studies”. Bibliographical Index: 2001–2021. Vols. 1–72], Aleteyya, St. Peterburg (in Russian).
8. Maksimov, M.V. (2001), Tractate “Sophia” as an Experience of Philosophical Propaedeutics (To the Question of the Formation of V.S. Solovyov’s Philosophical-Historical Concept), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2, pp. 40–73 (in Russian).



СЛАВЯНОФИЛЬСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В ПУБЛИКАЦИЯХ ЖУРНАЛА «СОЛОВЬЕВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Михаил Максимов

Представлен обзор опубликованных в журнале «Соловьевские исследования» статей, архивных документов и других материалов, посвященных славянофильской проблематике, включающей программные задачи и цели славянофильского движения и их философское обоснование, проблемы восприятия идей славянофилов в русском обществе, оценки полемики славянофилов и западников в истории русской мысли и современных исследованиях. Рассматриваются публикации, посвященные ранним и поздним славянофилам, а также представителям академического славянофильства. Освещаются публикации по теме «В.С. Соловьев и славянофилы». Отмечается важный вклад, внесенный отечественными авторами в изучение наследия славянофилов. Как новое направление в историко-философской науке характеризуются исследования академического славянофильства (учений К.Н. Бестужева-Рюмина, В.И. Ламанского, О.Ф. Миллера). Отмечается, что статьи, посвященные академическому славянофильству, существенно углубляют знания о феномене славянофильства и его эволюции. Исключительно важное значение имеет введение в научный оборот второго «Исторического письма» В.И. Ламанского, посвященного теме взаимных отношений славян и германских народов. Не менее важным направлением исследований является сопоставительный анализ работ на тему «Россия и Европа» в раннем и позднем славянофильстве. На примере сравнительного анализа воззрений А.С. Хомякова и В.И. Ламанского выявляется существенное отличие подходов представителей разных поколений славянофилов к оценке отношений России и Европы.

Ключевые слова: ранние и поздние славянофилы, академическое славянофильство, западники, В.С. Соловьев.

Ивановский государственный энергетический университет им. В.И. Ленина

This is a review of articles, archival documents and other materials published in the journal *Solovyov Studies*, devoted to Slavophilic problems, including programme objectives and goals of the Slavophilic movement and their philosophical justification, problems of perception of Slavophilic ideas in Russian society, evaluation of the polemics of Slavophiles and Westerners in the history of Russian thought and modern studies. The publications devoted to the early and late Slavophiles, as well as to the representatives of Academic Slavophilism are considered. The author highlights the publications on the topic “Vladimir S. Solovyov and the Slavophiles”. He stresses the importance of the contribution made by Russian authors to the study of the Slavophile heritage. The studies of academic Slavophilism (the doctrines of Konstantin N. Bestuzhev-Ryumin, Vladimir I. Lamansky, Orest F. Miller) are characterized as a new direction in historical and philosophical science. It is noted that the articles devoted to academic Slavophilism has significantly deepened the knowledge about the phenomenon of Slavophilism and its evolution. The introduction of the second *Historical Letter* by Vladimir Lamansky, devoted to the problem of mutual relations between the Slavs and Germanic peoples, is claimed to be extremely important. The comparative analysis of the works dealt with the theme “Russia and Europe” in early and late Slavophilism is characterized as no less important direction of research. The comparative analysis of the views of Aleksey S. Khomyakov and Vladimir I. Lamansky reveals a significant difference between the approaches of representatives of different generations of Slavophiles to the assessment of relations between Russia and Europe.

Keywords: early and late Slavophiles, academic Slavophilism, Westerners, V.S. Solovyov.

Философское и литературное наследие славянофилов занимает выдающееся место в истории русской мысли. Его важность для становления национального самосознания, осмысления исторических судеб России, развития отечественной философии и духовной культуры в целом доказаны продолжающимся уже третье столетие интересом к нему исследователей истории русской философии.

В журнале «Соловьевские исследования», являющимся по существу журналом русской философии, славянофильской проблематике посвящены несколько десятков публикации, обращенных к исследованию славянофильского движения, его программных задач и целей и их философскому обоснованию. В публикациях рассматриваются также проблемы восприятия идей славянофилов в русском обществе, оценки полемики славянофилов и западников [24, с. 113–124] в истории русской мысли и современных исследованиях [12, с. 206–216; 18, с. 146–148].

Статьи и публикации могут быть сгруппированы по хронологическому принципу:

- первая группа – статьи, посвященные отцам-основателям – ранним славянофилам;
- вторая группа – статьи, посвященные поздним славянофилам;
- третью группу составят статьи о представителях академического славянофильства;
- к четвертой группе отнесены статьи и публикации, посвященные теме «В.С. Соловьев и славянофилы».

Отцы-основатели

Значительное количество статей, опубликованных в «Соловьевских исследованиях», посвящено виднейшим представителям славянофильской мысли, отцам-основателям И.В. Киреевскому [28, с. 17–30; 23, с. 135–150], А.С. Хомякову [22, с. 125–136; 31, с. 40–57; 11, с. 21–33], И.С. и К.С. Аксаковым [20, с. 6–33; 24, с. 113–124], Ю.Ф. Самарину [27, с. 101–113; 12, с. 206–216]. Круг проблем, затронутых авторами этих статей, достаточно широк и актуален: это – историософские, политические, гносеологические, образовательные и др. проблемы.

В статье Н.Н. Павлюченкова (доцент ПСТГУ) рассматривается концепция «цельного знания» И.В. Киреевского. Автор подчеркивает, что в ее основе лежит опыт христианской аскетики, который является фундаментом «науки философии» как результата «цельной жизни» и «цельного разума».

В.Н. Смирнов (аспирант СПбГУ) анализирует политические взгляды И.В. Киреевского в контексте его общеполитических воззрений и в связи с историей цензурного запрещения издававшегося им журнала «Европеец». Анализируется текст доноса, по которому был закрыт журнал. Автор выясняет влияние немецких романтических идей на русскую общественную мысль первой половины XIX в., проясняет отношение Киреевского к идеалам Великой французской революции.

Несколько публикаций посвящены творчеству А.С. Хомякова. В статье В.П. Океанского (Шуйский филиал ИвГУ) рассматривается отмеченное еще В.В. Зеньковским «соприкосновение» миропониманий Хо-

мякова и Шопенгауэра. Автор сопоставляет концепции мыслителей по следующим аспектам:

- метафизика: «мир как вещество в пространстве и сила во времени» у Хомякова и «мир как воля и представление» у Шопенгауэра;
- стиль мышления и изложения взглядов: у обоих – беллетризация философии.

Автор отмечает области принципиальных расхождений:

а) мир как совершеннейшее творение Божие и связанная с этим историософия у Хомякова, с одной стороны, и мир как продукт слепой неразумной воли и вытекающий отсюда антиисторизм у Шопенгауэра, с другой;

б) православие как торжество церковного утверждения Бытия как дара у «патриарха славянофильства» – и буддизм как обращение воли вспять и ее самоотрицание у «певца мировой скорби»;

в) хомяковская включенность в созидательно-преобразовательные интенции своего времени – и созерцательное шопенгауэровское дистанцирование от текущей драматургии существования;

г) сознательное преодоление эгологии у православного экклесиолога и подчеркнутое самоутверждение гениальности у первого евробуддиста.

В статье В.А. Куприянова (Санкт-Петербург, филиал ИИЕиТ), посвященной анализу эволюции проблематики понимания отношения России и Европы в славянофильстве (сопоставляются концепции Хомякова и Ламанского), рассматривается позиция А.С. Хомякова, допускающая единство Европы и России при достижении истинной религиозности. «А.С. Хомяков полагал, – как отмечает автор, – что критика России со стороны Запада вызвана недостатками положения дел внутри самой России, поэтому национальной задачей для России должно стать создание самобытной и оригинальной культуры, построенной на основе православия и общинных форм социальной жизни».

В статье В.А. Куприянова представлен также сопоставительный анализ взглядов на отношения России и Европы А.С. Хомякова и В.И. Ламанского.

Взгляды И.С. Аксакова, его отношение к политическому радикализму в российском обществе рассмотрены в статье С.Б. Роцинского (Москва, РАНХиГС). И.С. Аксакову и его отношениям с В.С. Соловьевым посвящена статья С.В. Мотина (Уфимский юридический институт МВД России).

Отметим статьи, посвященные творчеству Ю.Ф. Самарина. Их две: статья С.И. Скороходовой (Москва, МПГУ) и рецензия М.В. Максимова (Иваново, ИГЭУ) на монографию московской исследовательницы наследия Ю.Ф. Самарина, опубликованная в «Соловьевских исследованиях» [12, с. 206–216].

В статье С.И. Скороходовой анализируется важное сочинение Самарина – «Письма из Риги», называемое «первым в России политическим памфлетом». Статья замечательна тем, что основана на малоизвестных архивных материалах, а также тем, что содержит убедительную полемику автора с точкой зрения некоторых исследователей, считающих, что сущность этого сочинения и более позднего произведения Самарина «Ок-

раины России» заключается в призыве «русифицировать» прибалтийские народы, что причиной их написания являются национальные пристрастия самого автора. Автором обосновываются положения о том, что остзейский вопрос был напрямую связан с внешними притязаниями Германии, что «немецкое правительство Петербурга» более всего опасалось патриотических проявлений и оказывало поддержку сепаратистским настроениям остзейских баронов, презиравших и балтов, и славяноросов.

Исследование наследия Самарина – одна из важнейших задач историков русской философии. Сделан важный шаг в этом направлении: в петербургском издательстве «Росток» завершилась в 2020 г. публикация пятитомного собрания сочинений Самарина.

Еще одна тема, ставшая предметом исследования, – тема общественного идеала в творчестве ранних славянофилов. В статье Е.М. Амелиной (Москва, ГГУ) в широком историческом контексте анализируются концепции И.В. Киреевского, А.С. Хомякова и К.С. Аксакова, отстаивавших идею самостоятельного пути России и подчеркивавших ее цивилизационное своеобразие. Исследовательница выясняет влияние славянофильской трактовки общественного идеала на последующую отечественную философскую мысль – от М.А. Бакунина до В.С. Соловьева и Н.А. Бердяева [1, с. 28].

Поздние славянофилы

Поздним славянофилам – Ф.М. Достоевскому [2, с. 6–17], Н.Я. Данилевскому [2, с. 6–17; 21, с. 72–88], К.Н. Леонтьеву [2, с. 6–17; 19, с. 32–55], Н.Н. Страхову [34, с. 158–167; 30, с. 113–127; 4, с. 71–77], Н.П. Гилярову-Платонову [32, с. 104–112] по рассматриваемой нами тематике посвящены статьи Е.М. Амелиной, Н.В. Котрелева (Москва, ИМЛИ РАН), В.А. Фатеева (Санкт-Петербург, Издательство «Росток»), а также статьи Ю.Н. Назарова (Шуя, Шуйский филиал ИвГУ) и М.В. Атякшева (Москва, РГГУ), которые мы рассмотрим в разделе, посвященном полемике Данилевского и Страхова с Соловьевым. К статье и публикации А.П. Дмитриева (Санкт-Петербург, Пушкинский Дом), посвященным Н.П. Гилярову-Платонову, мы обратимся при анализе опубликованных в журнале архивных документов.

Одной из центральных тем размышлений поздних славянофилов была тема славянского единства. Эта проблема рассматривается в статье Е.М. Амелиной. Исследовательница полагает, что «они, – стояли у истоков формирования русского и всеславянского самосознания», они не только «ставили вопрос о необходимости славянского единства, но и рассматривали его как важный фактор выполнения Россией своей интегрирующей исторической миссии».

В статье, посвященной анализу вопроса о месте Польши в русской историософской мысли второй половины XIX в., Е.М. Амелина обращается к работам Н.Я. Данилевского и отмечает, что взгляды мыслителя «на историческую судьбу Польши были органично включены в его цивилизационную концепцию, предполагавшую всестороннее развитие славяно-русской цивилизации» [3, с. 58–75].

Отдельные проблемы в философском наследии славянофилов

Ряд статей посвящен центральной проблеме славянофильской мысли: философскому осмыслению истории России и славянских народов, их отношениям с соседними европейскими и азиатскими народами [26, с. 26–43] – статья С.И. Скороходовой «Азия в русской философии XIX века», проблемам славянского единства [3, с. 58–75; 2, с. 6–17] – статья Е.М. Амелиной «Место Польши в русской историософской мысли второй половины XIX в. (Вл. Соловьев, Н. Данилевский, М. Бакунин)», национального вопроса [9, с. 35–47] – статья В.К. Кантора (Москва, ВШЭ) «Владимир Соловьев о облике национализма», общественного идеала [1, с. 22–37] – статья Е.М. Амелиной «Общественный идеал в России и его основные черты», образования [13, с. 60–73] – статья Л.М. Максимовой (Иваново, ИГЭУ) «Проблема целостности образования в философии ранних славянофилов и В.С. Соловьева», учения о цельном знании, философии языка [23, с. 135–150; 25, с. 21–34] – статья Н.Н. Павлюченкова (Москва, ПСТГУ) «Развитие идеи «цельного знания» в русской философии (Киреевский, Соловьев, Флоренский)» и статья Н.В. Серовой (Новороссийск, Морская государственная академия имени адмирала Ф.Ф. Ушакова) «Вклад В.С. Соловьева в развитие философии языка в России». Исследуется журналистская и издательская деятельность славянофилов, их отношение и восприятие западной европейской философии [22, с. 125–136; 10, с. 100–118] – статья В.П. Океанского «Этосы жизни и смерти у Хомякова и Шопенгауэра (культурологические размышления к обоснованию сопоставления)» и статья Я. Красицки (Польша, Вроцлавский университет) «„Sub specie antichristi venturi...“ (Соловьев, Ницше, Леонтьев)».

