

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

Ф

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

3/2023



P

hilosophical Letters.

Russian and European Dialogue

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ «ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
МЕЖДУНАРОДНАЯ ЛАБОРАТОРИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ
РУССКО-ЕВРОПЕЙСКОГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ДИАЛОГА

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ДИАЛОГ

2023

Том 6, № 3

ISSN 2658-5413

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru

Адрес редакции: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, к. 217

Тел.: +7-(495)-772-95-90*12454

Редакция

Главный редактор

Владимир Карлович Кантор

Заместитель главного редактора

Марина Сергеевна Киселева

Ответственный секретарь

Анна Александровна Доронина

Шеф-редактор

Сергей Максимович Малков

Редактор-практикант

Екатерина Андреевна Гуреева

Серийное оформление

Петр Павлович Ефремов

Компьютерная верстка

Игорь Юрьевич Кротов

Корректор

Марина Владиславовна Нагришко

NATIONAL RESEARCH UNIVERSITY “HIGHER SCHOOL OF ECONOMICS”
INTERNATIONAL LABORATORY FOR THE STUDY
OF RUSSIAN AND EUROPEAN INTELLECTUAL DIALOGUE

PHILOSOPHICAL LETTERS. RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE

2023
Vol. 6, no. 3

ISSN 2658-5413

Mail: philletters@hse.ru

Web-site: phillet.hse.ru

Address: 217, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066

Phone: +7-(495)-772-95-90*12454

Editors

Editor-in-Chief

Vladimir Kantor

Deputy Editor-in-Chief

Marina Kiseleva

Executive secretary

Anna Doronina

Chief Editor

Sergey Malkov

Trainee Editor

Ekaterina Gureeva

Layout designer

Peter Efremov

Computer layout

Igor Krotov

Proofreader

Marina Nagrishko

Владимир Карлович Кантор,

д. филос. н., профессор, ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий Международной лабораторией (МЛ) исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Марина Сергеевна Киселева,

д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник ИФ РАН, главный научный сотрудник МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, профессор кафедры истории и философии науки ИФ РАН, Москва

Анна Александровна Доронина,

канд. филос. н., стажер-исследователь МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, ответственный секретарь редакции журнала

Ирина Антанасиевич,

д. филол. н., профессор кафедры славистики факультета филологии Белградского университета, Белград, Республика Сербия

Ольга Дмитриевна Баженова,

д. искусствоведения, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета, Минск, Республика Беларусь

Константин Абрекович Баршт,

д. филол. н., профессор, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, Санкт-Петербург

Ирина Захаровна Белобровцева,

д. филос. н., профессор эмеритус, ст. научный сотрудник Таллинского университета, Эстония

Игорь Леонидович Волгин,

д. филол. н., к. ист. н., президент Фонда Достоевского, Москва

Федор Александрович Гайда,

д. ист. н., доцент исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Анастасия Георгиевна Гачева,

д. филол. н., ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва

Алексей Алексеевич Гапоненков,

д. филол. н., профессор Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского, Саратов

Ольга Анатольевна Жукова,

д. филос. н., профессор, гл. науч. сотр. МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, академический руководитель ОП «Философская антропология», научный руководитель философской и культурологической магистратуры НИУ ВШЭ

Корнелия Ичин,

д. филол. н., профессор филологического факультета Белградского университета, Сербия

Евгений Вячеславович Казарцев,

д. филол. н., профессор, руководитель школы филологических наук факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

Александр Борисович Каменский,

д. ист. н., профессор, ординарный профессор НИУ ВШЭ, руководитель школы исторических наук факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

Наталья Васильевна Корниенко,

член-корреспондент Российской академии наук, заведующая Отделом новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья ИМЛИ РАН, Москва

Владислав Александрович Лекторский,

д. филос. н., профессор, академик Российской академии наук, Москва

Людмила Луцевич,

д. филол. н., профессор кафедры литературоведения и межкультурных исследований Института специальной и межкультурной коммуникации Факультета прикладной лингвистики Варшавского университета, Варшава, Польша

Алексей Валерьевич Малинов,

д. филос. н., профессор, профессор СПбГУ, Санкт-Петербург

Сергей Владимирович Мироненко,

член-корреспондент Российской академии наук, д. ист. н., профессор, заведующий кафедрой истории России XIX века — начала XX века исторического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

Федор Борисович Поляков,

PhD, профессор, профессор Венского университета, Австрия

Ричард Темпест,

PhD, профессор славянских языков и литератур Иллинойского университета в Урбане-Шампейн, старший редактор Journal of Political Marketing, США

Эдуард Тинн,

канд. ист. н., д. филос. н., профессор Евроакадемии, Таллинн, Эстонская Республика

Валерий Александрович Тишков,

д. ист. н., профессор, министр по делам национальностей Российской Федерации (1992), вице-президент Международного союза антропологических и этнологических наук, академик Российской академии наук, Москва

Татьяна Витаутасовна Чумакова,

д. филос. н., профессор, профессор Института философии СПбГУ, Санкт-Петербург

Татьяна Геннадьевна Щедрина,

д. филос. н., профессор, профессор МПГУ, Москва

О журнале

«Философические письма. Русско-европейский диалог» — академический рецензируемый журнал, посвященный теоретическим, эмпирическим и историческим исследованиям интеллектуального диалога России и Европы как равноправных партнеров. Журнал выходит четыре раза в год. В каждом выпуске публикуются оригинальные исследовательские статьи, обзоры, рецензии, рефераты и архивные материалы.

Цель

Наладить прямой контакт с западными коллегами для того, чтобы не просто предоставить возможность высказаться на страницах русских изданий (для этого много других площадок), а включить их в прямой диалог по проблемам взаимоважным для русской и европейской мысли.

Тематические рубрики

- Философия в литературном контексте.
 - Россия как иная Европа: культурфилософский контекст.
 - Русский путь к просвещению.
 - Современные аспекты диалога России и Европы.
 - Социальные трансформации в современном мире и сохранность интеллектуальной культуры.
 - Архивные материалы. Из неопубликованного.
- Научная жизнь. Рецензии. Обзоры.

Наша аудитория

- исследователи, занимающиеся изучением истории русской мысли, интеллектуальной историей России, русской литературой;
- преподаватели российских и зарубежных вузов по специальностям, связанным с историей философии;
- студенты, аспиранты и докторанты, изучающие соответствующие дисциплины;
- западные слависты, исследователи русской истории и культуры;
- журналисты и практики, занимающиеся решением социальных проблем России и вопросами коммуникации с Западной культурой;
- люди, не профессионально интересующиеся изучением наследия русской мысли.

Подписка

Журнал является электронным и распространяется бесплатно. Все статьи публикуются в открытом доступе на сайте: phillet.hse.ru. Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: philletters@hse.ru.

Editorial Board

Vladimir Kantor,

Doctor of Philosophy, Professor at the National Research University “Higher School of Economics”, head of the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University “Higher School of Economics”

Marina Kiseleva,

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, chief research fellow at the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics, Moscow

Anna Doronina,

PhD of Philosophy, executive secretary of the editorial office of the Journal, research assistant at the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of National Research University “Higher School of Economics”

Irina Antanasievich,

Doctor of Philology, Professor of Slavic Studies Department, Faculty of Philology, University of Belgrade, Belgrade, Republic of Serbia

Olga Bazhenova,

Doctor of Art History, Professor at the Department of Arts and Environmental Design of the Belarusian State University, Minsk, Republic of Belarus

Konstantin Barsht,

Doctor of Philology, Professor, Leading Researcher at the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg

Irina Belobrovtsseva,

Doctor of Philosophy, Professor Emeritus, senior research fellow at the Tallinn University, Estonia

Igor Volgin,

Doctor of Philology, Candidate of Historical Sciences, President of the Dostoevsky Foundation, Moscow

Fyodor Gayda,

Doctor of History, Associate Professor at the History Department of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

Anastasia Gacheva,

Doctor of Philology, Leading Research Fellow at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Alexey Gaponenkov,

Doctor of Philology, Professor of Saratov State University named after N. G. Chernysheskij, Saratov

Olga Zhukova,

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue of the National Research University “Higher School of Economics”. Academic Supervisor of the Philosophical Anthropology EP, Academic Supervisor of the Philosophical and Culturological Master’s Degree at the Higher School of Economics

Cornelia Ichin,

Doctor of Philology, Professor at Faculty of Philology of the University of Belgrade, Serbia

Evgeny Kazartsev,

Doctor of Philology, Professor, head of the School of Philological Studies of the Faculty of Humanities of National Research University “Higher School of Economics”, Moscow

Alexander Kamenskii,

Doctor of History, Professor, Professor at the National Research University “Higher School of Economics”, head of the School of History of the Faculty of Humanities of National Research University “Higher School of Economics”, Moscow

Natalya Kornienko,

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, the head of the Department of Modern Russian Literature and Literature of the Russian Abroad, Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Vladislav Lektorsky,

Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Ludmila Lutsevich,

Doctor of Philology, Professor at the Department of Literature and Intercultural Studies of the Institute of Special and Intercultural Communication, Faculty of Applied Linguistics of the Warsaw University, Warszawa, Polska

Alexey Malinov,

Doctor of Philosophy, Professor at the Saint-Petersburg University

Sergey Mironenko,

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Doctor of History, Professor, the head of the Department of Russian History of the 19th Century — Beginning of the 20th Century of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

Fedor Polyakov,

PhD, Professor at the University of Vienna, Austria

Richard Tempest,

Professor of Slavic Languages & Literatures at the University of Illinois Urbana-Champaign, chief editor of the Journal of Political Marketing, USA

Eduard Tinn,

PhD of History, Doctor of Philosophy, Professor of Euroacademy, Tallinn, Republic of Estonia

Valery Tishkov,

Doctor of Historical Sciences, Minister for Nationalities of the Russian Federation (1992), Vice-President of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Tatyana Chumakova,

Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg

Tatyana Shchedrina,

Doctor of Philosophy, Professor at the Moscow Pedagogical State University, Moscow

About the Journal

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue is an academic peer-reviewed journal of theoretical, empirical and historical research in intellectual dialogue between Russia and Europe as equal partners. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue* publishes four issues per year. Each issue includes original research papers, review articles and archival materials.

Aims

To establish direct contacts with Western colleagues in order to provide them with an opportunity to speak on the pages of Russian periodicals and include them in a direct dialogue on issues of mutual importance for Russian and European thought as well.

Scope and Topics

- Philosophy in a literary context.
- Russia as a different Europe: cultural and philosophical context.
- Russian way to enlightenment.
- Modern aspects of the dialogue between Russia and Europe.
- Social transformations in the modern world and the preservation of intellectual culture.
- Archival materials.
- Reviews.

Our Audience

- researchers engaged in the study of the history of Russian thought, the intellectual history of Russia, Russian literature;
- teachers of Russian and foreign universities in specialties related to the history of philosophy;
- undergraduate and postgraduate students studying relevant subjects; Western Slavic scholars, researchers of Russian history and culture;
- journalists involved in solving social problems of Russia and issues of communication with Western culture;
- people who are not professionally interested in studying the heritage of Russian thought.

Subscription

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue is an open access electronic journal and available online for free via phillet.hse.ru. To receive messages about new issues, please subscribe to the journal's newsletter at: philletters@hse.ru.

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

В. К. Кантор —

Ропот мыслящего тростника: Блез Паскаль и Лев Толстой.

Параллели (К четырехсотлетию со дня рождения Блеза Паскаля)11

Европа и Россия: парадоксы родства

М. С. Петрова —

Идеи эпохи Просвещения в ранних реформах суда
и следствия Екатерины II: новые законы

и их реализация на практике 41

А. Б. Салахов —

Учение Августина в духовном образовании

Российской империи 65

Ю. С. Шпицына —

Два путешествия растений из Англии в Россию:

символы и смыслы дипломатических даров 1795 и 1814 годов 90

Литература. Философия. Религия

А. Г. Гачева —

Идеал «Государства-Церкви», концепция мессианского акта
и дело Петра в историософии Валериана Муравьева

108

А. А. Гиринский —

Русская философия в системе западного модерна:

к новой методологии исследования 130

Е. Г. Брук —

Журналы духовных академий Российской империи
второй половины XIX — начала XX века

о «старокатолическом вопросе» 147

Память культуры

М. И. Микешин —

Как быть в России «человеком чести» 159

О. Д. Баженова —

Кросс-культурный диалог европейской и восточной культуры:

Шинуазри в придворном искусстве князей Радзивиллов

XVIII века на Беларуси» 171

И. Ф. Михайлов —

Л. С. Выготский: путешествие на Запад (*на английском языке*) 187

Архивные материалы. Из неопубликованного

<i>А. Ф. Макарова</i> — «Выступление о войне» Н. А. Бердяева 1940 года	206
<i>Н. А. Бердяев</i> — Выступление о войне	214

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

<i>Р. Т. Девликамов</i> — Россия и Европа XVIII века в общем порядке мира	230
<i>А. А. Жукова</i> — Философская встреча сквозь столетие	247
<i>Д. А. Морозов</i> — Гиперборейский идеализм Акима Волынского	254
Зеркало Гутенберга	263

CONTENTS

From the Editor

V. K. Kantor —

- The Murmur of the Thinking Reed: Blaise Pascal and Leo Tolstoy.
Parallels (To the 400th anniversary of the birth of Blaise Pascal) 11

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

M. S. Petrova —

- Enlightenment Ideas in Catherine's the Great Early
Reforms of Investigative System: New Laws
and Their Realization in Practice 41

A. B. Salakhov —

- Augustine's teaching in the theological education of the Russian Empire 65

Yu. S. Shipitsyna —

- Two travels of plants from England to Russia:
symbols and senses of diplomatic presents of 1795 and 1814 90

Literature. Philosophy. Religion

A. G. Gacheva —

- The Ideal of the "State Church", the Concept of the Messianic Act
and the Case of Peter in the Historiosophy of Valerian Muravyov 108

A. A. Girinskiy —

- Russian Philosophy in the System of Western Modernity:
Towards a new research methodology 130

E. G. Bruk —

- Journals of the Theological Academies of the Russian Empire
in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries
on the "Old Catholic Issue" 147

Memory of Culture

M. I. Mikeshin —

- How to be 'L'Honnête Homme' in Russia 159

O. D. Bazhenova —

- Cross-cultural dialogue of European and Eastern cultures:
chinoiserie in the court art of Princes Radzivill of the 18th century in Belarus 171

I. F. Mikhailov —

- L. S. Vygotsky: Journey to the West (*In English*) 187

Archival Materials. Unpublished Papers

A. F. Makarova —

- "Speech on the War" by Nikolai Berdyaev in 1940 206

N. A. Berdyaev —

- Speech on the War 214

Academic Life. Reviews

<i>R. T. Devlikamov</i> — Russia and Europe of the 18 th century in the general order of the world	230
<i>A. A. Zhukova</i> — The Philosophical Encountering Through the Century	247
<i>D. A. Morozov</i> — The Hyperborean Idealism of Akim Volynsky	254
In a Gutenberg's Mirror	263

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 11–40.

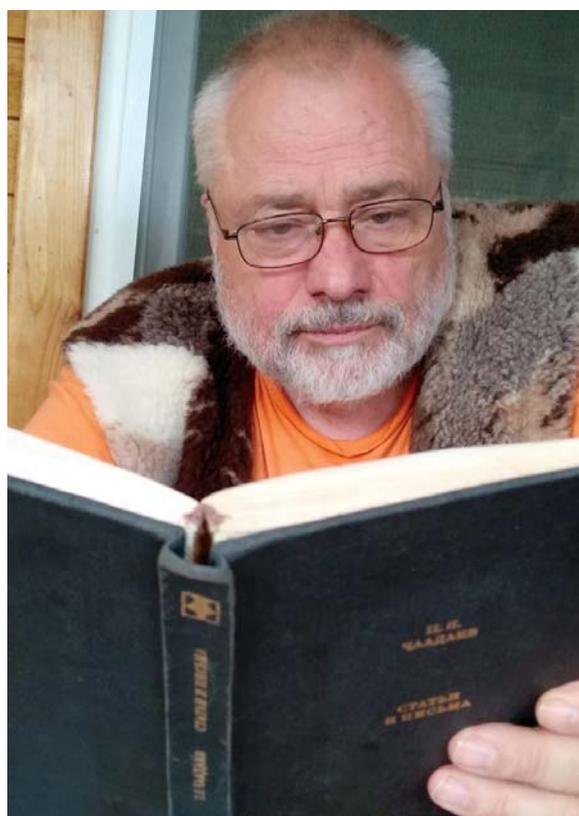
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 11–40.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-11-40

РОПОТ МЫСЛЯЩЕГО ТРОСТНИКА: БЛЕЗ ПАСКАЛЬ И ЛЕВ ТОЛСТОЙ. ПАРАЛЛЕЛИ (К четырехсотлетию со дня рождения Блеза Паскаля)



Владимир Карлович Кантор
Национальный исследовательский
университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, vlkantor@mail.ru



Аннотация. Хотя статья написана к четырехсотлетию со дня рождения Блеза Паскаля, она рассказывает и о русском гении Льве Толстом. В старости Толстой пропагандировал Паскаля. Автор, подражая Плутарху, предлагает параллельное жизнеописание. Он напоминает, что эпоха Франции, когда жил Паскаль, была эпохой невероятного умственного напряжения, эпохой Декарта, Гассенди, Расина, Корнеля, Мольера, Ферма, Ларошфуко, религиозных споров

янсенистов с иезуитами. Паскаль, очень больной и очень верующий, участвовал в этом споре на стороне янсенистов, общался с Декартом, переписывался с великим математиком Ферма и сам был выдающимся математиком. После его смерти (в 39 лет) были опубликованы одной книгой записи из его неоконченной рукописи под названием «Мысли», которая сразу стала событием европейской философии. Там он дал образ духовного человека как мыслящей тростинки. В России Паскаля узнали только в XIX веке. Одним из первых на его творчество откликнулся великий поэт Тютчев, написавший, что ропщет «мыслящий тростник». Однако по жизни роптал именно Толстой. Он не хотел умирать и приходил в ужас от мысли, что и он обречен. Он не принимал государство, церковь, мировое искусство (Мадонну Рафаэля и трагедии Шекспира), отрицал необходимость армии. И оказался угоден большевикам. А Паскаль остался одиноким, вне партий, мыслящим тростником.



Ключевые слова: Паскаль, Лев Толстой, Христос, Церковь, Франция, католичество, Ришельё, Россия, опрощение, непротивление злу, страх смерти, «паскалина», Тютчев, мыслящий тростник, Коржавин



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Ропот мыслящего тростника: Блез Паскаль и Лев Толстой. Параллели (К четырехсотлетию со дня рождения Блеза Паскаля) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 11–40. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-11-40.

From the Editor

**THE MURMUR OF THE THINKING REED:
BLAISE PASCAL AND LEO TOLSTOY. PARALLELS
(To the 400th anniversary of the birth of Blaise Pascal)**

Vladimir K. Kantor

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, vlkantor@mail.ru



Abstract. Although the article was written for the four hundredth anniversary of the birth of Blaise Pascal, it also tells about the Russian genius Leo Tolstoy. In his old age, Tolstoy promoted Pascal. The author, imitating Plutarch, offers a parallel biography. He recalls that the era of France, when Pascal lived, was an era of incredible mental stress, the era of Descartes, Gassendi, Racine, Corneille, Moliere, Fermat, La Rochefoucauld, the religious disputes of the Jansenists with the Jesuits. Pascal, very sick and very religious, participated in this dispute on the side of the Jansenists, communicated with Descartes, corresponded with the great mathematician Fermat and was himself an outstanding mathematician. After his death (at the age of 39), notes from his unfinished manuscript entitled “Thoughts” were published in one book, which immediately became an event of European philosophy. There he gave the image of a spiritual person as a thinking reed. In Russia, Pascal was recognized only in the 19th century. One of the first to respond to his work was the great poet Tyutchev, who wrote that the “thinking reed” grumbles. However, it was Tolstoy who grumbled in life. He did not want to die, and was horrified at the thought that he was doomed, too. He did not accept the state, the church, world art (Raphael’s Madonna and Shakespeare’s tragedies), denied the need for an army. And it turned out to please the Bolsheviks. And Pascal was left alone, outside the parties, a thinking reed.



Keywords: Pascal, Leo Tolstoy, Christ, Church, France, Catholicism, Richelieu, Russia, forgiveness, non-resistance to evil, fear of death, pascaline, Tyutchev, thinking reed, Korzhavin



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Kantor, V. K. (2023) “The Murmur of the Thinking Reed: Blaise Pascal and Leo Tolstoy. Parallels (To the 400th anniversary of the birth of Blaise Pascal)”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 11–40. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-11-40.

Блез Паскаль (19.06.1623–19.08.1662) великий французский мыслитель, математик, физик, богослов, или, пользуясь выражением Эразма Роттердамского, «христианский воин».



Филипп де Шампень. Блез Паскаль



Ганс Гольбейн Младший. Портрет Эразма Роттердамского. Национальная галерея. Лондон

В век нескончаемых войн Эразм, возведенный в ранг «советника империи» Карлом V (для которого он и написал своего «Христианского Государя»), не устает бороться за мир между государствами Европы. Его антивоенная «Жалоба Мира»... была в свое время запрещена Сорбонной... В XVI–XVIII веках читатели особенно ценили также религиозно-этический трактат Эразма «Оружие христианского воина» (*Enchiridion militis Christiani*, 1502), переведенный на ряд европейских языков.

[Пинский, 2002, с. 66–67]

Эразм — ренессансный гуманист, мыслитель, не принявший Лютера. Он писал: «О христианский воин, разве ты не знаешь, что уже тогда, когда ты животворящим омовением был посвящен в таинства, ты вручил себя военачальнику — Христу? Ему ты дважды обязан жизнью — Он даровал ее и возвратил вновь, — ему ты обязан больше, чем самому себе» [Эразм Роттердамский, 1986, с. 92]. Паскаль — тоже католик, ученый. Ревность к христианству у обоих, скорее всего, была равновеликая. Его отец Этьен Паскаль после Варфоломеевской ночи (1572) вернулся в католическую веру. Эразм жил столетием раньше, но христианская линия была, видимо, та же. Паскаль родился в городе Клермон-Ферран (французская провинция Овернь), городе католическом.

В Европе гений Паскаля был оценен практически сразу. Поначалу как математика, но после посмертной публикации книги «Мысли» (1670) его стали понимать как невероятной глубины христианского проповедника, думавшего



Клермон-Ферранский собор

об основах христианства. В России Паскаля узнали лишь в начале XIX столетия, то есть спустя два века. Стоит перечислить имена писавших и думавших о нем: И. Киреевский, В. Белинский, А. Хомяков, Ф. Тютчев, Л. Толстой, В. Розанов и др.

Великий математик, ставший великим теологом, сформулировал, создал образ, не раз потом повторенный¹:

Человек — всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая. Не нужно ополчаться против него всей вселенной, чтобы его раздавить; облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть вселенная и раздавит его, человек все равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что умирает, и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает. Итак, все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить. Постараемся же мыслить, как должно: вот основание морали.

[Паскаль, 1995, Мысли, с. 136–137]

В России эту мысль глубоко прочувствовал Тютчев, видевший силу человека в том, что он может вступить в борьбу с Роком:

¹ Напомню нобелевскую речь Фолкнера: «Я верю в то, что человек не только выстоит — он победит. Он бессмертен не потому, что только он один среди живых существ обладает неизбывным голосом, но потому, что обладает душой, духом, способным к состраданию, жертвенности и терпению. Я отказываюсь принять конец человека» [Фолкнер, 1982, с. 192].



Федор Иванович Тютчев (1803–1873)

Пускай олимпийцы завистливым оком
Глядят на борьбу непреклонных сердец.
Кто, ратуя, пал, побежденный лишь Роком,
Тот вырвал из рук их победный венец.

[Тютчев, 2003, т. 2, с. 25]

И сумевший в 1865 году с невероятной мощью
отозваться на образ, введенный в мир Паска-
лем:

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?

И от земли до крайних звезд
Все безответен и поныне
Глас вопиющего в пустыне
Души отчаянной протест?

[Там же, с. 142, 300]

Тютчев, как и Паскаль, видел в человеке нечто высшее, что позволяет ему отстаивать ту божью искру, которая дает ему возможность преодолевать безмыслие природы.

Вообще-то не надо забывать и о хронотопе, внутри которого жил и думал Паскаль. Стоит привести слова Василия Розанова:

Если глубже вдуматься во взаимное соотношение отдельных веков, составляющих новую историю, то нетрудно заметить, что XVII столетие занимает центральное положение между всеми ими... Полное еще религиозного одушевления... оно представляет вместе и начало политического устройства европейских государств... Век Тилли и Валленштейна, он был в то же время веком Ришелье и Мазарини, и временем, когда жили и трудились Декарт и Лейбниц, Ньютон и Локк.

[Розанов, 2013, с. 256]

Добавим, что шла Тридцатилетняя война (1618–1648), был казнен английский король по приговору парламента как враг отечества, Томас Гоббс эмигри-

ровал во Францию. Это был век Корнеля, Расина и Мольера, а также памятных со школьных лет мушкетеров (Атоса, Портоса, Арамиса и Д'Артаньяна), участвовавших в осаде протестантской Ла-Рошели, эпоха королевы Анны Австрийской, Фронды во главе с принцем Конде, мушкетера Арамиса, ставшего генералом всеильного ордена иезуитов, а еще знаменитого религиозного проповедника Корнелия Янсения (1585–1638), янсенистом стал и Паскаль, споривший как янсенист с иезуитами. Добавлю, что он переписывался с Пьером де Ферма — одним из создателей аналитической геометрии, математического анализа, теории вероятностей и теории чисел, автором Великой теоремы, «самой знаменитой математической загадки всех времен».

Паскаль всю жизнь очень болел и даже написал маленький трактат «Молитва, чтобы Бог дал мне употребить болезни во благо». Великие соплеменники переживали за его здоровье. Так, Декарт дважды посещал Паскаля во время одной из его болезней. Но больной, понимая гений философа, не принимал его идеи о первоначальном толчке, говоря, что Картезий хотел бы во всей своей философии обойтись без Бога, но не мог обойтись без того, чтобы Бог дал пинка вселенной и тем запустил ее ход; после чего Бог был ему больше не нужен. И заключал: «Декарт бесполезен и сомнителен» [Паскаль, 1995, Мысли, с. 320].



Рене Декарт (1596–1650)



Пьер де Ферма (1607–1665)

Конечно, сквозь мушкетерские дуэли трудно было разглядеть серьезность для Франции этого столетия. Французы называли свой XVII век «веком святых». Россия в эти же годы переживала большие потрясения, историки дали веку название «бунташный». Но из религиозных событий надо назвать раскол, столкновение патриарха Никона и протопопа Аввакума, а в конце этого временного отрезка явление Петра Великого, создавшего в XVIII столетии из России империю, в которой уже началось и осмысление собственной истории, и усвоение достижений западной мысли. Петр был в центре русских размышлений. Так,



Л. Н. Толстой в юности, зрелости, старости

Лев Толстой перед тем, как начать свой эпос «Война и мир», написал несколько глав романа о Петре — о переходе власти от Софьи к Петру. Но усвоение имеет успех, когда достижения иной культуры становятся своими. Так, Запад сделал своими Древнюю Грецию и Рим. Тютчев более двадцати лет прожил в Европе и ранее прочитал и прочувствовал пафос Паскаля.

Обожавший Тютчева Лев Толстой только спустя 11 лет после написания поэтом его шедевра о мыслящем тростнике задумался о Паскале. Как написал исследователь,

«Мысли» — главный философский труд Паскаля — Лев Николаевич прочитал впервые в 1876 году, хотя начальное знакомство с идеями французского философа произошло гораздо раньше: в черновиках «Отрочества» упоминается теория вероятности Паскаля применительно к существованию Бога («аргумент пари») и говорится о стремлении (пусть и кратковременном) юного героя повести, Николеньки Иртеньева, следовать ей в жизни. Однако только во второй половине 70-х годов, когда в пору смутного и тревожного настроения у приближавшегося к своему пятидесятилетию писателя готовился резкий перелом мирозерцания, он по-настоящему открыл для себя французского мыслителя.

[Тарасов, 1997, с. 86]

Вот переведенная и повторявшаяся Львом Толстым, напуганным старостью и приближающимся смертным часом, мысль великого француза: «Нет ничего более несомненного, чем то, что смерть ожидает каждого из нас, а между тем

все мы живем так, как будто ее никогда не будет» [Толстой, 2013, с. 399]. Это экзистенциальное восприятие жизни Паскаль и вправду не раз выговаривал: «Представьте себе цепочку людей в кандалах. Все они приговорены к смерти, и каждый день кого-то из них казнят на глазах у других; оставшиеся в живых видят свою судьбу в судьбе себе подобных и, глядя друг на друга с мукой и без надежды, ожидают, когда настанет их черед. Вот образ удела человеческого» [Паскаль, 1995, Мысли, с. 198].

Я как-то в Дагестане видел, как на пригорке лежали овцы. Время от времени к ним подходил с ножом мужчина, выдергивал одну из них, перерезал ей горло и готовил шашлык. Остальные не шевелились, ожидая своей очереди. Вроде бы и человечество видел Паскаль таким стадом, но он также дал образ мыслящего тростника, *который сам по себе*, не стадное животное.

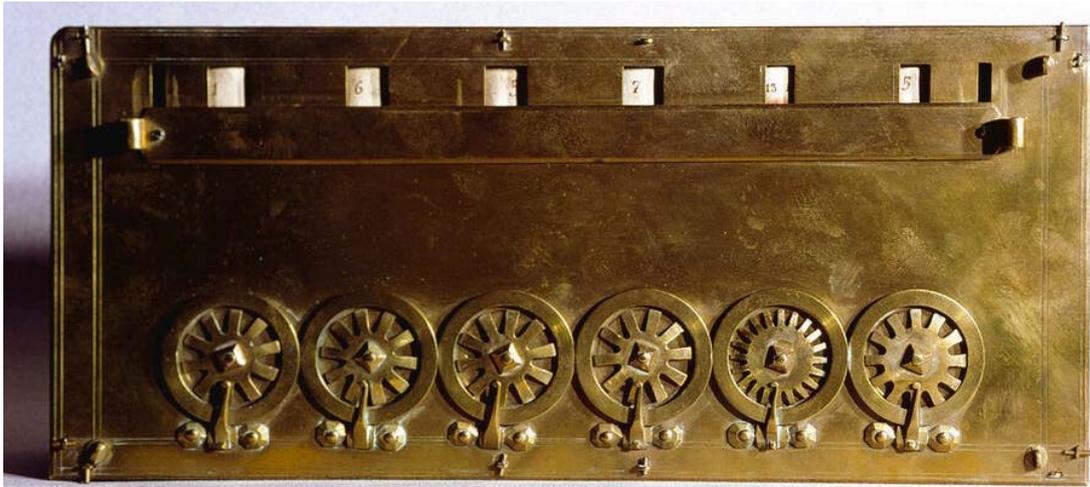
Творческой энергии в Паскале было много. Его сестра вспоминает:

В возрасте двадцати трех лет, увидев опыт Торричелли, он затем придумал и осуществил свой, называемый «опыт с пустотой», ясно доказывающий, что все явления, приписывавшиеся до того пустоте, причиной своей имеют тяжесть воздуха. Это была последняя работа в земных науках, которой он занял свой ум, и хотя впоследствии он изобрел циклоиду, в моих словах нет противоречия, потому что он нашел ее, не думая о ней и при обстоятельствах, заставляющих полагать, что он не прикладывал к тому усилий, как я бы сказала на его месте. Сразу же после того, когда ему не было еще и двадцати четырех лет, Промысел Божий представил случай, побудивший его читать благочестивые книги, и Бог так просветил его через это святое чтение, что он совершенно понял, что христианская религия требует от нас жить только для Бога и не иметь иной цели, кроме Него.

[Перье Ж., 1995, с. 42]

Помимо опыта с пустотой, он создал счетную машину, первый в мире арифмометр. В 1649 году Паскаль получил от короля «Привилегию на арифметическую машину», согласно которой за автором закреплялось право на приоритет, а также на ее изготовление и продажу.

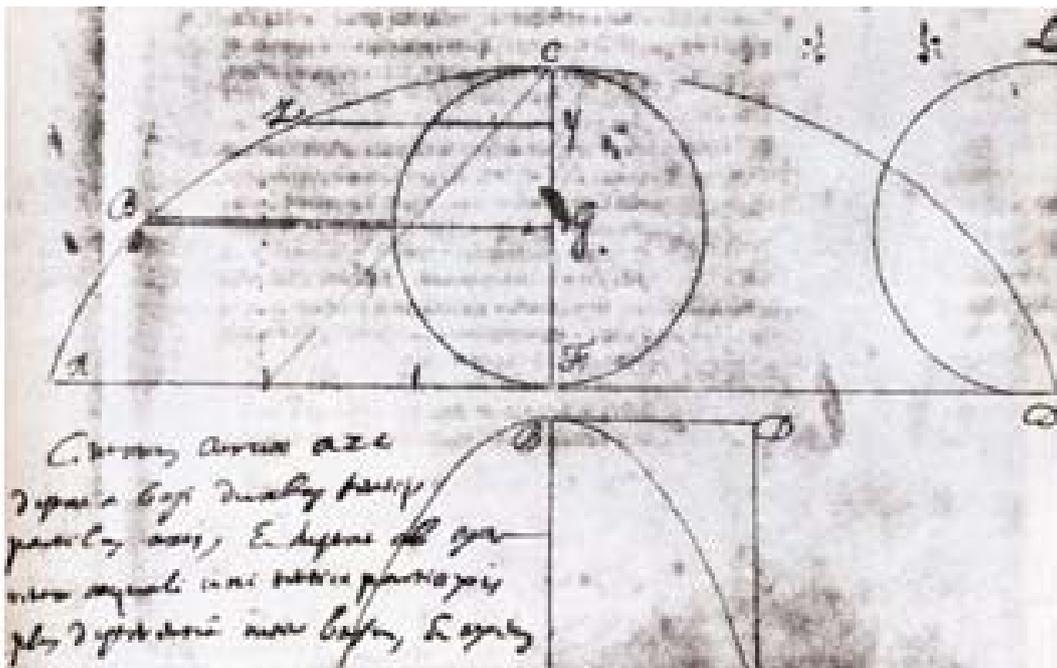
Сегодня пишут, что значение счетной машины Паскаля велико не только для XVII века, но и для последующих веков. Она начинает кибернетическую эпоху в истории техники. Над совершенствованием машины Паскаля будет работать в 1770-х годах Лейбниц, вводя суммарно-множительный механизм счета, а затем еще не одно поколение изобретателей. Заслуги Паскаля высоко оценил *отец кибернетики* Норберт Винер.



«Паскалина» Блеза Паскаля — первый калькулятор из XVII века

Наука для Паскаля была защитой от физической боли. Как писали современники, его замечательное исследование о циклоиде приблизило мыслителя к открытию дифференциального исчисления, то есть анализа бесконечно малых величин, но все же честь этого открытия досталась не ему, а Лейбницу и Ньютону.

Как пишут, будь Блез Паскаль более здоров духом и телом, он, несомненно, довел бы свой труд до конца. У Паскаля уже заметно ясное представление о бесконечных величинах, но вместо того, чтобы развить его и применить в математике, Паскаль отвел широкое место бесконечному лишь в своей апологии христианства.



Задача о циклоиде

По словам сестры,

когда он работал над своим сочинением против атеистов, с ним приключилась сильнейшая зубная боль. Однажды вечером господин герцог де Роаннез, уходя, оставил его в страшных мучениях; он лег в постель, боль все усиливалась, и он надумал заняться для облегчения чем-нибудь таким увлекательным, что притянуло бы все соки к мозгу и отвлекло бы его мысли от боли. Тут он вспомнил про задачу о циклоиде, поставленную отцом Мерсенном, которую никто не мог разрешить и которой он сам никогда не занимался. Он размышлял об этом столь успешно, что нашел решение и все доказательства. Он так погрузился в это занятие, что зубная боль утихла, и когда, решив задачу, он перестал о ней думать, то обнаружил, что исцелился от своей болезни.

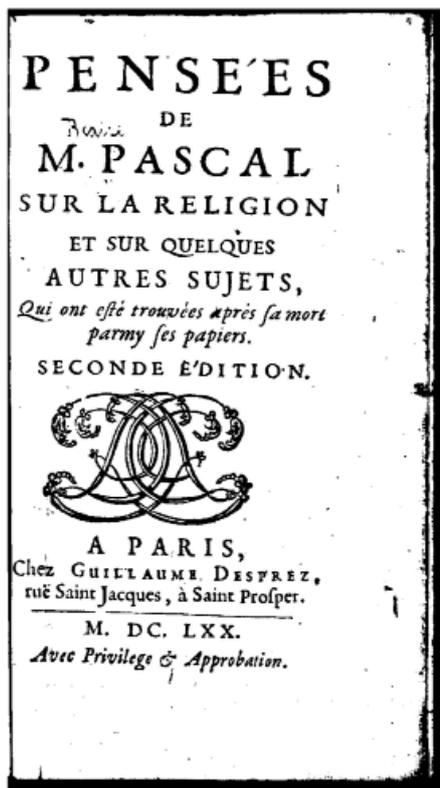
[Перье М., 1995, с. 74]

Роптал мыслящий тростник, гениальный Лев Толстой. Его вторую половину жизни все время преследовал «арзамасский ужас», то есть страх смерти. Осенью 1869 года в гостинице в Арзамасе с Толстым произошло «что-то необыкновенное». Он описывает арзамасскую ночь, когда он испытал невероятной страх «за свою погибающую жизнь». Он пытался осознать причины своего душевного состояния. В своем неоконченном тексте (1883), от которого холод по спине, «Записки сумасшедшего», он зафиксировал это:

Заснуть, я чувствовал, не было никакой возможности. Зачем я сюда заехал. Куда я везу себя. От чего, куда я убегаю? — Я убегаю от чего-то страшного и не могу убежать. Я всегда с собою, и я-то и мучителен себе. Я, вот он, я весь тут. Ни пензенское, ни какое именье ничего не прибавит и не убавит мне. А я-то, я-то надоел себе, несносен, мучителен себе. Я хочу заснуть, забыться и не могу. Не могу уйти от себя... Я вышел в коридор, думая уйти от того, что мучило меня. Но оно вышло за мной и омрачало все. Мне так же, еще больше страшно было. «Да что это за глупость, — сказал я себе, — Чего я тоскую, чего боюсь». — «Меня, — неслышно отвечал голос смерти. — Я тут». Мороз подрал меня по коже. Да, смерти. Она придет, она вот она, а ее не должно быть. Если бы мне предстояла действительно смерть, я не мог испытывать того, что испытывал, тогда бы я боялся. А теперь и не боялся, а видел, чувствовал, что смерть наступает, и вместе с тем чувствовал, что ее не должно быть. Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутреннее раздиранье было ужасно. Я попытался стряхнуть этот ужас. Я нашел подсвечник медный с свечой обгоревшей и зажег ее. Красный огонь свечи и

размер ее, немного меньше подсвечника, все говорило то же. Ничего нет в жизни, а есть смерть, а ее не должно быть... С тех пор я начал читать священное писание. Библия была мне непонятна, соблазнительна, Евангелие умиляло меня. Но больше всего я читал Жития Святых. И это чтение утешало меня, представляя примеры, которые все возможнее и возможнее казались для подражания.

[Толстой, 1936, с. 469–473]



Именно в эти годы он и обращается к Паскалю. Паскаля современники считали святым.

Главный философский труд Паскаля «Мысли о религии и других предметах», или просто «Мысли», считают исследователи, — одно из высших достижений европейской философии. Он работал над ним до конца жизни, так и не успев завершить свой труд, который остался в виде записей (названных при издании фрагментами) на отдельных листах бумаги, лишь частично им классифицированных по темам и в соответствии с замыслом «Апологии христианской религии». Множество других фрагментов не имело прямого к ней отношения и касалось философских воззрений Паскаля: о природе, человеке, познании, различных направлениях в философии и др. Эти записи (выборочно, с целью прославить Паскаля как святого!) были впервые после его смерти опубликованы Пор-Роялем в 1669 году.

Паскаль умер сравнительно молодым, 39-ти лет, отказался от брака, чтобы служить Богу. Он жил практически внутри христианских чудес. В книге о Паскале Б. Н. Тарасов приводит такой эпизод:

24 марта 1656 года в Пор-Рояле происходит непредвиденное событие. Вот что о нем написал обучавшийся в янсенистской школе знаменитый драматург Расин, которому в эту пору чуть более шестнадцати лет, в «Кратком изложении истории Пор-Рояля»: «В парижском Пор-Рояле была молодая воспитанница, лет десяти-одиннадцати, мадемуазель Перье, дочь г. Перье, советника палаты сборов в Клермоне, и племянница г. Паскаля. Уже три с половиной года она страдала слезоточивой фистулой в углу левого глаза. Эта фистула, очень заметная снаружи, произвела большие повреждения внутри: она полностью разъела кость

носа и пробуровила небо...» Гной, вытекавший из опухоли, попадал прямо в горло девочки. Ее глаз стал совсем маленьким, а соседние с ним части лица так исказились и так болели, что нельзя было прикоснуться к голове Маргариты с этой стороны, не причинив ей сильной боли. На нее нельзя было смотреть без ужаса, а источаемый гноем запах был так невыносим, что девочку пришлось отделить от других воспитанниц и поместить к более взрослой, у которой, по словам Расина, «нашлось достаточно милосердия, чтобы находиться с ней вместе». Знаменитые хирурги и окулисты не могли ничего поделать...



Жан Расин (1638–1699)

...Во время вечерни [монахини] по заведенному обычаю целовали колючку с тернового венца. Затем к «святому тернию» подходили воспитанницы Пор-Рояля. Когда приблизилась очередь «маленькой Перье», наставница, будучи не в состоянии смотреть на девочку без дрожи и сострадания, сказала ей: «Вручите свою судьбу Богу и приложите святое терние к своему глазу». Маргарита не замедляет исполнить это, а придя в свою комнату, вдруг восклицает, обращаясь к той, у которой «нашлось достаточно милосердия, чтобы находиться с ней вместе»: «Сестра моя, я совсем не чувствую боли; святое терние вылечило меня!» 3 апреля 1656 года в «Дневнике де Сен-Жиля», принадлежащем пор-рояльскому отшельнику Бодри, записано: «Но она (Маргарита Перье. — Б. Т.) настолько излечилась, что господин де Ребур (руководитель и исповедник монахинь) говорит, будто он принял один глаз за другой. Ее дядя, г-н Паскаль, которого вижу каждый день, говорит мне то же самое». Обрадованный отец Маргариты уже 4 апреля оказывается в Париже и, по словам Блеза, находит свою дочь «более здоровой, чем когда-либо».



Маргарита Перье (1646–1733)

[Тарасов, 2006, с. 202–203]

Немного забегаая вперед, процитирую одно точное соображение Марины Шаповаловой — отечественной писательницы и исследовательницы — в статье «Блез Паскаль и Лев Толстой»:

Мыслитель и духовный странник, борец духа, восхищающийся Паскалем, Толстой, тем не менее, не любит свободной мысли. Не любит он ее в тех людях, нравственности которых не доверяет. То есть — во всех. И в этом он солидарен, скорее, с Великим Инквизитором: к искушению собственным умом человека допускать нельзя. Блез Паскаль оставил фундаментальную науку в зените своей недолгой жизни — на третьем, последнем десятке отпущенных ему лет. Он любил свободу и силу научной мысли, но убедился в бесполезности научных знаний для постижения Бога и обретения веры. *«Мыслящий тростник» объемлет разумом вселенную и пределы ее, хотя подвержен всем стихиям, и физическая его оболочка слаба. Без мысли — он просто трава. Об этом сказал Паскаль. А Толстой не заметил* (курсив мой. — В. К.).

[Шаповалова, 2009]

Толстой действительно этого не заметил. Хотя он и писал своим корреспондентам, что видит в Паскале себя, он был совсем другой. В отличие от безбрачного Паскаля граф вел совсем иную жизнь. Толстой умер 82 лет, распутничал долго, в возрасте 34 лет женился на Софье Андреевне Берс, молоденькой



Софья Андреевна и Лев Николаевич

18-летней девушке, дал ей перед первой брачной ночью читать свой сладострастный дневник, вроде чтобы очистить себя, а когда напуганная девственница не оказалась Мессалиной, записал кратко: «Не то». У него было много детей, одного из них, Тимофея, прижитого вне брака, он сделал кучером. Своим законным детям, пытавшимся писать, говорил: «Вы, Берсы, способные люди».

Стоит также помнить, что Паскаль жил в эпоху религиозных войн 1559–1689 годов, внутри которых прозвучала и Тридцатилетняя война. И хотя Толстой все время упрекает Паскаля в католицизме, надо думать, что в этом невероятном, более чем столетнем ужасе и хаосе Паскаль вполне отчетливо выбрал сторону католицизма. Толстой написал: «Как человек, умирающий от жажды, набрасывается на ту воду, которая есть перед ним, не разбирая ее качества, так Паскаль, не разбирая качества того католицизма, в котором он был воспитан, видел в нем истину и спасение людей. Довольно, что вода, довольно, что вера» [Толстой, 1957, т. 41, с. 482]. Но католицизм убирал из жизни хаос, держал вертикаль религиозной власти. Это ведь и время правления великого кардинала Ришельё².

Это была эпоха напряженных умственных исканий в Европе: Якоб Бёме, Пьер Гассенди, Джон Локк, Гуго Гроций,



Кардинал Ришельё (1585–1642)



Памятник дюку Ришельё в Одессе

² Стоит хоть пару слов сказать о связи этого рода с Россией. Потомок кардинала, герцог де Ришельё участвовал в штурме Измаила, а спустя пять лет надолго обосновался в Российской империи. В 1803 году Ришельё стал градоначальником, а с 1805 по 1814 год — генерал-губернатором Одессы. Город строился по приказу Екатерины Великой. Одесситы любили герцога, называли его «наш Дюк» и считали основателем города, хотя к тому времени Одессе было уже восемь лет. Стараниями нового градоначальника город превратился в крупный торговый порт.



Фрэнсис Бэкон, Франсиско Суарес, Джонатан Свифт и др. Однако Толстой, как известно, не любил истории, не доверял ей, поэтому, говоря о Паскале, он вспоминает его отца, но не движения мысли той поры.

В России, как Толстой писал, был наш русский Паскаль — Гоголь. Но интересно, что он увидел в Паскале и в Гоголе собственное неудержимое и неистовое с самой юности стремление к славе и собственное желание побороть свое тщеславие. Кстати, именно Паскаль сформулировал это человеческое свойство, написав, что «во мне, а не в писаниях Монтеня содержится то, что я в них вычитываю». И Толстой тоже вычитал свое и у Паскаля, и у Гоголя. Толстой увидел в обоих бешеное тщеславие. Мучило ли тщеславие Паскаля? Наверно, как и многих творческих людей, хотя его сестра писала об отсутствии всякого тщеславия у брата. Думаю, что все же оно было, но в меру. Все его открытия делались, как правило, не ради славы, а из простой необходимости. Счетную машину он создавал, желая помочь отцу в его расчетах, не думая о мировой славе, как ее воображал себе Толстой.

Его слава, как и должно славе, пришла от благодарных за его открытия потомков, людей науки и знания. В его честь был назван один из наиболее известных языков программирования — Паскаль (Pascal), который широко использовался в высшей школе и промышленности и стал основой для строения других языков программирования. Но мыслитель думал и о простых людях. Именно ему принадлежит идея омнибусов — многоместных конных экипажей с фиксированными маршрутами. Именно с подачи Паскаля герцог де Роанне создал в тот период акционерное общество для реализации новаторского проекта, и 18 марта 1662 года, в год смерти мыслителя, в Париже открылся первый маршрут общественного пассажирского транспорта. Парижане, которым соб-

ственная карета была не по карману, могли воспользоваться *омнибусом*, что в переводе означало «для всех», — средством передвижения на конной тяге.

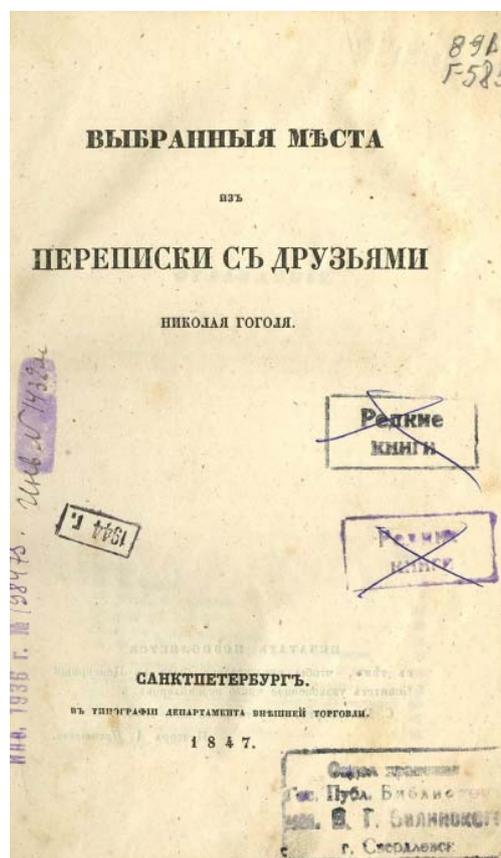
Назвать это желанием славы? Вряд ли. Кажется, и Гоголь тоже не очень бредил славой. Паскаль принимал свои успехи как само собой разумеющееся. Тем не менее именно тщеславие как основу их деятельности видел Толстой:

Ни одна страсть не удерживает людей так долго в своей власти, не скрывает от них так прочно, иногда до самого конца, тщету временной мирской жизни и ни одна не отдаляет так людей от понимания смысла человеческой жизни и ее истинного блага, как страсть славы людской, в какой бы форме она ни проявлялась: мелочного тщеславия, честолюбия, славолубия... Таким человеком был Паскаль. Таким же был близкий нам русский человек Гоголь (я по Гоголю, думаю, понял Паскаля). И тот и другой, хотя с совсем различными свойствами и с совершенно различным складом и размером ума, пережили одно и то же. Оба очень скоро достигли той славы, которой страстно желали; и оба, достигнув ее, тотчас же поняли всю тщету того, что казалось им самым высоким, самым драгоценным в мире благом, и оба ужаснулись тому соблазну, во власти которого находились.

[Толстой, 1957, т. 41, с. 477]

К сожалению, принять пафос Толстого историк философии не может. Как писал Толстой, «Гоголь, наш Паскаль, — лежит под спудом... Надо издать его выбранные места из его переписки» [Толстой, 1955, с. 225].

Паскаль не раз подчеркивал необходимость вертикали власти, как и положено католику. Толстой же, как его называли, был «великий бунтовщик», не принимавший никакого начальства, царя снисходительно называвший братом. В этом контексте позиция Гоголя абсолютно антагонистична толстовской. «Как это верно, — писал Гоголь, — что полная любовь не должна принадлежать никому на земле. Она должна быть передаваема по начальству, и всякий начальник, как только заметит ее устремление к себе, должен в ту же минуту обращать





Николай Васильевич Гоголь (1809–1852)

ее к постановленному над ним высшему начальнику, чтобы таким образом добралась она до своего законного источника, и передал бы ее торжественно в виду всех всеми любимым царь Самому Богу» [Гоголь, 1993, с. 175]. Замечу еще, что царь высоко оценил «Ревизора» Гоголя, сказав, усмехнувшись, что в комедии многим досталось, «а мне больше всех». Причем это сказал один из самых жестких самодержцев.

Именно Николая Лев Толстой изображал крайне негативно. Хотя как раз Николай, узнав, что автор понравившегося ему текста о Севастопольском сражении, находится на четвертом бастионе, самом простреливаемом, повелел перевести его

в более безопасное место. Но Толстой был беспощаден к сильным мира сего. Вот маленькая блистательная и жесткая повесть «За что?», там такие строки:

Николай же Павлович радовался тому, что задавил гидру революции не только в Польше, но и во всей Европе, и гордился тем, что он не нарушил заветов русского самодержавия и для блага русского народа удержал Польшу во власти России. И люди в звездах и золоченых мундирах так восхваляли его за это, что он искренно верил, что он великий человек и что жизнь его была великим благом для человечества и особенно для русских людей, на развращение и одурение которых были бессознательно направлены все его силы.

[Толстой, 1957, т. 42, с. 106]

Кто из них прав — не нам судить. Просто хочу показать очевидную неточность Толстого в интерпретации позиции Гоголя.

Причем стоит сказать, что хотя Гоголь и знал себе цену, но никогда не полагал, что его гений ставит его выше других. В отличие от Толстого, который постоянно мерялся славой с Гёте, Шопенгауэром, Соломоном... Гоголь с пиететом поминал прежде всего Пушкина, которого ставил много выше себя, Гофман был его учителем в фантазмагорическом роде. И именно Пушкина брал себе в вожатые в отношении к власти, которую Лев Толстой ненавидел. Гоголь писал:

Как умно определял Пушкин значение полномочного монарха и как он вообще был умен во всем, что ни говорил в последнее время своей жизни! «Зачем нужно, — говорил он, — чтобы один из нас стал выше всех и даже выше самого закона? Затем, что закон — дерево; в законе слышит человек что-то жесткое и небратское. С одним буквальным исполнением закона не далеко уйдешь; нарушить же или не исполнить его никто из нас не должен; для этого-то и нужна высшая милость, умягчающая закон, которая может явиться людям только в одной полномочной власти. Государство без полномочного монарха — автомат: много-много, если оно достигнет того, до чего достигнули Соединенные Штаты. А что такое Соединенные Штаты? Мертвечина; человек в них выветрился до того, что и выеденного яйца не стоит. Государство без полномочного монарха то же, что оркестр без капельмейстера: как ни хороши будь все музыканты, но, если нет среди них одного такого, который бы движеньем палочки всему подавал знак, никуда не пойдет концерт...».

[Гоголь, 1993, с. 62]

Но есть и более важное, что отделяет Толстого от Паскаля. Это отношение к Христу и к природе. Толстой вроде бы был человек верующий, но природа для него была важнее Христа. Паскаль очень жестко формулировал:

Все те, кто ищут Бога вне Иисуса Христа и не идут дальше природы, либо не находят вовсе нужного им знания, либо придумывают для себя способ познать Бога и служить Ему без посредника, и тем впадают либо в атеизм, либо в деизм, почти одинаково противные христианской религии. Без Иисуса Христа мир не мог бы существовать; тогда он должен был либо разрушиться, либо уподобиться аду.

[Паскаль, 1995, Мысли, с. 202]

Достигнув вершины славы, Толстой стал призывать к опрощению и к непротивлению злу. Помимо ранних фотографий, Толстого в его славе рисовали самые большие русские художники: Крамской, Репин, Ге и др. И учитывали его самосотворенный образ опростившегося графа.

Испанский философ, говоря о восстании варварства, отказывался предать цивилизацию, говоря, что в отказе от своего высшего предназначения видно дьявольское: «Люцифер был бы не меньшим мятежником, если бы метил не на место Бога, ему не уготованное, а на место низшего из ангелов, уготованное тоже не ему. (Будь Люцифер русским, как Толстой, он, наверно, избрал бы второй путь, не менее богоборческий.)» [Ортега-и-Гассет, 1991, с. 342]. Хотя и с Богом у Толстого были, говоря нынешним языком, «терки».



И. Е. Репин. Лев Николаевич Толстой босой. 1901

Надо сказать, что и против непротivления злу протестует сама природа. *Человек рождается, и с самого рождения каждый возраст — это сопротивление злу, то есть смерти.* Нелюбовь Толстого к врачам и медицине идет из этой идеи непротivления. Это звучит во всех его произведениях. Вот наиболее признанный его роман — «Война и мир». В ней его alter ego Пьер Безухов заболевает, и Толстой пишет: «Несмотря на то, что доктора лечили его, пускали кровь и давали пить лекарства, он все-таки выздоровел» [Толстой, 1940, т. 12, с. 203]. Замечу, что при самом графе с 1904 года был постоянный доктор Душан Маковицкий. С ним Толстой «ушел из дома».

Против идеи непротivления злу выступили крупные русские мыслители — от В. С. Соловьева («Три разговора») до И. А. Ильина («О сопротивлении злу силою»). Поражение русского государства в столкновении с радикалами в 1917 году показало, что идея непротivления приводит к катастрофе. Впрочем, Толстой был и против государства. В одиночку, босой, как крестьянин, вышел на бой с чудовищем, но за мной-де простые русские мужики. Эту жизнь напоказ уловило русское простонародье. О Достоевском не было ни шуток, ни анекдотов, а о Толстом полно. Даже вагонные песни.

Жил-был великий писатель
Граф Лев Николаич Толстой,
Не ел он ни рыбы, ни мяса,
Ходил по деревне босой.

Жена его Софья Андревна,
Обратно, любила поесть.

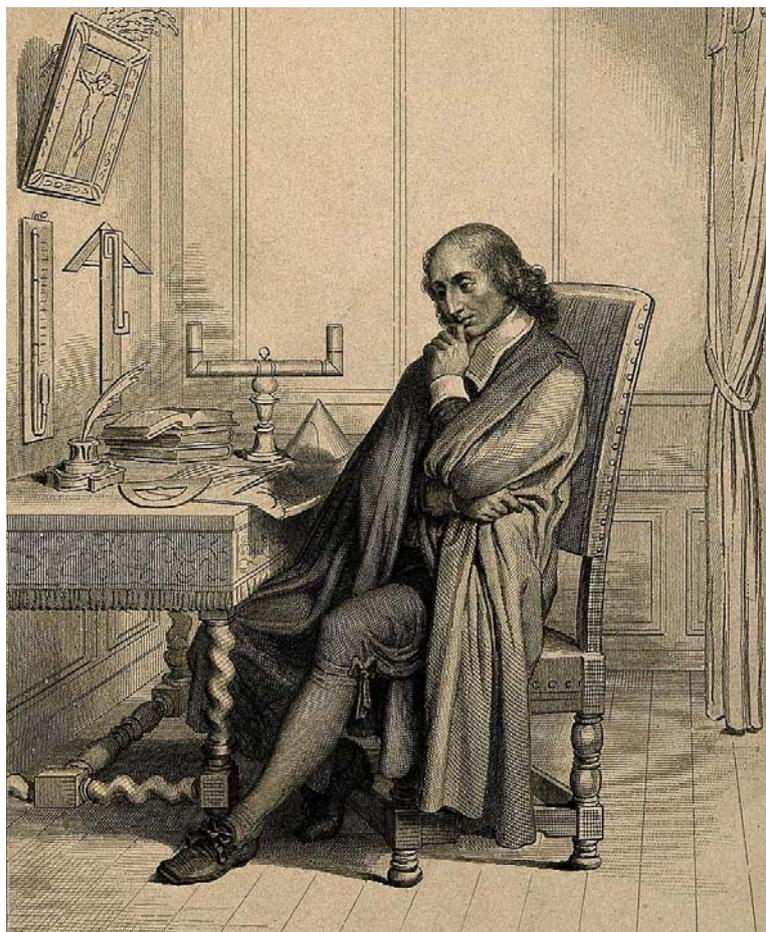
Она не ходила босая,
Спасая фамильную честь.

...

В деревне той, Ясной Поляне,
Теперь никого, ничего...
Подайте ж, подайте, славяне,
Я сын незаконный его!

Он понимал, что велик, и вправду был велик, бесспорно гениальный писатель, поэтому смел нападать на церковь.

Оттолкнули меня от церкви и странности догматов церкви, и признание и одобрение церковью гонений, казней и войн, и взаимное отрицание друг друга разными исповеданиями; но подорвало мое доверие к ней именно это равнодушие к тому, что мне казалось сущностью учения Христа, и, напротив, пристрастие к тому, что я считал несущественным. Мне чувствовалось, что тут что-то не так. Но что было не так, я никак не мог найти; не мог найти потому, что



Блез Паскаль, сидящий за своим столом. Линия гравюры Дж. Бейна (по Г. Фландрину). 1844

учение церкви не только не отрицало того, что казалось мне главным в учении Христа, но вполне признавало это, но признавало как-то так, что это главное в учении Христа становилось не на первое место. Я не мог упрекнуть церковь в том, что она отрицала существенное, но признавала церковь это существенное так, что оно не удовлетворяло меня. Церковь не давала мне того, чего я ожидал от нее.

[Толстой, 1957, т. 23, В чем моя вера? с. 307]

Паскаль же писал: «Невозможно, чтобы те, кто любит Бога всем сердцем, не распознали правоту Церкви, так она очевидна» [Паскаль, 1995, Мысли, с. 319].

«В былые времена те, — утверждал Паскаль, — кто получил второе рождение в крещении и покинул мирские пороки, чтобы обрести благочестие в Церкви, так редко спускались снова из Церкви в мир, тогда как теперь нет ничего более обыкновенного, чем мирские пороки в сердцах христиан» [Паскаль, 1995, Сравнение ... , с. 389]. Думаю, именно это мучило Толстого.

Синод отлучил его от церкви, но определение было очень мягким и оставляло надежду на возвращение в случае, если Толстой перестанет проклинать церковь и найдет с ней пути примирения и компромисса: «Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею» [Церковные ведомости, 1901]³. Впрочем, церковь делала все это в ответ на действия Толстого.

В своем замечательном стихотворении «Уход» Наум Коржавин сформулировал переживаемые Толстым проблемы и поставленную им себе сверхзадачу:

Бог не дается. Все непримиримо.
И каждый шаг как новый Рубикон.
Нет в Питере царя! Нет папы в Риме!
За этот мир в ответе только он...

И он тревожен. Он меняет взгляды.
Как в детстве, рвется к истинам простым.

³ Стоит привести реакцию одного из выдающихся современников Толстого на это событие. «Тот, кто, по свидетельству самого Толстого, назвал его дьяволом в человеческом образе, был недалек от истины, той истины, которою Толстой заменил христианство, — писал тогда Н. Ф. Федоров. — Призывающий Россию к неплатежу податей обвиняет в подстрекательстве синодальное определение, отличающееся неизъяснимою мягкостью. Толстой сам недоволен этой мягкостью. Ему очень бы хотелось поруганий, поношений, что придавало бы ему ореол мученика: а он так жаждет дешевой ценой приобретенного мученичества» [Федоров, 1982, с. 639].

Чего ему еще от жизни надо?
Иль мало быть при жизни Львом Толстым?

Но ему этого было мало. Помните пушкинскую «Сказку о рыбаке и рыбке»? Чего захотела вздорная старуха? Стать владычицей морской! Отвечать за *целый мир* никогда не приходило в голову Паскаля, он заботился о близких, своих родных и жителях своего города. И что значит отвечать за целый мир? Стать Богом?

У Толстого был поразительный страх смерти, словно он боялся очнуться в аду, страх перед потусторонним бытием, которое он даже боялся вообразить себе. Достоевский не боялся, достаточно вспомнить его страшный рассказ «Бобок». Не то Толстой. Раз жизнь кончается смертью даже великих, она, по логике Толстого, есть зло. Только три человека это поняли, как он считает: «Мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость, глупо: мы понимаем, что жизнь есть зло, и все-таки живем» [Толстой, 1957, т. 23, Исповедь, с. 37]. Толстому страшно именно потому, что он не принял истории, которая дает вечную жизнь на земле. Но закономерно, что, отвергнув земную историю, он отверг и Священную историю. В поисках смысла жизни он обратился к христианству: «Я смотрю на *христианство* не как на исключительное божественное откровение, не как на историческое явление, я смотрю на *христианство* как на учение, дающее смысл жизни» [Толстой, 1957, т. 24, с. 806]. Но он не мог принять его просто, он подвергает переоценке и пересмотру евангельское учение, как оно сложилось исторически. Это ясно сформулировано им в «Исповеди» (1882): «И я обратил внимание на все то, что делается людьми, исповедующими христианство, и ужаснулся... Но откуда взялась ложь и откуда взялась истина? И ложь, и истина переданы тем, что называется церковью. И ложь, и истина заключаются в предании, в так называемом священном предании и писании» [Толстой, 1957, т. 23, Исповедь, с. 56]. Заметим, что стилистика при этом евангельская, как в «Заратустре» Ницше. Сам стиль говорит, что Толстой вполне серьезно считает свой текст новым Евангелием, но, отказавшись от исторического христианства, он под видом христианства дал нечто иное, ибо истинную веру нашел не в церкви, а у русского мужика, еще связанного с языческой религией земли.



Наум Моисеевич
Коржавин (1925–2018)

Алданов писал с ужасом, что за четыре месяца до смерти Толстой отверг Евангелие. Приведем запись секретаря Толстого В. Ф. Булгакова от 22 июня 1910 года, на которой основывается заключение Алданова:

Лев Николаевич высказался против обязательности евангельских текстов, которые извращены.