Среди опубликованных в журнале – статьи, посвященные исследованию влияния славянофильских идей на последующее развитие русской религиозно-философской и общественной мысли [37]. Это богатая по содержанию публикация «Очерков по истории русской философии» Т.И. Райнова, подготовленная С.С. Илизаровым (Москва, ИИЕТ РАН) и В.А. Куприяновым (Санкт-Петербург, СПбГУ), а также статья «Две кончины (Н.Н. Страхов и В.В. Розанов)», написанная В.А. Фатеевым (Санкт-Петербург, Издательство «Росток») [30, с. 113–127].

Академическое славянофильство

В массиве публикаций исследований славянофильской проблематики можно выделить несколько статей, посвященных творчеству представителей академического славянофильства [14, с. 573–581] – К.Н. Бестужеву-Рюмину [29, с. 25–44; 15, с. 110–128], В.И. Ламанскому [15, с. 110–128; 35, с. 132–137; 17, с. 116–131; 11, с. 21–33] и О.Ф. Миллеру [16, с. 8–20; 15, 110–128], крупнейшему продолжателю академического славянофильства – В.Ф. Эрну [31, с. 40–57], ставшему видным мыслителем неославянофильства.

Само направление в российской науке – академическое славянофильство – как историко-философское явление исследуется А.В. Малиновым (Санкт-Петербург, СПбГУ), опубликовавшим в 2016 г. статью, посвященную этому феномену. Назовем также его статью «Орест Миллер

и славянофильство», статью «"Он может и должен принести большую пользу": В.С. Соловьев и петербургские славянофилы». Отметим также опубликованные А.В. Малиновым в соавторстве с Л. Налдониовой (Чехия, Университет Остравы) и В.А. Куприяновым статью «Славянство и Запад в истории и культуре (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского)» и само публикуемое в «Соловьевских исследованиях» «Письмо второе» В.И. Ламанского. В.А. Куприянову принадлежит также статья, посвященная рассмотрению воззрений В.И. Ламанского и А.С. Хомякова на проблему «Россия и Европа». Здесь же следует назвать статью Марка Смирнова (Москва, журнал «Наука и религия») «Владимир Соловьев и Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами».

Названные исследования существенно расширяют и продвигают вглубь наши знания о феномене славянофильства и его эволюции. В статье А.В. Малинова, посвященной славянофильской публицистике Ореста Федоровича Миллера, автор характеризует его как «убежденного славянофила, активного участника Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества, популяризатора и пропагандиста славянофильских идей». В статье представлен анализ славянофильской доктрины Миллера, нашедшей отражение в его сочинениях «Основы учения первоначальных славянофилов». В сборнике статей «Славянство и Европа», рассмотрены такие проблемы творчества Миллера как свобода слова и свобода совести, отмена крепостного права, нравственная концепция личности как органа сознания.

Исключительно велико научное значение публикации второго «Исторического письма» В.И. Ламанского [35]. Публикация сопровождается обширной вступительной статьей публикаторов и комментаторов текста – А.В. Малинова, Л. Налдониовой и В.А. Куприянова. Рассуждения В.И. Ламанского посвящены теме необычайно горячей в наши дни – взаимным отношениям славян и германских народов. Авторы отмечают, что «оценивая эти отношения как враждебные, В.И. Ламанский в качестве подтверждения приводил мнения немецких ученых о славянах. Пагубность для славян влияния германской культуры и политической системы, приводящей к утрате народности, он показывал на примере истории Чехии и, отчасти, Хорватии». На основе анализа «Исторического письма» Ламанского авторы публикации делают вывод, что «придерживаясь славянофильских взглядов, Ламанский существенно дополнял и развивал учение славянофилов».

Важной в научном плане и интересной мы находим статью В.А. Куприянова «Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А.С. Хомяков и В.И. Ламанский)». Автор убедительно показывает, что «в отличие от подхода Хомякова, предполагающего понимание России и русской культуры как самостоятельной и оригинальной части Европы, подход, предложенный поздними славянофилами, основан на идее коренного антагонизма России и Европы». В числе наиболее ярких и последовательных выразителей этой точки зрения был, как утверждает В.А. Куприянов, В.И. Ламанский. Автор анализирует концепцию Ламанского, «в рамках которой Россия и Европа признавались двумя разными цивили-

лизациями, продолжающими на новом этапе истории соперничество между древними греками и римлянами». Делается вывод, что первоначальная мысль о создании самобытной европейской культуры превратилась в позднем славянофильстве в геополитическую теорию непреодолимого конфликта цивилизаций. В качестве причин такого рода трансформации предложено учитывать не столько политический контекст развития славянофильства, сколько фактор влияния на славянофильскую философию эмпирических наук (истории, географии, этнографии, лингвистики) и интеграцию славянофильства в научный дискурс.

В.С. Соловьев и славянофилы

Не остался без исследовательского внимания коренной вопрос профильного соловьевского журнала – вопрос о влиянии и взаимоотношениях славянофилов и В.С. Соловьева [20, с. 6–33; 15, с. 110–128]. Отмечу две великолепные статьи – С.В. Мотина (Уфа, Уфимский юридический институт МВД России), посвященную изучению истории взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьева, и статью А.В. Малинова, посвященную отношениям В.С. Соловьева и петербургских славянофилов.

Источниковая база исследования С.В. Мотина весьма репрезентативна: к анализу привлекаются личная переписка Аксакова и Соловьева, сочинения Соловьева, переписка Аксакова с А.С. Сувориным и Н.Н. Страховым, что обеспечивает достоверность предложенной автором периодизации отношений Аксакова и Соловьева.

Статья А.В. Малинова «“Он может и должен принести большую пользу”»: В.С. Соловьев и петербургские славянофилы» позволяет значительно расширить представления об отношении славянофилов к В.С. Соловьеву. Автор анализирует мнения на этот счет К.Н. Бестужева-Рюмина, О.Ф. Миллера, В.И. Ламанского. В статье рассматривается основное направление критики Соловьева со стороны славянофилов – его теократическая концепция и призыв к объединению с римско-католической церковью.

Наряду со статьями, посвященными исследованию критического отношения славянофилов к воззрениям В.С. Соловьева, в журнале находим публикации, уточняющие так называемое «западничество» В.С. Соловьева. В связи с этим отмечу две статьи – статью Н.Г. Баранец (Ульяновск, УлГУ) «“Западничество” в культурном мире В.С. Соловьева» и статью А.А. Ермичева (Санкт-Петербург, РХГА) «Вл. Соловьев о Белинском» [5, с. 106–115; 33, с. 4–13], предворяющую интереснейшую публикацию трех отчетов петербургских газет о речи В.С. Соловьева на заседании Философского общества в Петербургском университете 11 октября 1898 г. Отчеты опубликованы в газетах «Новости и биржевая газета» (1898. 12 октября. № 281. С. 2), «Новое время» (1898. 12 октября. № 8128. С. 3) и «Санкт-Петербургские ведомости» (1898. 12 октября. № 280. С. 3).

В связи с обзором публикаций по теме «В.С. Соловьев и славянофилы» отметим статьи, посвященные полемике В.С. Соловьева с К.Н. Леонтьевым [6, с. 48–57; 7, с. 118–129; 8, с. 6–20; 10, с. 100–118; 19, с. 32–55], Н.Н. Страховым [4, с. 71–77], Н.Я. Данилевским [4, с. 71–77; 21, 72–88].

Авторами журнала затронут широкий спектр проблем и тем полемики Соловьева и Леонтьева: статья М. Броды (Польша, Лодзинский университет) посвящена сопоставлению концепций развития Соловьева и Леонтьева; в статье Д.Н. Дианова (Кострома, КГУ) на основе изучения писем Леонтьева анализируется эволюция его отношения к Соловьеву; в статье А.В. Золотарева (Брянск, БГУ) рассматривается спор Леонтьева и Соловьева о хилиастических идеях Достоевского, сыгравших, по мнению автора, важную роль в появлении темы Апокалипсиса в русском религиозно-философском дискурсе конца XIX в.

Исключительно богатая по источникам и литературе статья Я. Красицки посвящается сопоставительному анализу воззрений Соловьева, Ницше и Леонтьева. Автор отмечает, что концепция развития Леонтьева «во многом предвосхитила историософическую идею Шпенглера».

Отмечу еще одну интересную и важную публикацию японского коллеги – профессора Митио Микосибы (Япония, Университет города Чиба), глубокого знатока и тонкого исследователя русской философии. Это статья «О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьева “Три речи в память Достоевского”».

Статья М. Микосибы посвящена сложным отношениям двух великих русских мыслителей XIX столетия – В.С. Соловьева и К.Н. Леонтьева. Статья исключительно многоаспектна, как и многогранен интерес обоих мыслителей к процессам русской общественной жизни, идеям друг друга, отношениям к литературному и философскому окружению.

Тематически комментарии проф. М. Микосибы к пометам К.Н. Леонтьева могут быть объединены в следующие группы: отношение Леонтьева к Толстому; оценка Леонтьевым позиции В.С. Соловьева по вопросу о нравственном воскресении Достоевского через опыт каторги; характеристика понимания Соловьевым религиозности русского народа и христианства как религии; указание Леонтьева на отличие его взглядов на Византию от оценок ее исторических судеб Соловьевым; отношение Леонтьева к идеям Достоевского о «всечеловечестве», «всемирности», «гармонии» и «братстве».

Как видим, комментарии проф. М. Микосибы охватывают важнейшие сюжеты отношений К. Леонтьева и Вл. Соловьева, их идейных разногласий и споров. Ценность этих комментариев состоит в том, что они включают в себя экскурсы в историю русской мысли, обращение к многочисленным сочинениям Соловьева и Леонтьева, архивным материалам, раскрывая широкий контекст их литературной и идейной полемики.

Сравнительный анализ взглядов Н.Н. Страхова и В.С. Соловьева на вопрос о соотношении национального и общечеловеческого начал в истории в связи с обсуждением книги Н.Я. Данилевского представлен в статье М.В. Атякшева.

Исключительно важна статья В.А. Фатеева, вносящая существенные коррективы в понимание отношения Н.Н. Страхова к вере и православной церкви.

Спору В.С. Соловьева и Н.Я. Данилевского по поводу «России и Европы» посвящена статья Ю.Н. Назарова и В.В. Возилова.

Публикация документов и архивных материалов

Наряду с исследовательскими статьями в «Соловьевских исследованиях» опубликованы некоторые важные архивные материалы: «Некролог Н.Н. Страхова», написанный В.С. Соловьевым, второе «Историческое письмо» В.И. Ламанского, письмо Н.П. Гилярова-Платонова, адресованное О.А. Новиковой (урожденной Киреевой); пометы К. Леонтьева на полях брошюры В.С. Соловьева «Три речи в память Достоевского»; «Очерки по истории русской философии 50–60-х годов» Т.И. Райнова.

Несомненный интерес для историков русской философии представляет опубликованный Н.В. Котрелевым (Москва, ИМЛИ РАН) соловьевский некролог Н.Н. Страхова [34, с. 158–167].

В предисловии к публикации Н.В. Котрелев справедливо отмечает, что «история отношений Соловьева со Страховым... не раз, послужит темой самых внимательных исследований, которые будут весьма плодотворны не только для постижения прошлых (но... поныне актуальных) духовных коллизий, не менее важны эти исследования будут для истории наших малопривлекательных литературных нравов» [34, с. 159]. Публикуемый текст Соловьева заслуживает внимания тем, что в нем философ характеризует основания построений своих «двух из самых главных противников» – Л.Н. Толстого и Н.Я. Данилевского.

Важнейшим из опубликованных в «Соловьевских исследованиях» документов является второе «Историческое письмо» В.И. Ламанского [35, с. 132–137], крупнейшего представителя академического славянофильства. Публикация подготовлена, откомментирована и сопровождается обширной вступительной статьей А.В. Малинова, Л. Налдониовой и В.А. Куприянова [17, с. 116–131].

Научное значение этой публикации исключительно велико. В письме В.И. Ламанского анализируется отношение славянофилов к «славянскому вопросу», дается оценка отношений славян и германских народов. Публикаторы отмечают идейные истоки и обстоятельства, определившие такую оценку.

Еще одним документом, дополняющим богатую историю славянофильской мысли, является впервые полностью опубликованное в «Соловьевских исследованиях» письмо Н.П. Гилярова-Платонова [32, с. 104–112], видного московского журналиста, литературного критика, мемуариста и философа, близкого к славянофилам, адресованное в Лондон О.А. Новиковой (урожденной Киреевой), публицистке, корреспонденту ряда российских и британских изданий, хозяйке великосветского салона.

Содержание письма позволяет понять различия в оценках Н.П. Гиляровым-Платоновым и В.С. Соловьевым внешнеполитической деятельности Англии, а также отношение мыслителей к «политике национальных интересов»: ее осуждение В.С. Соловьевым, опирающимся на христианскую этику, и полное признание Н.П. Гиляровым-Платоновым, исходящим из славянофильских представлений о призвании России.

Журнал «Соловьевские исследования» на протяжении 20-ти лет своего существования уделял значительное внимание публикациям материалов, посвященных славянофильству как выдающемуся феномену русской философской мысли. В отмеченных нами публикациях их авто-

ры затронули широчайший спектр тем и проблем, волновавших и отцов-основателей славянофильства, их позднейших последователей и исследователей, разделяющих и развивающих взгляды представителей этого течения.