— Не хочется мне этого говорить, но уж я скажу: как раньше я любил Евангелие, так теперь я его разлюбил.

Потом прочли одно прекрасное место из Евангелия, по изложению Льва Николаевича (курсив мой. — В. К.).

— Я опять полюбил Евангелие, — произнес он, улыбаясь.

[Булгаков, 1989, с. 260]



Статуя Блеза Паскаля у основания башни Сен-Жак. Париж

Разумеется, можно испугаться. Страх Алданова понятен. Граф любил только свое Евангелие, отказавшись от Христова. Извратили-де евангелисты, а только он подлинно проник в слово Христа, ибо сам то же, что и Христос. Но самое главное, как несложно увидеть, что это не решение последних лет, а простое формулирование и развитие ранее сказанного. Отказ от науки и культуры мог вести только к отказу от защиты человека в опасностях жизни, от настоящей любви к нему. Но революционно настроенные поздние современники Толстого приняли и поддержали это его желание превзойти Бога. «А с неба смотрела какая-то дрянь / величественно, как Лев Толстой», — так резюмировал Маяковский окончание тяжбы Толстого

с Богом в сознании соотечественников писателя. Отсюда недалек шаг и к большевистскому самозванчеству, расстреливавшему массово «попов» казенной церкви, отвергшему «буржуазную» культуру и историю и объявившему Октябрьскую революцию высшей и последней вехой в развитии человечества.

Ленин назвал Толстого «зеркалом русской революции», пояснив свою мысль: «Противоречия в произведениях, взглядах, учениях, в школе Толсто-

го — действительно кричащие. С одной стороны, гениальный художник, давший не только несравненные картины русской жизни, но и первоклассные произведения мировой литературы. С другой стороны — помещик, юродствующий во Христе» [Ленин, 1973, т. 17, с. 209]. Ленин писал: «Святейший синод отлучил Толстого от церкви. Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах» [Ленин, 1973, т. 20, с. 22]. Это уже шаг к партийности.

Но Паскаль остался Паскалем. Он не был, как великий Толстой, разыгран в партийно-политические карты. Что ж, у каждого своя судьба.

Закончить статью хотелось бы фразой Паскаля:

Я могу представить себе человека без рук, без ног, без головы — ведь нас только опыт учит, что голова человеку более необходима, чем ноги. Но я не могу вообразить человека без мысли. Это был бы камень или животное.

Инстинкт и разум — печати двух природ.

Мыслящая тростинка.

Не в пространстве должен я искать своего достоинства, но в правильности мысли. Владение землями не даст мне никакого преимущества. В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, малую точку; мыслью я ее объемлю.

Величие человека в том, что он сознает себя несчастным; дерево себя несчастным не сознает.

Сознавать себя несчастным — это несчастье; но сознавать, что ты несчастен, — это величие.

[Паскаль, 1995, Мысли, с. 105]

Список источников

Булгаков В. Л. Н. Толстой в последний год его жизни. М.: Правда, 1989. 448 с.
Гоголь Николай. Выбранные места из переписки с друзьями. М.: Патриот, 1993. 400 с.

Ленин В. И. Л. Н. Толстой // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. М.: Политиздат, 1973. Т. 20. С. 19–24.

Ленин В. И. Лев Толстой, как зеркало русской революции // Ленин В. И. Полное собрание сочинений: в 55 т. 5-е изд. М.: Политиздат, 1973. Т. 17. С. 206–213.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / пер. А. М. Гелескула // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М.: Искусство, 1991. С. 309–350.

Паскаль Блез. Мысли // Паскаль Блез. Мысли / пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 77–372.

Паскаль Блез. Сравнение первых христиан с нынешними // Паскаль Блез. Мысли / пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 387–390.

Перье Жильберта. Жизнь господина Паскаля, написанная госпожой Перье, его сестрой, супругой господина Перье, советника палаты сборов в Клермоне // Паскаль Блез. Мысли / пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 38–68.

Перье Маргарита. Заметки о жизни господина Паскаля, написанные мадам-муазель Маргаритой Перье, его племянницей // Паскаль Блез. Мысли / пер. с фр., вступ. статья, коммент. Ю. А. Гинзбург. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 69–76.

Пинский Л. Е. Эразм Роттердамский и его «Похвальное слово Глупости» // Пинский Л. Е. Ренессанс. Барокко. Просвещение: Статьи. Лекции. М.: РГГУ, 2002. С. 63–98.

Розанов В. В. Паскаль // Блез Паскаль: pro et contra. Личность и творческое наследие Паскаля в восприятии и оценке русских философов и писателей. Антология. СПб.: РХГА, 2013. С. 255–280.

Тарасов Б. Н. Лев Толстой — читатель Паскаля // Вопр. литературы. 1997. № 6. С. 86–101.

Тарасов Б. Н. Паскаль. Изд. 3-е. М.: Молодая гвардия, 2006. 340 с.

Толстой Л. Н. «Записки сумасшедшего» // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1936. Т. 26. С. 466–474.

Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1957. Т. 23. С. 304–465.

Толстой Л. Н. За что? // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1957. Т. 42. С. 84–118.

Толстой Л. Н. Исповедь (Вступление к ненапечатанному сочинению) // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1957. Т. 23. С. 1–59.

Толстой Л. Н. Июль. Недельные чтения. Паскаль // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1957. Т. 41. С. 477–496.

Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1957. Т. 24. С. 800–938.

Толстой Л. Н. Круг чтения // Блез Паскаль: pro et contra. Личность и творческое наследие Паскаля в восприятии и оценке русских философов и писателей. Антология. РХГА, СПб., 2013. С. 399–416.

Толстой Л. Н. О литературе: статьи, письма, дневники. М.: ГИХЛ, 1955. 764 с.

Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: ГИХЛ, 1940. Т. 40: Война и мир. Том четвертый. 425 с.

Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений и письма: в 6 т. М.: Издательский центр «Классика», 2003. Т. 2. 640 с.

Федоров Н. Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.

Фолкнер У. Речь при получении Нобелевской премии (1950) / пер. Н. Анастасьева // Писатели США о литературе: в 2 т. / сост. А. Николюкин. М.: Прогресс, 1982. Т. 2. С. 191–192.

Церковные ведомости. № 8. 24 февраля 1901.

Шаповалова Марина. Блез Паскаль и Лев Толстой. 2009.

URL: <https://mshapovalova.ru/blez-paskal-i-lev-tolstoj> (дата обращения: 1.08.2023).

Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. С. 90–217.

References

Bulgakov, V. (1989) *L. N. Tolstoy v poslednii god ego zhizni* [L. N. Tolstoy in the last year of his life]. Moscow: Pravda.

Gogol', Nikolai (1993) *Vybrannye mesta iz perepiski s druz'yami* [Selected places from correspondence with friends]. Moscow: Patriot.

Lenin, V. I. (1973) "L. N. Tolstoy" ["L. N. Tolstoy"], in Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 tomakh. Tom 20* [Complete works: in 55 vols. Vol. 20]. 5th edn. Moscow: Politizdat, pp. 19–24.

Lenin, V. I. (1973) "Lev Tolstoy, kak zerkalo russkoi revolyutsii" ["Leo Tolstoy, as a mirror of the Russian Revolution"], in Lenin, V. I. *Polnoe sobranie sochinenii: v 55 tomakh. Tom 17* [Complete works: in 55 vols. Vol. 17]. 5th edn. Moscow: Politizdat, pp. 206–213.

Ortega-y-Gasset, H. (1991) "Vosstanie mass" ["The Uprising of the masses"]. Transl. by A. M. Geleskul, in Ortega-y-Gasset, H. *Estetika. Filosofiya kul'tury* [Aesthetics. Philosophy of Culture]. Moscow: Iskusstvo, pp. 309–350.

Pascal, Blaise (1995) "Mysli" ["Thoughts"], in Pascal, Blaise. *Mysli* [Thoughts]. Transl. from the French, preface, comments by Yu. A. Ginzburg. Moscow: Izd-vo imeni Sabashnikovoykh [Sabashnikov Publishing House], pp. 77–372.

Pascal, Blaise (1995) "Sravnenie pervykh khristian s nyneshnimi" ["Comparison of the first Christians with the present"], in Pascal, Blaise. *Mysli* [Thoughts]. Transl. from the French, preface, comments by Yu. A. Ginzburg. Moscow: Izd-vo imeni Sabashnikovoykh [Sabashnikov Publishing House], pp. 387–390.

Perrier, Zhil'berta (1995) "Zhizn' gospodina Paskalya, napisannaya gospozhoi Per'e, ego sestroi, suprugoi gospodina Per'e, sovetnika palaty sborov v Klermone" ["The Life of Monsieur Pascal, written by Madame Perrier, his sister, wife of Monsieur Perrier, councillor of the Chamber of Fees in Clermont"], in Pascal, Blaise. *Mysli*

[*Thoughts*]. Transl. from the French, preface, comments by Yu. A. Ginzburg. Moscow: Izd-vo imeni Sabashnikovykh [Sabashnikov Publishing House], pp. 38–68.

Perrier, Margarita (1995) “Zametki o zhizni gospodina Paskalya, napisannye madmuazel’ Margaritoy Per’e, ego plemyanitsei” [“Notes on the life of Mr. Pascal, written by Mademoiselle Marguerite Perrier, his niece”], in Pascal, Blaise. *Mysli* [*Thoughts*]. Transl. from the French, preface, comments by Yu. A. Ginzburg. Moscow: Izd-vo imeni Sabashnikovykh [Sabashnikov Publishing House], pp. 69–76.

Pinskii, L. E. (2002) “Erazm Rotterdamskii i ego ‘Pokhval’noe slovo Gluposti” [“Erasmus of Rotterdam and his ‘Laudable word of Stupidity’”], in Pinskii, L. E. *Renesans. Barokko. Prosveshchenie: Stat’i. Lektsii* [*Renaissance. Baroque. Enlightenment: Articles. Lectures*]. Moscow: RGGU, pp. 63–98.

Rozanov, V. V. (2013) “Paskal’” [“Pascal”], in *Blez Paskal’: pro et contra. Lichnost’ i tvorcheskoe nasledie Paskalya v vospriyatii i otsenke russkikh filosofov i pisatelei. Antologiya* [*Blaise Pascal: pro et contra. Pascal’s personality and creative heritage in the perception and evaluation of Russian philosophers and writers. Anthology*]. St. Petersburg: Russkaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya [Russian Christian Humanitarian Academy], pp. 255–280.

Tarasov, B. N. (1997) “Lev Tolstoi — chitatel’ Paskalya” [“Leo Tolstoy — the reader of Pascal”], *Voprosy literatury* [*Questions of literature*], 6, pp. 86–101.

Tarasov, B. N. (2006) *Paskal’* [*Pascal*]. 3rd edn. Moscow: Molodaya gvardiya.

Tolstoi, L. N. (1936) “Zapiski sumasshedshego” [“Notes of a madman”], in Tolstoi, L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 26* [*Complete works: in 90 vols. Vol. 26*]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 466–474.

Tolstoi, L. N. (1957) “V chem moya vera?” [“What is my faith?”], in Tolstoi, L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 23* [*Complete works: in 90 vols. Vol. 23*]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 304–465.

Tolstoi, L. N. (1957) “Za chto?” [“For what?”], in Tolstoi, L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 42* [*Complete works: in 90 vols. Vol. 42*]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 84–118.

Tolstoi, L. N. (1957) “Ispoved’ (Vstuplenie k nenapechatannomu sochineniyu)” [“Confessions (Introduction to an unpublished work)”], in Tolstoi, L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 23* [*Complete works: in 90 vols. Vol. 23*]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 1–59.

Tolstoi, L. N. (1957) “Iyul’. Nedel’nye chteniya. Paskal’” [“July. Weekly readings. Pascal”], in Tolstoi, L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 41* [Complete works: in 90 vols. Vol. 41]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 477–496.

Tolstoi, L. N. (1957) “Kratkoe izlozhenie Evangeliiya” [“Summary of the Gospel”], in Tolstoi, L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 24* [Complete works: in 90 vols. Vol. 24]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 800–938.

Tolstoi, L. N. (2013) “Krug chteniya” [“Reading circle”], in *Blez Paskal’: pro et contra. Lichnost’ i tvorcheskoe nasledie Paskalya v vospriyatii i otsenke russkikh filosofov i pisatelei. Antologiya* [Blaise Pascal: pro et contra. Pascal’s personality and creative heritage in the perception and evaluation of Russian philosophers and writers. Anthology]. St. Petersburg: Russkaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya [Russian Christian Humanitarian Academy], pp. 399–416.

Tolstoi, L. N. (1955) *O literature: stat’i, pis’ma, dnevniki* [About literature: articles, letters, diaries]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction].

Tolstoi, L. N. (1940) *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 40: Voina i mir. Tom chetvertyi* [Complete works: in 90 vols. Vol. 40: War and Peace. Vol. 4]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel’stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction].

Tyutchev, F. I. (2003) *Polnoe sobranie sochinenii i pis’ma: v 6 tomakh. Tom 2* [Complete works and letters: in 6 vols. Vol. 2]. Moscow: Izdatel’skii tsentr “Klassika”.

Fedorov, N. F. (1982) *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Mysl’.

Faulkner, W. (1982) “Rech’ pri poluchenii Nobelevskoi premii (1950)” [“Speech when receiving the Nobel Prize (1950)”]. Transl. from the English by N. Anastas’ev, in *Pisateli SShA o literature: v 2 tomakh. Tom 2* [Writers of the USA about literature: in 2 vols. Vol. 2]. Compiled by A. Nikolyukin. Moscow: Progress, pp. 191–192.

Tserkovnye vedomosti [Church Vedomosti] (1901) 8, 24 Feb.

Shapovalova, Marina (2009) *Blez Paskal’ i Lev Tolstoi* [Blaise Pascal and Leo Tolstoy]. Available at: <https://mshapovalova.ru/blez-paskal-i-lev-tolstoj> (Accessed: 1 August 2023).

Erasmus of Rotterdam (1986) “Oruzhie khristianskogo voina” [“The weapon of the Christian warrior”], in Erasmus of Rotterdam. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical works]. Moscow: Nauka, pp. 90–217.

Информация об авторе: Владимир Карлович Кантор — доктор философских наук, ординарный профессор, главный научный сотрудник, заведующий Международной лабораторией русско-европейского интеллектуального диалога, главный редактор журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог». Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, каб. 215.

Information about the author: Vladimir K. Kantor — DSc in Philosophy, Full Professor, Chief Research Fellow, the Head of International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, Editor-in-Chief of the journal “Philosophical Letters. Russian and European Dialogue”. National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 215, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 07.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 07.08.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 41–64.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 41–64.

Научная статья / Original article

УДК 93/94

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-41-64

ИДЕИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ В РАННИХ РЕФОРМАХ СУДА И СЛЕДСТВИЯ ЕКАТЕРИНЫ II: НОВЫЕ ЗАКОНЫ И ИХ РЕАЛИЗАЦИЯ НА ПРАКТИКЕ



Мария Святославовна Петрова

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия,
petrovamariss@gmail.com



Аннотация. В настоящей статье приведены результаты исследования указов Екатерины II от 1763 года «О увещевании тех, кои до пытки дойдут, учеными священниками, и о сочинении для того книжицы» и «О порядке производства уголовных дел по воровству, разбою и пристанодержательству», направленных на реформирование системы уголовного права Российской империи. Исследование проведено на двух уровнях: соответствие указов доктрине эпохи Просвещения путем сравнительного анализа текста указов и положениям об уголовном праве трактата Ш. Монтескье «О духе законов» и исполнение указов на практике. Вторая задача реализована на основе неопубликованных архивных материалов из РГАДА — фондов Сысского приказа и Московской розыскной экспедиции. Путем анализа делопроизводственных

материалов по общеуголовным делам, возбужденным по факту имущественных преступлений без применения насилия, было изучено, как трансформировалось следствие в соответствии с указами Екатерины II. Важно отметить, что анализ концентрируется не только на философско-правовой мысли, но и на выяснении того, как путем законодательной реализации стало возможным внедрить комплексные идеи мыслителей Просвещения в практику судебно-следственного процесса, который связан с иными социальными категориями, нежели образованные сословия. Исследование показало, что именно указы от 1763 года вошли в низовую практику и позволили положить начало коренным изменениям в судебно-следственной системе Российской империи. Их применение фиксировалось путем цитирования указов в экстрактах в делах. Также о них свидетельствуют практики, вошедшие в судебно-следственный процесс.



Ключевые слова: XVIII век, Екатерина II, история судебно-следственного процесса, Просвещение, пытка, смертная казнь



Ссылка для цитирования: Петрова М. С. Идеи эпохи Просвещения в ранних реформах суда и следствия Екатерины II: новые законы и их реализация на практике // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 41–64. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-41-64.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

ENLIGHTENMENT IDEAS IN CATHERINE'S THE GREAT EARLY REFORMS OF
INVESTIGATIVE SYSTEM: NEW LAWS AND THEIR REALIZATION IN PRACTICE

Mariia S. Petrova

National Research University "Higher School of Economics" (HSE University),
Moscow, Russia, petrovamariss@gmail.com



Abstract. This article presents the results of a study of the decrees of Catherine the Great of 1763 "On Admonition of Those Who Will Come to Torture by Educated Priests, and on Preparation a Special Book for That" and "On the Procedure for Criminal Proceedings on Theft, Robbery and Keeping of the Fugitives and Criminals" aimed at reforming the criminal law system of the Russian Empire. The study was conducted on two levels: compliance of the decrees with the doctrine of the Enlightenment by comparative analysis of the text of the decrees and the provisions on criminal

law of the treatise Montesquieu “The Spirit of Law” and the execution of decrees in practice. The second task is implemented on the basis of unpublished archival materials from the Russian State Archive of Ancient Acts — the funds of the Sysknoy Prikaz (Investigative Prikaz) and the Moskovskaya Rozysknaya Expedicia (Moscow Investigative Expedition). By analyzing the records of ordinary criminal cases initiated on the fact of property crimes without the use of violence, it was studied how the investigation was transformed in accordance with the decrees of Catherine the Great. It is important to note that the analysis focuses not only on philosophical and legal thought, but also on how, through legislative implementation, it became possible to introduce complex ideas of Enlightenment thinkers into the practice of the judicial and investigative process, which is associated with lower social categories than educated people. The study showed that the decrees of 1763 that entered the everyday practice and allowed to initiate fundamental changes in the judicial and investigative system of the Russian Empire — their application was recorded as well as by quoting the decrees in extracts in cases, and they are also evidenced by the practices included in the judicial and investigative process.



Keywords: 18th century, Catherine the Great, history of the investigative process, Enlightenment, torture, death penalty



For citation: Petrova, M. S. (2023) “Enlightenment Ideas in Catherine’s the Great Early Reforms of Investigative System: New Laws and Their Realization in Practice”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 41–64. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-41-64.

Екатерина II за все время своего правления провела ряд реформ в различных сферах государственной жизни, коренным образом изменивших принципы, на которых основывалось управление государством. Известно, что императрица была привержена идеалам эпохи Просвещения, которые становились ориентиром для ее реформаторского курса.

Изменение судебно-следственного процесса традиционно связывают с реформами 1770–1780-х годов. Но при детальном изучении законодательных источников первого периода правления императрицы становится очевидно, что основы будущих изменений были заложены в первые годы ее правления. В ранних указах прослеживается риторика, соответствующая идеалам эпохи Просвещения, и именно эти нормативно-правовые акты, войдя в практику, сделали возможным дальнейшее реформирование суда и следствия. Статья

посвящена изучению не только законодательного материала, но и реализации первых реформ, что фиксировалось в материалах уголовного судопроизводства низовой практики.

Представленная статья является частью фундаментального историко-правового исследования, синтезирующего анализ законодательства и практики процесса по имущественным преступлениям в первые два десятилетия правления Екатериной II.

Екатерина II воспринималась современниками как «философ на троне». Ее философская мудрость и действительная близость к просвещенческим идеалам признавалась интеллектуалами того времени. Можно заключить, что концепция не была изобретена лишь в поздней историографии. Так, в «Письмах из Сатурна» (1772), приписываемых Н. И. Новикову, содержится следующий отрывок:

Северная Минерва новым лучом славы облеклась, и ее подданные, не смотря на войну, наслаждаются под ее тенью воспеваемыми древними стихотворцами златым веком... Сия старается довершить начатое упоминаемым прежде их Царем; она знает, что блаженство народа состоит в чистейших законах; собрала своих подданных и, руководствуя оными, повелела им самим для себя сделать Законы; она для довершения народного просвещения ничего не жалеет. Восстановила училища, где воспитываются на ее собственное иждивение младые юноши и девицы; одним словом, она толикое число благодеяний излила, и изливает на свой народ, что оное ни чей разум не в силах изобразить.

[Н. Н., 2022, с. 45]

Чаще всего, когда речь идет о философском вкладе Екатерины II, в историографии упоминается «Наказ уложенным комиссиям» 1767 года (далее — «Наказ»). В XIX веке и в начале XX века исследователи истории права во многом акцентировали внимание именно на этом памятнике правовой мысли. Яркими примерами таких исследований являются работы В. Н. Латкина [Латкин, 1887], В. С. Иконникова [Иконников, 1890], В. Витта [Витт, 1909]. Главным тезисом их работ становится колоссальная важность «Наказа» для политико-правовой мысли России в XVIII веке и в последующую эпоху. Но при этом исследователи не уделяют внимания наличию или отсутствию данного документа в правоприменительной практике. Развивавшийся в начале XX века социологический подход [Гернет, 1907], который в дальнейшем трансформировался в доктрину марксизма-ленинизма [Солодкин, 1966], стал важным шагом к введению в ис-

следовательское поле обширных делопроизводственных материалов [Гернет, 1951]. В конце XX века возобновляется активная работа с законодательным материалом. Например, О. А. Омельченко публикует ряд нормативно-правовых актов Екатерины II, которые ранее не привлекали внимания исследователей [Омельченко, 2004]. Также происходит публикация актов Петра I [Серов, 1996]. В первое десятилетие XXI века значительно расширяется круг исследований, затрагивающих судебную-следственный процесс XVIII века и привлекающих обширную источниковую базу. Во многом это микроисторические исследования [Каменский, 2006; Курукин, 2008; Акельев, 2012], но также издаются работы по истории права [Анисимов, 2000; Коллманн, 2016; Бабкова, 2003] и о политико-правовой доктрине Екатерины II [Марасинова, 2017]. Тем не менее в изучении уголовного права времен Екатерины II не подвергается исследованию низовая общеуголовная практика. Нормативно-правовой и правоприменительный аспекты в настоящий момент освещаются исследователями, но их внимание обращено на специфические категории дел (политические преступления, детоубийство), в то время как широкая практика остается незатронутой.

В настоящем исследовании представлен последовательный анализ двух актов, изданных в первые годы правления Екатерины II: ее именной указ от 15 января 1763 года «О увещевании тех, кои до пытки дойдут, учеными священниками, и о сочинении для того книжицы» [Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ), 1830, № 11744] (далее — «О увещевании...») и именной указ Екатерины II от 10 февраля 1763 года «О порядке производства уголовных дел по воровству, разбою и пристанодержательству» [ПСЗРИ, 1830, № 11750] (далее — «О порядке производства...»).

В предшествующей историографии данные указы не становились объектом интереса исследователей, но именно они имеют две наиболее важные характеристики для изучения истории права екатерининского времени: оба находились в регулярном применении при решении судебной-следственных дел, а также в них обоих содержались положения, свидетельствующие о просвещенческом характере доктрины императрицы.

Ранние указы Екатерины II и их теоретические основы

В первую очередь в ранних указах затрагивается важнейшая проблема уголовного судопроизводства середины XVIII века — следственные методы и необходимость их реформирования. Телесные методы изыскания истины и их несостоятельность были в целом одной из наиболее важных тем для мыслителей эпохи Просвещения. В России в середине XVIII века пыточные мероприятия как часть процесса были одной из основных проблем, которые не по-

зволюли преобразовать процесс в сторону большей эффективности. У данного вопроса имелось две стороны: теоретическая, связанная с переосмыслением «воззвания к телу» рядом идей Просвещения, и практическая. Второй частью становится вопрос наказания и его воспитательной роли как для наказуемого, так и для других людей.

Начиная с освещения вопроса телесных методов изыскания истины, стоит указать, что в трактате «О духе законов» Ш. Монтескье формулирует осуждение пытки следующим образом:

Вследствие того, что люди дурны, закон обязан считать их лучшими, чем они есть. Так, заявление двух свидетелей полагается достаточным для наказания всех преступлений. Закон верит им, как будто устами их говорит сама истина. Положено также считать законным всякого ребенка, зачатого во время брака; закон доверяет матери, как будто она — воплощенное целомудрие. Но пытка преступников не является такой же необходимостью. Мы знаем ныне очень благоустроенное государство, которое отменило ее без всяких для себя неудобств. Следовательно, она не является необходимой по своей природе.

Против этого обычая писало столько искусных писателей и великих гениев, что я не смею говорить после них.

[Монтескье, 1955, с. 239]

Согласно мысли Монтескье, сам по себе пыточный процесс морально устарел, и в своем трактате он делает отсылку к уже сформулированным постулатам «великих гениев». В свою очередь, в указе «О увещевании...» Екатерина II использует следующую формулировку:

...дабы всех тех, кои в разныя преступления впадают, обратить к чистому признанию больше милосердием и увещеванием, а особливо изысканием по произошедшим в разныя времена околичностям, нежели строгостию и истязанием и стараться как возможно, при таких обстоятельствах, кровопролитие уменьшить.

[Указы ... , 1764, с. 11–12]

Также осуждение пыточных мероприятий содержится и в указе «О порядке производства...»:

...лучше в неизвестии, и не имея точнаго обличения виновнаго свободить, нежели невиннаго истязать по утверждению одних пыток; ибо одна пытка не

может быть изобличением оговорному, а особливо когда оговорный человек неподлога состояния...

[ПСЗРИ, 1830, № 11750]

В двух приведенных цитатах особое внимание привлекают три момента:

- милосердие и увещевание — приоритетные меры;
- несостоятельность пытки как метода изыскания истины;
- освобождение виновного лучше, нежели «истязание» невинного.

Пытка была регламентирована указом «О пытках воров, в случае заpiresательства кнутом и жжением их на огонь» от 23 октября 1673 года [ПСЗРИ, 1830, № 561] и согласно данному акту производилась в три этапа. Условия проведения подразумевали большие временные затраты, а колоссальной проблемой, которая существовала на протяжении всего XVIII века, было затягивавшееся ведение процесса. Соответственно, само по себе проведение пыточных мероприятий значительно перегружало судебно-следственные органы, не способствовало повышению эффективности процесса и в целом деятельности административного аппарата. Процесс пытки был описан детально, и его проведение требует особого освещения для понимания того, насколько комплексным было данное следственное мероприятие.

После назначения проведения пыточных мероприятий, подследственный подвергался осмотру для выявления физического состояния, затем его отводили в «застенки», где кроме него и заплечного мастера могли находиться также судьи, секретарь и подъячий, который записывал «пыточные речи» [Обряд ... , 1873]. Для пытки там была сделана дыба, состоящая из трех столбов, два — вкопаны в землю, третий лежал сверху поперек. Пытку производил специально обученный человек — заплечный мастер, у которого в инструментарии находились шерстяной хомут, к которому была пришита длинная веревка, кнуты, плети, батоги, кошки и ремень, которым необходимо связывать ноги пытаемому [Акельев, 2012, с. 326]. Первая стадия пытки — это «виска» (имеет синонимичное значение «подъем на дыбу»), когда обвиняемого подвешивали на дыбе, но еще не наносили удары кнутом. Вариантов позиции пытаемого было два: либо руки преступника вкладывали в хомут у его груди, либо его заводили за спину, а после этого «заплечный мастер» с помощниками поднимали преступника так, чтобы «пытанной на земле не стоял, у которого руки и заворотит совсем назад, и он на них висит» [Анисимов, 2004, с. 281].

Допрашиваемый оказывался в подвешенном состоянии, не касаясь ногами земли, руки его были вывернуты, ноги, связанные ремнем, были привязаны к столбу, находящемуся на полу. Удары кнутом, плетью, батогами или

кошками наносились по спине. Иногда в рамках пытки дополнительно использовали бревно. Когда обвиненный висел на дыбе, на ремень, которым были перевязаны ноги, клали бревно. На него становился заплечный мастер [Обряд ... , 1873]. В документах о расходах Московской розыскной экспедиции упоминается о закупке железных петель с гвоздями для дыбы (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 1116. Л. 43). Основным инструментом пытки и наказания являлся кнут. О его устройстве существуют различные сведения. Преимущественно он описывается как плетение из прочных кожаных ремней длиной от одного до двух с половиной метров. В некоторых источниках, например, в записках Джона Перри, указывается, что он представляет собой цельный кожаный ремень, прикрепленный к толстой палке, за которую и держался заплечных дел мастер [Анисимов, 2004, с. 281]. Кнут был инструментом, требующим бережного отношения и регулярного обслуживания. Перед тем как начинать бить преступника, его концы необходимо было наточить, но он достаточно быстро затуплялся. Из источников известно, что в «Наборе палача», который был обязательным для заплечных дел мастера, всегда находилось 40 запасных концов для кнута, которые требовалось менять регулярно во время экзекуции. Дело в том, что большое количество ударов смягчало конец кнута и его эффективность (болевая и кровопролитная) снижалась. Конец кнута должен был быть сухим и острым [Там же, с. 283]. Заточку концов на кнуты заказывали на фабриках, оплата за 30 штук составляла 6 рублей (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 1116. Л. 47)¹. Заточенным кнутом можно было рубить, как мечом, удары искусного мастера могли рассекать спину преступника до костей. При этом особым искусством было не убить осужденного в ходе пытки. Смерть преступника не была целью следственного мероприятия. Наоборот, необходимо было наносить удары достаточной точности и болезненности, чтобы преступник оставался в сознании и был в состоянии разговаривать и давать показания.

На основании этой информации возможно сделать два вывода:

- пыточный процесс ко второй половине XVIII века имел укрепившуюся традицию и четкий регламент;
- согласно имеющейся информации о самом процессе, а также материалам источников, процедура включала в себя много этапов и была затратна по времени и средствам (оборудование, регулярное обслуживание инструментов).

¹ В 1768 году именно это количество было закуплено на весь календарный год, что может свидетельствовать о сокращении применения данного инструмента.

Вкупе с указанными выше издержками, утверждение о неэффективности пытки как метода изыскания истины становилось более убедительным. При действиях согласно протоколу третичная пытка одного подследственного занимала 3 месяца, но из-за особенностей следствия, загруженности судебно-следственного органа, самочувствия подследственного и других обстоятельств, это следственное мероприятие могло растягиваться до полугода. Затягивание дел отдельно отмечалось в указах Екатерины II:

Известно нам, сколь великое число от нескорого решения дел, что происходит большею частью от несыска оговорных и по другим разным околичностям, во всем нашем государстве содержится в острогах, в тюрьмах...

[ПСЗРИ, 1830, № 11750]

Так как пытка была самым затратным по времени следственным мероприятием, *сокращение* ее применения становилось наиболее очевидным способом для повышения эффективности судебно-следственного процесса. Отдельно стоит отметить, что в обоих указах Екатерина II хоть и осуждает пыточные мероприятия, но допускает их применение:

...когда при следствии какого дела, неминуемо дойдет до пытки, в таком случае поступать с крайнею осторожностью и рассмотрением.

[ПСЗРИ, 1830, № 11750]

Позднее, в «Наказе...» Екатерина II напрямую выразит отрицательное отношение к феномену телесных методов изыскания истины, но трансформация следствия проводилась императрицей исходя из реалий. Во второй половине XVIII века в России пытка стала органической частью следствия, и отменить ее одним указом было невозможно. Поэтому еще в 1763 году Екатерина II производит два важнейших шага: реформирование иерархии административных органов и введение обязательности увещевания.

В первой главе первой книги трактата «О духе законов» Монтескье упоминает об исключительной роли высоких религиозных чувств человека, которые напрямую связаны с разумом. Именно их присутствие (как связь с Богом) делает разумное существо отдельным от мира природы и, в первую очередь, животных, для которых физическое является единственной ипостасью:

Как существо физическое, человек, подобно всем другим телам, управляется неизменными законами; как существо, одаренное умом, он беспрестанно

нарушает законы, установленные богом, и изменяет те, которые сам установил... Такое существо способно ежеминутно забывать своего создателя — и бог напоминает ему о себе в заветах религии...