Литература

Исследования

1. *Амелина Е.М.* Общественный идеал в России и его основные черты // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 4(36). С. 22–37.
2. *Амелина Е.М.* Русские мыслители о славянском единстве // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 6–17.
3. *Амелина Е.М.* Место Польши в русской историософской мысли второй половины XIX в. (Вл. Соловьев, Н. Данилевский, М. Бакунин) // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 4(44). С. 58–75.
4. *Атякишев М.В.* Н.Н. Страхов и В.С. Соловьев: спор о теории культурно-исторических типов // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 3(39). С. 71–77.
5. *Баранец Н.Г.* «Западничество» в культурном мире В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2003. Вып. 6. С. 106–115.
6. *Брода М.* Соловьев и Леонтьев: между историей и эсхатологией // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 3. С. 48–57.
7. *Дианов Д.Н.* Вл. Соловьев и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 16. С. 118–129.
8. *Золотарев А.В.* Спор Леонтьева и Соловьева о хилиастических идеях Достоевского: вхождение темы апокалипсиса в круг проблем русской философии // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2(58). С. 6–20.
9. *Кантор В.К.* Владимир Соловьев о соблазне национализма // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 4(28). С. 35–47.
10. *Красицки Я.* „Sub specie antichristi venturi...“ (Соловьев, Ницше, Леонтьев) // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 16. С. 100–118.
11. *Куприянов В.А.* Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А.С. Хомяков и В.И. Ламанский) // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2(58). С. 21–33.
12. *Максимов М.В.* «Неисправимый славянофил» Юрий Самарин (о монографии С.И. Скороходовой «Философия истории Ю.Ф. Самарина в контексте русской философской мысли XIX – первой четверти XX веков» (М.: Прометей, 2013. 432 с.) // Соловьевские исследования. 2013. Вып. 4(40). С. 206–216.
13. *Максимова Л.М.* Проблема целостности образования в философии ранних славянофилов и В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2008. Вып. 16. С. 60–73.
14. *Малинов А.В.* Академическое славянофильство как историко-философское явление // Россия в глобальном мире. 2016. № 9 (32). С. 573–581.
15. *Малинов А.В.* «Он может и должен принести большую пользу»: В.С. Соловьев и петербургские славянофилы // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 2(54). С. 110–128.
16. *Малинов А.В.* Орест Миллер и славянофильство // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 2(46). С. 8–20.

17. *Малинов А.В., Налдонова Л., Курьянов В.А.* Славянство и Запад в истории и культуре (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // Соловьевские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 116–131.
18. *Межуев Б.В.* [Рец. на:] Н.Н. Страхов в диалогах с современниками. Философия как культура понимания / С.М. Климова, Е.А. Антонов, Н.П. Ильин и др. СПб.: Алетейя, 2010. 208 с. // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 146–148.
19. *Микосиба М.* О пометах К. Леонтьева на полях брошюры Вл. Соловьева «Три речи в память Достоевского» // Соловьевские исследования. 2004. Вып. 8. С. 32–55.
20. *Мотин С.В.* «Вероятно, у меня найдется для Вас что-нибудь менее спорное, чем великий спор» (к истории взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьева) // Соловьевские исследования. 2014. Вып. 2(42). С. 6–33.
21. *Назаров Ю.Н., Возилов В.В.* «Россия и Европа» в споре Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2002. Вып. 5. С. 72–88.
22. *Океанский В.П.* Этосы жизни и смерти у Хомякова и Шопенгауэра (культурологические размышления к обоснованию сопоставления) // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 3(31). С. 125–136.
23. *Павлюченков Н.Н.* Развитие идеи «цельного знания» в русской философии (Киреевский, Соловьев, Флоренский) // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 2(50). С. 135–150.
24. *Роцинский С.Б.* «Нигилисты и западники требуют окончательной плети» // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 113–124.
25. *Серова Н.В.* Вклад В.С. Соловьева в развитие философии языка в России // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 1(57). С. 21–34.
26. *Скорородова С.И.* Азия в русской философии XIX века // Соловьевские исследования. 2016. Вып. 1(49). С. 26–43.
27. *Скорородова С.И.* «Письма из Риги» в историософии Ю.Ф. Самарина // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4(32). С. 101–113.
28. *Смирнов В.Н.* Парадоксы политического романтизма И.В. Киреевского: между вселенской монархией и национальным государством // Соловьевские исследования. 2021. Вып. 1(69). С. 17–30.
29. *Смирнов М.* Владимир Соловьев и Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 11. С. 25–44.
30. *Фатеев В.А.* Две кончины (Н.Н. Страхов и В.В. Розанов) // Соловьевские исследования. 2019. Вып. 2(62). С. 113–127.
31. *Федотова С.В.* Антитеза науки и искусства у Вл. Соловьева, Вяч. Иванова и Вл. Эрнэ // Соловьевские исследования. 2012. Вып. 1(33). С. 40–57.

Источники

32. *Дмитриев А.П.* К специфике славянофильской позиции Н.П. Гилярова-Платонова (Письмо к О.А. Новиковой о России и Англии). Приложение: Письмо Н.П. Гилярова-Платонова к О.А. Новиковой от 12 декабря 1885 года / Подг. публ. и коммент. А.П. Дмитриева // Соловьевские исследования. 2019. Вып. 1(61). С. 104–112.
33. *Ермичев А.А.* Вл. Соловьев о Белинском // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 1(29). С. 4–13.

34. *Котрелев Н.В.* Из неизданного Владимира Соловьева: Некролог Н.Н. Страхова / Предупреждение и публ. Н.В. Котрелева // Соловьевские исследования. 2005. Вып. 11. С. 158–167.
35. *Ламанский В.И.* Письмо второе. Об умственном и литературном общении Русских с их соплеменниками / Публ. и примеч. В.А. Куприянова, А.В. Малинова и Л. Налдониовой // Соловьевские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 132–137.
36. *Ламанский В.И.* Письмо третье. Об умственном и литературном общении Русских с их соплеменниками / Публ. и примеч. В.А. Куприянова, А.В. Малинова // Соловьевские исследования. 2022. Вып. 4(75). С. 65–78.
37. *Райнов Т.И.* Очерки по истории русской философии 50–60-х годов. Части первая и вторая / Подг. к публ. С.С. Илизарова и В.А. Куприянова // Соловьевские исследования. 2020. Вып. 2(66). С. 59–68. Продолжение публикации в выпусках: 3(67). С. 39–47; 4(68). С. 62–74; 2021. 1(69). С. 31–41; 2(70). С. 20–36; 3(71). С. 154–167.

Maksimov, Mikhail V. *Slavophile problems in the publications of the journal “Solovyov Studies”*

References

1. Amelina, E.M. (2012), Social ideal and its main features in Russia, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 4(36), pp. 22–37 (in Russian).
2. Amelina, E.M. (2016), Russian thinkers on slavic unity, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 1(49), pp. 6–17 (in Russian).
3. Amelina, E.M. (2014), Poland’s position in Russian historiosophical thought in the second half of the 19th century (V.S. Solovyov, N.Ya. Danilevsky, M.A. Bakunin), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 4(44), pp. 58–75 (in Russian).
4. Atyakshev, M.V. (2013), Strakhov and V.S. Solovyov: dispute about the theory of cultural-historical types, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 3(39), pp. 71–77 (in Russian).
5. Baranets, N.G. (2003), “Westernism” in the cultural world of V.S. Solovyov, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 6, pp. 106–115 (in Russian).
6. Broda, M. (2001), Solovyov and Leontiev: between history and eschatology, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 3, pp. 48–57 (in Russian).
7. Dianov, D.N. (2008), V. Solovyov and K. Leontiev: on the problem of ideological relationships, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 16, pp. 118–129 (in Russian).
8. Zolotarev, A.V. (2018), Leontiev and Solovyov’s dispute about Dostoevsky’s chiliastic ideas: the entry of the theme of the apocalypse into the circle of problems of Russian philosophy, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2(58), pp. 6–20 (in Russian).
9. Kantor, V.K. (2010), Vladimir Solovyov on the temptation of nationalism, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 4(28), pp. 35–47 (in Russian).
10. Krasicki, Ya. (2008), “Sub specie antichristi venturi...” (Solovyov, Nietzsche, Leontiev), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 16, pp. 100–118 (in Russian).
11. Kupriyanov, V.A. (2018), Russia and Europe in the early and late slavophile philosophy (A.S. Khomyakov and V.I. Lamansky), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2(58), pp. 21–33 (in Russian).
12. Maksimov, M.V. (2013), “The incorrigible Slavophile” Yuri Samarin (about the monograph by S.I. Skorokhodova “Philosophy of History by Yu.F. Samarin in the

- context of Russian philosophical thought of the 19th – the first quarter of the 20th centuries” (Moscow: Prometej, 2013. 432 p.), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 4(40), pp. 21–33 (in Russian).
13. Maksimova, L.M. (2008), The problem of the integrity of education in the philosophy of the early Slavophiles and V.S. Solovyov, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 16, pp. 60–73 (in Russian).
 14. Malinov, A.V. (2016), Academic Slavophilism as a historical and philosophical phenomenon, *Rossiya v global'nom mire*, no. 9(32), pp. 573–581 (in Russian).
 15. Malinov, A.V. (2017), “He can and must do more good”: V.S. Solovyov and the Petersburg Slavophiles, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2(54), pp. 110–128 (in Russian).
 16. Malinov, A.V. (2015), Orest Miller and Slavophilism, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2(46), pp. 8–20 (in Russian).
 17. Malinov, A.V., Naldoniov, L., Kupriyanov, V.A. (2022), Slavicism and the West in history and culture (to the publication of “Historical Letters on the Relations of the Russian People to Their Tribesmen” by V.I. Lamansky), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 1(73), pp. 116–131 (in Russian).
 18. Mezhujev, B.V. (2011), Review of: Klimova, S.M., Antonov, E.A., Ilyin, N.P. et al. N.N. Strakhov in Dialogues with Contemporaries. Philosophy as a Culture of Understanding, St. Petersburg: Aletya, 2010. 208 p., *Solovyovskie issledovaniya*, no. 1(29), pp. 146–148 (in Russian).
 19. Mikosiba, M. (2004), About K. Leontiev's notes on the margins of V. Solovyov's pamphlet “Three Speeches in Memory of Dostoevsky”, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 8, pp. 32–55 (in Russian).
 20. Motin, S.V. (2014), “I will probably have something less controversial for you than a great dispute” (to the history of the relationship between I.S. Aksakov and V.S. Solovyov), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2(42), pp. 6–33 (in Russian).
 21. Nazarov, Yu.N., & Vozilov, V.V. (2002), “Russia and Europe” in the dispute between N.Ya. Danilevsky and V.S. Solovyov, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 5, pp. 72–88 (in Russian).
 22. Okeanskiy, V.P. (2011), The ethos of life and death in the works of Khomyakov and Schopenhauer (culturological reflections to justify the comparison), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 3(31), pp. 125–136 (in Russian).
 23. Pavlyuchenkov, N.N. (2016), The development of the idea of “whole knowledge” in Russian philosophy (Kireevsky, Solovyov, Florensky), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2(50), pp. 135–150 (in Russian).
 24. Rotsinsky, S.B. (2011), “Nihilists and Westerners demand the final lash”, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 4(32), pp. 113–124 (in Russian).
 25. Serova, N.V. (2018), V.S. Solovyov's contribution to the development of philosophy of language, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 1(57), pp. 21–34 (in Russian).
 26. Skorokhodova, S.I. (2016), *Aziya v russkoy filosofii XIX veka* [Asia in Russian philosophy of XIX century], in *Solovyovskie issledovaniya*, no. 1(49), pp. 26–43 (in Russian).
 27. Skorokhodova, S.I. (2011), “Letters from Riga” in Yu.F. Samarin's historiosophy, *Solovyovskie Issledovaniya*, no. 4(32), pp. 101–113 (in Russian).
 28. Smirnov, V.N. (2021), The paradoxes of I.V. Kireyevsky's political romanticism: between universal monarchy and the nation-state, *Solovyovskie Issledovaniya*, no. 1(69), pp. 17–30 (in Russian).

29. Smirnov, M. (2025), Vladimir Solovyov and Bestuzhev-Ryumin: breaking with the conservatives, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 11, pp. 25–44 (in Russian).
30. Fateyev, V.A. (2019), Two deaths (Nikolay Strakhov and Vasily Rozanov), *Solovyovskie issledovaniya*, no. 2(62), pp. 113–127 (in Russian).
31. Fedotova, S.V. (2012), The antithesis of science and art in the works of V. Solovyov, V. Ivanov and V. Ern, *Solovyovskie issledovaniya*, no. 1(33), pp. 40–57 (in Russian).

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ
PHILOSOPHICAL ESSAYS



ОБРАЗ В КУЛЬТУРЕ: СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК КАК «МЕСТО ПАМЯТИ»*

Людмила Артамошкина

Владислав Киришин

В статье рассматривается взаимосвязь концептов «биографический тип», «культурная память», «место памяти» и обосновывается их применение в анализе образа. Образ, рожденный культурой в единстве ее индивидуального и коллективного творческих начал, в процессе формирования культурно-исторического дискурса эпохи становится как средством создания смыслов культуры, так и средством их трансляции. На основании анализа воспоминаний о Серебряном веке представлен процесс формирования образа эпохи как места памяти. Авторы рассматривают тексты, ставшие этапными для формирования образа Серебряного века, и делают вывод, что понятие «Серебряный век» возникло в процессе самоопределения культуры через мемуарные тексты. Воплощая ключевые мифологемы эпохи, образ Серебряного века становится способом самоидентификации поколения. Отдельное внимание в статье уделено рассмотрению образа А.А. Блока как «выразителя эпохи». Индивидуальный образ получает особое значение и место в культурной памяти также благодаря мемуарам современников. Используя введенное Б.В. Томашевским понятие «биографическая легенда», авторы утверждают, что Блок, как персонализированный образ Серебряного века, возникает в мемуарах не случайно. Транслируясь в разные периоды культуры, образ Блока, как и образ Серебряного века, становится местом культурной памяти.