[Монтескье, 1955, с. 165]

Категории, приведенные во фрагменте выше, ложатся в основу принципа увещевания подследственных: божественные заветы и возвышенные религиозные чувства в целом становятся органической частью разума человека. В свою очередь, именно разум, а не тело, наталкивает его на противоправные деяния. Поэтому за получением как правдивой информации, так и раскаяния, следует отказаться от методов, которые обращаются к телу, а не к разуму. В указе Екатерины II содержится следующая формулировка:

...чтобы тех, которыя по делам дойдут до пыток, не чиня им оные прежде, о показании истинны увещевать ученым священником.

[Указы ... , 1764, с. 12]

Формулируя одну из просвещенческих идей, которая касалась необходимости воззвания не к телу, а к душе, два акта 1763 года вводят в судебную практику обязательное увещевание подследственных. Сама по себе процедура не была нова для практики следствия в России. О ее применении в уголовном процессе XVII века пишет Н. Ш. Коллманн [Коллманн, 2016, с. 169]. Е. В. Анисимов описывает практику увещевания в делах по политическим преступлениям XVIII века [Анисимов, 2000, с. 138]. Тем не менее в корпусе изученных дел за 1750-е годы в общеуголовных делах по имущественным преступлениям без применения насилия практика увещевания подследственных выявлена не была. Несмотря на то, что увещевание само по себе не было принципиально новой мерой, важным нововведением стала необходимость привлекать к нему исключительно специально обученных священников. Сама идея «обратить к чистому признанию больше милосердием и увещеванием», как говорилось выше, во многом опиралась на высокий уровень организованности производящих увещевание.

А как де Ея Императорскому Величеству небезызвестно, что по иным городам таковых ученых священников нет, то для оного увещевания сочинить особливую книжицу, с довольными доводами от священного писания. И тем ведением Синод объявил, что между тем, доколе та книжица сочинена будет,

для неперменного по тому указу исполнения, к Синодальным членам и епархиальным архиереям указы посланы.

[Указы ... , 1764, с. 11]

Речь идет не только о составлении «специальной книжицы» для священников, работа с которой позволяла констатировать наличие квалификации у священника для увещевания подсудимых в рамках следствия. Данный тип работы священника с преступником становится отличным от иных видов взаимодействий, как, например, беседы с приговоренным к смертной казни. При этом священник не становился штатным сотрудником Сысского приказа (Московской розыскной экспедиции) [ПСЗРИ, 1830, № 11991], а за выбор и назначение отвечала Московская духовная консистория[□]. Именно это обстоятельство стало показательным аспектом реформы Сената декабря 1763 года [ПСЗРИ, 1830, № 11989]: пытка могла применяться исключительно после проведения увещевания. В свою очередь, увещевание становилось эксклюзивной прерогативой Московской розыскной экспедиции. При этом назначение священников становилось прерогативой Духовной консистории, которая в данном вопросе находилась в прямой взаимосвязи с Московской розыскной экспедицией: священники назначались исключительно в указанную инстанцию.

Идея мыслителей эпохи Просвещения о несостоятельности пытки полностью разделялась Екатериной II, но из-за сложившейся правовой традиции данная следственная мера «вросла» в процесс и воспринималась обществом как его органическая часть. В период работы Уложенных комиссий из протоколов можно узнать, что их представители выступали категорически против упразднения пытки, так как считали, что это может спровоцировать повышение криминогенности.

Но категория «напрасного кровопролития» не ограничивалась изменениями, касающимися пыточного процесса, и закономерно затрагивала другую немаловажную проблему для юридической мысли эпохи Просвещения — вопрос наказаний за деяния.

Согласно статьям 21 главы Соборного уложения и актам Петра I, наказания за имущественные преступления без применения насилия чаще всего производились при помощи кнута. Исключениями, позволявшими заменить инструмент на плети, розги, батоги и др., могли быть обстоятельства, связанные с половыми и возрастными особенностями, а также в случае наличия тяжелой болезни у осужденного. Как и при пытке, удары кнутом в рамках наказания производились по спине, что оставляло после себя рубцы, которые при дальнейшем «подозрительстве» становились свидетельством о том, что человек

является рецидивистом. Таким образом, битье кнутом считалось «обесчестивающим», и их наличие могло стать поводом для возбуждения дела по «подозрительству», даже если субъект не был подозреваемым ни в каких противоправных деяниях (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 1509).

Кнут становился воплощением того, против чего выступала мысль эпохи Просвещения: он бесчестил человека, а также физически был связан с настоящим кровопролитием. Наиболее очевидным и приемлемым в реалиях второй половины XVIII века было решение о замене кнута плетью. Несмотря на то, что это отнюдь не решало проблему со страданием, причиняемым субъекту в целом, плети не оставляли после себя таких шрамов и не рассекали кожу подобно кнуту. Тем не менее проблема практики наказаний включала в себя также и смертную казнь, которая, как и пытка, находилась в рамках стандартной практики согласно Соборному уложению и указам Петра I. В контексте имущественных преступлений без применения насилия она также применялась в случаях рецидива. Осуждение смертной казни в мысли эпохи Просвещения было столь же категорично, как и осуждение пытки, которое разделял и Монтескье:

Опыт показал, что в странах, где наказания не жестоки, они производят на ум гражданина не менее сильное впечатление, чем самые жестокие наказания — в других странах. (...)

Необходимо, чтобы между наказаниями существовала взаимная гармония; законодатель должен стремиться к тому, чтобы в первую очередь не совершалось крупных преступлений, которые наносят обществу больший вред, чем менее серьезные.

[Монтескье, 1955, с. 233, 238]

Трансформация приговоров к смертной казни началась еще в правление Елизаветы Петровны, которая двумя последовательными указами от 7 мая 1744 года [ПСЗРИ, 1830, № 8944] и 29 марта 1753 года [ПСЗРИ, 1830, № 10087] наложила мораторий на смертную казнь. Данный факт важен как концептуально, отражая основные идейные вехи эпохи Просвещения, так и юридически — оформление процесса в том виде, который начала реформировать Екатерина II.

Осуждалась также практика телесных наказаний в целом, равно как и смертной казни, считавшихся особо жестокими. Как говорилось выше, стандартная пенитенциарная система, сложившаяся к середине XVIII века, строилась в первую очередь на «клеймении» преступника — оставшиеся после наказания кнутом рубцы становились во многом знаком бесчестия человека. Телесные наказания осуждалась Монтескье в следующих словах:

Хороший законодатель избирает средний путь: он не всегда карает денежными штрафами и не всегда приговаривает к телесному наказанию.

[Монтескье, 1955, с. 240]

Об отношении Екатерины II к телесным наказаниям свидетельствует следующий фрагмент указа:

...что лучше в неизвестии, и не имея точнаго обличения виновнаго свободить, нежели невинного истязать.

[ПСЗРИ, 1830, № 11750]

Важно отметить, что императрица допускает возможность судебной ошибки и указывает, что в таком случае освобождение преступника более допустимо, нежели наказание невинного человека. Екатерина II вслед за Монтескье утверждает, что следствию требуется сохранять баланс между серьезностью преступления и жестокостью наказания, что становится особенно важным в контексте имущественных преступлений без применения насилия. Согласно Соборному уложению, второй рецидив кражи должен караться смертной казнью [Соборное уложение ... , 1961, гл. 21, ст. 12], но если мы предполагаем, что подследственный был в приводе за повторную карманную кражу, например платков или же малых сумм денег, то релевантность исполнения смертной казни за рецидив такого типа представляется не сбалансированным со степенью общественной опасности самого правонарушения.

Кроме введения обязательного увещевания, указ от 10 февраля поощрял проведение таких мероприятий, как очные ставки и повальные обыски. Особую важность здесь составляют повальные обыски — опрос общины о состоянии подследственного. Они также, как и увещевание, не были новой мерой. Их применение было широко распространено в XVII веке [Коллманн, 2016, с. 173], но в первой половине XVIII века их стали проводить значительно реже. Сама система повального обыска становилась инкарнацией важнейшего принципа, провозглашаемого Екатериной II, — определения, является ли человек «неподлаго состояния». Сочетание повальных обысков и очных ставок позволяет получить значительно более широкий пласт информации о человеке, чем то, что рассказывает он сам во время пытки, а также в определенной мере может сократить вероятность судебной ошибки, как и случайной, так и намеренной (оговор подследственного другими людьми).

Трансформация следственных методов: материалы практики

Указы Екатерины II от 15 января и 10 февраля 1763 года были включены в практику судопроизводства, что является прямым свидетельством реализации всех проанализированных выше новаторских принципов следствия. Данные указы становились не просто учреждающими актами или отражением личных взглядов императрицы, их применение в низовом судопроизводстве находилось на очень высоком уровне. Об этом свидетельствуют изученные в рамках исследования ранее неопубликованные архивные материалы фондов Московской розыскной экспедиции (РГАДА. Ф. 373) и Сысского приказа (РГАДА. Ф. 372). В базовой выборке исследования имущественных преступлений без применения насилия для настоящей статьи привлечены 64 дела за 1764 год, 48 за 1768. Также для сравнения с ранней практикой в исследование включены 30 дел за 1755 год.

Важной особенностью всех дел в выборке является факт отсутствия смертной казни даже в тех случаях, когда ст. 12 гл. 21 Соборного уложения была включена в дело. Также при дополнительном изучении архивных дел, не включенных в выборку исследования, возбужденных по факту разбоев и грабежей (где смертная казнь состояла в большем приоритете за рецидивы), данная мера наказания также не использовалась (РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Ед. хр. 3284; Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 56, 201, 1150).

В первую очередь стоит сказать о проведении увещевания. Мера, которая в целом не была новой для следствия, в 1755 году в изученных в рамках исследования делах не применялась ни разу ни в Сысском приказе, ни в полиции. В 1764 году увещевание было проведено в 85% дел, в 1768 году — в 95%. Ссылка на указ от «О порядке производства...» в 1764 году содержалась в 97% дел, в 1768 году этот показатель составил уже 100%. Данная статистика свидетельствует о том, что указ, который полностью соответствовал идеям эпохи Просвещения, стал не просто памятником мысли Екатерины II, но и действительно использовался на практике и преобразовывал следствие. Разница в 10% дел в сравнении 1764 и 1768 годов не является показательной по той причине, что назначение увещевания происходило только в тех случаях, когда подследственный имел «разноречия» в показаниях. Поэтому гораздо более репрезентативным является включение акта в само делопроизводство.

Далее стоит перейти к реализации других пунктов указов «О порядке производства...» и «О увещевании...». Ниже представлена таблица, содержащая сравнительную статистику по наказаниям, произведенным за имущественные преступления без применения насилия в 1764 и 1768 годах.

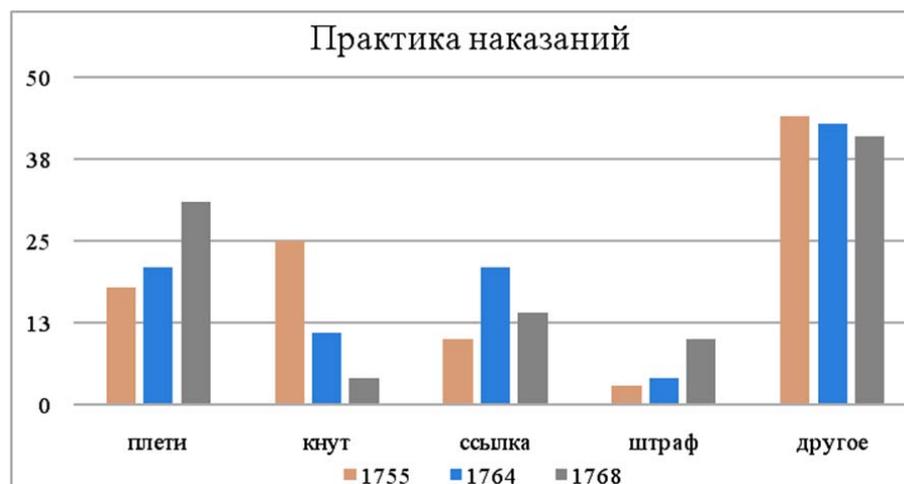


Диаграмма 1. Практика наказаний в 1755, 1764 и 1768 годах (в %)

Прежде чем перейти к анализу приведенных выше данных, стоит отметить, что наибольший процент за все периоды составляет категория «другое», которая содержит преимущественно два типа наказаний: это отсылка в другие органы (военный трибунал, магистраты других городов, судный приказ) или отпуск крепостного под расписку помещика о его добровольном отказе от дальнейшего производства следственных мероприятий над подсудственным. Последний тип может значительно исказить статистику по наказаниям за правонарушения в целом, так как нередко случались ситуации, где вина подсудственного была доказана и ему уже был вынесен приговор с тяжким наказанием, но в соответствии с указом Елизаветы Петровны от 13 мая 1754 года «О возвращении беглых их владельцам, и об ответственности держателей приемщиков и укрывателей оных» [ПСЗРИ, 1830, № 10233], помещик имел право под личную ответственность забрать крепостного без наказания. В приведенной выше таблице включены только *реализованные* наказания. Случаи, когда судебное решение было уже вынесено, но после него был применен указ «О возвращении...», находятся в категории «другое».

До реформ Екатерины II кнут был самым распространенным способом наказания, который применялся за большинство преступлений. Отказ от кнута в пользу плетей, розог или батогов производился только в случаях, если под следствием была женщина, несовершеннолетний, пожилой или имеющий хронические заболевания человек. Кнут применялся даже в делах малой тяжести. В 1755 году наказание кнутом составляло четверть от всех изученных дел. Характерно, что в ряде случаев, когда подсудственные были здоровыми взрослыми мужчинами, все равно назначалось наказание

плетьми². В 1764 году наказания кнутом по-прежнему сохранялись, но, согласно приведенным данным, существовала тенденция замены его плетьюми. Чаще всего наказание кнутом назначалось в тех случаях, когда ответчик приговаривался к ссылке. В 1768 году показатель наказаний кнутом достигает значения в 4%.

Обратная тенденция наблюдается в применении плетей. В 1755 году данная мера наказаний была произведена в 18% дел, в 1764 количество возросло до 21%. Разница в 3% статистически не является радикальной, но при обращении к текстам самих дел становится заметно, что само наказание могло назначаться различными формулировками. В 1755 году назначение наказания плетьюми, заменяющими наказание кнутом, вносилось в текст дела следующим образом: «...наказать плетми публично...» (РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Ед. хр. 3403. Л. 52), «...бить плетьюми нещадно...» (РГАДА. Ф. 372. Оп. 1. Ед. хр. 3351. Л. 10). В 1764 году формулировки изменяются: «с наказанием плетми» (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 311. Л. 13), «...наказать вместо кнута плетми...» (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 226. Л. 50).

Из приведенных выше цитат можно сделать вывод, что данная мера претерпела значительную перемену. Ее назначение уже не сопровождалось формулировками, указывающими на тот факт, что битье плетьюми хоть и не обещает, но во многом сохраняет болевую природу. Данная информация позволяет заключить, что разрыв в 10% между двумя периодами имеет значение, превышающее числовое. В 1768 году плети уже составили 31% всех наказаний, в то время как кнут был применен только в четырех случаях.

Далее стоит рассмотреть такую меру наказания, как ссылка на поселение и на каторгу. В общем контексте это важно, так как данная мера, в соответствии с указами Елизаветы Петровны, становилась заменой смертной казни. При наиболее пристальном изучении практики и указов, включенных в дела, возможно в перспективе определить процент дел, где в силу моратория на смертную казнь жизнь ответчика была сохранена.

Отдельно в диаграмме выделена такая мера пресечения, как штраф. Причиной этому служит не общая распространенность, но тот факт, что в указе «О порядке производства...» Екатерина II в том числе указывает на необходимость введения штрафов как наказаний.

² В данном контексте сложно судить о том, было ли это исключением из правил, так как в делах не фиксировался факт физического досмотра. Можно допустить, что те, кому были назначены наказания плетьюми вместо кнута, были физически ослаблены или имели субтильную конституцию тела. Также возможно допущение «очищения кровью», так как некоторые из них предварительно были пытаны. Но и этот факт никак не фиксировался в тексте дел. Хотя данная концепция распространена в историографии, но верифицировать ее путем изучения материалов делопроизводства не представляется возможным.

Тем не менее во все три периода штрафы (как первостепенная мера) назначались только в тех случаях, когда дело возбуждалось по факту кражи лошадей. В диаграмму не включены те дела, где штраф выплачивался наравне с наказанием, что происходило, если лошадь не была возвращена владельцу (это могло быть вызвано многократной перепродажей животного, его смертью, или же побегом от похитителя). В третьем случае Сыскной приказ (позднее — Московская розыскная экспедиция) также проводил поиски сбежавшей лошади, и их результаты также влияли на потенциальное наказание. Если же лошадь находилась, то ответчик платил штраф, во многом зависящий от состояния животного. Данный вид наказания скорее иллюстрирует распространенность конокрадства, но тем не менее, его упоминание в указе обязывает обратить на него внимание.

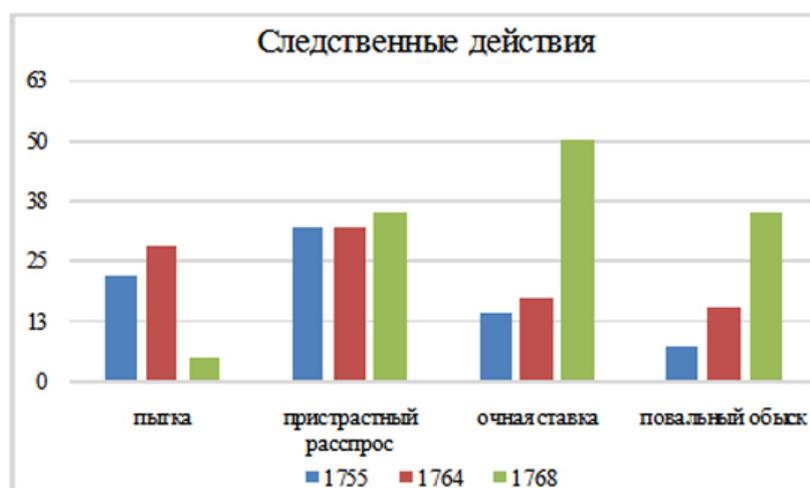


Диаграмма 2. Следственные действия в 1755, 1764 и 1768 годах (в %)

Согласно указам Екатерины II, наиболее важной мерой в следственном процессе было увещание, статистика которого представлена в первой части раздела. На диаграмме выше представлена статистика по применению основных следственных действий. В целом, их можно разделить на две категории:

- телесные методы изыскания истины (пытка и пристрастный расспрос);
- приоритетные мероприятия согласно указам «Об увещании...» и «О порядке производства...» (очная ставка и полевой обыск).

Пытка, которая категорически осуждалась Екатериной II в обоих указах, в первый период применялась в 22% случаях. В 1764 году процент возрос до 28%, но это число не является показателем неисполнения принципов. В указе «О порядке производства...» важным нововведением становился запрет на произведение пыток в воеводских канцеляриях и любых других учреждени-

ях, не являвшихся центральными. Соответственно, тот процент случаев, когда в 1755 году пытка проводилась в воеводских канцеляриях и других местных органах, в 1764 году она осуществлялась уже в Московской розыскной экспедиции. По этой причине рост процента проводимых пыток не является показателем отсутствия эффективности указов Екатерины II. К 1768 году процент проводимых пыточных мероприятий сокращается до 4%, что является колоссальным прогрессом по сравнению с предшествующими периодами.

Пристрастный расспрос находится во все три периода на одном уровне. В данном контексте важно отметить, что в диаграмме нет разделения на пристрастный расспрос, проведенный в полиции, и на проведенный в Сыском приказе (Московской розыскной экспедиции). Сам по себе пристрастный расспрос связан с серьезной правовой коллизией в законодательстве XVIII века. Если пытка была регламентирована и, как и де-юре, так и де-факто, была тем самым «кровопролитием» и «обесчестиванием», а значит регулировать ее применение в целом представлялось возможным, то расспрос с пристрастием был не только не регламентирован, но даже не имел единой процедуры назначения. Пробел в праве позволял применять его в любых инстанциях, и во все периоды расспрос с пристрастием мог проводиться и в главном судебно-следственном органе, и в полиции, и в воеводских и местных канцеляриях. Также пониманию масштабов применения этой меры препятствует тот факт, что, в отличие от пытки, увещевания, или других мер, пристрастный расспрос не имел специального формуляра. В некоторых случаях о том, что тот или иной внесенный в дело текст допроса на самом деле был расспросом с пристрастием упоминается только в описи документов при передаче дел из полиции в главный судебно-следственный орган (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 299. Л. 7; Ед. хр. 1213. Л. 29; Ед. хр. 2198. Л. 27). При этом будет несправедливо предполагать, что это была лишь иначе юридически оформленная пытка. Стоит отметить, что в тексте дел не всегда использовалась формулировка «...под битьем плетьюми» (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 1269. Л. 583) или «бит плетьюми» (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 1361. Л. 61), но иногда можно встретить иную: «расспрошен с пристрастием под плетьюми» (РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 227. Л. 11; Ед. хр. 1146. Л. 26). В историографии существует мнение, что данная мера, включенная в дело как «пристрастный расспрос под плетьюми», могла быть лишь устрашением допрашиваемого путем демонстрации ему орудия пыток [Анисимов, 2000, с. 395]. Среди всего изученного в ходе настоящего исследования корпуса материалов было найдено одно дело, в котором засвидетельствовано следующее:

...о показани ими самой истинны спрашиваны были и с коих Емельянов не допущая себя да истязания показал...

(РГАДА. Ф. 373. Оп. 1. Ед. хр. 2186. Л. 14)

Таким образом, не всегда пристрастный расспрос означал прямой телесный контакт, но мог быть и определенного рода «запугиванием» подследственного.

Более однозначные тенденции можно проследить среди очных ставок и повальных обысков. В указе «О порядке производства...» Екатерина II делает акцент именно на этих следственных методах. Приведенная выше статистика является весьма красноречивым свидетельством того, что система работала. При этом ни очная ставка, ни повальный обыск также не были новшествами для следствия, но в первой половине XVIII века их применение значительно сократилось по сравнению с процессами XVII века [Коллманн, 2016, с. 182]. Количество дел с проведением очной ставки составляет 14% в 1755 году, возрастая до 17% в 1764. В 1768 году он вырастает почти в три раза и применяется уже в половине всех дел.

Особенно стоит выделить повальный обыск. Также как и очная ставка, к 1768 году он входит в широкую практику, но в отличие от очной ставки это мероприятие было значительно более затратным и по времени, и по средствам. Подследственный с эскортом из солдат судебно-следственного органа приводился в общину, к которой он принадлежал, и все ее члены давали показания о том, «какого человек состояния» [Там же, с. 174]. Из-за разницы в численном составе общин, в некоторых случаях опросу подлежали до 150 человек, а само мероприятие растягивалось на несколько дней, что означало, как минимум, повышение расходов на следствие. Тем не менее к 1768 году Московская розыскная экспедиция применяла повальный обыск уже в 35% дел, что стало на 20% больше, нежели в 1764, и стало колоссальным ростом по сравнению с 7% в 1755 году.

Отказ от пытки в пользу увещевания, повальных обысков и очных ставок является практическим применением ряда идеалов Просвещения, которые были сформулированы Екатериной II в ее указах 1763 года. Главная задача — отказаться от кровопролития, взывать не к телу, а к душе — ярко проявилась в отдаче преимущества бескровным методам. Также это отразилось и на пенитенциарной системе — бесчестящие практики битья кнутом были со временем заменены плетьюми, а мораторий на смертную казнь в категории имущественных преступлений сохранялся. Идея сохранения чести человека вне зависимости от того, находится он в позиции ответчика или виновного, становится

истокom формулировки презумпции невиновности. Ранние указы Екатерины II также определили то, в каком направлении система права Российской империи будет двигаться в последующий век. Именно указы «Об увещевании...» и «О порядке производства...» заложили основу для официальной законодательной отмены пытки в 1801 году.

Список источников

Акельев Е. В. Повседневная жизнь воровского мира Москвы во времена Ваньки Каина. М.: Молодая гвардия, 2012. 413 с.

Анисимов Е. В. Дыба и кнут. М.: Новое литературное обозрение, 1999. 720 с.

Анисимов Е. В. Русская пытка. Политический сыск в России XVIII века. СПб.: Норинт, 2004. 464 с.

Бабкова Г. О. Политика Екатерины в области уголовного права и судопроизводства в 1762–1767 гг. // Фемис: ежегодник истории права и правоведения. Вып. 4. М., 2003. С. 41–76.

Витт В. Екатерина II, как криминалистка (уголовно-правовая доктрина Наказа в ее отношении к западноевропейской теории и к русской действительности. СПб.: Кн. маг. «Наша жизнь», 1909. 122 с.

Гернет М. Н. История царской тюрьмы: в 5 т. М., 1951. Т. 1: 1762–1825. 328 с.

Гернет М. Н. Социальные факторы преступности / Ученые записки Императорского Московского университета. Вып. 27. М.: Унив. тип., 1907. 203 с.

Иконников В. С. Страница из истории Екатерининского наказа [об отмене пытки в России]. Киев: Тип. В. И. Завадского, 1890. 28 с.

Каменский А. Б. Повседневность русских городских обывателей. Исторические анекдоты из провинциальной жизни XVIII в. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 2006. 405 с.

Коллманн Н. Ш. Преступление и наказание в России раннего Нового времени / науч. ред. А. Б. Каменский. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 616 с.

Курукин И. В., Никулина Е. А. Повседневная жизнь Тайной канцелярии. М.: Молодая гвардия, 2008. 639 с.

Латкин В. Н. Законодательные комиссии в России в XVIII ст.: Историко-юридическое исследование. СПб.: Л. Ф. Пантелеев, 1887. Т. 1. VIII, 595 с.

Марасинова Е. Н. «Закон» и «Гражданин» в России второй половины XVIII века: очерки истории общественного сознания. М.: Новое литературное обозрение, 2017, 512 с.

Монтескье Ш. О духе законов // *Монтескье Ш.* Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1955. С. 157–733.

Н. Н. [Новиков Н. И.] Письма из Сатурна // Сказки мятежей и трюфлей. Небы-
валяя русская фантастическая проза XVIII–XIX веков. М.: V-A-C press, 2022. С. 41–54.

Обряд како обвиненный пытается // Русская старина. 1873. Т. 8, № 7. С. 58–59.

Омельченко О. А. Власть и закон в России XVIII века. Исследования и очер-
ки. М.: МГИУ, 2004. 604 с.

Полное собрание законов Российской империи (ПСЗРИ). 1-е собрание: 1649–
1825 гг. URL: http://nlr.ru/e-res/law_r/coll.php?part=1 (дата обращения: 03.07.2023).

Серов Д. О. Забытые редакции Артикула воинского и “Краткого изображе-
ния процессов или судебных тяжб” (из истории кодификации военного зако-
нодательства России XVIII века) // Lex russica. 2013. № 2. С. 113–121.

Серов Д. О. Строители империи: очерки государственной и криминальной
деятельности сподвижников Петра I. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1996.
262 с.

Серов Д. О. Судебная реформа Петра I: Историко-правовое исследование. М.:
Зерцало-М, 2009. 488 с.

Соборное уложение 1649 года. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1961.

URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/1649.htm> (дата обращения: 01.07.2023).

Солодкин И. И. Русское уголовное право в конце XVIII — первой трети
XIX веков. Л., 1966. 169 с.

Указы всепресветлейшей, державнейшей, великой государыни импера-
трицы, Екатерины Алексеевны самодержицы всероссийской, состоявшиеся с
генваря по июль месяц 1763 года / напечатаны по высочайшему ея император-
скаго величества повелению. СПб., 1764, 211 с.

Архивы

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

References

Akel'ev, E. V. (2012) *Povsednevnaia zhizn' vorovskogo mira Moskvy vo vremena Van'ki Kaina [Everyday life of the thieves' world of Moscow in the days of Vanka Cain]*. Moscow: Molodaya gvardiya.

Anisimov, E. V. (2000) *Dyba i knut [The Rack and the Whip]*. Moscow: Novoe litera-
turnoe obozrenie.

Anisimov, E. V. (2004) *Russkaja pytk. Politicheskij sysk v Rossii XVIII veka [Rus-
sian Torture. Political Investigation Process in Russia of 18th Century]*. St. Petersburg:
Norint.

Babkova, G. O. (2003) “Politika Ekateriny v oblasti ugovnogo prava i sudoproiz-
vodstva v 1762–1767 gg.” [“The Policy of Catherine the Great in the Court and Law in

1762–1767”], in *Femis: ezhegodnik istorii prava i pravovedeniya. Vyp. 4.* [Themis: Yearbook of the History of Law and Jurisprudence. Iss. 4]. Moscow, pp. 41–76.

Vitt, V. (1909) *Ekaterina II, kak kriminalistka (ugolovno-pravovaja doktrina Nakaza v ejo otnoshenii k zapadnoevropejskoj teorii i k russoj dejstvitel'nosti)* [Catherine the Great as a Criminalist (Criminal Law Doctrine of Nakaz and its Implication of Western Theory to Russian Experience)]. St. Petersburg: Kn. mag. “Nasha zhizn”.

Gernet, M. N. (1951) *Istorija carskoj tjur'my: v 5 tomakh. Tom 1: 1762–1825* [History of the Czarist Prison: in 5 vols. Vol. 1: 1762–1825]. Moscow.

Gernet, M. N. (1907) *Social'nye faktory prestupnosti. Uchenye zapiski Imperatorskogo Moskovskogo universiteta. Vyp. 27* [Social Factors of the Criminality. Scientific notes of the Imperial Moscow University. Iss. 27]. Moscow: Univ. tip.

Ikonnikov, V. S. (1890) *Stranica iz istorii Ekaterininskogo nakaza (ob otmene pytki v Rossii)* [A Page from History of Catherine's the Great Nakaz (About Termination of Torture)]. Kiev: Tip. V. I. Zavadskogo.

Kamenskij, A. B. (2006) *Povsednevnost' russkih gorodskih obyvatelej. Istoricheskie anekdoty iz provincial'noj zhizni XVIII v.* [Everyday Life of Russian Urban Inhabitants. Historical Anecdotes from Provincial Life of 18th Century]. Moscow: Ros. gos. gumanitar. un-t.

Kollmann, N. Sh. (2016) *Prestuplenie i nakazanie v Rossii rannego Novogo vremeni* [Crime and Punishment in Early Modern Russia]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Kuruikin, I. V. and Nikulina, E. A. (2008) *Povsednevnaia zhizn' Tajnoj kanceljarii* [Everyday Life of Taynaya Kantselariya]. Moscow: Molodaya gvardiya.

Latkin, V. N. (1887) *Zakonodatel'nye komissii v Rossii v XVIII st.: Istoriko-juridicheskoe issledovanie. Tom 1* [Legislative Commissions in Russia in 18th Century. Historical and Juridical Research. Vol. 1]. St. Petersburg: L. F. Pantelev.

Marasinova, E. N. (2017) «Zakon» i «Grazhdanin» v Rossii vtoroj poloviny XVIII veka: ocherki istorii obshhestvennogo soznaniia [“The Law” and “The Citizen” in Russia in the Second Half of the 18th Century: Essays on History of the Social Consciousness]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Montesquieu, S. (1955) “O duhe zakonov” [“The Spirit of Law”], in Montesquieu, S. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Gospolitizdat, pp. 157–733.

N., N. [Novikov, N. I.] (2022) “Pis'ma iz Saturna” [“Letters from Saturn”], in *Skazki myatezhei i tryuflei. Nebyvalaya russkaya fantasticheskaya proza XVIII–XIX vekov* [Tales of mutinies and truffles. Unprecedented Russian fantastic prose of the 18–19th centuries]. Moscow: V-A-C press, pp. 41–54.

Obrjad kako obvinennyj pytaetsja [The Ceremony of the Torture] (1873) *Russkaja starina* [Russian antiquity], 8(7), pp. 58–59.

Omel'chenko, O. A. (2004) *Vlast' i zakon v Rossii XVIII veka. Issledovanija i ocherki* [The Power and the Law in Russia in 18th Century. Researches and Essays]. Moscow: MGIU.

Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii (PSZRI). 1-e sobranie: 1649–1825 gg. [The Complete Collection of laws of the Russian Empire (PSZRI). 1st assembly: 1649–1825]. Available at: http://nlr.ru/e-res/law_r/coll.php?part=1 (Accessed: 03 July 2023).