Ключевые слова: биографический тип, место памяти, культурная память, образ, мифологема, Серебряный век, А.А. Блок.

© Артамошкина Л.Е., 2023

© Киришин В.А., 2023

Академия Русского балета имени
А.Я. Вагановой, Санкт-Петербург

Издательство «Пушкинский дом»,
Санкт-Петербург

The article considers the relationship between the concepts “biographical type”, “cultural memory”, “place of memory” to prove that they are useful for the image analysis. The image, created by a culture in the unity of its individual and collective creative origins, in the process of formation of cultural and historical discourse of the epoch becomes both a means of creating cultural meanings and a means of their translation. Based on the analysis of memories of the Silver Age the process of formation of the image of the epoch as a place of memory is presented. The authors examine the texts that became milestones for the formation of the image of the Silver Age and conclude that the concept of “Silver Age” emerged in the process of self-definition of culture through memoir texts. Embodying the key mythologemes of the epoch, the image of the Silver Age becomes a way of self-identification of the generation. The article considers the image of Aleksandr A. Blok as a “spokesman of the epoch”. The individual image receives a special meaning and place in the cultural memory due to the memoirs of contemporaries. Using the concept of “biographical legend” introduced by B.V. Tomashhevsky, the authors argue that Blok, as a personified image of the Silver Age, appears in memoirs not by chance. Broadcast in different periods of culture, Blok’s image, like the image of the Silver Age, becomes a place of cultural memory.

Keywords: biographical type, place of memory, cultural memory, image, mythologeme, Silver Age, A.A. Blok.

<https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.198>

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00214 в Балтийском федеральном университете имени Иммануила Канта.

Места памяти «рождаются и живут благодаря чувству, что спонтанной памяти больше нет» [7, с. 26], но при помощи определенных символов, ритуалов и традиций память о прошлом сохраняется в культурной памяти и находит способы трансляций ее значений.

«Игра памяти и истории формирует места памяти, взаимодействие этих двух факторов приводит к их определению друг через друга. Прежде всего необходимо желание помнить» [7, с. 40]. Культурная память фиксирует важные моменты прошлого, превращает их в «символические фигуры», подкрепленные воспоминаниями; «в культурной памяти фактическая история преобразуется в воссозданную воспоминанием, то есть в миф» [4, с. 55].

Сопрягая процесс сохранения памяти о прошлом в культуре с процессом рождения мифа, мы обращаемся к исследованию принципов этого сопряжения. Память о прошлом удерживается в культуре благодаря образно-созидающей силе мифа. Именно эта интенция нашла наиболее полное воплощение в мировоззрении, философии, творчестве и жизненных практиках в русской культуре начала XX в. В дальнейшем эта особенность данного периода культуры была определена как мифопоэтическое мышление. Такой тип мышления связан с природой мифа, с его могуществом творить свою действительность. Миф воспроизводит себя в чередовании вновь и вновь рождающихся и возрождающихся образов. Собственно сотворение образа является сердцевиной житнетворческой природы мифа. Мифопоэтическое мышление в культуре модерна было ее способом самовыражения и одновременно становилось объектом культурфилософского, теоретического осмысления. Как в отечественной, так и в европейской мысли именно в начале XX в. складываются научные школы и направления, связанные с исследованиями различных аспектов мифа, традиции полевых исследований типов культур с дологическим способом мышления.

В мифе мысль принимает образную форму, благодаря образу мысль «обладает» объектом. Подобная установка выражает важную особенность: миф всегда проживается и в проживании он достигает уровня истины. Миф обнаруживает свойство, определяющее одну из существенных черт культуры – желание помнить. Память невозможна без чувственных образов, работа припоминания начинается с образа, в нем происходит сопряжение чувственного восприятия, памяти и сознания (что и было подтверждено, например, наблюдениями Пьера Жюане). Образ обуславливает устойчивость и воспроизводство мифа, он содержит в себе архетипическое, обладает эстетической выразительностью. Исследование функций памяти и работы образа в ней задает проблематику, связанную с концептом культурной памяти. Я. Ассман показывает, что тип культурной памяти определяется тем, «как общества помнят и как общества через воспоминание “воображают себя”» [4, с. 17]. Образ становится источником различных процессов в культуре, процесса мифотворчества и процесса типизации.

Образ, рожденный культурой в единстве ее индивидуального и коллективного творческих начал, в процессе формирования культурно-исторического дискурса эпохи становится как средством создания смыслов культуры, так и средством их трансляции. В качестве последнего он значим также и для сохранения традиции, образующейся или образовавшейся в культуре, т.е. средством сохранения ее смыслового ядра. Образ как место памяти в культуре обуславливает характер памятования, коллективную идентичность. «Эта тенденция к локализации проявляется во всех типах общностей. Любая сплачивающаяся группа стремится создать и обеспечить за собой места, которые являются для нее не только сценой совместной деятельности, но и символами ее идентичности, а также опорными пунктами воспоминания» [4, с. 40]. Само понятие «место», таким образом, сохраняет свое пространственное значение как топографическая разметка и одновременно имеет ментальное значение в качестве образа в индивидуальной, коллективной и культурной памяти.

Образ, аккумулированный сознанием эпохи, определяет характер самовосприятия и самоанализа человека, пережившего эту эпоху, и многие ее явления. Он формирует ментальность культуры. Так, в мемуарах Андрея Белого «Начало века» дается устоявшийся образ эпохи, т. е. образ, воспроизведенный в своих типичнейших чертах, которые черпались из общего образного «тигля» эпохи, в свою очередь, слагались, застывая, в тип. Характерно, что Андрей Белый, расширяя значение и присутствие аргонавта как культурно-психологического типа эпохи, «типизирует» его с помощью литературы и литературных героев: «Эта слабость саморазъеда тотчас же сказалась в нашем кружке... выявились: репетиловщина, обломовщина, в соединении с “поприщенством” даже; выявились и Мышкин, эпилептический герой “Идиота”, и Алеша Карамазов – “герой” без продолжения; выявился и Печорин Лермонтова... В нашем кружке не было общего, отштампованного мировоззрения, не было догм... равнодействующая стремлений чалила на те образы, которые приподнимались в произведениях тогдашних новых художников слова...». Ядром же, точкой схождения стремлений неизменно выступал Ф. Ницше, определяя встречу таких разных героев воспоминаний, как Метнер и Рачинский, впечатлений от музыки и от искусства дирижера Никиша.

Н.А. Бердяев, недавний герой той же эпохи, в философской автобиографии «Самопознание» проводит самоанализ, используя все те же образы эпохи: «Ницше», «Ставрогин», «Фауст» (образ, востребованный эпохой и «перепрочтенный» через Ф. Ницше; пример такого восприятия в культуре модерна – доклад Г. Гессе «Фауст и Заратустра» в Германском союзе общества монистов в 1909 г.).

Образ определяет своеобразие некоторых типических черт развития, которые являются опознавательными для биографии поколения.

Индивидуальное в памяти культуры сохраняется через имя. В формах биографического мы встречаемся с именем собственным, ставшим нарицательным и обозначившим/закрепившим нечто типическое в исто-

рии и культуре в биографии поколения, одновременно выделяя его «лицо» в чреде поколений. Формируется биографический тип (наполеонизм, байронизм; вольтерьянец, ницшеанец),

Таким для культуры модерна был образ Ф. Ницше, сформировавший ницшеанца как биографический тип. В этом биографическом типе воспроизводятся те поведенческие жесты, которые влетаются в общую мифологию эпохи в русле единого житнетворческого порыва, охватившего Европу и Россию начала XX в.

Образ, воспроизводимый культурной памятью, приобретает свойство быть «местом памяти». Процесс формирования «мест памяти» поэтому рассматривается современными исследователями через литературную оптику (например, в таких работах: Е.Г. Баранова «Идентичность, память и “места памяти” в современной французской прозе о Первой мировой войне», С.А. Шейпак «Реконструкция “мест памяти” в художественном дискурсе», К.А. Федорова «“Петербург” Андрея Белого как многозначное место памяти русского символизма»).

Характер восприятия и переработки определенных образов в культуре Серебряного века выразился в духе коллективного мифотворчества. Так был создан коллективный миф о некоторых реальных героях эпохи.

Мемуары о Серебряном веке

Мемуары по преимуществу представлены последователями символизма или «цеховцами» (имеется ввиду объединение акмеистов – «Цех поэтов»), которые были участниками литературно-художественной жизни Серебряного века. Их мемуары наиболее полно описывают этот период, они оказали наибольшее влияние на формирование коллективной памяти и повлияли на создание определенных «мест памяти» в культуре.

Наиболее характерными являются тексты Г.В. Иванова «Петербургские зимы» (1928), В.А. Пяста «Встречи» (1929), К. Чуковского «Современники: Портреты и этюды» (1963), Б.К. Зайцева «Утешение книг. Вновь о писателях», З.Н. Гиппиус «Живые лица» (1925), В.Ф. Ходасевича «Некрополь» (1939), И.В. Одоевцевой «На берегах Невы» (1967), А. Белого «На рубеже двух столетий» (1930), С.К. Маковского «На Парнасе Серебряного века» (1962).

Авторы этих мемуаров являлись свидетелями эпохи, участниками ее событий. В мемуарах они выступают как ее интерпретаторы, формируя представление о ней, создавая образы эпохи.

Первым текстом, с которого начинается формирование образа Серебряного века стала публикация «Петербургских зим» Георгия Иванова. Это цикл автобиографических повестей о Петербурге 1910–1920 гг., который совмещает реальные факты, легенды, слухи, домыслы самого автора. В «Петербургских зимах» поставлена задача передать не реальность прожитую, а общую атмосферу того времени. То, что мемуары Г. Иванова не историчны и их задача, скорее, состоит в том, чтобы осмыслить и эстетизировать прошлое, а не создать исторический документ эпохи, уже широко известный факт. Вадим Крейд пишет: «Прислушаем-

ся к свидетельству Одоевцевой, в чьем присутствии создавалась эта книга: “Я считаю, что она восхитительно передает общую атмосферу того времени, не очень считаясь с реальностью. Это произведение творческое, литературное и на точность оно не претендует, по-моему, его вообще неверно относят к мемуарам”... Дружественно настроенному к нему Владимиру Маркову он [Г. Иванов] нечто подобное сообщал...: “Я вот никогда не ручался, пишу то да се за чистую правду. Ну и привру для красоты слога или напугаю чего-нибудь” [18]. В качестве других аргументов мы можем привести свидетельство самого Г. Иванова, снявшего с себя ответственность за достоверность воспоминаний: «Есть воспоминания как сны. Есть сны, как воспоминания. И когда думаешь о бывшем “так недавно и так давно”, никогда не знаешь – где воспоминания, где сны» [17, с. 118].

Подмена реалий прошлого вымышленными образами – характерная черта текста Георгия Иванова, в ней сказывается влияние символистской концепции «жизнетворчества» [27], которая отозвалась в культуре Серебряного века в целом. Рассмотрим фрагмент первого описания Осипа Мандельштама в мемуарах Георгия Иванова «Петербургские зимы»: «Осенью 1910 года из третьего класса заграничного поезда вышел молодой человек. Никто его не встречал, багажа у него не было, – единственный чемодан он потерял в дороге. Одет путешественник был странно. Широкая потрепанная крылатка, альпийская шапочка, ярко-рыжие башмаки, нечищенные и стоптанные. Через левую руку был перекинут клетчатый плед, в правой он держал бутерброд... Так, с бутербродом в руке, он и протолкался к выходу. Петербург встретил его неприязненно: мелкий холодный дождь над Обводным каналом – веял безденежьем. Клеенчатый городской под мутным небом, в мрачном пролете Измайловского проспекта, напоминал о “правожителстве”. Звали этого путешественника – Осип Эмильевич Мандельштам. В потерянном в Эйдкунене чемодане, кроме зубной щетки и Бергсона, была еще растрепанная тетрадка со стихами. Впрочем, существенна была только потеря зубной щетки – и свои стихи, и Бергсона он помнил наизусть...» [17, с. 84]. Мемуарист описывает мельчайшие подробности приезда поэт в Петербург. Можно предположить, что Мандельштам рассказал Иванову историю своего возвращения в Петербург в 1910 г. Однако возникает ряд фактических нестыковок. В частности, известно, что Иванов познакомился с Мандельштамом после вступления в «Цех поэтов» в 1912 г. Современники неоднократно отмечали недостоверность мемуаров Г. Иванова. А.А. Ахматова отозвалась о «Петербургских зимах» следующим образом: «Настало время до конца разоблачить эти смрадные “мемуары” Г. Иванова, а не писать о них с явным сочувствием, как это делает синьор Ло Гатто в только что вышедшей книге. Вероятно, он поступает так, потому что нет ничего другого. Но, по моему мнению, лучше ничто, чем заведомая ложь» [10, с. 146]. Г. Иванов обращает внимание на детали, которые можно было наблюдать только непосредственно, поэтому и возникает эффект реаль-

ного воспоминания. В таких мемуарах действует принцип, который Лидия Гинзбург назовет «установка на подлинность» [15, с. 9].

Образы поэтов, писателей, философов, художников, издателей в мемуарах Владимира Пяста «Встречи» (1929) рождаются под влиянием мифологемы, уже сложившейся в культурной памяти. Такая мифологема воспроизводит «культовые/сакральные» пространства Петербурга периода Серебряного века. Образы в мемуарах В. Пяста сосредоточены на определенных местах: «Башня Иванова», «Башенный Театр», «Бродячая Собака», «Академия», «Башня Головина», «Кружок молодых», вечера у В.В. Розанова, и Ф.К. Сологуба, встречи на квартире А.А. Блока). Каждый из персонажей воспоминаний «прикрепляется» к определенному месту этого пространства. Так, например, образ Н.А. Бердяева сопрягается с пространством литературного салона, на котором председательствовал Вячеслав Иванов – мэтр русского символизма.

В восприятии автора выстраивается картина эпохи, где место является воплощением определенной черты образа эпохи. В данной системе отражения действительности персоналии – персонажи воспоминаний – выражают определенный характер места, «рифмуются» с ним. В мемуарах создается «идеальное воображаемое сообщество» – благодаря мемуарам формируются «места памяти» в культуре.

Образ Серебряного века связан с судьбой определенного поколения. В эмигрантском журнале «Числа» в 1933 г. была опубликована статья Николая Оцуца «Серебряный век русской поэзии». Основой статьи Н. Оцуца стало развитие мыслей Вл. Пяста о судьбе поколения «восьмидесятников», их места и значения в русской культуре. В этих мемуарах завершился процесс легитимации понятия «Серебряный век» как обозначения определенной эпохи в культуре, что подтверждает рождение образа Серебряного века в культурной памяти.

Владимир Вейдле в эссе «Три России» (1937) использует это понятие, как общепринятое: «Самое поразительное в новейшей истории России то, что оказался возможен тот серебряный век русской культуры, который предшествовал ее революционному крушению. Правда, длился этот век недолго, всего лет двадцать, и был исключительно и всецело создан теми образованными и творческими русскими людьми, которые не принадлежали ни к интеллигенции в точном смысле слова, ни к бюрократии, так что не только народ о нем ничего не знал, но и бюрократия с интеллигенцией частью его не замечали, частью же относились к нему с нескрываемой враждой. Правда и то, что сияние его – как и подобает серебряным векам – было в известной мере отраженным: его мысль и его вкус обращались к прошлому и дальнему; его архитектура была ретроспективной, и на всем его искусстве лежал налет стилизации, любования чужим; его поэзия (и вообще литература), несмотря на внешнюю новизну, жила наследием предыдущего столетия; он не столько творил, сколько воскрешал и открывал» [12, с. 97]. В эссе В. Вейдле, как и в статье Н. Оцуца, «серебряный век» противопоставляется «золотому веку».

Наконец, последним этапом в формировании образа Серебряного века как «места памяти» стала публикация «Поэмы без героя» Анны Ахматовой. Сюжет «Поэмы без героя», сохраняя общий факт некоторого события, сдвигает или изменяет всю его пространственно-временную конфигурацию. Например, смерть Всеволода Князева, имя которого в поэме замещено метонимическим – «драгунский корнет», случилась в Риге, а не на пороге квартиры Ольги Глебовой-Судейкиной. Скорее, в данном случае мы имеем дело с «историей молвы» [25, с. 14] – в некотором смысле, «реальном» субстрате вымышленного. А.А. Ахматова продолжает линию Г. Иванова, которая заключается не в выявлении действительно-го, а в выражении состояний, переживаний, которые запечатлены свидетелем. Персонажи поэмы, включая самого автора, имеют своими прототипами определенные культурные образы. Так, источником ряда образов поэмы является легенда о романе А.А. Блока и А.А. Ахматовой, которая распространилась еще в 1916 г. Одна из корреспонденток А.А. Блока писала: «Кажется, Анна Ахматова – это чудеснейшее изящество. Пусть же она будет счастлива. И Вы будьте счастливы» [25, 8]. Эта легенда воспринималась современниками как вполне возможное реальное событие. Так, К.И. Чуковский записывает в дневнике в 1920 г.: «Первый раз вижу их обоих вместе... Замечательно – у Блока лицо непроницаемое – и только движется, все время, зыблется, “реагирует” что-то неуловимое вокруг рта. Не рот, а кожа возле носа и рта. И у Ахматовой то же. Встретившись, они ни глазами, ни улыбками ничего не выразили, но там было высказано много» [28, с. 136]. И также в 1922 г.: «Если просидеть час в книжном магазине – непременно раза два или три увидишь покупателей, которые входят и спрашивают: – Есть Блок? – Нет. – И “Двенадцати” нет? – И “Двенадцати” нет. – Пауза. – Ну так дайте Анну Ахматову!» [28, с. 187]. Этот, как и многие другие сюжеты «петербургских слухов», легенд и мистификаций, стал материалом для сюжета «Поэмы без героя». В «Поэме без героя» понятие «серебряный век» обретает полную легитимацию:

На Галерной чернела арка,
В Летнем тонко пела флюгарка,
И серебряный месяц ярко
Над серебряным веком стыл».

Ахматова окончательно оформляет в поэме образ эпохи: 1913 г. является темпоральным центром всего произведения, он срединный год Серебряного века, последний год «Belle Époque». Необходимо обратить внимание, что «Поэма без героя» была заинтересованно воспринята не только в СССР, но и в эмиграции. В СССР первая публикация появилась в журнале «Ленинград» за 1944 г. (№ 10/11 – отрывок из «Эпилога»), в «Ленинградском альманахе» за 1945 г. появились фрагменты из первой части. Первая эмигрантская публикация поэмы состоялась в нью-йоркском альманахе «Воздушные пути» (выпуск 2, 1961).

Характеристика «Серебряного века» у А.А. Ахматовой лишается многих негативных коннотаций. Само произведение передает атмосферу

времени ностальгически, как потерянного, но «прекрасного». Персоналии, которых вспоминает А.А. Ахматова (Михаил Кузмин, Всеволод Князев, Александр Блок, Ольга Глебова-Судейкина, Владимир Маяковский, Исая Берлин), воплощают образы культуры Серебряного века.

Мемуары «На парнасе Серебряного века» Сергея Константиновича Маковского – еще один важный текст, фиксирующий образ Серебряного века как «место памяти» в культуре. Издатель, искусствовед, мемуарист, поэт С.К. Маковский – одна из центральных фигур в литературно-художественной среде Петербурга периода Серебряного века, основатель и издатель-редактор журнала «Аполлон» (1909–1917). Он также играл большую роль в культурной жизни эмиграции, особенно после Второй мировой войны: он один из редакторов газеты «Возрождение». По мнению Юрия Терапиано, он «живой пример», «живая память» ушедших времен для послевоенного поколения «новой» и «прежней» эмиграции, хранитель журнальных традиций и обычаев, а особенно – «чистоты русского языка» [24, с. 18]. В Париже С.К. Маковский был главой издательства «Рифма», выпускавшего сборники стихов русских (парижских) поэтов.

В конце 1950-х гг. С.К. Маковский воспринимал себя как представителя уходящей эпохи. Мемуары «На парнасе Серебряного века» построены по принципу литературных портретов-эссе. Книга «На Парнасе Серебряного века» составлена из эссе об Иннокентии Анненском, Александре Блоке, Сергее Волконском, Зинаиде Гиппиус, Николае Гумилеве, Мстиславе Добужинском, Николае Евреинове, Василии Комаровском, Иване Конеvском, Владимире Поле, Константине Случевском, Владимире Соловьеве, Дмитриии Стеллецком, Александре Трубникове. Исключение составляет только первое эссе, отражающее общее состояние отечественной культуры начала XX в. через призму Религиозно-философских собраний. Видение ушедшего Серебряного века дано С.К. Маковским через противопоставление символизма и постсимволизма, которое автор показывает на основе анализа творчества и биографий своих современников. К созданию воспоминаний С.К. Маковский подходил крайне основательно. Известно около двадцати записных книжек мемуариста, которые содержат выписки и конспекты текстов современников.

С.К. Маковский в процессе работы над книгой обращается к статье В.М. Жирмунского «Преодолевшие символизм» (1916). Эта статья была переписана им и прокомментирована в записных книжках. В статье Жирмунского проанализированы тенденции литературного процесса 1910-х гг. Автор выделяет три поколения поэтов: 1) для первого «символизм был прежде всего... освобождением от односторонней аскетической морали русской либеральной общественности» (К. Бальмонт, В. Брюсов) [16, с. 364]; 2) для второго символизм вносил в поэзию мистическое чувство (В. Иванов, А. Белый, А. Блок); 3) с третьего поколения начинается тенденция к преодолению символизма в русской поэзии (Жирмунский, в частности, выделяет М. Кузмина). По мысли Жирмунского, акмеисты идут дальше символистов в художественных поисках, обращаясь к обыденному языку и материальному миру, оппонируя мистицизму символи-

стов. Таким образом, Жирмунский выявляет художественно-литературный канон Серебряного века. Описывая его, он тем самым определяет те его черты, которые будут зафиксированы и сохранены в культурной памяти. Среди «поэтов-зачинателей» символизма Жирмунский выделяет К. Бальмонта, А. Белого, А. Блока, В. Брюсова, В. Иванова, М. Кузмина. Остальные представители символизма отнесены к «ряду поэтов и писателей второстепенных, зараженных новым и творческим восприятием жизни» [16, с. 364], упоминаются З. Гиппиус и Ф. Сологуб, а также, в качестве «учителя» второго поколения символистов, указан В. Соловьев. Среди акмеистов Жирмунский выделяет авторов, которые также сформировали поэтический канон: А. Ахматову, С. Городецкого, Н. Гумилева, О. Мандельштама. С.К. Маковский, как свидетель эпохи, в мемуарах стремится переосмыслить эпоху Серебряного века, а также выстроить новую иерархию культурных деятелей периода. Он ставит перед собой две задачи: 1) выявить, какие авторы относятся к символистской традиции; 2) пересмотреть роль конкретного автора в культуре данного периода. Он рассказывает о жизни А. Ахматовой, Н. Гумилева, О. Мандельштама, обращаясь к их творчеству, приходит к выводу, что данные авторы не «преодолели символизм» (т.е. использует определение Жирмунского). Тем самым Маковский утверждает, что в культуре 1910-х гг. не было разрыва художественной традиции, а акмеизм является разновидностью символизма. Существенно меняя акценты в генезисе акмеизма, он, по всей видимости, стремился изменить иерархию литературного канона Серебряного века, который начал формироваться в мемуарах 1920-х гг.

Особенно важной в построении иерархии на «литературном Парнасе» было оценка места и роли А.А. Блока в культуре этого периода. Маковский стремился не только пересмотреть ценность наследия поэтов, таких как А.А. Блока, О.Э. Мандельштама, но и вывести Н.С. Гумилева на место главного поэта Серебряного века. В мемуарах С.К. Маковского А.А. Блок представлен как поэт, который уступает первенство Н.С. Гумилеву. «Балованный успехом, он жестоко страдал, чувствуя, что от него ускользает “первенство” среди поэтов младшего поколения. И позже, на вершинах славы, уже при большевиках (после “Скифов” и “Двенадцати”) он, по-видимому, так же болезненно ощущал утрату этого первенства и умер, глубоко уязвленный давнишним своим соперником (не менее, если не более честолюбивым, чем он сам)» [19, с. 155–167]. Необходимо отметить, что в литературной среде воспоминания Маковского о Блоке вызвали волну неприятия. Данная реакция свидетельствует о том, что образы и иерархия поэтов Серебряного века к концу 1950-х гг. уже сформировались.

Одновременно с мемуарами Маковского, вышедшими в эмиграции, в СССР выходят мемуары К.И. Чуковского. Книга «Современники: портреты и этюды» (1963) также представляет собой сборник портретов-эссе о современниках писателя. Среди представленных в книге персоналий – Леонид Андреев, Анна Ахматова, Александр Блок, Максим Горький,

Борис Житков, Михаил Зощенко, Лев Квитко, Владимир Короленко, Александр Куприн, Александр Кони, Анатолий Луначарский, Антон Макаренко, Владимир Маяковский, Леонид Собинов, Алексей Толстой, Юрий Тынянов, Саша Черный.

Но есть безусловный герой воспоминаний, который соотносится в целом с пространством Серебряного века – Александр Блок. Заметим, что это особенность всех мемуаров.

Образ Александра Блока как «место памяти» в культуре

Для представителей Серебряного века именно А.А. Блок стал выразителем эпохи: «Слова “поэт” и “Фофанов” через несколько лет “поэт” и “Блок”, были почти что синонимами. Попробую “объясниться”: Риккерт в своих “Границах естественно-научного понятия” проводит ту мысль, что историческое понятие – всегда индивидуально; и что в нем, в противоположность естественно-научному, объем и содержание отнюдь не “обратно”, а “прямо” пропорциональны. Понятие “поэт” в то время было не естественно-научным, а историческим, единичным и прилагалось почти что к единственному лицу, – было уникалом» [21, с. 25–26]. Образ «Фофанова» был введен в культурный оборот Петров Петровичем Перцовым [21, с. 105]. «Теперь уже едва ли можно оспаривать, что весь этот заревоый период новейшей русской поэзии – перед восхождением зенитного солнца символизма и акмеизма – должен быть назван именно “фофановским”». В данном случае «фофановское» для коллективного сознания эпохи является формой самоидентификации. Подтверждением тому является повторение связки «фофанов-поэт» у В. Пяста. Более того, можно предположить, что именно с этой связки в коллективной памяти берет начало образ А.А. Блока как «места памяти» в культуре. В мемуарных текстах он показан как выразитель Серебряного века, воплотивший дух эпохи, ее стиль, философию, мировоззрение, поведенческий жест. Такое восприятие А.А. Блока начало формироваться еще при жизни поэта. Так В. Пяст в мемуарах («Встречи», 1929) описывает процедуру выбора «короля поэтов», по итогам которой был выбран А.А. Блок: «На импровизированных выборах в ресторане “Вена” 10 декабря 1911 г. Блок был избран “королем поэтов”» [22, с. 553]. Помимо, самого голосования сохранились стихотворные тексты, в которых А.А. Блок называется «королем». Образ А.А. Блока сложился из двух компонентов, которые можно объединить понятием «биографической легенды», введенным в научный оборот Б.В. Томашевским в статье «Литература и биография» (1923). Основные признаки «биографической легенды» следующие: она создается еще при жизни автора; сам автор является ее создателем; элементы биографии проявляются в автобиографических текстах, в художественных текстах, в них даны события реальной жизни; читатели становятся не только наблюдателями, но они участвуют в поддержании биографической легенды, оставляя свидетельства о жизни автора. К такому роду свидетельств относятся: слухи, анекдоты и т. д. Эти компоненты формируют общую сюжетную линию, в рамках которой в дальнейшем будет воспринимать-

ся жизнь и творчество автора. «Биографическая легенда» противопоставлена Б.В. Томашевским реальной биографии: «Для историка литературы только она и важна для воссоздания той психологической среды, которая окружала эти произведения, и она необходима постольку, поскольку в самом произведении заключены намеки на эти биографические – реальные или легендарные, безразлично – факты жизни автора» [26, с. 8].