Serov, D. O. (2013) “Zabytye redakcii Artikula voinskogo i ‘Kratkogo izobrazhenija processov ili sudebnyh tjazheb’ (iz istorii kodifikacii voennogo zakonodatel'stva Rossii XVIII veka)” [“The Forgotten Issues of Artikul Voisky and ‘ratkogo izobrazhenija processov ili sudebnyh tjazheb’ (From the History of Codification of the Martial Law in Russia in 18th Century)”], in *Lex russica*, 2, pp. 113–121.

Serov, D. O. (1996) *Stroiteli imperii: ocherki gosudarstvennoj i kriminal'noj dejatel'nosti spodvizhnikov Petra I* [The Builders of the Empire: Essays on Governmental and Criminal Practices of Peter's the Great Associates]. Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta.

Serov, D. O. (2009) *Sudebnaja reforma Petra I: Istoriko-pravovoe issledovanie* [Peter's the Great Court Reform: Historical and Legal Research]. Moscow: Zertsalo-M.

Sobornoe ulozhenie 1649 goda [The Cathedral Code of 1649] (1961) Moscow: Izd-vo Mosk. un-ta. Available at: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/1649.htm> (Accessed: 01 July 2023).

Solodkin, I. I. (1966) *Russkoe ugovnoe pravo v konce XVIII — pervoj treti XIX vekov* [Russian Criminal Law in the End of the 18th — First Third of 19th Centuries]. Leningrad.

Ukazy vsepresvetlejshej, derzhavnejshej, velikoj gosudaryni imperatricy, Ekateriny Alekseevny samoderzhicy vserossijskoj, sostoyavshiesya s genvarya po iyul' mesyac 1763 goda. Napechatany po vysochajshemu eya imperatorskago velichestva povelениyu [The decrees of the most illustrious, sovereign, great Empress, Catherine Alekseevna autocrat of All-Russia, held from January to July 1763 / printed by her Imperial Majesty's highest command] (1764) St. Petersburg.

Информация об авторе: Мария Святославовна Петрова — аспирант, старший преподаватель Школы исторических наук Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 109028, Москва, Покровский бульвар, д. 11.

Information about the author: Mariia S. Petrova — PhD student, Senior lecturer at School of History, Faculty of Humanities, National Research University “Higher

School of Economics” (HSE University). Address: 11 Pokrovsky Blv., Moscow, 109028, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 30.07.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 30.07.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 65–89.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 65–89.

Научная статья / Original article

УДК 2-9:94(47)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-65-89

УЧЕНИЕ АВГУСТИНА В ДУХОВНОМ ОБРАЗОВАНИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ



Аркадий Борисович Салахов

Институт философии Санкт-Петербургского
государственного университета,
Санкт-Петербург, Россия, arkady1910@yandex.ru



Аннотация. Статья посвящена изучению места учения и идей Августина Блаженного в духовном образовании Российской империи. В качестве основного источника исследования используются каталоги библиотек православных духовных академий и семинарий XVIII века — первой половины XIX века. Анализ библиотечных коллекций позволяет определить тот перечень сочинений Августина, который был доступен учащимся и преподавателям духовных учебных заведений. Уже в начале XVIII века труды Августина получили официальное признание: они были рекомендованы в «Духовном регламенте» — ключевом документе для системы духовного образования Российской империи. Во многом это было связано с отношением к идеям Августина Феофана Прокоповича, который создал богословскую систему, пропитанную духом августинизма. Эта система оказала большое влияние на становление отечественной духовной школы в XVIII веке. Однако в библиотеках духовных

учебных заведений (за исключением Новгородской духовной семинарии, где хранилась библиотека самого Феофана) сочинения Августина были немногочисленны. Вероятно, именно эта нужда, а также личные мотивы отдельных покровителей, действовавших за стенами духовной школы, но в неразрывной связи с ней, заставили многих выпускников семинарий и академий взяться уже в конце XVIII века за перевод творений Августина и псевдоавгустиновских сочинений. По большей части именно эти издания и пополнили библиотеки духовных учебных заведений, став своего рода первым шагом к академическому изучению наследия Августина во второй половине XIX века.



Ключевые слова: Августин, духовное образование, Феофан Прокопович, переводы, библиотеки, каталоги



Благодарности: Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (грант № 22-28-00862 «Инфосфера духовных учебных заведения Российской империи XIX — нач. XX вв.»).



Ссылка для цитирования: *Салахов А. Б. Учение Августина в духовном образовании Российской империи // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 65–89. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-65-89.*

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

AUGUSTINE'S TEACHING IN THE THEOLOGICAL EDUCATION OF THE RUSSIAN EMPIRE

Arkadii B. Salakhov

The Department of Philosophy at the St. Petersburg State University,
St. Petersburg, Russia, arkady1910@yandex.ru



Abstract. The article is devoted to the study and ideas of Augustine the Blessed in the theological education of the Russian Empire. The catalogs of libraries of Orthodox theological academies and seminaries of the 18th century and the first half of the 19th century are used as the main sources of research. The analysis of library collections makes it possible to determine the list of Augustine's works that was available to students and teachers of theological educational institutions. Already at the

beginning of the 18th century. Augustine's works received official recognition: they were recommended in the "Spiritual Regulations" — a key document for the system of theological education of the Russian Empire. In many ways, this was due to the attitude towards the ideas of Augustine Theophan Prokopovich, who created a theological system imbued with the spirit of Augustinism. This system had a great influence on the formation of the Russian theological school in the 18th century. However, in the libraries of theological educational institutions (with the exception of the Novgorod Theological Seminary, where Theophan's own library was kept), Augustine's writings were few. Probably, it was precisely this need, as well as the personal motives of individual patrons who acted outside the walls of the theological school, but inextricably linked with it, that forced many graduates of seminaries and academies to take up as early as the end of the 18th century. for translating the works of Augustine and pseudo-Augustinian writings. For the most part, it was these publications that replenished the libraries of theological educational institutions, becoming a kind of first step towards the academic study of Augustine's heritage in the second half of the 19th century.



Keywords: Augustine, spiritual education, Theophan Prokopovich, translations, libraries, catalogues



Acknowledgments: The research was funded by the Russian Science Foundation (project No. 22-28-00862).



For citation: Salakhov, A. B. (2023) "Augustine's teaching in the theological education of the Russian Empire", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 65–89. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-65-89.

Трудно переоценить значение трудов Августина и его влияние на всю историю европейской философии. Богословская и философская мысль патристического периода, а также все направления философии и богословия Средневековья несут на себе отпечаток его мысли. Он был самым важным философом средневекового периода. И хотя позже, в Новое и Новейшее время, его влияние несколько ослабло, многие идеи сохранили свою актуальность. Это касается его теории справедливой войны, понимания времени и вечности. Трактовка воли, попытки разрешить проблему зла и его подход к соотношению веры и разума продолжают оставаться важными и сейчас [The Cambridge ... , 2001, p. 1].



Феофан Прокопович

Отечественная религиозная философия достаточно рано испытала воздействие идей Августина Блаженного, творения которого начали входить в русский «духовный обиход» еще в XVI веке [Калугин, 2001; Преображенская, 2021; Корзо, 2016]. Однако на протяжении нескольких столетий, вплоть до XVIII века, обращение к ним носило скорее редкий, эпизодический характер. В XVIII веке «репертуар известных в России текстов св. Августина (и псевдо-Августина)... значительно расширился. В самом начале столетия к трудам Августина обращались Дмитрий Ростовский и Феофан Прокопович» [Преображенская, 2022, с. 99]. Их влияние на

развитие богословия и образования в России было значительным. В контексте создания системы духовного образования особенно важным представляется деятельность Феофана, который обращался к авторитету Августина, создавая свою богословскую систему. Это отличало его от предшественников, которые, прибегая к рецепции идей Августина, использовали его дидактические и полемические сочинения [Калугин, 2001, с. 115]. Н. Червяковский писал, что «богословие Феофана Прокоповича есть богословие почти всего XVIII-го века и первой четверти XIX-го, или по крайней мере, это догматическая система целой богословской школы, преобладавшей в России в указанное время» [Червяковский, 1876, с. 4]. В ее основе лежит представление о том, что «ум человеческий не в состоянии сам собою понимать истины христианской веры, а скорее способен их извращать» [Там же, с. 23]. Этот тезис о тяготении самостоятельной воли человека исключительно к греховному и, как следствие, о спасительном характере одной только веры, очевидно, имеет августиновское происхождение. Разумеется, Феофан Прокопович пытался сочетать его с представлением о возможности спасения посредством совершения праведных дел, однако на практике это уже оказывается второстепенным. Можно предположить, что источником подобных воззрений Феофана являлся распространенный в то время во Франции янсенизм, о полемике представителей которого с католической церковью (как раз по вопросу правильного понимания и трактовки наследия Августина) богослову точно было известно [Там же, с. 45].

Важнейшим каналом коммуникации, по которому августиновские идеи попадали в Россию, стали библиотеки. В библиотеке Феофана Прокоповича,

которая позднее вошла в состав библиотеки Новгородской семинарии [Григорьева, Салоники, 2009, с. 17], сохранилось двенадцатитомное издание сочинений Августина (Антверпен, 1700–1703), подготовленное «трудом и старанием монахов ордена св. Бенедикта из конгрегации св. Мавра» («*opera et studio monachorum ordinis Sancti Benedicti e congregatione S. Mauri*») [Салоники, 2004, с. 127]. Это собрание было крупнейшим компендиумом текстов и идей Августина.

Не обошел вниманием Августина и оппонент Феофана Прокоповича (в том числе и в богословских вопросах) Стефан Яворский. В своих сочинениях, например в «Камне веры» [Григорьев, 2016, с. 79], он стремился продемонстрировать уважительное отношение к наследию латинского отца церкви (интересно, что аналогичные цели преследовал в XVII веке и грекофил Евфимий Чудовской [Калугин, 2001, с. 109]). Стефан Яворский редко цитировал богословские сочинения Августина. Его более интересовали полемические и экзегетические творения [Григорьев, 2016, с. 79]. В библиотеке Рязанского митрополита, которую он в 1721 году завещал Благовещенскому монастырю [Маслов, 1914], имелось, согласно описи, несколько изданий бл. Августина [Там же, с. VIII, XVI, XXIV, XXVI, XXXIV, XXXVII]: «*De civitate Dei*» (in folio); «*Meditationes, simul et Thomas a Kempis*»; «*S. Operum thomus III et IV*»; «*D. Augustini electa ex septem thomis*» (in folio); «*Augustinus in psalmos, incipiendo a 80*» (in 8-vo); и конечно же «Исповедь»: «*Confessiones Augustini*» (in 8-vo).

Кроме того, мысль о значимости для российского духовенства сочинений бл. Августина была закреплена в документе, регламентирувавшем все стороны жизни духовенства — «Духовном регламенте». Так, учащимся духовных школ было рекомендовано изучать следующие творения бл. Августина: «о Троицеской тайне... в книгах “о Троице и о Божестве Сына Божия”, “о грехе первородном и о благодати Божией”... во многих “книгах на Пелагианы”» [Регламент ... , 1830, с. 333].

В «Духовном регламенте» была зафиксирована и новая, «латинская» модель образования духовенства, которая сформировалась в большинстве епархий уже в 1720-е годы и, полностью закрепившись в 1760 году [Кислова, 2021], сохранялась вплоть до 1820-х годов. Преподавание большинства предметов,



Стефан Яворский

в том числе философских и богословских систем на латинском языке, было подтверждено и в «Уставе духовных школ» 1798 года. Знание латыни стало одним из ключевых факторов, сыгравших роль в переводе творений Августина на русский язык во второй половине XVIII века [Головина, 2016, с. 71]. Знание латыни отличало представителей духовного сословия от дворян, которые редко (до появления классических гимназий) знали латынь и греческий и с классической традицией чаще были знакомы по французским и немецким переводам.

Но крайне удивителен тот факт, что перевод этот осуществлялся пусть и выпускниками духовных семинарий, однако отнюдь не в стенах духовной школы. Распространению сочинений Августина (как и творений восточных отцов Церкви, в частности Дионисия Ареопагита, Макария Египетского и Григория Паламы) в России также способствовали масоны. Речь идет, конечно же, о деятельности масонских кружков Н. И. Новикова и И. Г. Шварца [Там же, с. 60], а также частного мецената — московского купца А. С. Сыромятникова [Там же, с. 62]. Стремясь просветить «братьев», они публиковали и переводили не только собственно масонские тексты, но и патристику, а также сокровища отечественной мысли, опубликованные Новиковым в «Древнерусской вивлиофике». И, конечно, они не могли обойти вниманием тексты Августина.

Так, в 1782 году в Москве по инициативе Н. И. Новикова и И. Г. Шварца было открыто Ученое Дружеское Общество [Лонгинов, 1858, с. 17], а затем, уже в 1784 году (после смерти И. Г. Шварца), Типографская Компания, значительная часть сотрудников которой состояла из выпускников духовных семинарий [Головина, 2016, с. 61]. По справедливому замечанию М. Н. Лонгинова, книги, издававшиеся в типографии Н. И. Новикова, характеризовались склонностью к мартинизму и мистицизму [Лонгинов, 1858, с. 18]. Ведь и сподвижник Н. И. Новикова И. Г. Шварц был мартинистом [Там же, с. 10], и большинство из благотворителей, пожертвовавших средства на открытие Дружеского Общества, исповедовали те же воззрения [Там же, с. 13]. Но, по точному замечанию Н. Г. Головиной, «соотношение же общего количества изданных им [Н. И. Но-



Дмитрий Левицкий. Портрет Николая Ивановича Новикова. 1797

виковым] книг в целом с числом сочинений отцов Церкви наглядно свидетельствует, что церковная литература, в силу понятных причин, не была областью его специальных интересов, и даже беглого взгляда на перечень авторов достаточно, чтобы заметить отсутствие осознанно поставленных задач и целей» [Головина, 2016, с. 71].

Вопреки данному обстоятельству именно из типографии Н. И. Новикова вышли следующие сочинения Августина и псевдо-Августина на русском языке [Лонгинов, 1858, с. 55–68]:

- «Единобеседования души с Богом» (*Soliloquia Animae ad Deum. Liber unus*)¹ (псевдо-Августин; переводчик В. Беляев);
- «Ручная книжка» (*Manuale. Liber unus*)² (псевдо-Августин; переводчик В. Беляев);
- «Карманная псалтирь, изд. 2-е» (*Psalterium quod matri sui composuit*)³ (псевдо-Августин; переводчик, вероятно, И. С. Тодорский);
- «Святые и душеспасительные размышления» (*Liber meditationum. Liber unus*)⁴ (псевдо-Августин; переводчик В. Беляев);
- «О граде Божием» (*De civitate Dei*)⁵ (Августин; переводчик И. С. Тодорский);
- «Иповедания» (*sic!*) (*Confessiones*)⁶ (Августин; переводчик, вероятно, архим. Агапит (Скворцов));
- «О духе и письме» (*De spiritu et littera*)⁷ (Августин; переводчик Н. Загорский);

¹ Блаженного Августина, епископа Иппонийского, Единобеседование души с Богом / пер. с лат. В. Беляев. Изданием Новикова и компании. М.: Унив. тип. Новикова, 1783.

² Ручная книжка Блаженного Августина, о созерцании Христа, или о Слове Божием, которым погубленная память о стране небесной паки приобретается / пер. с лат. В. М. Беляева. Унив. тип., 1783.

³ Псалтирь выходила под разными названиями: «Карманная Псалтирь Блаженного Августина» (СПб.: [Тип. П. И. Богдановича], 1787), «Сокращенная Августином Псалтирь» (СПб., 1784), «Сокращенная Псалтирь учителя Августина» ([М.]: [Унив. тип.], [1774]).

⁴ Святые и душеспасительные размышления Блаженного Августина / пер. с лат. Василий Беляев. Изданием Новикова и компании. М.: Унив. тип. Новикова, 1784.

⁵ Избранные сочинения Блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 1–4. М.: Типографическая Компания, 1786.

⁶ Блаженного Аврелия Августина Иппонийского епископа Иповедания, заключающиеся в тринадцати книгах. Из которых он в десяти первых книгах описывая жизнь свою от самого младенчества до обращения своего в христианскую веру, исповедует искренним сердцем Богу, а устами и пером человекам вся явныя и тайныя согрешения свои, дабы через сие человеческая душа, во грехах спящая, возбуждалась от сна отчаяния к Богу, не хотящему смерти грешника; а в трех последних толкует Священное Писание от начала, в котором сотворил Бог небо и землю, даже до покоя субботы не вечерней / пер. с лат. [Агапита (Скворцова)]. М.: Типографическая Компания, 1787.

⁷ Аврелия Августина Иппонийского епископа О духе и письме / пер. с лат. Н. Загорский. М.: Типографическая компания, 1787.

• «Дух и мысли блж. Августина» (*Sententiae aliquot velut aphorismi ex omnibus Augustini et decerptae per studiosum aliquem*)⁸ (вероятно, Августин; переводчик неизвестен).

На позициях, отличных от масонских, стоял купец А. С. Сыромятников, обратившийся из раскола. Н. Г. Головина указывает, что этот меценат, производя собственный заказ на перевод сочинений Августина, «вместе с переводчиком ставил перед собой две задачи: во-первых, дать объяснения, позволяющие, если так можно выразиться, “воцерковить” могущие послужить соблазном книги; во-вторых, с особенной тщательностью проработать те места, к которым могут прибегать для опровержения основ церковной жизни. В их издании можно видеть или попытку начать диалог с масонами, или желание выработать набор контраргументов против их учения» [Головина, 2016, с. 70–71]. Как бы то ни было, но именно при содействии и участии А. С. Сыромятникова были изданы следующие книги Августина и псевдо-Августина на русском языке:

- «Ручник» (*Enchiridion de fi de spe et caritate*)⁹ (Августин; переводчик И. С. Тодорский);
- «О подвиге христианина» (*De agone christiano*)¹⁰ (Августин; переводчик И. С. Тодорский);
- «Мысли блж. Августина» (*Sententiae aliquot velut aphorismi ex omnibus Augustini et decerptae per studiosum aliquem*)¹¹ (вероятно, Августин; переводчик И. С. Тодорский);
- «Зерцало» (*Speculum*)¹² (псевдо-Августин; переводчик И. С. Тодорский);

⁸ Дух и мысли Блаженного Августина епископа Иппонийского из всех его писаний извлеченныя. М.: Типографическая Компания, 1787.

⁹ Блаженного Августина Ручник о трех евангельских добродетелях: вере, надежде и любви, где истинный образ богопочтения и истинная премудрость человеческая кратко изображены, сочиненной для Лаврентия римскаго дворянина / [пер. с лат. И. С. Тодорский]. Иждивением М[осковского] К[упца] А. С. С[ыромятникова]. СПб.: Тип. Шнора, 1787.

¹⁰ Книга Блаженного Августина о подвиге христианина, содержащая в себе правило веры и наставления жизни / пер. с лат. И. С. Тодорский. Иждивением М[осковского] К[упца] А. С. С[ыромятникова]. СПб.: Тип. Шнора, 1787.

¹¹ Блаженного Проспера Аквитанскаго мыслей, из сочинений Блаженного Августина выбранных книга одна / пер. с лат. И. С. Тодорский. Иждивением московскаго купца А. С. Сыромятникова. СПб.: Тип. Шнора, 1787.

¹² Блаженного Августина Зерцало, из всего Священнаго Писания, то есть: из обоих Божественных Ветхаго и Новаго Заветов составленное, содержащее в себе как приказания, так и запрещения Божия к поправлению жития человеческого служащаго, дабы оныя всяк читая мог самаго себя как бы в зеркале видеть и познать, повинуется ли он Богу или нет / пер. с лат. И. С. Тодорского. Иждивением М[осковского] к[упца] А. С. С[ыромятникова]. СПб.: Тип. Шнора, 1787. Переиздание было осуществлено в 1795 году в Санкт-Петербурге же, но в типографии Святейшего правительствующаго Синода.

- «Зерцало мысленного с Богом собеседования...» (*Soliloquia Animae ad Deum. Liber unus*)¹³ (псевдо-Августин; переводчик прот. К. Крижановский);
- «Ручная книжица...» (*Liber meditationum. Liber unus*)¹⁴ (псевдо-Августин; переводчик прот. К. Крижановский);
- «Богомыслие» («*Manuale. Liber unus*»)¹⁵ (псевдо-Августин; переводчик прот. К. Крижановский).

Существуют и некоторые другие переводы трудов Августина, относящиеся к данному периоду¹⁶. Однако в задачу исследования не входит их детальный анализ. Здесь важно отметить, что почти все переводчики Августина были выпускниками духовных семинарий: Василий Беляев обучался в Славяно-греко-латинской академии; вероятно, до этого он окончил Тверскую духовную семинарию; И. Тодорский учился во Владимирской семинарии, в Славяно-греко-латинской академии и в Московском университете; Н. Загорский, вероятно, был учителем московской Троицкой духовной семинарии; С. Козловский являлся студентом Славяно-греко-латинской академии. Вкупе же с тем, что Н. И. Новиков и А. С. Сыромятников, судя по всему, давали заказы заинтересованным в этом переводчикам, это может свидетельствовать о росте интереса к творениям Августина среди тех, кто получил духовное образование. С другой стороны, как раз работы, переведенные в последней четверти XVIII века, по большей части и пополнили библиотеки духовных учебных заведений — семинарий и академий.

Уже в следующем, XIX веке в стенах Киевской духовной академии (КДА) начнется масштабный проект по системному переводу сочинений Августина на русский язык, который «осуществлялся в общем “патрологическом порыве”

¹³ Зерцало мысленного с Богом собеседования, или Дерзновенное благочестивых душ на небеса парение, показывающее ясно, как истинной христианин теплою своею верою мысленно пребывает с Богом, и смиренно дерзает с ним собеседовать и испрашивать его милосердие, которое составляют Блаженного Августина священныя размышления / пер. с лат. Московской академии философии студент Н[иколай] М[алинин]. М.: Сенатская тип., 1783.

¹⁴ Ручная книжица, о прилежном, еже о Христе, или Божиим слове, во уме своем поучении, которым небеснаго желания память успокоившия обновляется // Блаженного Августина Таинственная богословия.

¹⁵ Богомыслие // Блаженного Августина Таинственная богословия.

¹⁶ «*Soliloquia Animae ad Deum. Liber unus*»; переводчик Стефан Козловский (Путь к познанию свойств Божеских и человеческих, или Уединенное разглагольствование с Богом Блаженного Августина епископа Иппонийскаго / пер. с лат. Стефан Козловский. М.: Тип. Мейера, 1783); «*Liber meditationum. Liber unus*»; переводчик Николай Малинин (Зерцало мысленного с Богом собеседования, или Дерзновенное благочестивых душ на небеса парение, показывающее ясно, как истинной христианин теплою своею верою мысленно пребывает с Богом, и смиренно дерзает с ним собеседовать и испрашивать его милосердие, которое составляют Блаженного Августина священныя размышления / пер. с лат. Московской академии философии студент Н[иколай] М[алинин]. М.: Сенатская тип., 1783).

АВГУСТИНЪ (иппонійск.). Путь къ познанію свойствъ Божескихъ и чело-
вѣческихъ. 8°. 1783. Москва. (XII. 4. 2).

Зерцало мысленнаго съ Богомъ собесѣдованія, которое составляютъ бл.
Августина священныя размышленія. Перев. Н. Малининъ. 8°. 1783. Москва.
(XI. 1. 6).

Избранныя сочиненія Августина еп. иппонійскаго. Част. I—IV. 8°. 1786.
Москва. (XI. 3. 11).

Блаж. Аврелія Августина, еписк. иппонійскаго, исповѣданія. 8°. 1787.
Москва. (XI. 4. 28).

Три книги блаж. Августина: 1) о подвигъ христіанина, 2) ручникъ о
трехъ добродѣтеляхъ: вѣрѣ, надеждѣ и любви, 3) мысли, выбранныя изъ его же
сочиненій, а къ нимъ приложенъ разговоръ о Св. Троицѣ. 8°. 1795. Спб. 2 экз.
(XI. 4. 25—26).

Блаж. Августина зеркало изъ всего Свящ. Писанія составленное. 8°. 1795.
Спб. (XI. 4. 29).

Христіанская наука или основанія св. Герменевтики и церк. краснорѣчія.
8°. 1835. Кіевъ. (XI. 6. 11).

Творенія блаженнаго Августина, еп. иппонійскаго (въ русск. переводѣ
«Трудовъ Кіевской дух. академія»). Част. I. 8°. (X. 1. 1).

Каталог книг, назначаемых в Вифанскую семинарию [рукопись].
[Б. м.], 1801–1825. 20 [из них 2 чистых] л.; 1° (34,0 × 22,5) см. РГБ ОР. Ф. 173.1. № 601

российской духовной школы, начавшемся в 1840-х гг. и отчасти систематизи-
рованном к 1860-м гг.» [Сухова, 2017, с. 215].

Нас же в пределах данного исследования интересует лишь тот круг сочи-
нений Августина и псевдо-Августина, который был доступен учащимся духов-
ных семинарий и академий преимущественно до завершения проекта, нача-
того в КДА. В связи с этим далее будут рассмотрены некоторые из каталогов
библиотек двух духовных академий (Московской и Казанской) и двух семина-
рий (Новгородской и Вифанской).

Новгородская духовная семинария была открыта в 1740 году в результа-
те преобразования части архиерейских школ в семинарии [Салоников, 2004,
с. 16–56]. Из всех прочих духовных семинарий именно Новгородская распола-
гала самой крупной и выдающейся библиотекой [Пызииков, 2022]. Это связано
в первую очередь с вошедшим в ее состав уникальным книжным собранием
архиепископа Великоновгородского и Великолуцкого Феофана Прокоповича
[Салоников, 2004, с. 24]. Главным источником по истории этой библиотеки в
XVIII веке является реестр 1779 года [Там же, с. 33], то есть реестр, составлен-
ный до начала осуществления перевода Августина по инициативе Н. И. Но-
викова и А. С. Сыромятникова. Благодаря сохранившимся документам мы
знаем, что помимо уже упоминавшегося двенадцатитомного собрания сочи-
нений Августина (Антверпен, 1700–1703) в библиотеке Феофана были «Извле-
чение из полного собрания сочинений Блаженного Августина (epitome operum
omnium)» (1555) и «Epistola secunda» (Вена, 1733).

Augustinus. Omnium operum Divi Augustini epitome, per Johan. *Piscatorium* lithopolitanum comportatum. Fol. 1337. Augustae Vindelicorum. (XI. 8. 15).
 Augustini hipponensis episcopi opera, tomis undecim comprehensa. Fol. 1633—1637. Parisiis. (X. 9. 2).
 Augustini hipponensis episcopi opera omnia. Operâ monachorum ordinis s. Benedicti e congregatione s. *Mauri*. T. I—XI. 8°. 1835—1839. Parisiis. Exempl. secund. Editio novissima. T. V—XI. 1841—42. (XI. 5. 1 и XI. 3. 12).
 Les traites de s. Augustin sur l'Evangile de s. Jean et son epistre aux Parthes. Tome I—IV. 8°. 1700. Paris. (XI. 2. 10).
 Traités choisis de s. Augustin sur la grace de Dieu, le libre arbitre de l'homme, et predestination des saints. Tome. I et II. 8°. 1757. Paris. (XII. 1. 7)

Дополнительный каталог книг библиотеки Вифанской духовной семинарии за 1831–1857 годы. [Рукопись]: писарская. [Б. м.], 1830–1857. I+166+II л.; 1° (34,5 × 21,5) см. РГБ ОР. Ф. 556. № 57.1

Вифанская духовная семинария была учреждена в 1797 году и действовала (с небольшим перерывом в 1814-м) вплоть до 1918 года. Духовная семинария обладала обширной библиотекой, сформированной благодаря пожертвованиям митр. Платона, свт. Филарета (Дроздова), С.-Петербургского митр. Никанора (Клементьевского), профессоров семинарии и других лиц. В 1920-х годах большая часть библиотеки семинарии хранилась в помещениях МДА и в 1930–1945 годах в составе собрания МДА поступила в ГБЛ (ныне РГБ) (в 1966 году выделена в отдельный фонд № 556). В каталогах библиотеки нами были обнаружены следующие сочинения Августина:

- «Augustini operum duodecim tomis, Antverpiae». 1700–1703. Vol. 1–12¹⁷;
- «Блаженного Августина сочинений два экземпляра в осми томах». Москва, 1786¹⁸;
- «К познанию свойств Божеских и человеческих». Два экземпляра. Москва, 1783¹⁹;
- «О подвиге Христианина». Санкт-Петербург, 1787²⁰;
- «Таинственная Богословия». Санкт-Петербург, 1795²¹;

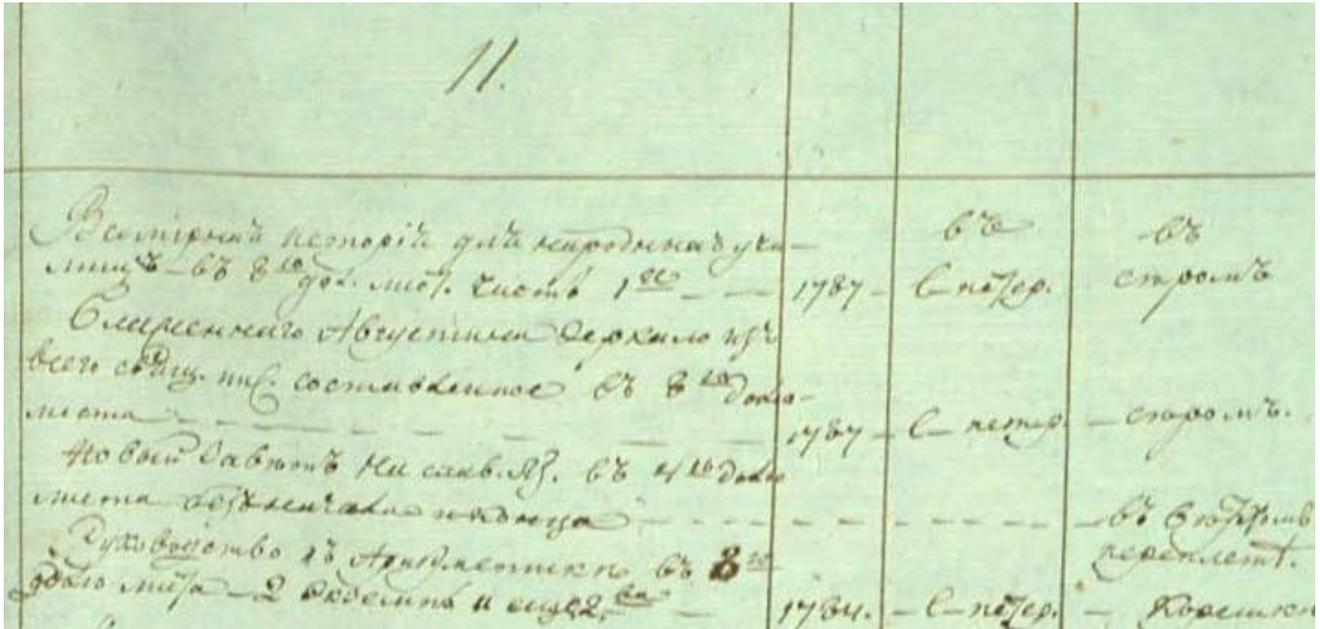
¹⁷ Вероятно, аналогичное обнаруженному и в библиотеке Феофана Прокоповича издание.

¹⁸ Вероятно, издание Н. И. Новикова: Избранные сочинения Блаженного Августина епископа Иппонийского. М.: Типографическая Компания, 1786 (переводчик И. С. Тодорский).

¹⁹ Вероятно, издание: Путь к познанию свойств Божеских и человеческих, или Уединенное разглагольствование с Богом Блаженного Августина епископа Иппонийского / пер. с лат. Стефан Козловский. М.: Тип. Мейера, 1783.

²⁰ Вероятно, издание: Книга Блаженного Августина о подвиге христианина, содержащая в себе правило веры и наставления жизни / пер. с лат. И. С. Тодорский. Изданием М[осковского] К[упца] А. С. С[ыромятникова]. СПб.: Тип. Шнора, 1787.

²¹ Вероятно, переиздание: Блаженного Августина Таинственная богословия. СПб.: Тип. Ф. Х. Генинга, 1784, в 1795 году в типографии Святейшего правительствующего Синода (переводчик прот. К. Крижановский).