Создание образа «человек-эпоха» предполагает соотнесение некоего классического архетипа с «биографической легендой». К примеру, в более поздних воспоминаниях Андрея Белого о А.А. Блоке жизнь и творчество поэта интерпретируются через инвариант мифа о падшей Софии. Сергей Маковский раскрывает А.А. Блока в своих мемуарах через модель близнечного мифа. В мемуарном очерке Эриха Голлербаха «Образ Блока» на жизнь и творчество поэта накладывается модель культурного героя.

Наконец, уже после смерти благодаря мемуарам о нем, письмам, дневникам и записным книжкам, как документам об авторе, происходит окончательное оформление «биографической легенды». Таким образом, можно предположить, что А.А. Блок как персонифицированный образ Серебряного века возникает в мемуарах не случайно: творчество, мировоззрение, стиль поведения Блока стали катализаторами «биографической легенды» о нем.

Первые поэтические воспоминания о А.А. Блоке были написаны сразу после его смерти (с 7 по 21 августа 1921 г.) А.А. Ахматовой, В.И. Ивановым, В.А. Рождественским, И. Северяниным. Данные стихотворения можно рассматривать в качестве первых мемуарных свидетельств о А.А. Блоке после его смерти. Стихотворения объединяет общая мысль о назначении А.А. Блока, о его эпохальном значении. У В.А. Рождественского в «Памяти Блока» формируется образ героя, готового защитить Россию в революционную эпоху 1920-х гг.:

В пламенное наше воскресение,
В снежный вихрь – за голенищем нож
На высокое самосожжение
Ты за ней, красавицей, пойдешь.

У А.А. Ахматовой («А Смоленская сегодня именинница...») происходит соединение имени Смоленской Богородицы и А.А. Блока, что определяло, по мнению А.А. Ахматовой, не только поэтическую избранность поэта, но и его высшую «призванность»:

Наше солнце, в муке погасшее,
Александра, лебедя чистого.

Он приравнивается к образу А.С. Пушкина, выразителя эпохи Золотого века. На последнюю аналогию указывает измененная метафора из некролога В.Ф. Одоевского о А.С. Пушкине «Солнце нашей поэзии закатилось!». Игорь Северянин («На смерть Александра Блока») говорит о смерти А.А. Блока как об утрате для всей России. Также чувство утраты передает Вяч. Иванов в стихотворении «Умер Блок». Данные стихотвор-

ные тексты отражают то, как образ поэта связывается с коллективным переживанием его смерти и как культурное пространство в коллективном сознании вокруг него сакрализуется.

Во многих ранних мемуарах о А.А. Блоке формулируется представление о том, что со смертью поэта закончился период Серебряного века. Анализ текстов Владимира Маяковского, Владимира Пяста и Корнея Чуковского о А.А. Блоке демонстрирует, что смерть поэта приобретала символический характер. В мемуарном некрологе Владимира Маяковского «Умер Александр Блок» (1921) акцент ставится на значение поэта для всего Серебряного века. В.В. Маяковский отмечает влияние творчества А.А. Блока на развитие литературной традиции этого периода и на эволюцию разных художественных течений: «Некоторые до сих пор не могут вырваться из его обвораживающих строк – взяв какое-нибудь блоковское слово, развивают его на целые страницы, строя на нем все свое поэтическое богатство. Другие преодолели его романтику раннего периода, объявили ей поэтическую войну и, очистив души от обломков символизма, прорывают фундаменты новых ритмов, громоздят камни новых образов, скрепляют строки новыми рифмами – кладут героический труд, созидающий поэзию будущего. Но и тем и другим одинаково любовно памятен Блок». Кроме того, В.В. Маяковский отмечает универсальность творчества А.А. Блока для представителей разных политических групп: «Поэмой [“Двенадцать”. – *Авт.*] зачитывались белые, забыв, что “хорошо”, поэмой зачитывались красные...» [20, с. 21].

Мемуарный очерк «Умер Блок» (1921) В. Пяста также запечатлел А.А. Блока как главного героя Серебряного века. В. Пяст стремился найти культурно-исторические аналогии. Анализируя жизни Гете, Пушкина, По, Байрона, он стремился выявить закономерности, которые определяют четырех поэтов как выразителей эпохи. Однако, по мнению В. Пяста, наибольшее сходство А.А. Блока обнаруживается с Эдгаром По. «Так же, как Эдгар По, *публичный*, соразмерный сколько-нибудь с масштабом своего творчества успех Александра Блока имеет только в самый последний месяц своей *жизни*. Три следующих месяца у каждого из них уже не жизнь, а агония. Для По это был вечер, когда он перед наполненным реальными янки залом читал свою последнюю, отвлеченную из поэм, написанную даже не в стихах, “Гейрека” (“Эврика” – “Я обрел”). После этого Эдгара По возила компания политиканов из города в город в качестве “вотирующего тела”, затем он умер в госпитале. Для Блока достойным успехом это был многолюдный вечер 25 апреля 1921 г. в Петербургском Малом театре, где русские фантасты благоговейно внимали его стихам, с удивительным, как всегда, мастерством произносимым автором. После короткой затем, на пасхе, поездки в Москву, А.А. Блок, как подкошенный, слег у себя в квартире больным и целый ряд недугов, точно стороживший у дверей, напал на поэта, чтобы терзать его, волю к жизни потерявшего, на целых три месяца» [14]. Далее В. Пяст переходит к одному из главных вопросов о Блоке-человеке. «Была ли она у Блока когда вообще, воля к этой жизни? – Вопрос». Известно, что для Блока

была важной тема смерти и индивидуальная тяга к смерти. «Да, мы помним, были у него периоды, когда он упражнял самые мышцы сильного своего тела, – то неделями занимался в подмосковном своем *Шахматове* рубкой леса и стройкой, – то посещал в Питере массажиста, специалиста по тренировке профессионалов-борцов. Но это делал он, веря в эллинский принцип: “здоровый дух в здоровом теле”. Нужно же это было Блоку не для того, чтобы “жить” – так, французское “*savoir vivre*” было ему органически отвратно – но скорее для того, чтобы *отрабатывать* урок, заданный ему в *страшном*, по бессмертному его эпитету, мира. Больше ему работать было не суждено. Но, положила руку на сердце, мы можем сказать, что назначенное ему, по нашему человеческому суду, он выполнил, отстрадал, отработал» [23]. Можно предположить, что в образе А.А. Блока выражена не только индивидуальная склонность к смерти, но и выражение культуры Серебряного века.

«Влечение к смерти» как родовая черта культуры модерна выявляется как в художественных, так и в биографических текстах эпохи. Эта черта была объектом не только художественного изображения, но и объектом культурфилософской аналитики. В этом контексте можно прочитывать и статью А.А. Блока «Крушение гуманизма». Для него состояние современной ему культуры представляется как кризис европейских ценностей. Единство и гармония, заключающаяся в «равновесии» между разными областями человеческой жизни – наукой и музыкой, культурой и цивилизацией, человеком и природой – являются условием сохранения от культурно-духовной энтропии. Это равновесие в современной культуре, по мысли А.А. Блока, нарушено: «Великое движение, бывшее фактором мировой культуры, разбилось на множество малых движений, ставших факторами европейской цивилизации. Цивилизация, все более терявшая черты культуры, все более приобретающая характер разрозненности, лишаящаяся духа цельности, музыкальной спаянности, – все более держалась, однако, за свое гуманистическое происхождение... То же явление раздробленности, при тщетных попытках вернуть утраченную цельность, мы наблюдаем во всех областях» [11, с. 339].

Для А.А. Блока энтропия культуры выражается и во «влечении к смерти» в жизни индивидуальной. В послереволюционный период он объясняет причину того, что не пишет новых стихов, следующим образом: «Новых звуков давно не слышно. Все они притушены для меня, как, вероятно, для всех нас... Было бы кощунственно и лживо припоминать рассудком звуки в беззвучном пространстве» [29, с. 158]. В 1922 г. появляется мемуарный очерк К.И. Чуковского «Последние годы Блока». К.И. Чуковский описывает знакомство с А.А. Блоком, затрагивая наиболее важные этапы жизни поэта: литературную деятельность, работу в издательстве «Всемирная литература». К.И. Чуковский, как и многие мемуаристы, размышляет над причинами скорой гибели А.А. Блока. По его мнению, блоковская «заикленность» на смерти проявилась не в конце жизни, а присутствовала в нем с юности. «Теперь, когда стали известны многие его письма и отрывки из его дневника, мы видим, что такие

предчувствия неотступно владели им чуть ли не с юности» [30, с. 160]. При всем этом К.И. Чуковский обращает внимание, что в восприятии обществом жизнь А.А. Блока представлялась в другом свете: «И в самом деле, его жизнь была на поверхностный взгляд (но, конечно, только на поверхностный взгляд) необыкновенно счастливой, безоблачной. Русская действительность, казалось бы, давно уже никому не давала столько уюта и ласки, сколько дала она Блоку» [30, с. 161]. По личным воспоминаниям мемуариста, в последние годы А.А. Блок отмечал культурный кризис, который был им определен в музыкальных образах: «все звуки кончились»: «Написать в один день два, три, четыре, пять стихотворений подряд было для него делом обычным. За десять лет до того января, когда он написал свои “Двенадцать”, выдался другой такой январь, когда в пять дней он создал двадцать шесть стихотворений – почти всю свою “Снежную маску”: 3 января 1907 года он написал шесть стихотворений, четвертого – пять, восьмого – три, девятого – шесть, тринадцатого – шесть. В сущности, не было отдельных стихотворений Блока, а было одно, сплошное, неделимое стихотворение всей его жизни; его жизнь и была стихотворением, которое лилось непрерывно, изо дня в день, двадцать лет, с 1898-го по 1918-й. Оттого так огромен и многознаменателен факт, что это стихотворение вдруг прекратилось. Никогда не прекращалось, а теперь прекратилось» [29, с. 191]. А.А. Блок выступает как выразитель коллективного предчувствия, как «сейсмограф» эпохи. В этом тексте впервые сформулировано коллективное представление о А.А. Блоке как о выразителе эпохи. «Великий поэт, воплощавший чаяния и страсти эпохи, он превратился в рядового поденщика: то составлял вместе с нами каталоги для издательства Гржебина, то с головой уходил в редактирование переводов из Гейне, то по заказу редакционной коллегии деятелей художественного слова писал рецензии о мельчайших поэтах, которых не увидишь ни в какой микроскоп, и таких рецензий было много, и работал он над ними усидчиво, но творческий подъем, всегда одушевлявший его, сменился глубочайшей депрессией» [91, с. 190].

Образ актуализируется в индивидуальной памяти (что и воспроизводит мемуаристы) и одновременно становится частью коллективной памяти, будучи воплощенным в тексте воспоминаний (т. е. имея ближайшего адресата-читателя – человека из группы свидетелей события, свидетелей и творцов соответствующего образа в прошлом) и, наконец, образ, воспроизведенный в мемуарах находит свое место и в памяти культуры, обретает возможность быть транслированным ею. Характерны в этом отношении тексты авторов, непосредственно не бывших свидетелями/участниками событий ушедшего Серебряного века. Это поколение, воспринявшее ушедшую эпоху именно через призму сложившегося образа. Обратимся к недавно изданной в России книге дневников и поэзии О.М. Веригиной [13]. Ольга Михайловна Веригина (в замужестве Можайская) родилась в 1903 г. Литература, искусство начала века были естественной средой становления ее характера, ее эстетического вкуса. В эмиграции она окажется в семнадцатилетнем возрасте. И если мы обратим внима-

ние на развитие ее поэтической интонации, то, безусловно, увидим, как образ века, еще только находящийся в процессе обретения своего названия – Серебряный, – определяет ее поэтический мир. Это выражено и в сюжетах, и в поэтическом жесте стихотворений, и в прямых отсылках – эпитафиях к стихотворениям А.А. Блока, К. Бальмонта, А.А. Ахматовой («В молельне», «Шутка», «Письмо», «Не потому, что лучше или хуже»).

Находясь в пространстве биографии, мы можем связать этот момент актуализации с потребностью/необходимостью самопонимания и понимания как возможности оставаться поступающим и принимающим решения человеком. Понимание/описание всегда имеют настроение, эмоционально окрашены. Эмоциональность нашего понимания обеспечивает более адекватный доступ к содержанию нашей памяти и «выуживанию» из нее наиболее адекватных этому пониманию «здесь и сейчас» образов прошлого. Так, в дневниковых записях О.М. Веригиной самопонимание включает воспоминание образов, которые аккумулировали определенные состояния в прошлом и сопоставляются ею с состоянием, переживаемым в настоящем: «2 сентября. Вчера я в 4-ый раз в жизни пережила чувство страха, только теперь причина была вполне реальной, и при одном воспоминании у меня еще и сейчас немеют руки и ноги. Но хуже всего то, что я не подумала перекреститься, а с диким криком, разбудившим весь дом (было без j 11), бросилась к Маме... Как же поверхностна моя вера. Сегодня приходится следить за своими мыслями, чувствами, за тоном голоса, и главное, за движениями... кажется, что достаточно одного несдержанного жеста, и граница, отделяющая меня от безумья, сотрется навсегда. Но Господь не допустит. “Страх страшнее самого страшного. Не страх чего-нибудь, а один голый страх, безотчетный, бессмысленный, тот подлый животный страх от которого холодеют и переворачиваются внутренности, и озноб трясет так, что зуб на зуб не попадает. Страх страха. Это, как два зеркала, которые, отражаясь одно в другом, углубляются до бесконечности. И свет сознания, как свет свечи между двумя зеркалами, тускнеет, меркнет, уходя в глубину бесконечную – и темнота, темнота, сумасшествие...” (“Александр I” Мережковского)» [13, с. 128]. Определенные моменты вспоминаются лучше, если есть эмоциональное соответствие между моментами кодирования переживания в образ, пригодный для воспоминания и будущего поиска/обнаружения этого образа в качестве воспоминания. Нет понимания без настроения или эмоциональной окраски. Другая сторона этого: каждое эмоциональное положение раскрывает пути к (само-)пониманию. Индивидуальная память также эмоциональна. Мы не можем относиться к себе нейтрально, так как само наше положение «думания» о себе не является нейтральным положением. С другой стороны, каждый акт мыслительного процесса ведет к настроению. Наши воспоминания обнаруживают прикрепление памяти к месту. Топологическая природа памяти обусловлена пространственной природой образа. Образы, сохраняющие наши переживания, преобразуют топосы в ландшафт. Ландшафт предполагает усилие собирания, удержание ландшафта в культуре, в памяти культуры стано-

вится возможным в «усилии» его удержания/сохранения в ландшафтных мирах индивидуальных биографий.

Литература

Исследования

1. *Артамошкина Л.Е.* Биографический и социокультурный тип в аналитике культурно-исторического дискурса // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2013. № 6. С. 162–165.
2. *Артамошкина Л.Е.* Образ Ницше и ницшеанцы в русской культуре XX века // Dostojevskij a Nietzsche. Hl'adania človeka. Za a proti... Кошице: Университет Павла Йозефа Шафарика в Кошице, 2016. С. 273–288.
3. *Артамошкина Л.Е.* От мифа – к биографическому типу (истоки формирования ницшеанца в культуре Серебряного века) // Вопросы культурологии. 2013. № 4. С. 12–17.
4. *Ассман Я.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
5. *Баранова Е.Г.* Идентичность, память и «места памяти» в современной французской прозе о Первой мировой войне // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 6. С. 90–96.
6. *Жане П.* Психический автоматизм. Экспериментальное исследование низших форм человеческой деятельности. СПб.: Наука, 2009.
7. *Нора П.* Франция-память. СПб.: СПбГУ, 1999.
8. *Шейнак С.А.* Реконструкция «мест памяти» в художественном дискурсе // Вестник Российского университета дружбы народов. Сер.: Теория языка. Семиотика. Семантика, 2017. Т. 8. 4. С. 1219–1227.
9. *Artamoschkina L.E.* Nietyscheaner als biographischer Typ (zum Problem der Identification in der Kultur) // Krise der lokalen Kulturen und die philosophische Suche nach Identität. Frankfurt am Main; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Warszawa; Wien: Peter Lang. 2014. S. 9–27.

Источники

10. Записные книжки Анны Ахматовой (1958–1966). М.; Torino: Giulio Einaadi editore, 1996.
11. *Блок А.А.* Крушение гуманизма // Блок А.А. Собр. соч. В 6 т. Л.: Художественная литература, 1982. Т. 4. С. 413–421.
12. *Вейдле В.В.* Задача России. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956.
13. *Веригина О.М.* «Идти непроторенной дорогой...». Дневники. Стихотворения. 1920–1990-е. М.: Русский путь, 2022.
14. *Гельперин Ю.М.* Блок в поэзии его современников // Александр Блок: Новые материалы и исследования. Т. 92. Кн. 3. М.: Наука, 1982. С. 552–593.
15. *Гинзбург Л.Я.* О психологической прозе. Л.: Художественная литература, 1977.
16. *Жирмунский В.М.* Преодолевшие символизм // Жирмунский В.М. Поэтика русской поэзии. СПб.: Азбука, 2001.
17. *Иванов Г.В.* Петербургские зимы // Иванов Г.И. Собр. соч. В 3 т. М.: Согласие, 1993. С. 84–118.

18. Крейд В.П. Георгий Иванов в двадцатые годы // Новый журнал. 2005. URL: <http://magazines.russ.ru/nj/2005/238/kreid10.html>.
19. Маковский С.К. На Парнасе Серебряного века. Екатеринбург: У-Фактория, 2000.
20. Маяковский В.В. Умер Александр Блок // Маяковский В.В. Полн. собр. соч. В 13 т. Т. 12. М.: Художественная литература, 1959. С. 21–22.
21. Перцов П.П. Литературные воспоминания. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
22. Пяст В.А. Встречи. М: Новое литературное обозрение, 1997.
23. Пяст В.А. Умер Блок // Жизнь Искусства. 1921. № 804.
24. Терапиано Ю.К. Литературная жизнь русского Парижа за полвека. 1924–1974. СПб.: Росток, 2014.
25. Тименчик Р.Д. Заметки о «Поэме без героя». М.: МПИ, 1989.
26. Томашевский Б.В. Литература и биография // Книга и революция. 1923. № 4. С. 6–9.
27. Хансен-Лёве О. Концепция «жизнетворчества» в русском символизме начала века // Блоковский сборник XIV. К 70-летию З.Г. Минц. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 1998. С. 57–85.
28. Чуковский К.И. Дни моей жизни. М.: Издательство редких книг, 2022.
29. Чуковский К.И. Последние годы Блока // Записки мечтателей. 1922. № 6. С. 155–183.
30. Чуковский К.И. Современники: портреты и этюды // Чуковский К.И. Собрание сочинений. В 15 т. М.: Агентство ФТМ, Лтд., 2012. С. 152–185.

Artamoshkina, Lyudmila E., & Kirshin, Vladislav A. *Image in culture: the Silver Age as a “place of memory”*

References

1. Artamoshkina, L.E. (2013), Biographical and sociocultural type in the analysis of cultural-historical discourse, *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta im. N.A. Nekrasova*, no. 6, pp. 162–165 (in Russian).
2. Artamoshkina, L.E. (2016), The image of Nietzsche and Nietzscheans in Russian culture of the twentieth century, *Dostojevskij a Nietzsche. Hl`adania človeka. Za a proti...* Pavel Josef Šafárik University in Košice, pp. 273–288 (in Russian).
3. Artamoshkina, L.E. (2013), From myth to biographical type (the origins of the formation of the Nietzschean in the Silver Age culture), *Voprosy kul'turologii*, no. 4, pp. 12–17 (in Russian).
4. Assmann, Ya. (2004), *Kul'turnaya pamyat': Pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Memory of the Past and Political Identity in the High Cultures of Antiquity], Yazyki slavyanskoy kul'tury, Moscow (in Russian).
5. Baranova, E.G. (2017), Identity, memory and “places of memory” in modern French prose about the First World War, *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, no. 6. pp. 90–96 (in Russian).
6. Janet, P. (2009), *Psikhicheskij avtomatizm. Eksperimental'noe issledovanie nizshikh form chelovecheskoy deyatel'nosti* [Mental Automatism. Experimental Study of the Lowest Forms of Human Activity], Nauka, St. Petersburg (in Russian).

7. Nora, P. (1999), *Frantsiya-pamyat'* [France-memory], St. Petersburg State University Press, St. Petersburg (in Russian).
8. Sheypak, S.A. (2017), Reconstruction of “memory places” in artistic discourse, *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Teoriya yazyka. Semiotika. Semantika*, vol. 8, no. 4. pp. 1219–1227 (in Russian).
9. Artamoschkina, L.E. (2014), Nietyscheaner als biographischer Typ (zum Problem der Identification in der Kultur), *Krise der lokalen Kulturen und die philosophische Suche nach Identität*. Peter Lang, Frankfurt am Main, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Warsyawa, Wien, pp. 9–27 (in Russian).

IN MEMORIAM



В ПАМЯТЬ ПЕТЕРА ЭЛЕНА

Оксана Назарова

Институт персонального тренинга
и консультирования, Мюнхен.

Петер Элен, эмеритированный профессор Высшей школы философии Мюнхена, возглавлявший ее в качестве ректора с 1988 по 1994 гг. [4], чье 85-летие было отмечено на страницах журнала «Философский полилог» [7], скончался 16 октября 2022 г. на 88-м году жизни в клинике Красного креста в Мюнхене.

П. Элен известен и высоко ценим научным сообществом как исследователь русской философии. Переводы его статей публиковались в авторитетных философских изданиях. Он принимал участие в ряде конференций, организованных Санкт-Петербургским государственным университетом, таких как «Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования» (20–22 сентября 2006 г.) [11] и «Семен Людвигович Франк: Немецкий контекст русской философии» (10–11 октября 2013 г.) [10].



Петер Элен на Первых международных чтениях по истории русской философии (2013)

Уверенное владение русским языком позволило ему органично включиться в современные научные дискуссии и критически осмыслить работы высоко ценимых им российских коллег: Н.В. Мотрошиловой «Мыслители России и философия Запада – В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов» (М., 2006) и П.П. Гайдено «Метафизика конкретного всеединства, или абсолютный реализм С.Л. Франка»¹.

Особое значение в его жизни и научном творчестве сыграл Семен Людвигович Франк. Выполненное П. Эленом обстоятельное исследование религиозно-философского творчества «самого выдающегося русского философа вообще» [6, с. 158], было издано в 2012 г. на русском языке, получив название «Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма» [14]. П. Элен принимал активное участие в издании восьмитомника Франка на немецком языке. Выполненный им объем работы впечатляет и подтверждает радостные ожидания инициатора данного издания Леонида Люкса (университет г. Айхштетт): «Тот факт, что самый лучший знаток Франка в Германии включился в наш проект, дал ему особенно прочную научную основу» [7, с. 138]. Не будет преувеличением сказать, что во многом именно благодаря упорному труду и компетентности П. Элена задуманный проект был реализован. В его переводе увидели свет «Предмет знания», «Духовные основы общества», «Реальность и человек», «С нами Бог», а также ряд статей, составивших содержание восьмого тома «Живое знание», в которых, по его мнению, нашла свое отражение феноменология религиозного опыта Франка: «Кризис современной философии», «Философия религии В. Джемса», «Прагматизм как философское учение», «Учение Спинозы об атрибутах», «Гносеология Гете», «Онтологическое доказательство бытия Бога», «Нравственный идеал и действительность»². Кроме вступительных статей к первому тому «Введение в специфику философского мышления С.Л. Франка» [9], к «Духовным основам общества» (том 3) [1] и к четвертому тому – «Онтология и антропология С.Л. Франка» [12], им было написано послесловие к шестому тому данного издания, в котором опубликована работа «С нами Бог», под названием «Религиозная философия Семена Франка – философия опыта» [2].

Причина повышенного интереса и даже более того духовной привязанности П. Элена к творчеству Франка состоит в том, что в отличие от ведущих западноевропейских философов современности Франку удалось дать онтологически фундированный ответ на вопрос о том, «почему мы должны оказывать всем людям одинаковое уважение и поступать солидарно с ними» [15, с. 333]. К примеру, стремление Ю. Хабермаса реконструировать «публично обесцененное в миру религиозное обоснование нравственных заповедей, чтобы сила их убеждения могла сохраняться “также и в постметафизических условиях”», была, по мнению П. Элена, обречена на провал [15, с. 332]. Компенсировать потерянное основание смысла не удалось даже путем заимствования из метафизической антропологии понятия «персона» [15, с. 334]. П. Элен полагал, что «выход из

¹ См. гл. XVIII, § 1 «Критическое осмысление» в [14].

² Статьи написаны в соавторстве с В. Аммер, Д. Херрманн, Э. Блюм.

логически неразрешимой дилеммы мог бы открыться, если бы сам человеческий опыт самоосмысления рассматривался стоящим в религиозном горизонте. Это происходит в христианской вере, центральный догмат которой гласит, что “Бог стал человеком”. Начиная с Нового Завета и заканчивая первыми вселенскими соборами, христианское учение особо подчеркивало, что ставший человеком Бог полностью является человеком, – в нем исключается только зло как нечто небожественное» [15, с. 338]. Именно этот философский проект, цель которого состояла в демонстрации того, «что человек находит свое истинное основание в “неразрывной связи между идеей Бога и идеей человека”, т.е. в своей “Богочеловечности”» [14, с. 295], П. Элен нашел у Франка. Его творчество, основанное на христианском Евангелии, излучало «внутренний покой и уверенность, которые совершенно нехарактерны для самопонимания XX века» [14, с. 296].



Д. Штаммер, Г.Е. Аляев, О.А. Назарова, П. Элен, Л.В. Давыденкова
на Первых международных чтениях по истории русской философии (2013)

Одной из последних его работ, которой П. Элен придавал большую ценность и над которой он работал с особой тщательностью, опубликовав в результате на страницах «Философского полилога» в 2019 г. ее второй вариант, является статья, посвященная Божественной Софии у В.С. Соловьева [8]. Почему он придавал этой работе особое значение? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к его публикации

о П.А. Флоренском [13], которого П. Элен относил к тем «немногим богословам новейшего времени», которым удалось понять значение «церковности», а именно что она «не исчерпывает себя в субъективном “sentire cum ecclesia”»¹, а представляет собой «первичное онтологическое качество» [13, с. 291]. Истина, «которая дает возможность “найти успокоение” душе», «получается лишь через Него и от Него» и опосредована церковью» [13, с. 291]. Таким образом, церковь представляет собой онтологическую реальность, а ее постижение осуществляется в форме феноменологии духовного опыта церкви.