Каталог библиотеки Вифанской духовной семинарии, составленный в 1804 году (в копии 1830-х годов). [Рукопись]: Каталог книг, с сентября 1814 года вновь поступивших через правления Вифанской духовной семинарии в библиотеку оной. [Б. м.], 1830. 437 [из них 43 чистых] л.; (22,2–34,3 × 14,3–22,5) см. РГБ ОР. Ф. 556. № 52

- «Ручник о трех евангельских добродетелях». Санкт-Петербург, 1787²²;
- «Единобеседование души с Богом». Два экземпляра. Москва, 1783²³;
- «Душеполезные размышления». Москва, 1784²⁴;
- «Зеркало». Санкт-Петербург, 1795²⁵;
- «Ручная книжка о созерцании Христа». Москва, 1783²⁶;

²² Вероятно, издание: Блаженного Августина Ручник о трех евангельских добродетелях: вере, надежде и любви, где истинный образ богопочтения и истинная премудрость человеческая кратко изображены, сочиненной для Лаврентия римского дворянина / [пер. с лат. И. С. Тодорский]. Иждивением М[осковского] К[упца] А. С. С[ыромятникова]. СПб.: Тип. Шнора, 1787.

²³ Вероятно, издание: Блаженного Августина, епископа Ишпонийского, Единобеседование души с Богом / пер. с лат. В. Беляев. Иждивением Новикова и компании. М.: Унив. тип. Новикова, 1783.

²⁴ Вероятно, издание: Святыя и душеспасительныя размышления Блаженного Августина / пер. с лат. Василий Беляев. Иждивением Новикова и компании. М.: Унив. тип. Новикова, 1784.

²⁵ Вероятно, издание: Блаженного Августина Зеркало, из всего Священного Писания, то есть: из обоих Божественных Ветхаго и Новаго Заветов составленное, содержащее в себе как приказания, так и запрещения Божия к поправлению жития человеческого служаща, дабы оныя всяк читая мог самого себя как бы в зеркале видеть и познать, повинуется ли он Богу или нет / пер. с лат. И. С. Тодорского. Иждивением М[осковского] к[упца] А. С. С[ыромятникова]. СПб.: Тип. Шнора, 1787. Переиздание было осуществлено в 1795 году в Санкт-Петербурге же, но в типографии Святейшего правительствующего синода.

²⁶ Вероятно, издание: Ручная книжка Блаженного Августина, о созерцании Христа, или о Слове Божиим, которым погубленная память о стране небесной паки приобретается / пер. с лат. В. М. Беляева. Унив. тип., 1783.

- «Мысли, выбранныя Преспером Аквитанским». Санкт-Петербург, 1787²⁷;
- «Дух или (sic!) мысли Августина». Москва, 1787²⁸;
- «О духе и письме». Москва, 1784²⁹;
- «Aurelius Augustinus Hipponensis sacrae scripturae interpres». Hauniae, 1827;
- «Августина Зеркало луч всего свящ. пис.». Санкт-Петербург, 1787³⁰;
- «Книга единобеседование души с Богом». 1834;
- «Сокращенная Псалтырь учителя Августина». 1834.

Интересно, что в библиотеке Вифанской духовной семинарии нашлось место в принципе для всех переводов Августина и псевдо-Августина, осуществленных в конце XVIII века. Следовательно, здесь встречаются сразу несколько вариантов перевода одних и тех же сочинений: «Soliloquia Animae ad Deum. Liber unus», «Manuale. Liber unus» и «Liber meditationum. Liber unus». Однако в каталогах они значатся как разные работы. Также в библиотеке представлены два издания Августина на латинском языке: одно — аналогичное изданию в библиотеке Феофана Прокоповича, другое — уже XIX века.

Говоря в границах исследования про библиотеку МДА, можно ограничиться лишь тем, что она является богатейшей, если рассматривать именно славянские рукописи, входящие в нее. Что касается творений Августина, то в результате изучения некоторых из библиотечных каталогов академии было установлено их небольшое количество (в сравнении, например, с Вифанской духовной семинарией).

Итак, в каталогах библиотеки МДА были обнаружены следующие сочинения Августина:

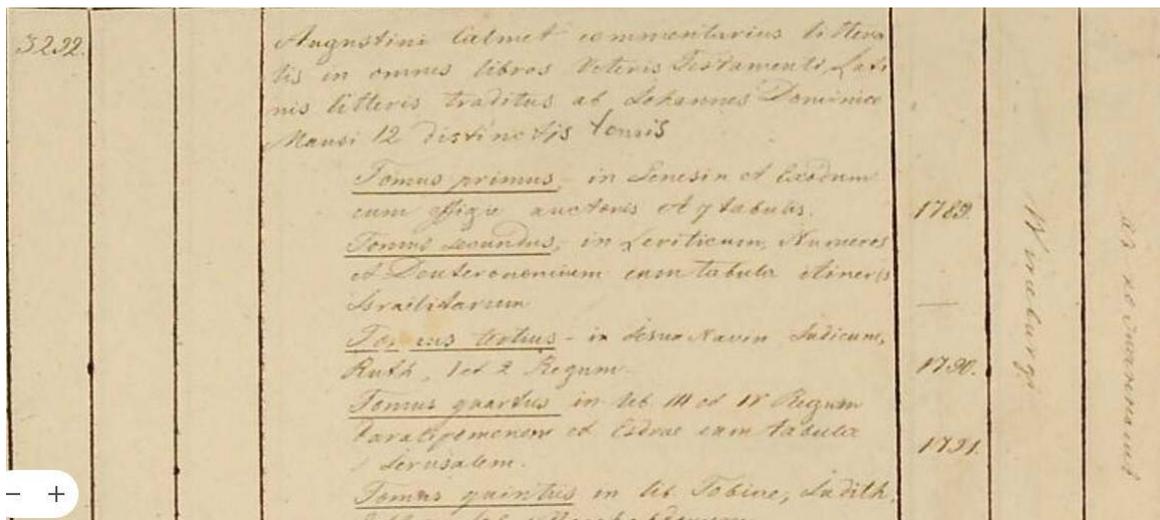
- «Зеркало из всего Св. Писания». Два экземпляра (1-й: Санкт-Петербург, 1787; 2-й: Санкт-Петербург, 1795);
- «О подвиге христианина». Два экземпляра. Оба Санкт-Петербург, 1787;
- «Избранные сочинения в четырех частях». Москва, 1786;

²⁷ Вероятно, издание: Блаженного Проспера Аквитанского мыслей, из сочинений Блаженного Августина выбранных книга одна / пер. с лат. И. С. Тодорский. Иждивением московского купца А. С. Сыромятникова. СПб.: Тип. Шнора, 1787.

²⁸ Вероятно, издание Н. И. Новикова: Дух и мысли Блаженного Августина епископа Иппонийского из всех его писаний извлеченныя. М.: Типографическая Компания, 1787. (Переводчик неизвестен).

²⁹ Вероятно, издание: Аврелия Августина Иппонийского епископа О духе и письме / пер. с лат. Н. Загорский. М.: Типографическая компания, 1787.

³⁰ Вероятно, первое издание: Блаженного Августина Зеркало, из всего Священного Писания, то есть: из обоих Божественных Ветхаго и Новаго Заветов составленное, содержащее в себе как приказания, так и запрещения Божия к поправлению жития человеческого служащая, дабы оныя всяк читая мог самаго себя как бы в зеркале видеть и познать, повинуется ли он Богу или нет / пер. с лат. И. С. Тодорского. Иждивением М[осковского] к[упца] А. С. С[ыромятникова]. СПб.: Тип. Шнора, 1787.



Систематический каталог книг Фундаментальной библиотеки Казанской духовной академии. Казань: Типо-литогр. Императ. ун-та, 1874. (Обл. 1877)

- «Исповедания заключающиеся в тринадцати книгах в одном томе». Москва, 1787³¹;
- «Богословия». Санкт-Петербург, 1795;
- «Разговоры души с Богом». Санкт-Петербург, 1784³²;
- «Дух и письмо». Два экземпляра. Москва, 1787³³;
- «Поучительные слова». Москва, 1807;
- «Рассуждение о монашеской жизни» (?). Санкт-Петербург, 1787³⁴;
- «Наука Христианская, или основания св. Герменевтики и Гомилетики». Киев, 1835.

Заметим также, что в каталогах библиотеки МДА отсутствуют издания Августина на латинском языке, а основной массив сочинений относится к издательской деятельности Н. И. Новикова и А. С. Сыромятникова.

³¹ Вероятно, издание: Блаженного Аврелия Августина Иппонийского епископа Исповедания, заключающиеся в тринадцати книгах. Из которых он в десяти первых книгах описывая жизнь свою от самого младенчества до обращения своего в христианскую веру, исповедует искренним сердцем Богу, а устами и пером человекам вся явныя и тайныя согрешения свои, дабы через сие человеческая душа, во грехах спящая, возбуждалася от сна отчаяния к Богу, не хотящему смерти грешника; а в трех последних толкует Священное Писание от начала, в котором сотворил Бог небо и землю, даже до покоя субботы не вечерней / пер. с лат. [Агапита (Скворцова)]. М.: Типографическая Компания, 1787.

³² Вероятно, издание: Уединенные души с Богом разговоры // Блаженного Августина Таинственная богословия / пер. с лат. и на темныя места краткие изъяснения приложены прот. Роменским Константином Крижановским. СПб.: Тип. Ф. Х. Генинга, 1784

³³ Вероятно, издание Н. И. Новикова: Дух и мысли Блаженного Августина епископа Иппонийского из всех его писаний извлеченныя. М.: Типографическая Компания, 1787. (Переводчик неизвестен. Измененное название?).

³⁴ Вероятно, сочинение Августина «De opere monachorum». Об этом издании сведений пока не обнаружено.

25	<i>Biblia quadrilingua tribus voluminibus</i>	1	Гр Ес Ен Си
26	<i>in compactura gallua, Lyoni, 1750 an.</i>	2	Гр Ес
27		3	Гр Ес
28	<i>Augustini operum duodecim tomi in</i>	1	Гр Ес Ен Си
29	<i>novem voluminibus in compactura gal-</i>	2	
30	<i>lica, Antwerpiae, 1700 an.</i>	3	
31		4	
32		5	Гр Ес
33		6	

Систематический каталог книг Фундаментальной библиотеки Казанской духовной академии. Казань: Типо-литогр. Императ. ун-та, 1874. (Обл. 1877)

Казанская духовная академия (КазДА) прошла, пожалуй, самый тернистый путь среди прочих духовных академий. Будучи преобразованной в 1797 году из духовной семинарии, она тем не менее вновь вернулась на эту ступень в 1818 году, утратив статус академии. И лишь в 1842 году, в связи с возникшей необходимостью, Казанская семинария вновь стала именоваться академией.

Как удалось выяснить, в библиотеку КазДА, согласно каталогу 1874 года [Систематический каталог ... , 1874], помимо общеизвестных изданий конца XVIII века, вошли также следующие уникальные (для российских библиотек) сочинения Августина на латинском языке:

- Augustinus. Conciliationes locorum S. Scripturae in specie pugnantium. Ex libris Aurelii Augustini episcopi hipponensis per Lud. Rabum conscriptae et editae. Tom. I. 8°. Noribergae, 1531. (V. 5. 2);
- Augustinus. Omnium operum Divi Augustini epitome, per Johan. Piscatorium lithopolitanum comportatum. Fol. 1537. Augustae Vindelicorum. (XI. 8. 15);
- Augustini hipponensis episcopi opera, tomis undecim comprehensa, Fol. 1635–1637. Parisiis. (X. 9. 2);
- Augustini hipponensis episcopi opera omnia. Opera monachorum ordinis s. Benedicti e congregatione s. Mauri. T. I–XI. 8°. Parisiis, 1835–1839. Exempl. secund. Editio novissima. T. V–XI. 1841–1842. (XI. 5. 1 и XI. 3. 12);
- Les traits de s. Augustin sur l’Evangile de s. Jean et son epistre aux Parthes. Tome I–IV. 8°. Paris, 1700. (XI. 2. 10);
- Traités choisis de s. Augustin sur la grace de Dieu, l’homme, et predestination des saints. Tome I et II. 8°. Paris, 1753. (XII. 1. 7);
- Августин (иппонийск.) Путь к познанию свойств Божеских и человеческих. 8°. Москва, 1783. (XII. 4. 2);

- Зерцало мысленного с Богом собеседования, которое составляют бл. Августина священные размышления. Перев. Н. Малинин. 8°. Москва, 1783. (XI. 1. 6);
- Избранные сочинения Августина еп. иппонийского. Част. I–IV. 8°. Москва, 1786. (XI. 3. 11);
- Блаж. Аврелия Августина, еписк. иппонийского, исповедания. 8°. Москва, 1787. (XI. 4. 28);
- Три книги блаж. Августина: 1) о подвиге христианина, 2) ручник о трех добродетелях: вере, надежде и любви, 3) мысли, выбранные из его же сочинений, а к ним приложен разговор о Св. Троице. 8°. СПб., 1795.2 экз. (XI. 4. 25–26);
- Блаж. Августин зеркало из всего Свящ. Писания составленное. 8°. СПб., 1795. (XI. 4. 29);
- Христианская наука или основания св. Герменевтики и церк. красноречия. 8°. Киев, 1835. (XI. 6. 11);
- Творения блаженного Августина, еп. иппонийского (в русск. переводе «Трудов Киевской дух. академии»). Част. I. 8°. (X. 1. 1);
- *Libertatis et gratiae christiane defensio adversus Pelagium. Vindice Augustino.* 4°. Paris, 1653. (LXXXVIII. 2. 5);
- *Augustinus. Romano-catholicus, sive vera fides et doctrina christiana juxta professionem et doctrinam sanctae romanae catholicae et apostolicae ecclesiae in concilio tridentino declaratam et definitam, s. Augustino longe ante exposita. Part. I–IV.* 12°. Moguntiae, 1721. (XVII. 2. 15);
- *Augustinus. Constitutiones ordinis eremitarum Augustini.* 8°. Romae, 1686. (XC. 4. 48).

Такая богатая коллекция сочинений Августина, вероятно, способствовала тому, что КазДА во второй половине XIX века стала одним из ключевых центров по изучению наследия Иппонского епископа. И это обстоятельство, в свою очередь, является весьма логичным, поскольку с самого начала открытия семинарии в Казани предполагалось, что ее выпускники будут заниматься по большей части миссионерской деятельностью [Федоров, 2003, с. 98]. Возможно, именно подобной направленностью образовательного процесса обусловлен серьезнейший интерес выпускников и преподавателей КазДА к сочинениям Августина и исследованию в них экклесиологической проблематики [Красин, 1873], проблематики взаимоотношения церкви и государства [Родников, 1897], антропологической проблематики [Гусев, 1876; Писарев, 1894], пастырско-педагогической проблематики [Кибардин, 1910–1911; 1912; 1915] и, разумеется, догматики [Верецацкий, 1911; 1917; 1915–1918].

Богатые коллекции августиновских текстов, которые мы обнаруживаем в XIX веке не только в коллекциях таких крупных библиотечных собраний, как

библиотеки Московской или Санкт-Петербургской духовных академий, но и в семинарских библиотеках, без сомнения, оказали влияние на развитие русской религиозно-философской мысли, которая в XIX столетии искала собственный путь, обратившись не только к современной мысли, но и к раннехристианскому наследию Востока и Запада.

Список источников

Библиотека Вифанской духовной семинарии для чтения и продажи ученикам, составленная в 1830-м году из книг, оказавшихся во множестве экземпляров / [рукопись]: писарская. [Б. м.], 1830. 103, 5 чистых л. // РГБ ОР. Ф. 556. № 56.

Верещацкий П. И. Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Казань, 1917.

Верещацкий П. И. Плотин и Блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме // Православный собеседник. 1911. № 7–8. С. 171–197; № 9. С. 305–328.

Верещацкий П. И. Умозрительное богословие блаженного Августина, епископа Иппонийского // Православный собеседник. 1915. Т. III. С. 115–140; 1916. Т. I. С. 308–325; Т. II. С. 157–187; 1917. С. 86–103, 241–270, 353–408; 1918. С. 179–208.

Головнина Н. Г. Российская псевдо-августиниана в контексте переводческой деятельности XVIII века // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2016. № 5 (72). С. 58–74. doi:10.15382/sturII201672.58-74.

Григорьев А. Б. Сочинения блаженного Августина как аргумент в полемическом богословии сер. XVIII в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2016. № 5 (72). С. 75–85. doi:10.15382/sturII201672.75-85.

Григорьева И. Л., Салоников Н. В. История библиотеки Новгородской духовной семинарии: 1706–1925 гг. // Вестн. НовГУ. 2009. № 53. С. 16–19.

Гусев Д. В. Антропологические воззрения бл. Августина в связи с учением пелагианства // Православный собеседник. 1876. № 7. С. 59–92.

Дополнительный каталог книг библиотеки Вифанской духовной семинарии за 1831–1857 гг. [рукопись]: писарская. [Б. м.], 1830–1857. I+166+II л.; 1°(34,5 × 21,5) см. // РГБ ОР. Ф. 556. № 57.1.

Калугин В. В. «Книга святого Августина» в русской письменности XVI–XIX веков // Лингвистическое источниковедение и история русского языка. 2001. М.: Древлехранилище, 2002. С. 108–163.

Каталог библиотеки Вифанской духовной семинарии, составленный в 1804 году (в копии 1830-х гг.) [рукопись]: Каталог книг, с сентября 1814-го года вновь поступивших через правления Вифанской духовной семинарии в

библиотеку оной. [Б. м.], 1830. 437 [из них 43 чистых] л.; (22,2–34,3 × 14,3–22,5) см. // РГБ ОР. Ф. 556. № 52.

Каталог библиотеки Вифанской духовной семинарии, составленный в 1830 г., по определенной уставом классификации. Часть первая от № 1 до 1658 [рукопись]. [Б. м.], 1830. I+272+II [из них 2 чистых] л.; 1°(35,8 × 22,4) см. // РГБ ОР. Ф. 556. № 54.1.

Каталог книг, назначаемых в Вифанскую семинарию [рукопись]. [Б. м.], 1801–1825. 20 [из них 2 чистых] л.; 1°(34,0 × 22,5) см. // РГБ ОР. Ф. 173.1. № 601.

Каталог библиотеки Вифанской духовной семинарии, составленный в 1830 г., по определенной уставом классификации [рукопись]. [Б. м.], 1829–1830. I+518+IV [из них 3 чистых] л.; 1°(34,5 × 22,0) см. // РГБ ОР. Ф. 556. № 53.

Каталог библиотеки Вифанской духовной семинарии, составленный в 1804 году [рукопись]. [Б. м.], 1804. 127+47 чистых л.; 1°(32,3 × 20,8) см. // РГБ ОР. Ф. 556. № 51.

Каталог книг библиотеки Вифанской духовной семинарии для чтения и продажи, составленный из книг, оказавшихся во множестве экземпляров, на основании резолюции его Высокопреосвященства от 6 ноября 1829 г. под № 211-м [рукопись]: писарская. [Б. м.], [1830]. III+106+V [из них 8 чистых] л.; 1°(35,6 × 22,6) см. // РГБ ОР. Ф. 556. № 55.2.

Каталог российских книг библиотеки Московской Духовной академии [рукопись]. [Б. м.], 1823. 608 [из них 4 чистых] л.; 1°(32,8 × 21,0) см. // РГБ ОР. Ф. 173.1. № 625.

Каталог российских книг библиотеки Московской Духовной академии [рукопись]. [Б. м.], 1823. 608 [из них 4 чистых] л.; 1°(32,8 × 21,0) см. // РГБ ОР. Ф. 173.1. № 6.

Кибардин Н. П. Система педагогики по творениям блаженного Августина // Православный собеседник. 1910. № 1. С. 66–88; № 2. С. 169–179; № 5. С. 620–633; № 7. С. 144–202; № 9. С. 318–351; 1911. № 8. С. 153–170.

Кибардин Н. П. Блаженный Августин, епископ Иппонский, как воспитатель клира // Православный собеседник. 1915. № 5. С. 33–43; № 6. С. 197–214; № 7/8. С. 402–419. (Отд. отт.: Казань, 1915).

Кибардин Н. П. Новая школа блаженного Августина // Журнал Министерства народного просвещения. 1912. № 10. С. 129–175.

Кислова Е. И. Латынь vs русский: языки класса риторики в русских семинариях XVIII века // Slověne. 2021. Т. 10, № 2. С. 338–352.

Корзо М. А. Блаженный Августин в религиозной книжности Киевской митрополии конца XVI–XVII вв. // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. С. 176–192.

Красин М. Творение блж. Августина «De Civitate Dei» как апология христианства в его борьбе с римским язычеством. Казань, 1873.

Лонгинов М. Н. Новиков и Шварц: Материалы для истории рус. лит. в конце 18 века. 2-е изд. М.: Тип. В. Готье, 1858. 68 с.

Маслов С. И. Библиотека Стефана Яворского: [Ист.-библиогр. исслед.]. Киев: Тип. М. Т. Мейнандера, 1914. [2], 66, LXXXVIII с.

Писарев Л. И. Учение блаж. Августина, епископа Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань, 1894.

Преображенская А. А. Август, Августин, Августалий: к истории русских монашеских имен, не включенных в месяцесловы // Вопр. ономастики. 2021. Т. 18, № 3. С. 179–196. doi:10.15826/vopr_onom.2021.18.3.039.

Преображенская А. А. Тексты св. Августина в русской книжной традиции XV–XVIII вв.: к проблеме формирования корпуса // Европа в Средние века и Новое время: Общество. Власть. Культура: Материалы IX Всероссийской, с международным участием, научной конференции молодых ученых, Ижевск, 23–24 ноября 2021 года. Ижевск: Удмуртский университет, 2022. С. 95–102.

Пызигов Д. Д. Библиотеки православных духовных учебных заведений Российской империи // Былые годы. 2022. № 17 (4). С. 1666–1674. doi:10.13187/bg.2022.4.1666.

Родников Н. П. Учение блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и Церковью, сравнительно с учением о том же отцов, учителей и писателей Церкви первых четырех веков и средневековых теократических богословов Западной Церкви. Казань, 1897.

Регламент или Устав Духовной Коллегии (с манифестом об учреждении Духовной коллегии от 25 января 1721 г.) // Полное собрание законов Российской империи. Первое собрание. СПб., 1830. Т. VI, № 3718.

Салоников Н. В. Библиотека Новгородской духовной семинарии: состав и история формирования: специальность 07.00.09 «Историография, источниковедение и методы исторического исследования»: дис. ... канд. ист. наук. Великий Новгород, 2004. 190 с.

Систематический каталог книг Фундаментальной библиотеки Казанской духовной академии. Казань: Типо-литогр. Императ. ун-та, 1874 (обл. 1877).

Сухова Н. Ю. Государственная политика России в сфере высшего духовного образования (XVIII — начало XX в.) // Известия Алтайского государственного ун-та. 2009. № 4–4 (64). С. 235–242.

Сухова Н. Ю. Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX — начало XX в.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: ПСТГУ, 2017. С. 211–231.

Федоров В. А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700–1917). М.: Рус. панорама, 2003. 479 с.

Червяковский П. Введение в богословие Феофана Прокоповича: Материалы для истории православного богословия в России. [Санкт-Петербург, 1876]. 55 с.

Чумакова Т. В. Русская религиозно-философская мысль XIX века и Оксфордское движение // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 190–211. doi:10.17323/2658-5413-2021-4-1-190-211.

Чумакова Т. В. Инфосфера духовных учебных заведений Российской империи XIX — начала XX в. // Вестн. Санкт-Петербургского ун-та. Философия и конфликтология. 2022. Т. 38, вып. 2. С. 264–274. doi:10.21638/spbu17.2022.21.

The Cambridge Companion to Augustine (Cambridge Companions to Philosophy) / Ed. by E. Stump, N. Kretzmann. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 307 p.

Архивы

РГБ ОР — Отдел рукописей Российской государственной библиотеки.

References

“Biblioteka Vifanskoj duhovnoj seminarii dlja chtenija i prodazhi uchenikam, sostavlennaja v 1830-m godu iz knig, okazavshijsja vo mnozhestve jekzempljarov [rukopis'] : pisarskaja” [“The library of the Bethany Theological Seminary for reading and selling to students, compiled in 1830 from books that turned out to be in many copies [manuscript]: clerk’s”] (1830) *RSL OR*, f. 556, no. 56. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

Vereshchatsky, P. I. (1917) *Uchenie blazhennogo Avgustina, episkopa Ipponskogo, o Svjatoj Troice* [Teaching of Blessed Augustine, Bishop of Hippo, on the Holy Trinity]. Kazan.

Vereshchatsky, P. I. (1911). “Plotin i Blazhennyj Avgustin v ih otnoshenii k trinitarnoj problem” [“Plotinus and Blessed Augustine in their relation to the Trinitarian problem”], *Orthodox interlocutor*, 7–8, pp. 171–197; 9, pp. 305–328.

Vereshchatsky, P. I. (1915–1918) “Umozritel'noe bogoslovie blazhennogo Avgustina, episkopa Ipponij'skogo” [“The Speculative Theology of Blessed Augustine, Bishop of Hippo”], *Orthodox interlocutor*, 1915, 3, pp. 115–140; 1916, 1, pp. 308–325; 2, pp. 157–187; 1917, pp. 86–103, 241–270, 353–408; 1918, pp. 179–208.

Golovnina, N. G. (2016) “Russia pseudo-augustiniana and the translation projects in the 18th century”, *Bulletin PSTGU. Series 2: History. History of the ROC*, 5(72), pp. 58–74. doi: 10.15382/sturII201672.58-74. (In Russ.).

Grigor'ev, A. B. (2016) “Writings of St. Augustine as is the case in polemical theology middle of the 18th century”, *Bulletin PSTGU. Series 2: History. History of the ROC*, 5(72), pp. 75–85. doi:10.15382/sturII201672.75-85. (In Russ.).

Grigor'eva, I. L. and Salonikov, N. V. (2009) “Istorija biblioteki Novgorodskoj duhovnoj seminarii: 1706–1925 gg” [“History of the Library of the Novgorod Theological Seminary: 1706–1925”], *Bulletin of NovSU*, 53, pp. 16–19.

Gusev, D. V. (1876) “Antropologicheskie vozzrenija bl. Avgustina v svjazi s ucheniem pelagianstva” [“Anthropological views of Bl. Augustine in connection with the teachings of Pelagianism”], *Orthodox interlocutor*, 7, pp. 59–92.

“Dopolnitel'nyj katalog knig biblioteki Vifanskoj duhovnoj seminarii za 1831–1857 gg. [rukopis']: pisarskaja” [“Additional catalog of books of the library of the Bethany Theological Seminary for 1831–1857. [manuscript]: clerk's] (1830–1857) *RSL OR*, f. 556, no. 57.1. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

Kalugin, V. V. (2001) “Kniga svjatogo Avgustina v russkoj pis'mennosti 16–17 vekov” [“The Book of St. Augustine in Russian Writing of the 16th–17th Centuries], in *Lingvisticheskoe istochnikovedenie i istorija russkogo jazyka [Linguistic source studies and the history of the Russian language]*. Moscow: Drevlehranilishhe, pp. 108–163.

“Katalog biblioteki Vifanskoj duhovnoj seminarii, sostavlennyj v 1804 godu (v kopii 1830-h gg.) [rukopis']: Katalog knig, s sentjabrja 1814-go goda vnov' postupivshih cherez pravlenija Vifanskoj duhovnoj seminarii v biblioteku onoj” [“Catalog of the library of the Bethany Theological Seminary, compiled in 1804 (in a copy of the 1830s) [manuscript]: A catalog of books that, since September 1814, again entered the library of the Bethany Theological Seminary through the boards] (1830) *RSL OR*, f. 556, no. 52. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

“Katalog biblioteki Vifanskoj duhovnoj seminarii, sostavlennyj v 1830 g., po opredelennoj ustavom klassifikacii. Chast' pervaja ot № 1 do 1658 [rukopis']” [“Catalog of the library of the Bethany Theological Seminary, compiled in 1830, according to the classification determined by the charter. Part one from no. 1 to 1658 [manuscript]”] (1830) *RSL OR*, f. 556, no. 54.1. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

“Katalog knig, naznachaemyh v Vifanskuju seminariju [rukopis']” [“Catalog of books assigned to Bethany Seminary [manuscript]”] (1801–1825) *RGB OR*, f. 173.1, no. 601. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

“Katalog biblioteki Vifanskoj duhovnoj seminarii, sostavlennyj v 1830 g., po opredelennoj ustavom klassifikacii [rukopis']” [“Catalog of the library of the Bethany Theological Seminary, compiled in 1830, according to the classification determined by the charter [manuscript]”] (1829–1830) *RSL OR*, f. 556, no. 53. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

“Katalog biblioteki Vifanskoj duhovnoj seminarii, sostavlennyj v 1804 godu [rukopis']” [“Catalog of the library of the Bethany Theological Seminary, compiled in 1804 [manuscript]”] (1804) *RSL OR*, f. 556, no. 51. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

“Katalog knjig biblioteki Vifanskoj duhovnoj seminarii dlja chtenija i prodazhi, sostavlennyj iz knjig, okazavshijsja vo mnozhestve jekzempljarov, na osnovanii rezoljucii ego Vysokopreosvjashhenstva ot 6 nojabrja 1829 g. pod № 211-m [rukopis']: pisarskaja” [“The catalog of books of the library of the Bethany Theological Seminary for reading and sale, compiled from books that turned out to be in many copies, on the basis of the resolution of His Eminence of November 6, 1829 under no. 211 [manuscript]: clerical”] (1830) *RSL OR*, f. 556, no. 55.2. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

“Katalog rossijskih knjig biblioteki Moskovskoj Duhovnoj akademii [rukopis']” [“Catalog of Russian books in the library of the Moscow Theological Academy [manuscript]”] (1823) *RSL OR*, f. 173.1, no. 625. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

“Katalog rossijskih knjig biblioteki Moskovskoj Duhovnoj akademii [rukopis']” [“Catalog of Russian books in the library of the Moscow Theological Academy [manuscript]”] (1823) *RSL OR*, f. 173.1, no. 6. Moscow: Otdel rukopisej RGB [Department of Manuscripts of the RSL].

Kibardin, N. P. (1910–1911) “Sistema pedagogiki po tvorenijam blazhennogo Avgustina” [“The system of pedagogy based on the works of Blessed Augustine”], *Orthodox interlocutor*, 1910, 1, pp. 66–88; 2, pp. 169–179; 5, pp. 620–633; 7, pp. 144–202; 9, pp. 318–351; 1911, 8, pp. 153–170.

Kibardin, N. P. (1915) “Blazhennyj Avgustin, episkop Ipponskij, kak vospitatel' klira” [“Blessed Augustine, Bishop of Hippo, as an educator of the clergy”], *Orthodox interlocutor*, 5, pp. 33–43; 6, pp. 197–214; 7–8, pp. 402–419.

Kibardin, N. P. (1912) “Novaja shkola blazhennogo Avgustina” [“New school of St. Augustine”], *Journal of the Ministry of Public Education*, 10, pp. 129–175.

Kislova, E. I. (2021) “Latyn' vs russkij: jazyki klassa ritoriki v russkih seminarijah 18 veka” [“Latin vs Russian: The Languages of the Rhetoric Classs in 18th Century Russian Seminaries”], *International Journal of Slavic Studies*, 10(2), pp. 338–352.

Korzo, M. A. (2016) “Blazhennyj Avgustin v religioznoj knizhnosti Kievskoj mitropolii konca 16 — 17 vekov” [“Blessed Augustine of Hippo in the Religious Writings of the Metropolitanate of Kiev of the late 16th century and the 17th century”], in *Blazhennyj Avgustin i avgustinizm v zapadnoj i vostochnoj tradicijah [Blessed Augustine and Augustinism in the Western and Eastern Traditions]*. Moscow: PSTGU, pp. 176–192.

Krasin, M. (1873) “Tvorenie blzh. Avgustina ‘De Civitate Dei’ kak apologija hristianstva v ego bor'be s rimskim jazychestvom” [“Creation of blessed Augustine ‘De Civitate Dei’ as an apology for Christianity in its struggle against Roman paganism”], Kazan.

Longinov, M. N. (1858) “Novikov i Shvarc: Materialy dlja istorii rus. lit. v konce 18 veka” [“Novikov and Schwartz: Materials for the history of Russian literature at the end of the 18th century”], in *Soch. Mihaila Longinova [Mikhail Longinov's works]*. Moscow: Tip. V. Got'e, pp. 1–68.

Maslov, S. I. (1914) *Biblioteka Stefana Javorskogo: [Ist.-bibliogr. issled.] [Library of Stefan Yavorsky: [Ist.-bibliogr. research]]*. Kiev: Tip. M. T. Mejnandera.