Будучи всю свою жизнь онтологически связанным с католической церковью², П. Элен нашел в русском религиозно-философском мышлении те основания, которые делали возможным осмысление церкви не в модусе эмпирического явления, подразумевающего внешнее объединение верующих по формальному признаку принадлежности к определенному институту, но как «богочеловеческую реальность».

Обращаясь в первую очередь к немецкоязычному читателю, П. Элен, исполняя миссию «наведения мостов» между различными религиозными взглядами и культурами³, стремился дать толкование и оправдание одному из самых противоречивых и наиболее критикуемых понятий в философии В.С. Соловьева – понятию «Божественная София»⁴. Он не только ощущал сходство исторических моментов, в которых довелось жить как Соловьеву, так и ему самому, – моментов кризиса признания христианской веры в обществе. Ему, как иезуиту, импонировал и тот активный посыл, двигавший молодым Соловьевым, который «перед лицом саморазрушающего эгоизма, присущего подавляющему большинству его современников и послужившего причиной разложения европейского общества», «рассматривал себя как реформатора» [8, с. 142].

Особое значение П. Элен придавал утверждению Соловьева о том, что творение как устремление «ко всеобщему господству Бога, где Бог есть все во всем» [8, с. 143], не может быть реализовано «без свободного и активного соучастия человека, который есть образ творца и в то же время его высшее творение» [8, с. 144]. Истолковать этот процесс, нацеленный на «желаемое извечно возвращение сотворенного в лоно творца» [8, с. 144], Соловьеву удалось путем обращения к библейской фигуре Софии. В то время как «современные ему общественные модели пытались создать солидарное сообщество, объемлющее всех людей, путем насильственного вмешательства в их свободу» [8, с. 164], Соловьев настаивал на том, что «без свободного и активного соучастия человека, который есть образ творца и в то же время его высшее творение, эта цель не может быть достигнута» [8, с. 143–144]. При этом «охватывающая всех людей общность свободы и любви не может быть создана исключительно человеческими

¹ Чувствование вместе с церковью (лат.).

² П. Элен вступил в орден иезуитов в 1952 г., когда ему было 18 лет.

³ Высказывание Патрика Цолль, профессора Высшей школы философии Мюнхена [5].

⁴ Так, например, критическую рефлексию трактовки В.С. Соловьева в работах И.И. Евлампиева можно найти в статье П. Элена [3].

силами» [8, с. 164]. Церковь как воплощение Божественной Премудрости является вневременной церковью и «представляет собой решающую силу, которая ведет творение к единению с Богом» [8, с. 160]. В то же время София является и церковью в ее земном аспекте, «т.е. совокупностью всех личностей, уже начавших подвиг восстановления» [13, с. 293].

Своей аналитикой понятия «София» П. Элен преследовал не только цель разъяснить современному западному философско-богословскому мышлению достаточно необычное для него видение церкви. Соловьев был для него мыслителем, способным оказать влияние на самопонимание христианина в этом мире. А его учение о Софии помогло П. Элену в осмыслении феномена церкви как божественного прообраза творения. Таким образом, смысл его публикаций состоит не только в «апологии» русской религиозной философии: апологетическая позиция не сформировалась бы, если бы предмет исследования не превратился для него в субъект диалога.

Причиной кончины профессора П. Элена стала коронавирусная инфекция. Будучи госпитализированным, он не дал согласия на интенсивную терапию. Осознанное проживание своей жизни и восприятие Иисуса как своего друга характерно для ментальности иезуитов. Петер Элен ушел из жизни осознанно – на встрече к своему другу.

Он был похоронен во вторник 25 октября 2022 г. на орденском кладбище в Пуллахе близ Мюнхена. Еще в понедельник не переставая лил дождь. А во вторник целый день светило солнце. На прощание с П. Эленом, кроме близких ему людей и коллег, пришли семьи с детьми, для которых он по субботам регулярно проводил детские мессы. Они взяли с собой гитары и флейту. Звучала живая музыка, что делало прощание очень светлым.

У меня нет ощущения потери. Есть ощущение его присутствия.

Литература

1. *Ehlen P.* Einleitung // Frank S.L. Die geistigen Grundlagen der Gesellschaft. Einführung in die Sozialphilosophie. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2002. S. 11–77.
2. *Ehlen P.* Simon Franks Religionsphilosophie – eine Philosophie der Erfahrung // Frank S.L. Mit uns ist Gott. Drei Erwägungen. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2010.
3. *Ehlen P.* W.S. Solowjow: «Drei Gespräche über den Krieg, den Fortschritt und das Ende der Weltgeschichte» und die «Kurze Erzählung vom Antichrist». URL: https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-peter-ehlen-sj/solowjow/ehlen_solowjow_krieg_fortschritt_weltgeschichte.pdf.
4. Prof. Dr. em. Peter Ehlen SJ. URL: <https://www.hfph.de/hochschule/lehrende/prof-dr-peter-ehlen-sj>.
5. *Schäfers B.* Die Jesuiten: Freigeistig, gebildet und streng hierarchisch. URL: <https://www.deutschlandfunk.de/die-jesuiten-freigeistig-gebildet-und-streng-hierarchisch-100.html>.
6. *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. Т. 2. Париж: YMCA-PRESS, 1950.

7. Назарова О.А. Движимый философией. К 85-летию Петера Элена // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2. С. 132–140.
8. Элен П. Божественная София в философско-богословском произведении В.С. Соловьева «La Russie et l'Église Universelle» / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 2. С. 141–168.
9. Элен П. Введение в специфику философского мышления Франка / Пер. с нем. О. Назаровой // Логос. 2004. № 1. С. 186–208. (Переизд.: Семен Людвигович Франк. М.: РОССПЭН, 2012. С. 15–57.)
10. Элен П. «Мыслящее переживание» – Об онтологии религиозного опыта Семена Л. Франка / Пер. с нем. О. Назаровой // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2014. № 16. С. 7–18.
11. Элен П. Николай Кузанский как учитель Семена Людвиговича Франка / Пер. с нем. О. Назаровой, ред. П. Элен // Verbum. 2007. Вып. 9. С. 331–358.
12. Элен П. Онтология и антропология С.Л. Франка / Пер. с нем. А.С. Цыганкова, ред. Н.П. Волкова. М.: ИФ РАН, 2017.
13. Элен П. Павел Флоренский – теолог, инженер, жертва большевизма / Пер. с нем. О. Назаровой // Вторая навигация. 2006. № 6. С. 288–305.
14. Элен П. Семен Л. Франк: Философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О. Назаровой, ред. П. Элен. М.: Идея-Пресс, 2012.
15. Элен П. «Стертый горизонт» (Ф. Ницше) / Пер. с нем. А.Н. Круглова // Разум и экзистенция: анализ научных и ненаучных форм мышления. СПб.: РХГИ, 1999. С. 327–338.

АВТОРЫ ВЫПУСКА

Артамошкина Людмила Егоровна – доктор философских наук, доцент Академии Русского балета им. А.Я. Вагановой (г. С.-Петербург, Россия); le.artspb@gmail.com

Безлепкин Николай Иванович – доктор философских наук, профессор Военной академии связи им. С.М. Буденного (г. С.-Петербург, Россия); nick-bezlepkin@yandex.ru

Бильченко Евгения Витальевна – доктор культурологии, профессор Русской христианской гуманитарной академии им. Ф.М. Достоевского (г. С.-Петербург, Россия); yevzhik80@gmail.com

Глазков Александр Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Астраханского государственного университета им. В.Н. Тащцева (г. Астрахань, Россия); alpglazkov@yandex.ru

Димитрова Нина Иванова – доктор философских наук, профессор сектора Истории философских и научных идей Института исследования обществ и знаний Болгарской Академии наук (г. София, Болгария); ninaivdimitrova@abv.bg

Киришин Владислав Анатольевич – магистр культурологии, сотрудник издательства «Пушкинский дом» (г. Санкт-Петербург, Россия); dem.chery@gmail.com

Максимов Михаил Викторович – Заслуженный работник высшей школы, доктор философских наук, профессор кафедры истории, философии и права Ивановского государственного энергетического университета им. В.И. Ленина (г. Иваново, Россия); mvmaximov@yandex.ru

Мелих Юлия Биляловна – доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова (г. Москва, Россия); yuliamelikh@yahoo.com

Моисеев Вячеслав Иванович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, биомедэтики и гуманитарных наук Московского государственного медико-стоматологического университета им. А.И. Евдокимова (г. Москва, Россия); vimovim@gmail.com

Назарова Оксана Александровна – доктор философии, доцент Института персонального тренинга и консультирования (г. Мюнхен, Германия); ar-image@mail.ru

Оболевич Тереза – доктор философии, профессор, заведующая кафедрой русской и византийской философии Папского университета Иоанна Павла II в Кракове (г. Краков, Польша); tereza.obolevich@urjp2.edu.pl

Оппо Андреа – доктор философии, профессор теоретической философии Папского факультета теологии Сардинии (г. Кальяри, Италия); andreaoppo@gmail.com

Рашковский Евгений Борисович – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова Российской академии наук (г. Москва, Россия); eug.rashkov@gmail.com

Смирнов Владимир Николаевич – кандидат философских наук, инженер-исследователь, Санкт-Петербургский государственный университет (г. С.-Петербург, Россия); Pustota94@yandex.ru

Соболева Майя Евгеньевна – профессор, доктор философских наук, сотрудник Марбургского университета (г. Марбург, Германия); sobolme63@gmail.com

Троицкий Виктор Петрович – старший научный сотрудник Библиотеки-музея «Дом А.Ф. Лосева» (г. Москва, Россия); vicpetro10.11@mail.ru

Тяпин Игорь Никифорович – доктор философских наук, кандидат исторических наук, профессор кафедры философии Вологодского государственного университета (г. Вологда, Россия); i.n.tyapin@mail.ru

Фетисенко Ольга Леонидовна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) Российской академии наук (г. С.-Петербург, Россия); betsy98@mail.ru

Шевцов Александр Викторович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского авиационного института (национального исследовательского университета) (г. Москва, Россия); ashevzov@mail.ru

CONTRIBUTORS

Artamoshkina Ludmila Egorovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Vaganova Academy of Russian Ballet (St. Petersburg, Russia); le.artspb@gmail.com

Bezlepkin Nikolai Ivanovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Budyonny Military Academy of Communications (St. Petersburg, Russia); nick-bezlepkin@yandex.ru

Bilchenko Evgenia Vitalievna – Doctor of Cultural Studies, Professor, Dostoevsky Russian Christian Humanitarian Academy (St. Petersburg, Russia); yevzhik80@gmail.com

Dimitrova Nina Ivanova – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Department of History of Philosophical and Scientific Ideas, Institute for the Study of Societies and Knowledge, Bolgar Academy of Sciences (Sofia, Bulgaria); ninaivdimitrova@abv.bg

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

Glazkov Aleksandr Petrovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Tatishchev Astrakhan State University (Astrakhan, Russia); alpglazkov@yandex.ru

Kirshin Vladislav Anatolievich – Master of Cultural Studies, employee of the publishing house “Pushkin House” (St. Petersburg, Russia); dem.chery@gmail.com

Maksimov Mikhail Viktorovich – Honoured Worker of Higher School, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Department of History, Philosophy and Law, Lenin Ivanovo State Power Engineering University (Ivanovo, Russia); mvmaximov@yandex.ru

Melikh Yulia Bilyalovna – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Department of Philosophy of Natural Faculties, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russia); yuliamelikh@yahoo.com

Moiseev Vyacheslav Ivanovich – Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy, Biomedetics and Humanities, Yevdokimov Moscow State Medical and Dental University (Moscow, Russia); vimovim@gmail.com

Nazarova Oksana Aleksandrovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Institute of Personal Training and Counselling (Munich, Germany); ap-image@mail.ru

Obolewich Tereza, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Russian and Byzantine Philosophy, Pontifical John Paul II University in Krakow (Krakow, Poland); tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

Oppo Andrea, Doctor of Philosophy, Professor of Theoretical Philosophy at the Pontifical Faculty of Theology of Sardinia (Cagliari, Italy); andreaoppo@gmail.com

Rashkovsky Evgeny Borisovich – Doctor of Sciences in History, Professor, Chief Scientific Associate, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia); eug.rashkov@gmail.com

Shevtsov Aleksandr Viktorovich – Candidate of Sciences in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy, Moscow Aviation Institute (National Research University) (Moscow, Russia); ashevzov@mail.ru

Smirnov Vladimir Nikolaevich – Candidate of Sciences in Philosophy, research engineer, St. Petersburg State University (St. Petersburg, Russia); Pustota94@yandex.ru

Soboleva Maya Evgenievna – Doctor of Sciences in Philosophy, Dr. Habil., Professor, Marburg University (Marburg, Germany); sobolme63@gmail.com

Troitskiy Viktor Petrovich – Senior Researcher of the Library-Museum “A.F. Losev's House” (Moscow, Russia); vicpetro10.11@mail.ru

Tyapin Igor Nikiforovich - Doctor of Sciences in Philosophy, Candidate of Sciences in History, Professor, Department of Philosophy, Vologda State University (Vologda, Russia); i.n.tyapin@mail.ru

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

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

Электронная почта редакции: 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 Дзе-этцу, 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

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;

Sakaniwa 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

2023

Выпуск 1
Issue 1

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 17.06.2023.
Формат 70×100¹/₁₆. Печать офсетная.
Объем 25,5 авт. л. Заказ № 641.

Отпечатано в типографии «Поликона».
190020, Санкт-Петербург,
наб. Обводного канала, д. 199.