Pisarev, L. I. (1894) *Uchenie blazh. Avgustina, episkopa Ipponskogo, o cheloveke v ego otnoshenii k Bogu [The Teaching of Blessed Augustine, Bishop of Hippo, About Man in His Relation to God]*. Kazan.

Preobrazhenskaya, A. A. (2021) “Avgust, Avgustin, Avgustaly: to the history of Russian monastic names unmentioned in menologies”, *Problems of onomastics*, 18(3), pp. 179–196. doi:10.15826/vopr_onom.2021.18.3.039. (In Russ.).

Preobrazhenskaja, A. A. (2022) “Teksty sv. Avgustina v ruskoj knizhnoj tradicii 15–18 vv.: k probleme formirovanija korpusa” [“Texts of the Saint Augustine in the Russian literary tradition of the 15th–18th centuries: to the problem of building a corpus”], in *Evropa v Srednie veka i Novoe vremja: Obshhestvo. Vlast'. Kul'tura: Materialy IH Vserossijskoj, s mezhdunarodnym uchastiem, nauchnoj konferencii molodyh uchenyh [Europe in the Middle Ages and Modern Times: Society. Power. Culture: Proceedings of the All-Russian, with international participation, scientific conference of young scientists]*. Izhevsk: Udmurtskij universitet, pp. 95–102.

Pyzikov, D. D., Blinkova, A. O. and Hizhaja, T. I. (2022) “Libraries of Orthodox Theological Schools of the Russian Empire”, *Bylye Gody*, 17(4), pp. 1666–1674. doi:10.13187/bg.2022.4.1666. (In Russ.).

Rodnikov, N. P. (1897) *Uchenie blazhennogo Avgustina o vzaimnyh otnoshenijah mezhdu gosudarstvom i Cerkov'ju, sravnitel'no s ucheniem o tom zhe otcov, uchitelej i pisatelej Cerkvi pervyh chetyreh vekov i srednevekovyh teokraticeskikh bogoslovov Zapadnoj Cerkvi [The teaching of Blessed Augustine on the mutual relations between the state and the Church, compared with the teaching of the same fathers, teachers and writers of the Church of the first four centuries and medieval theocratic theologians of the Western Church]*. Kazan.

“Reglament ili Ustav Duhovnoj Kollegii (s manifestom ob uchrezhdenii Duhovnoj kollegii ot 25 janvarja 1721 g.)” [“Regulations or Charter of the Spiritual College (with a manifesto on the establishment of the Spiritual College of January 25, 1721)”] (1830) in *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii. Pervoe sobranie. Tom 6, № 3718 [Complete collection of laws of the Russian Empire. First meeting. Vol. 6, no. 3718]*. St. Petersburg.

Salonikov, N. V. (2004) *Biblioteka Novgorodskoj duhovnoj seminarii: sostav i istorija formirovanija: special'nost' 07.00.09 “Istoriografija, istochnikovedenie i metody*

istoricheskogo issledovanija”: dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk [Library of the Novgorod Theological Seminary: composition and history of formation: specialty 07.00.09 “Historiography, source study and methods of historical research”: dissertation for the degree of candidate of historical sciences]. Veliky Novgorod.

Sistematicheskij katalog knig Fundamental'noj biblioteki Kazanskoj duhovnoj akademii [Systematic catalog of books of the Fundamental Library of the Kazan Theological Academy] (1874) Kazan: Tipo-litogr. Imperat. un-ta. (Obl. 1877).

Suhova, N. U. (2009) “Gosudarstvennaja politika Rossii v sfere vysshego duhovnogo obrazovanija (18 — nachalo 20 v.)” [“State policy of Russia in the field of higher spiritual education (18th — early 20th century)”], in *News of AltSU*, 4–4(64), pp. 235–242.

Suhova, N. U. (2017) “Izuchenie nasledija blazhennogo Avgustina v vysshej duhovnoj shkole Rossii (vtoraja polovina 19 — nachalo 20 v.)” [“The study of the heritage of St. Augustine in higher theological school of Russia (the second half of the 19th — early 20th century)”], in *Blazhennyj Avgustin i avgustinizm v zapadnoj i vostochnoj tradicijah* [Blessed Augustine and Augustinism in the Western and Eastern Traditions]. Moscow: PSTGU, pp. 211–231.

Fedorov, V. A. (2003) *Russkaja pravoslavnaja cerkov' i gosudarstvo. Sinodal'nyj period (1700–1917)* [Russian Orthodox Church and State. Synodal period (1700–1917)]. Moscow: Rus. Panorama.

Chervjakovskij, P. (1876) *Vvedenie v bogoslovie Feofana Prokopovicha : Materialy dlja istorii pravoslav. bogoslovija v Rossii* [Introduction to Theology by Theofan Prokopovich: Materials for the History of Pravoslav. theology in Russia]. St. Peterburg, pp. 1–55.

Chumakova, T. V. (2021) “Russian Religious-Philosophical Thought of the 19th century and the Oxford Movement”. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), pp. 190–211. doi:10.17323/2658-5413-2021-4-1-190-211. (In Russ.).

Chumakova, T. V. (2022) “The infosphere of theological schools of the Russian Empire in the 19th — early 20th century” *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 38(2), pp. 264–274. doi:10.21638/spbu17.2022.210. (In Russ.).

Stump, E. and Kretzmann, N. (eds) (2001) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archives

RSL OR — Department of Manuscripts of the Russian State Library.

Информация об авторе: Аркадий Борисович Салахов — лаборант-исследователь Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ) Адрес: Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

Information about the author: Arkadii B. Salakhov — Research laboratory assistant of the Department of Philosophy at the St. Petersburg State University. Address: 5 Mendeleevskaya Line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 02.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 02.08.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 90–107.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 90–107.

Научная статья / Original article

УДК 93/94

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-90-107

ДВА ПУТЕШЕСТВИЯ РАСТЕНИЙ ИЗ АНГЛИИ В РОССИЮ: СИМВОЛЫ И СМЫСЛЫ ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ДАРОВ 1795 И 1814 ГОДОВ

Юлия Сергеевна Шипицына

Уральский федеральный университет,
Екатеринбург, Россия, shipitsyna.phd@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-6257-0995>



 **Аннотация.** Статья посвящена истории передачи двух уникальных ботанических коллекций из Англии в Россию в 1795 и 1814 годах. Организацией подготовки и отправки коллекций от лица британского правительства занимался президент Лондонского королевского общества Джозеф Бэнкс. Адресатом необычных подарков стала супруга императора Павла I Мария Федоровна. В России история этих даров мало изучена, а следы коллекций считаются утерянными. Важным источником сведений является сохранившаяся в британских архивах и в основном опубликованная корреспонденция Дж. Бэнкса, которая, однако, в разное время была по-разному интерпретирована историками. В статье представлен обзор историографических подходов к трактовке символического значения как содержания коллекций, так и особенностей организации их составления и отправки. Автор статьи предлагает взглянуть на историю «ботанической дипломатии» с точки зрения Бэнкса — главного организатора

© Шипицына Ю. С., 2023

отправки коллекции 1795 года, прослеживает его отношение к этой правительственной инициативе и делает вывод об отсутствии у Бэнкса стремления преодолеть дискурсивную дистанцию между политикой и наукой, о равнодушии к дипломатическим играм и верности принципу «общего блага», характерному для британской научной культуры. Новизна исследования заключается в попытке объединить политический контекст дипломатических даров Британии с научным энтузиазмом Бэнкса и дать оценку этому феномену ввиду сосуществования национальных государств и наднационального сообщества «республики ботаников» во второй половине XVIII — первой четверти XIX века.



Ключевые слова: Джозеф Бэнкс, Екатерина II, Мария Федоровна, «ботаническая дипломатия», эпистемические добродетели, «республика ботаников»



Ссылка для цитирования: Шипицына Ю. С. Два путешествия растений из Англии в Россию: символы и смыслы дипломатических даров 1795 и 1814 годов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 90–107. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-90-107.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

TWO TRAVELS OF PLANTS FROM ENGLAND TO RUSSIA:
SYMBOLS AND SENSES OF DIPLOMATIC PRESENTS OF 1795 AND 1814

Yulia S. Shipitsyna

Ural Federal University,

Yekaterinburg, Russia, shipitsyna.phd@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-6257-0995>



Abstract. The article deals with the history of delivery of two unique botanical collections from England to Russia in 1795 and 1814. The management of preparations and sending these collections was come to life by the president of the Royal Society of London Joseph Banks. Addressee of unusual present was Russian Empress Maria Fedorovna, spouse of Paul I. In Russia, the history of these presents is extremely underexplored, and remains of collections seem lost. The correspondence of J. Banks, survived in British archives and published in the whole, is the important source of information. However, in different time historians in various ways interpreted this correspondence. The article contains the view of historiography approaches to treatment of symbolic meaning as content of collections as organization particularities

of its completing and sending. The author of the article suggests to look at this cases from “botanical diplomacy” in concerned of Joseph Banks — main coordinator of 1795 collection’ transition, traces Banks’ personal attitude to this governmental intention and makes the conclusion about Banks indifference to diplomatic games, lack of ardor to cover a discursive distance between power and science and good faith to the idea of the common good, usual for British scientific culture. The study is novel in that in try to integrate the political context of British diplomatic presents with Banks’ scientific enthusiasm and to give an appraisal of the phenomena in light of coexistence of national states and supranational community of “republic of botanists” in the second half of the 17th and first quarter of the 19th centuries.



Keywords: Joseph Banks, Catherine II, Maria Fedorovna, “botanical diplomacy”, epistemic virtues, “republic of botanists”



For citation: Shipitsyna, Yu. S. (2023) “Two travels of plants from England to Russia: symbols and senses of diplomatic presents of 1795 and 1814”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 90–107. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-90-107.

15 ноября 1793 года, Уайтхолл
Лорд Гренвиль¹ покорно просит разрешения заручиться указаниями
Вашего Величества в отношении письма от сэра Чарльза Уитворта² по
вопросу семян и растений, которые великая княгиня всероссийская пожелала
[получить] от Его Величества из садов Кью.

16 ноября 1793 года, Виндзор
Повелеваю собрать из Кью семена и саженцы, которые могут быть
отправлены в надлежащее время для русской императрицы в Петербург.
Лорду Гренвилю должно уведомить об этом сэра Чарльза Уитворта.
Из переписки лорда Гренвиля и Георга III³

Предположительно, еще осенью 1793 года Джозеф Бэнкс (1743–1820), президент Лондонского королевского общества (1778–1820), получил указание от короля Георга III составить список видов растений, которые в

¹ Лорд Гренвиль (1759–1834) — министр иностранных дел Великобритании с 1791 по 1801 год.

² Чарльз Уитворт (1752–1825) — английский дипломат, с 1788 по 1800 год посол Великобритании в России.

³ Георг III (1738–1820) — король Великобритании с 1760 по 1801 год.

качестве подарка для «великой княгини всероссийской» (*англ.* Grand Duchess of all Russias) планировалось отправить в Россию [Carter, 1974, p. 329].

Бэнкс много сделал для Королевских ботанических садов Кью: кроме непосредственной передачи множества видов семян растений и гербариев, привезенных из первой кругосветной экспедиции Дж. Кука и других экспедиций, он инициировал реформы в организационной структуре садов. Завоевав расположение короля еще в 1770-х годах, он являлся негласным советником по руководству садами Кью до конца жизни. Даже одно из его поместий, коттедж в Ривсбэй Эбби, специально было приобретено ввиду его близости к Кью — для удобства посещения и обмена результатами наблюдений и селекционных экспериментов, которые проводились Бэнксом. Официальным директором Кью с момента их открытия в 1759 году являлся уроженец Шотландии Уильям Эйтон (1731–1793). В феврале 1793 года Эйтон скончался, пост главного садовника (*англ.* head gardener) наследовал его сын Уильям Таусенд Эйтон (1766–1849). Так что в дальнейшем консультации по поводу выбора растений и их перевозки Бэнкс получал уже у преемника автора знаменитого каталога Hortus Kewnesis, продолжившего дело отца как в управлении Кью, так и в издании каталога растений.

Детали королевского поручения, однако, Бэнкс обсуждал в переписке с Джеймсом Берджессом¹ гораздо позднее — с мая 1795 по январь 1796 года. Непосредственное путешествие растений из Англию в Россию состоялось на специально оборудованном для этого корабле «Винус» и заняло 21 день (с 14 по 29 июля 1795 года). Помимо королевской воли, в письме Бэнкс ссылался на полученные по этому вопросу краткие указания от посла Чарльза Уитворта [*Ibid.*, p. 329]. Как отмечает автор исследования о британской дипломатии Т. Л. Лабутина, именно период посольства Уитворта остается в России малоизученным по той причине, что его переписка с госсекретарем Великобритании, так же как и его преемника Аллейна Фицгерберта, не сохранилась в российских архивах [Лабутина, 2019, с. 9].

Судьба самих растений, ставших частью дипломатической стратегии Уитворта и попавших в Россию, к сожалению, также неизвестна. Следы их утеряны: ни в оранжереях, ни в парковом ансамбле Павловска мы не сможем распознать потомков или тем более современников растений, отобранных Бэнксом для великой княгини Марии Федоровны. Содержание садов и огородов Павловска целиком новое, и даже их реконструированная планировка отсылает посе-

¹ Джеймс Берджесс (1752–1824) — заместитель государственного секретаря Министерства иностранных дел (1789–1795).

тителей лишь к 1813 году, когда, вероятно, кустарники и цветы из английской коллекции еще могли быть в саду, однако доподлинное их расположение остается неизвестным. В нескольких русскоязычных источниках мы встречаем упоминания «из Англии привезенных дорогих произрастаний» (РГИА. Ф. 493. Оп.1. Ед. Хр. 158), среди них: приходно-расходная книга Марии Федоровны (Там же), а также более поздние воспоминания Андрея Шторха, помощника главы Департамента иностранных дел и автора путеводителей по Петербургу [Шторх, 2004, с. 17]. Однако эти упоминания не позволяют ни воссоздать контекст передачи столь необычной коллекции, ни даже заинтересовать внимание отечественных историков. Факт прибытия по морю коллекции из более чем двухсот видов живых растений в горшках, семян, иллюстраций и гравюр, изображающих эти растения, кратко описывается в заметке седьмого номера журнала «Природа» за 1988 год [Караваев, Баландин, 1988, с. 127–128] и до последнего времени, со ссылкой на ту же заметку, «всплывает» время от времени в тематических работах без каких-либо дополнений [Белюсова, 2023, с. 121].

Ни историки дипломатии, ни историки науки, ни даже биографы великой княгини Марии Федоровны в России не предприняли ни единой попытки изучения путешествий растений из Англию в Россию в качестве дипломатического подарка сначала в 1795 году, а затем в 1814-м. Этот сюжет оказался на периферии внимания исследователей, возможно, потому, что принадлежит пересечению нескольких исследовательских областей и требует отказа от сложившихся историографических повествовательных схем и шаблонов. Другая догадка — слабый, только-только зарождающийся интерес к истории природных объектов в России. Действительно, дипломатические подарки в виде произведений искусства, оружия, сложных научных инструментов оседают в музейных коллекциях и так или иначе переживают периоды политических потрясений, вынужденных перемещений и других исторических коллапсов. Природные объекты оказываются куда более уязвимыми. И несмотря на то, что продолжительность жизни многих живых существ с лихвой превышает человеческую, остаться сохранными в качестве источника исторических сведений они зачастую могут лишь в неживом виде: в составе гербарных, таксидермических и других коллекций.

Обращение к обстоятельствам путешествия растений из Англии в Россию продиктовано не только стремлением автора актуализировать изучение природных объектов в русле исторических исследований. В этой истории чрезвычайно интересен и главный «человеческий» герой — ботаник, профессиональный ученый и научный администратор Джозеф Бэнкс. Длительное (более сорока лет) президентство в Лондонском королевском обществе и близость к

королю Георгу III, участие в управлении Британским музеем и Королевскими ботаническими садами Кью, а также в создании Африканской ассоциации и целого ряда других организаций, занятых вопросами изучения и освоения колониальных ресурсов, связи в Адмиралтействе, личный экспедиционный опыт и многочисленные инициативы по снаряжению экспедиций других исследователей — все эти факты биографии Бэнкса превращают его в трудах историков в такого убежденного последователя империализма, образцового актора, действовавшего в дискурсивной логике знания-власти, работавшего на упрочение и расширение механизмов взаимодействия политики и науки [Gascoigne, 1998; Glayser, 2004].

История с дипломатическими дарами, на первый взгляд, — красноречивое подтверждение участия ботаника в стратегических играх британской политики. В публикации британского библиографа Уоррена Доусона 1958 года сюжет о пересылке растений в 1795 году упомянут, но никак не прокомментирован. Подчеркнем, что Доусон и не ставил перед собой задачу интерпретации. Его «Письма Бэнкса. Календарь рукописной корреспонденции сэра Джозефа Бэнкса» — первая попытка систематизации огромного (и разрозненного) эпистолярного наследия натуралиста [The Banks letters, 1958]. Календарь представляет собой каталог писем, упорядоченных по персоналиям — корреспондентам Бэнкса. Внутри каждого персонального «раздела» реконструирована хронология переписки и приведено ее краткое содержание, при этом непосредственно тексты писем не приводятся. У Доусона мы впервые встречаем обсуждение Бэнксом процесса организации путешествия растений в Россию в 1795 году с Джеймсом Берджессом в четырех письмах.

Из краткого содержания первого письма Бэнкса Берджессу мы узнаем о том, что Бэнкс получает указание от короля Георга III составить список растений для погрузки на корабль «Винус» и отправки в Россию в качестве подарка великой княгине и краткие инструкции от Уитворта по этому делу. Бэнкс также сообщает Берджессу, что большинство растений — виды, привезенные капитаном У. Блаем с о. Таити, кроме них — новозеландский лен (*лат. Phormium tenax*), доставленный впервые в Англию лично Бэнксом в 1769 году, стрелиция королевская (*лат. Strelitzia reginae*), к изображениям которой Бэнкс относился весьма щепетильно [Mabberly, 2011], а также бруцея ржавая (*лат. Brucea ferruginea*). Сопровождать растения в их морском путешествии за плату две гиней в неделю был назначен Георг Ное, садовник немецкого происхождения, работавший в Кью [Ibid., p. 187–188].

Второе и третье письма (октябрь 1795 года) содержат обсуждение инструкций для некоего капитана Викермана и, судя по всему, не относятся к теме

коллекций [Ibidem]. Четвертое письмо Бэнкса (от 29 декабря 1795 года) — своеобразный отчет обо всем предприятии, из которого мы узнаем, что Ное благополучно добрался до России, где был принят с большими почестями. Растения доставлялись из Кронштадта в Павловск на 15 экипажах, были продемонстрированы великой княгине, а также пересажены в горшки, на которых помещен символ Георга III — буквы «GR». Ное предложено остаться на службе в России, но он отказался, признавшись, что сразу после выполнения своего поручения отбывает на родину в Вюттемберг. В подарок садовник получил золотые часы, а также принял в качестве обратного груза семена и растения от Марии Федоровны для Кью [Ibid., p. 188].

Специальная публикация этих и других писем, связанных с организацией подарка для Марии Федоровны, была осуществлена Гарольдом Картером в 1974 году и вышла отдельной книжкой в качестве приложения к журналу Британского музея. Два экземпляра этого издания хранятся в России: в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге и в Библиотеке иностранной литературы в Москве. Вероятно, факт наличия этой работы на полках российских библиотек объясняется присутствием в заглавии книги имени Екатерины II. В переводе на русский язык название, данное Картером, звучит как «Джозеф Бэнкс и коллекция растений из Кью для Екатерины II, 1795 год» [Carter, 1974].

Публикация Картера содержит не только переписку Бэнкса и Берджесса — круг лиц, принявших участие в «оформлении» этого подарка, намного обширнее. Здесь и переписка с Г. Ное, садовником, и с капитаном «Винуса» Робертсоном, и с вице-адмиралом Сергеем Ивановичем Мешковым-Плещеевым, через которого Мария Федоровна выразила свою благодарность Бэнксу, а также письмо лорда Гренвиля Георгу III и ответ короля министру, приведенные в качестве эпиграфа к этой статье [Ibid., p. 329]. В двух случаях Картеру удалось опубликовать даже черновики писем Бэнкса, сравнение которых с отправленными экземплярами показывает тщательность, с которой ботаник подходил к изложению своих мыслей в переписке. Одним словом, это издание писем расширяет представление об условиях организации отправки растений в Россию и о роли Бэнкса в этом процессе, детализирует контекст всего предприятия, обнажает степень физической, интеллектуальной и эмоциональной вовлеченности всех задействованных лиц. Интересно другое: почему Картер настаивает на том, что подарок предназначался для Екатерины II. В обстоятельном введении, предпосланном текстам источников, он много рассуждает о политическом контексте дипломатического дара: предшествующих военных конфликтах, торговых интересах и династических связях России и Британии. Картер настаивает: низкий уровень влияния Марии Федоровны при дворе исключает ее из числа адре-

сатов подарка. По той же логике — статус императрицы и реальное участие в управлении государством Екатерины II — делают ее единственным возможным адресатом подарка [Ibid., p. 283–324]. Эту точку зрения не разделяет Питер Хейден, автор работ по истории садово-парковой культуры в России [Heyden, 1987, p. 17]. Историк науки Джон Гаскон в работе «Наука на службе империи...», однако, склоняется к мнению Картера [Gascoigne, 1998, p. 163].

Спустя несколько десятилетий изучением истории «ботанической дипломатии» Джозефа Бэнкса занялась австралийская исследовательница Екатерина Хит. Опираясь на опубликованные Картером письма, а также архивные документы как Британии, так и России, она аргументированно доказывает, что коллекция растений, отправленная в 1795 году в Россию, предназначалась все-таки Марии Федоровне, а также обнаруживает сведения о другой масштабной ботанической транспортировке, имевшей место в 1814 году. Сравнение обстоятельств путешествий обеих растительных коллекций и их содержания позволяет Хит выстроить оригинальную подробную интерпретацию использования растений в качестве дипломатического дара и предложить не одну, а сразу несколько трактовок такой стратегии.

Прежде всего, Хит отмечает, что передача в дар объектов природы практиковалась не только Британией в отношении России, но и другими государствами на протяжении XVII — первой четверти XIX века. Так, семена цветов Голландия посылала Османской империи, а Франция — майсурскому султану [Heat, 2023, p. 111]. В 1797 году Британия также направляла в Россию шесть породистых лошадей для Павла I [Ibid., p. 125]. Кроме транспортировки в Россию Бэнкс курировал отправку растений в Австрию, Баварию, Вюртемберг и Веймар [Ibidem]. Таким образом, дарение государствами предметов природного мира в данную эпоху — не столь уж большая редкость.

Принципиально важен другой акцент в работе Хит: вместе с растениями в 1795 году на «Винусе» в Россию был доставлен также знаменитый телескоп Уильяма Гершеля. Он-то как раз предназначался Екатерине II и из Кронштадта прямиком был отправлен в Зимний дворец. Личным и общегосударственным смыслом этого подарка Хит посвятила отдельный параграф главы [Ibid., p. 100–110]. Не станем пересказывать перипетии судьбы телескопа, его создателя, а также нюансы взаимоотношений Георга III, Екатерины II и Уильяма Питта младшего, с тех пор неоднократно появлявшихся вместе на сатирических гравюрах. Отметим, что ботаническая коллекция в сочетании с таким подарком, как телескоп, транслировала иной, нежели прежние ботанические дары смысл: она приобретала такой же статус научного инструмента — способ наблюдения за миром и его познания.

Кроме того, Хит предлагает психологическую трактовку «ботанической дипломатии» и дипломатические дары 1795 года рассматривает как «символическое насилие», выражение стремления внушить наследнику российского престола и его супруге чувство долга и благодарности [Ibid., p. 97–99]. С этой точки зрения редкая ботаническая коллекция, отправленная по распоряжению Георга III в ответ на просьбу Марии Федоровны, переданную королю через Уитворта, может быть воспринята не просто как дружественный жест одной королевской особы в адрес другой, а как завуалированная угроза, сообщение о том, что британские послы могут вести переговоры с позиции силы.

Тот факт, что с 1805 по 1814 год из Кью не отправляли никаких дипломатических подарков и что в июле 1814 года первым получателем даров среди европейских монархов стала Мария Федоровна, вероятно, подчеркивает особое отношение Британии к России после победы над Наполеоном и в преддверии начала работы Венского конгресса. Основной посыл этого подарка, по мнению Хит, — укрепление связей между странами внутри Антифранцузской коалиции [Heat, 2017, p. 16–18]. Другой лейтмотив: «особенные растения — особенной стране». В 1814 году содержание коллекции составили в основном экзотические виды из Австралии и с южного побережья Африки, которые уже совершенно не несли в себе экономического и военно-политического подтекста (как упомянутые выше новозеландский лен и бруцея ржавая). Декоративная функция акаций, стрелиций и других видов сообщала простой и весьма нейтральный смысл добрых пожеланий в адрес Марии Федоровны [Ibid., p. 22]. Таковы основные результаты многолетнего исследования Е. Хит «ботанической дипломатии» Дж. Бэнкса, которое на сегодняшний день представляется наиболее убедительным и развернутым. Предложенные объяснения, возможно, еще претерпят изменения в будущем, но обилие источников, которые Хит удалось привлечь, несомненно углубляет познания историков о взаимосвязях политического и научного дискурса в последнее десятилетие XVIII — первую четверть XIX века.

И в том, и в другом случае отправка большого количества редких живых растений — свыше 200 образцов, несомненно, призвана была произвести сильное визуальное впечатление и наглядно показать как возможности британской науки, так и масштаб самой Британской империи. Живые экзотические растения — демонстрация охвата территориального влияния и хорошо организованной сети научных контактов (что являлось уже личной заслугой Бэнкса). Кроме того, отличное состояние растений, для которых пришлось специально оборудовать корабль и изрядно потратиться на их сопровождение, стало показателем усилий, вложенных в организацию отбора и перевозки растительных путешественников, что еще раз подчеркивало высокую ценность подарка.

А тот факт, что растения были совсем молодыми и при должном уходе должны были вырасти, окрепнуть, расцвести и, возможно, принести плоды, знаменовало идею дальнейшего роста и развития отношений между государствами.

Когда освещены основные фактологические моменты и приведена историография их изучения, мне хочется сместить акцент с символики даров на роль личности Дж. Бэнкса в этой истории. К сожалению, в ситуации отсутствия доступа к архивным материалам, связанным с дарами 1814 года, а также источников о передаче растений в другие государства говорить о степени компетентности, личностных качествах и организаторских способностях Бэнкса возможно лишь на примере даров 1795 года. Но и эти письма позволяют увидеть его прежде всего как ученого-натуралиста — отнюдь не политика.

Как уже было отмечено, в организации отправки растений принимали участие многие, но именно Бэнкс осуществлял координацию усилий садовников, подготавливавших растения, и строителей, оснащавших корабль, наводил справки о капитанах, лично осматривал корабли и строил чертежи необходимых конструкций для перевозки растений, подсчитывал все затраты, инструктировал Г. Ное, справлялся о его судьбе в России и «отчитывался» обо всех этапах этого процесса Дж. Берджессу, который в свою очередь передавал сведения о том, как продвигается дело, лорду Гренвиллю.

Показательно одно из первых писем, отправленное 5 мая 1795 года. Это письмо — ответ Бэнкса Берджессу на его запрос о возможности скорейшей отправки растений на борту корабля «Джемайма» с капитаном Русской торговой компании. Забота о растениях, знание климатических условий прохождения Балтийского моря, понимание необходимой модернизации корабля [Goodman, 2016/2017] и сомнения в компетентности капитана Меткафа — все это объясняет решительный отказ Бэнкса:

Если вы имели в виду, что у него [капитана Меткафа] есть Навык позаботиться о растениях во время Перехода, то я готов погрузить их на борт «Джемаймы» в срок до 15 [мая], но если нет — ни в коем случае не рекомендую отправлять растения морем по крайней мере до середины лета.

Если потрудитесь вспомнить, что в Англии мы не рискуем в этом месяце выставлять на открытый воздух наши комнатные растения, выращенные с таким трудом, то, вероятно, согласитесь со мной, что и оранжерейные растения, столь желанные великой княгиней, не смогут быть доставлены в безопасности по Балтийскому морю в это время года без специальных конструкций для защиты растений, на установку которых должен дать согласие Капитан.

[Carter, 1974, p. 330]

В этот же или на следующий день Бэнкс, вероятно, имел аудиенцию у короля, которому сообщил свои соображения относительно идеи скорейшей отправки растений и заручился его одобрением для дальнейших действий. В письме от 6 мая 1795 года он излагает Берджессу свой план гораздо более обстоятельно и уверенно:

...имею честь сообщить вам, что я получил распоряжения короля отобрать из [имеющихся в] Королевских ботанических садах Кью настолько полную коллекцию экзотических растений, насколько это возможно, дабы преподнести ее в дар великой княгине всероссийской.

Его Величество, более того, изъявил волю распорядиться приготовить рабочим планы и схемы главных оранжерей в Кью, чтобы отправить их вместе с растениями, а также велел отправить одного из его личных садовников, чтобы заботиться о растениях во время плавания и рассказать об английском способе культивации, который великая княгиня, возможно, захочет перенять.

А чтобы коллекция [растений] была должным образом защищена от воздействия морской воды во время Перехода, нужно, чтобы палуба корабля целиком была переоборудована для их [растений] размещения. Нужно должным образом построить очаг [fire place], чтобы огонь поддерживал тепло в случае промозглых ночей во время Перехода... также спальное место для садовника нужно установить так близко к растениям, как это возможно.

Также необходим дополнительный запас воды, на случай если будет слишком солнечно и жарко... Подходящее время для отплытия корабля — с 24 июня по 24 июля. До середины июля нам нужно избежать ночных заморозков в этом климате, а в конце августа зима уже начинает быстро приближаться в высоких широтах Санкт-Петербурга.

[Ibid., p. 330–331]

Отплытие было назначено на 14 июля, именно с этого дня Адмиралтейство могло обеспечить сопровождение «Винуса» конвоем. 13 июля, за день до отправления, Ное писал Бэнксу о состоянии растений и степени готовности к отправке. Следующее письмо Бэнкс получил 25 июля из Хельсингёра, где корабль делал остановку, а письмо, отправленное 8 августа из Санкт-Петербурга, о том, как прошло плавание и как принята была коллекция и садовник при дворе, добралось до Бэнкса лишь 15 декабря. К счастью, Бэнкс оставался в неведении не так долго. 30 июля по поручению Марии Федоровны Бэнксу писал Мешков-Плещеев:

Ее Императорское Величество великая княгиня была уведомлена о том, что вы любезно приняли участие в выборе и пересылке для нее столь обширной и ценной коллекции экзотических растений, которую ее величество просила послать ей в качестве подарка и которую она получила в столь хорошем состоянии, которого только возможно желать. [Мария Федоровна] распорядилась через меня передать вам, что Ее Императорское Высочество в полной степени удовлетворена вашими стараниями услужить и угодить ей и заверяет вас, сэр, в своем почтении к вашим хорошо известным талантам, Исключительным Познаниям и Деликатнейшей Натуре, вдохновляющим и ее.

[Ibid., p. 352–353]

Это письмо Бэнкс получил уже осенью — его ответ Плещееву отправлен 12 сентября. В ответном письме Бэнкс благодарит за сообщение от Марии Федоровны и заверяет, что если Ее Высочество пожелает, он отправит и другие растения, а также осведомляется о садовнике — переживает, что давно не получал от него вестей, и просит сообщить, если он болен [Ibid., p. 353].

12 ноября 1795 года, уже на обратном пути, Ное отправил Бэнксу еще одно письмо из Хельсингёра. Он подробно описал оказанный ему прием, восторженную реакцию Марии Федоровны и жалкое впечатление, произведенное на него Павловскими садами. Так, всего одна оранжерея была пригодна для размещения коллекции Бэнкса, куда и поместили все растения. Отчитываясь о состоянии коллекции, он признает, что из 300 экземпляров три погибли, а четыре заболели, но все остальные — в полном порядке. Прилагает два письма: от Уитворта и некоего мистера Хова, польского натуралиста, недавно вернувшегося с большой коллекцией семян из Крыма, что может заинтересовать Бэнкса. В качестве ответного подарка Мария Федоровна распорядилась выслать в Кью 25 растений и 180 семян, «но я уверен, большинство из них уже есть в Англии, за исключением *Rhododendron chrysanthemum*», — снисходительно замечает Ное [Ibid., p. 355].

Опубликованные Картером источники — не только письма и черновики, но и личные записи Бэнкса. Мы знаем, что за исключением экспедиционных периодов Бэнкс не вел регулярных записей «день за днем», но некоторые события описывал. Эпизод «ботанической дипломатии» — как раз такой случай. Бэнкс аккуратно подсчитывал все понесенные расходы, сохранял сметы, а также перечислил растения, которые отправил в Россию и получил в ответ. К сожалению, пока нам недоступны свидетельства о реакции Бэнкса на растения из России. В каком виде они добрались до Англии и какое смогли произвести впечатление на ботаника? Быть может, действительно низкая

ценность этого «отдарка», о которой упоминает Ное, не заслужила никакого упоминания в письмах и бумагах Бэнкса. Равнодушным еще в течение трех лет Бэнкса не оставляло другое: «...лорд Гренвиль выслушал меня терпеливо, но не дал ни сантима, еще меньше я получил от него благодарности... я сделал все, написал всем, командовал всеми, оплатил все — и ни одно человеческое существо не испытывает желания поблагодарить меня... чувствую себя грязной ничтожной скотиной без стойла» [Ibid., p. 359–360], — так он пишет Берджессу 19 января 1796 года. Обида и досада сквозят и в приписке, сделанной на полях последней сметы по этому делу: «Все потраченные деньги мне вернули лишь три года спустя, как я все оплатил, и никто не сказал мне спасибо» [Ibid., p. 366].

Отправленные в Россию растения — действительно предмет особенной гордости Бэнкса, и помимо неоднократно упомянутых уже символических смыслов колониального доминирования, научного превосходства и экономического потенциала, о которых так любят писать историки, все они символизируют также стремление к расширению «республики ботаников» — социальной сети натуралистов, над укреплением контактов внутри которой Бэнкс и трудился всю жизнь [Sigrist, 2013]. Новозеландский лен, доставленный в Англию лично Бэнксом по возвращении из кругосветной экспедиции Кука, разумеется, дарил надежду и порождал новые проекты его культивации для нужд английского флота в уме Бэнкса и его соратников. Но ожидаемый позитивный эффект этих проектов еще не был подкреплен реальным количеством льняного урожая, чтобы стать символом преодоления Англией зависимости от России в закупке сырья для кораблестроения. Виды, открытые на южноафриканском побережье протеже Бэнкса Фрэнсисом Мэссоном, так же как и образцы, привезенные капитаном Уильямом Блаем, который отправлялся на Таити по поручению Бэнкса за саженцами хлебного дерева, — скорее свидетельства успеха Бэнкса в его усилиях по поддержанию профессиональных контактов и верности принципу общего блага в развитии научного знания [Шипицына, 2021, с. 38–57, 129–135].

История ботанических коллекций, переживших погрузку на корабль, морское путешествие из Англии в Россию и транспортировку по суше в Павловск, но сметенных тремя столетиями российской истории, как мне представляется, способствует выстраиванию и укреплению смысловых связей между исторической памятью и экологическим сознанием, тем самым повышая адаптивные возможности человечества к окружающей его реальности. Многообразие значений и функций растений, пересекших океан в 1795 и 1814 годах, показывает, что отношение к природе единственно как ресурсу для выживания и

производства потребляемых благ выглядит примитивной, заведомо безуспешной стратегией выживания и познания мира. Напротив, бережное отношение к природным объектам, которое демонстрирует продуманная Бэнксом до мелочей транспортировка растений через Балтийское море, и стремление щедро поделиться знаниями об этих растениях с представителями другой национальной культуры подают пример альтернативного подхода к восприятию природы. Больше всего волнует Бэнкса сохранность и комфорт растений и благополучие его коллеги — сопровождающего их садовника. Дипломатическая подоплека этой затеи его совершенно не интересует. Бэнкс-ученый — участник и умелый координатор сообщества натуралистов — в этой истории заслоняет собой Бэнкса — имперского агента. Явные обида и раздражение из-за отсутствия не вознаграждения (в нем Бэнкс не нуждался), но возмещения его личных расходов на столь трудоемкое и затратное предприятие и просто выражения солидарности и благодарности со стороны инициировавших этот проект чиновников показывают его полное равнодушие к стратегическим расчетам Уитворта и Гренвиля и игнорирование возможных политических смыслов этого ботанического послания.

Бэнкс являлся не только подданным Британской империи, но также активным и влиятельным представителем британской научной культуры. Его усилия по поддержанию и развитию различных научных институтов, персональной поддержке натуралистов, превращению личных архивных эмпирических и библиотечных коллекций в общественное достояние отвечают идее общего блага, провозглашенной в качестве принципа организации структуры научного знания еще в умозрительном проекте Фрэнсиса Бэкона и затем в научных открытиях Исаака Ньютона [Jacob, 2006; Sargent, 2012]. Представляется, что и дипломатическая «миссия» отобранных Бэнксом растений для транспортировки в Россию также имела целью в первую очередь прославление достижений британской науки, ее исключительного познавательного и административного потенциала как науки, основанной, во-первых, на высоком личном энтузиазме (продемонстрированном в данном случае Бэнксом при подготовке коллекций к отправке); во-вторых, на отказе от снобизма ради общего блага процветания наук в отношении распространения знания и новых открытий (что очевидно в стремлении Бэнкса поделиться с Россией именно новыми видами); и в-третьих, науки, не лишенной утилитаризма (в соответствии с которым Бэнкс не оставлял попыток извлечения экономической выгоды из культивации обнаруженных им самим и его соратниками видов, в частности знаменитых новозеландского льна и хлебного дерева).

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Белоусова О. А. Исторические оранжерейные объекты ботанического садоводства Санкт-Петербургской агломерации // Экономика строительства. 2023. № 4. С. 119–125.

Караваев М. Н., Баландин С. А. Гербарий Екатерины II и английский дипломатический букет // Природа. 1988. № 7. С. 125–128.

Книга приходных и расходных сумм ея императорского высочества вел. кн. Марии Федоровны // РГИА. Ф. 493. Оп.1. Ед. Хр. 158.

Лабутина Т. Л. Британские дипломаты и Екатерина II. Диалог и противостояние. СПб.: Алетейя, 2019. 458 с.

Шпицына Ю. С. Рождение ботаники в Британии: имперский и национальный дискурсы (последняя треть XVIII — начало XIX в.). Екатеринбург: Изд-во Уральского федерального ун-та, 2021.

Шторх А. К. Письма о саде в Павловске, писанные в 1802 году / пер. с нем. Ю. А. Ходосова. СПб.: Изд-во «Журнал “Нева”», 2004. 80 с.

Carter H. Sir Joseph Banks and the plant collection from Kew sent to the Empress Catherine II of Russia 1795 (Bulletin of the British Museum (Natural History) Historical Series. Vol. 4, no. 5). London: Trustees of the British Museum (Natural History), 1974. 385 p.

Gascoigne J. Science in the Service of the Empire: Joseph Banks, the British State and the Uses of Science in the Age of Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Glaisyer N. Networking: Trade and Exchange in the Eighteenth-Century British Empire // The Historical Journal. 2004. Vol. 47, no. 2. P. 451–476.

Goodman J. After Cook: Joseph Banks and his travelling plants, 1787–1810 // The Historian. 2016/2017. P. 10–14.

Hayden P. The Empress Maria Fedorovna as a Gardener // Newsletter for the Study Group on Eighteenth Century Russia. 1987. Vol. 15. P. 16–17.

Heat E. “Give with One Hand and Take with the Other”: British Diplomatic Gifts to Russia, 1795–1797 // Courty gifts and cultural diplomacy. Art, material culture and British-Russian relations / ed. by L. Hardiman. Paderborn: Brill / Shoningh, 2023. P. 97–134.

Heat E. Sowing the Seeds for the Strong Relations: Seeds and Plants as Diplomatic Gifts for the Russian Empress Maria Fedorovna // Cosmopolitan moments: Instaces of Exchange in the Long Eighteenth Century. 2017. December. P. 1–28.

Jacob M. C. Scientific Culture and the Origins of the First Industrial Revolution // Historia e Economia. Revista Interdisciplinar. 2006. Vol. 2, no. 1. P. 55–70.

Mabberley D. A note on some adulatory botanical plates distributed by Sir Joseph Banks // Kew Bulletin. 2011. Vol. 66, № 3. P. 475–477. doi:10.1007/s12225-011-9291-y.

Sargent M. R. From Bacon to Banks: The vision and the realities of pursuing science for the common good // *Studies in History and Philosophy of Science*. 2012. Vol. 43. P. 82–90.

Sigrist R. On some social characteristics of the Eighteenth century botanists // *Scholars in Action. The Practice of Knowledge and the Figure of the Savant in the 18th Century* / ed. by A. Hohenstein, H. Steinke, M. Stuber. Leiden, Boston: Brill Publishers, 2013. P. 205–234.

The Banks Letters. Calendar of the manuscript correspondence of preserved in the British Museum, the British Museum (Natural History) and other collections in Great Britain / ed. by W. R. Dawson. London: Printed by order for the trustees of the British museum, 1958. 965 p.

Архивы

РГИА — Российский государственный исторический архив.

References

Belousova, O. A. (2023) “Istoricheskie oranzhereinye ob"ekty botanicheskogo sadovodstva Sankt-Peterburgskoi aglomeratsii” [“Historical hothouse objects of Saint-Petersburg agglomeration’ botanical gardening”], *Ekonomika stroitel'stva [Construction economics]*, 4, pp. 119–125.

Karavaev, M. N. and Balandin, S. A. (1988) “Gerbarii Ekateriny II i angliiskii diplomaticheskii buket” [“Herbals of Catherine II and English diplomatic bouquet”], *Priroda [Nature]*, 7, pp. 125–128.

“Kniga prikhodnyya i raskhodnyya summy eya imperatorskogo vysochestva vel. kn. Marii Fedorovny” [“Accounts book of Grand Duchess Maria Fedorovna for 1796”], *RGIA*, f. 493, op. 1, ed. khr. 158.

Labutina, T. L. (2019) *Britanskie diplomaty i Ekaterina II. Dialog i protivostoyanie [British diplomats and Catherine II. Dialogue and opposition]*. St. Petersburg: Aleteiya.

Shipitsyna, Yu. S. (2021) *Rozhdenie botaniki v Britanii: imperskii i natsional'nyi diskursy (poslednyaya tret' XVIII — nachalo XIX v.) [Birth of botani in Britain: imperial and national discorces, the last third of the 18th — the beginning of the 19th century]*. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo federal'nogo universiteta.

Shtorkh, A. K. (2004) *Pis'ma o sade v Pavlovske, pisannye v 1802 godu [Letters about garden in Pavlovsk in 1802]*. Transl. from the German by Yu. A. Khodosov. St. Petersburg: Izdatel'stvo “Zhurnal ‘Neva’”.

Carter, H. (1974) “Sir Joseph Banks and the plant collection from Kew sent to the Empress Catherine II of Russia 1795”, in *Bulletin of the British Museum (Natural History) Historical Series*, 4(5). London: Trustees of the British Museum (Natural History), pp. 281–385.

Gascoigne, J. (1998) *Science in the Service of the Empire: Joseph Banks, the British State and the Uses of Science in the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Glaisyer, N. (2004) “Networking: Trade and Exchange in the Eighteenth-Century British Empire”, *The Historical Journal*, 47(2), pp. 451–476.

Goodman, J. (2016/2017) “After Cook: Joseph Banks and his travelling plants, 1787–1810”, *The Historian*, pp. 10–14.

Hayden, P. (1987) “The Empress Maria Fedorovna as a Gardener”, *Newsletter for the Study Group on Eighteenth Century Russia*, 15, pp. 16–17.

Heat, E. (2023) “‘Give with One Hand and Take with the Other’: British Diplomatic Gifts to Russia, 1795–1797”, in *Courtly gifts and cultural diplomacy. Art, material culture and British-Russian relations*. Ed. by L. Hardiman. Paderborn: Brill / Shonigh, pp. 97–134.

Heat, E. (2017) “Sowing the Seeds for the Strong Relations: Seeds and Plants as Diplomatic Gifts for the Russian Empress Maria Fedorovna”, *Cosmopolitan moments: Instaces of Exchange in the Long Eighteenth Century*, December, pp. 1–28.

Jacob, M. C. (2006) “Scientific Culture and the Origins of the First Industrial Revolution”, *Historia e Economia. Revista Interdisciplinar*, 2(1), pp. 55–70.

Mabberley, D. (2011) “A note on some adulatory botanical plates distributed by Sir Joseph Banks”, *Kew Bulletin*, 66(3), pp. 475–477. doi:10.1007/s12225-011-9291-y.

Sargent, M. R. (2012) “From Bacon to Banks: The vision and the realities of pursuing science for the common good”, *Studies in History and Philosophy of Science*, 43, pp. 82–90.

Sigrist, R. (2013) “On some social characteristics of the Eighteenth century botanists”, in *Scholars in Action. The Practice of Knowledge and the Figure of the Savant in the 18th Century*. Ed. by A. Holenstein, H. Steinke, M. Stuber. Leiden, Boston: Brill Publishers, pp. 205–234.

Dawson, W. R. (ed.) (1958) *The Banks Letters. Calendar of the manuscript correspondence of preserved in the British Museum, the British Museum (Natural History) and other collections in Great Britain*. London: Printed by order for the trustees of the British museum.

Информация об авторе: Юлия Сергеевна Шипицына — ассистент кафедры зарубежного регионоведения Уральского федерального университета. Адрес: Российская Федерация, 620075, Екатеринбург, ул. Тургенева, д. 4.

Information about the author: Yulia S. Shipitsyna — Assistant of the Chair of foreign regional studies at the Ural Federal University. Address: 4 Turgenev Str., Yekaterinburg, 620075, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 14.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 14.08.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда
(проект № 22-18-00488 «Кризис ценностей и стратегии преодоления:
Идея “Общего блага” в интеллектуальном дискурсе
Британии и России (1650–1750)»).

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 108–129.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 108–129.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-108-129

ИДЕАЛ «ГОСУДАРСТВА-ЦЕРКВИ», КОНЦЕПЦИЯ МЕССИАНСКОГО АКТА И ДЕЛО ПЕТРА В ИСТОРИОСОФИИ ВАЛЕРИАНА МУРАВЬЕВА

Анастасия Георгиевна Гачева

Институт мировой литературы им. А. М. Горького

Российской академии наук, Москва, Россия;

Московская высшая школа социальных

и экономических наук, Москва, Россия;

Библиотека № 180 им. Н. Ф. Федорова

ОКЦ ЮЗАО г. Москвы,

Москва, Россия, a-gacheva@yandex.ru



 **Аннотация.** Рассматривается историософия Валериана Муравьева, центральной идеей которой было творческое оправдание истории и человеческого действия. Опираясь на религиозно-философский синтез Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Муравьев выдвигал идею миростроительства, предполагающую преобразование всей системы социальных и политических связей на основе идеала соборности. В 1917 году философ развивает концепцию Государства-Церкви, выдвигает образ будущего всечеловеческого союза народов, в котором примирены национальное и вселенское. В работах 1920-х годов Муравьев выводит концепцию мессианского акта, синтезирующего индивидуальное и коллективное действие и устремленного к преобразованию

мира. Историческое движение человечества он представляет как череду сменяющихся друг друга мессианских актов. Мессианский акт Владимира, введшего Россию в орбиту христианской цивилизации, сменяется мессианским актом Петра, приобщившего ее к традиции европейской секулярной культуры. Показано, что, с точки зрения Муравьева, дело Владимира и дело Петра не представляют собой два несовместимых исторических вектора. И Владимир, положивший начало русской истории как искания и осуществления Царства правды, и Петр, давший толчок развитию культуры, науки, просвещения, внесли свой вклад в «общечеловеческое и общемировое дело преображения». Без мессианского акта Петра не было бы ни Пушкина, ни Достоевского, ни русской религиозной философии, которая попыталась выправить крен в секулярность, ставший определяющим в петровское и послепетровское время, но сохранив при этом то внимание к научному знанию, то уважение к созидательному действию и ту веру в творческие возможности человека, которые характеризовали дело Петра.



Ключевые слова: наследие Валериана Муравьева, историософские взгляды, идея миростроительства, преображение политики, единство русской истории, мессианский акт, мессианский акт Владимира, мессианский акт Петра



Ссылка для цитирования: Гачева А. Г. Идеал «Государства-Церкви», концепция мессианского акта и дело Петра в историософии Валериана Муравьева // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 108–129. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-108-129.

Literature. Philosophy. Religion

THE IDEAL OF THE “STATE CHURCH”, THE CONCEPT OF THE MESSIANIC ACT
AND THE CASE OF PETER IN THE HISTORIOSOPHY OF VALERIAN MURAVYOV

Anastasia G. Gacheva

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia;
The Moscow School of Social and Economic Sciences, Moscow, Russia;
Fyodorov’s Library no. 180 OKC of the Southern Administrative District of Moscow,
Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru



Abstract. The historiosophy of Valerian Muravyov is considered, the central idea of which was the idea of creative justification of history and human action. Relying on the religious and philosophical synthesis of F. M. Dostoevsky, N. F. Fedorov, V. S. Solovyov, Muravyov put forward the idea of peace-building, which presupposes the transformation of the entire system of social and political ties on the basis of the ideal of conciliarity. In 1917, the philosopher develops the concept of the State Church, puts forward the image of the future all-human union of people, in which the national and the universal are reconciled. In the works of the 1920s, Muravyov deduces the concept of a messianic act synthesizing individual and collective action and striving to transform the world. He presents the historical movement of mankind as a series of successive messianic acts. The messianic act of Vladimir, who introduced Russia into the orbit of Christian civilization, is replaced by the messianic act of Peter, who introduced it to the tradition of European secular culture. It is shown that, from the point of view of Muravyov, the case of Vladimir and the case of Peter do not represent two incompatible historical vectors. Both Vladimir, who laid the foundation of Russian history as the search for and realization of the Kingdom of truth, and Peter, who gave impetus to the development of culture, science, and enlightenment, contributed to the “universal and global cause of transformation.” Without Peter’s messianic act, there would have been neither Pushkin, nor Dostoevsky, nor Russian religious philosophy, which tried to correct the bias towards secularity that became decisive in Peter’s and post-Peter’s time, while maintaining that attention to scientific knowledge, respect for creative action, and that faith in the creative possibilities of man, which characterized Peter’s case.



Keywords: Valerian Muravyov’s legacy, historiosophical views, the idea of peace-building, the transformation of politics, the unity of Russian history, the Messianic act, the Messianic act of Vladimir, the Messianic act of Peter



For citation: Gacheva, A. G. (2023) “The Ideal of the ‘State Church’, the Concept of the Messianic Act and the Case of Peter in the Historiosophy of Valerian Muravyov”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 108–129. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-108-129.

Философ, публицист, дипломат Валериан Николаевич Муравьев (1885–1930) принадлежит к тем фигурам русской мысли и культуры, наследие которых возвращается к нам спустя десятилетия¹. Арест, последовавший в 1929 году, а затем ссылка и скорая смерть² не только оборвали развитие творческой мысли философа, достигшее во второй половине 1920-х годов зрелости и полноты, но и закрыли доступ к его архиву, который, хотя и был передан в 1936 году в рукописный отдел Библиотеки им. В. И. Ленина, до конца 1980-х годов оставался *terra incognita* для исследователей.

Потомок древнего дворянского рода, Муравьев соединял уроки мысли и веры, воспринятые от родственных ему представителей русской религиозно-философской традиции: Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, развивавших идеи оправдания истории, богочеловечества, всеединства, христианской политики, с теми уроками чести и совести, которые шли от сословных, семейных преданий. Присущее ему органическое чувство истории, и особенно истории русской, представавшей одновременно как история родовая, неразрывная с опытом отцов, дедов, прадедов, сочеталось с идеей служения России, как она была выражена Ф. И. Тютчевым в стихотворении, посвященном Н. М. Карамзину: «И до конца служить России» [Тютчев, 2002–2003, т. 2, с. 302]. Это было ответственное и свободное служение, соединенное с активностью сердца и разума, с пониманием гражданства как ответственности, которую нельзя сбросить, даже если то, что происходит в стране, идет вразрез с твоими политическими и нравственными убеждениями.

Вера в Россию, ее будущее, в слово, которое она должна сказать миру, и стремление отдать все свои силы на то, чтобы это слово все же прозвучало на историческом витке современности, удержали Муравьева в стране после Октября. И это при том, что у талантливого дипломата, бывшего секретаря Гаагской мирной конференции, блестящего знатока английского и французского языка, имевшего родственные и дружеские связи в Англии, была возможность уехать и счастливо жить за границей. При блестящей образованности (Императорский Александровский лицей, а потом знаменитая парижская Школа политических и общественных наук), при глубоком знании европейской и

¹ Переиздание работы В. Н. Муравьева «Овладение временем как основная задача организации труда» с вступительной статьей, вводящей философа в контекст Федоровщины XX–XXI веков [Muravjev, 1983], в 1983 году было осуществлено М. Хагемейстером. Затем главка о Муравьеве была включена в его монографию о Н. Ф. Федорове и его продолжателях [Hagemester, 1989, S. 318–341]. В 1992 году Г. П. Аксенов представил в журнале «Вопросы философии» подборку неопубликованных статей В. Н. Муравьева [Аксенов, 1992], а в 1998 году выпустил сборник избранного Муравьева [Муравьев, 1998]. В 2011 году вышло в свет подготовленное автором данной статьи двухтомное издание сочинений философа [Муравьев, 2011].

² Следственное дело В. Н. Муравьева опубликовано В. Г. Макаровым [Макаров, 2002].



Фотопортрет Валериана Николаевича
Муравьева. 1920-е годы

американской философской традиции, он, подобно Тютчеву, был тем «русским европейцем», в духовном и интеллектуальном складе которого неразрывно сплеталась европейская образованность и укорененность в почве, не позволявшая легко и ничтоже сумняшеся «отрясти прах» родной земли, в которой упокоились твои предки и с которой ты связан прочной, неразрываемой связью родства.

Характерная черта Муравьева-мыслителя — взгляд на историю и ее виражи в современности не только под углом конкретики и прагматики, но и с точки зрения должного. Такой взгляд был характерен для подавляющего большинства русских религиозных мыслителей, воспринимавших реальность сквозь призму ее идеального образа. И источная его вера в

историю, в то, что она может сойти с тупиковых путей, преодолеть уклоны и срывы, стать «работой спасения», шедшая от Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, русских богоискателей начала XX века, побуждала его к идейной и духовной активности в стране, к поиску созидательных перспектив для пореволюционной России. Эта новая Россия, несмотря на провозглашенный ею лозунг отрицания старого мира, на радикальный слом государственного и общественного уклада, в своих глубинных чаяниях оказывалась родственна той «вечной России», что не исчерпывается внешними формами жизни и декларируемой идеологией, но светится в глубине каждой эпохи, то сильнее и ярче, если эпоха полнее проявляет ее, то тусклее и тише, если идеалы времени идут с ней вразрез. Но никогда не исчезает, как не стирается образ Божий в человеке, как бы ни отступал он от Бога, на какие бы кривые дорожки ни уходил.

С самых первых, еще дореволюционных, работ Муравьев утверждал внутреннее единство русской истории, которое остается реальностью, как бы ни изменялись внешние формы государственного устройства, социального и бытового уклада, как бы резко и непримиримо ни сталкивались в идейном пространстве русской жизни разные мировоззренческие установки, в каких бы

крайних, чреватых гибелью ситуациях ни оказывалась страна. В статье «Неведомая Россия», напечатанной в № 1 журнала «Русская мысль» за 1914 год, он критически оценивает стремление загнать развитие отечественной общественной мысли в русло борьбы «революционеров» и «охранителей», подчеркивая, что одни «во имя принципа насильствовали жизнь, надевая на нее намордник и железную рубашку» [Муравьев, 1998, с. 26], а другие стремились вытолкнуть ее на пути, к которым внутренне она еще не была подготовлена, для которых еще не созрели условия. Полемизируя с тезисом о борьбе «двух России» — прошлой и будущей, — заявленным в выступлении Д. С. Мережковского на заседании Санкт-Петербургского религиозно-философского общества [Мережковский, 2009], он подчеркивал его искусственность и книжность. Жизнь не живет антиномиями, ей нужны «переходы и мосты», а не разрывы и провалы. И даже в катастрофические эпохи в развитии жизни проявляется ее главный закон — «непрерывность» [Муравьев, 1998, с. 27]. Не «две», друг с другом несовместимые, ощерившиеся друг против друга России, но «одна Россия», в которой будущее не отрицает прошедшее, а творчески взаимодействует с ним и новый этап развития страны «не противопоставляется старой России, но служит ее благодарным и необходимым продолжением» [Там же, с. 28].

Уже в 1910-е годы Муравьев делает подступы к философии действия, созданию которой он посвятит себя спустя десятилетие (см.: [Оносов, 2021]). И первым законом действия, обеспечивающим непрерывность национальной истории, он считает преемственность. Само представление о будущем в духовно и культурно стабильных общественных образованиях определяется пройденным опытом, «строится исключительно из того, что уже было, что закреплено человеческой памятью, сознательной или бессознательной» [Муравьев, 1998, с. 41]. Действительность меняется не под «ударами топора, а изнутри, силой органического роста ее содержимого» [Там же, с. 30]. Национальное строительство, если оно хочет быть по-настоящему прочным, должно опираться на исторические традиции, на «память рода». Активность и отдельного человека, и общественных групп, и лиц, стоящих у кормила державной власти, необходимо соотносить «с традициями явлений» [Там же, с. 41], без этого она неизбежно деформируется, искажая народный и государственный организм.

Муравьев разделяет «книжные», «кабинетные» фантазии о России, рождающиеся в головах правых и левых радикалов, будь то политические деятели или философы разных лагерей, и тот целостный образ России, который слагается в животворном синтезе традиции и новизны. Именно этот образ «Неведомой России» — так называет его Муравьев, — в которой неразрывно сплетены «Россия, еще не жившая, еще не рожденная» с «Россией уже великой, беско-

вечно старой, как все человечество, как вся земля» [Там же, с. 25], имел в виду Соловьев, когда в статье «Русская идея» писал: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности» [Соловьев, 1989, т. 2, с. 220].

Каждый этап русской истории со своего ракурса и со своими смысловыми акцентами проявляет эту идею, точнее эйдос России, а за ним для Муравьева в конечном итоге встает идеал должного строя мира, вестником которого в человечестве Россия призвана стать. Этот образ одушевлял, по мысли философа, труд светских и духовных собирателей русской земли — от Владимира Святого и Ярослава Мудрого, Сергия Радонежского и инока Филофея, до Петра Великого и Григория Сковороды, Федора Достоевского и Серафима Саровского. С точки зрения русской идеи Муравьев оценивает и пути современной России, поверяет ей внутреннюю и внешнюю активность власти, ее поведение во время Февральских и затем Октябрьских событий, фиксируя свои *pro et contra* и одновременно стремясь дорастить дробные идеалы эпохи до целостного житнетворческого идеала.

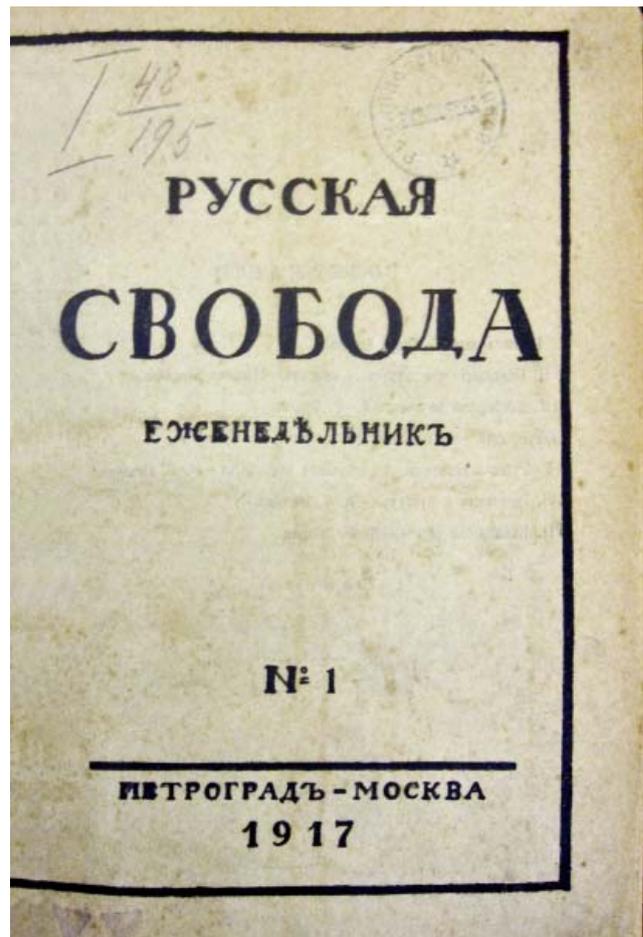
Именно этой попытке вывести социальное строительство, увязшее и во внешней войне, и во внутренних политических распрях, к всечеловеческим горизонтам, опереть его на фундамент, заложенный религиозно-философской мыслью славянофилов, Ф. И. Тютчева, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева, которые противопоставляли панэтатизму идеал всецерковности, и была посвящена серия статей Муравьева в журнале «Русская свобода», выходявшем между двумя революциями. В романе «Братья Карамазовы» Достоевский намечал вектор преобразования государства «как союза почти еще языческого в единую вселенскую и владычествующую церковь» [Достоевский, 1976, с. 61]. И Муравьев предлагает своим современникам именно такое решение. Идеал Государства-Церкви, основанного на соборности, на правде Христовой, на культуротворчестве, — вот что, в его представлении, одушевляет и должно одушевлять бытие державного организма.

Концепция «русского революционного мессианизма», которую формулирует в 1917 году Муравьев, акцентирует не разрушение прежних форм жизни, но их преобразование в религиозном миростроительстве. Русская революция должна обновить весь социальный порядок на нравственно-религиозных началах, трансформировать механизмы функционирования государства, расширяя принципы самоуправления, совершеннолетней, ответственной инициативы на местах, ведущей не к обособлению части от целого, а к соработничеству частей единого целого на общее благо. Иными словами, не «насильственное соединение» частей империи, а свободный союз, целое, «созидаемое свобод-

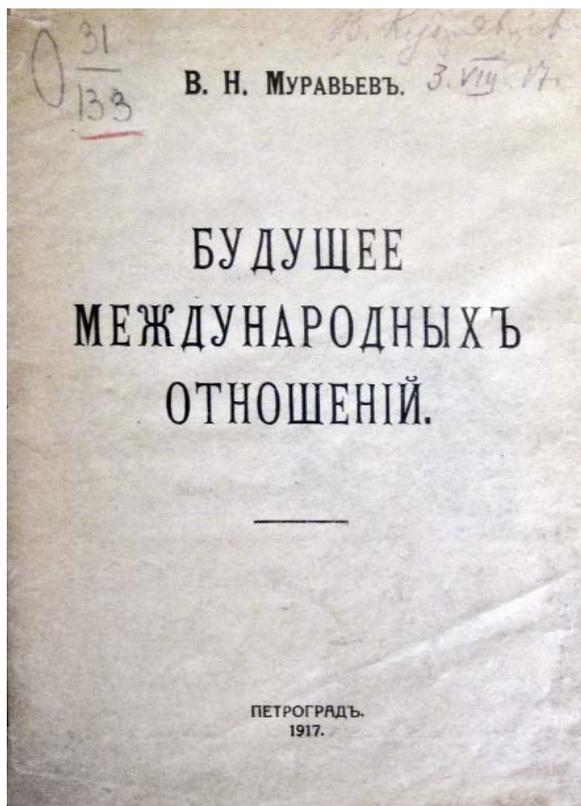
ным творчеством всех граждан Республики Платона, Новой Атлантиды Бэкона» [Муравьев, 1917d, с. 20]. «Государству экономическому», редуцирующему личность до функции, превращающему содержание ее жизни в голое добывание хлеба насущного, не способному дать ей никакой высшей цели, философ противопоставляет «идеал государства культурного» [Там же, с. 21], трактуя культуру религиозно — как возделывание, совершенствование мира и человека, в котором неразрывны знание, действие и нравственный подвиг.

Совершенный строй отношений, который слагается в социуме, ставшем на путь строительства Государства-Церкви, Муравьев ставит идеалом не только для новой России. В статье «Рим четвертый», опубликованной на страницах «Русской свободы» и в брошюре «Будущее международных отношений», вышедшей тогда же, в период между двух революций, он выдвигает идею преобразования внешней политики, рисуя новую гармоничную систему международных связей, построенную на идеале соборности, где правда национального и правда всечеловеческого составляют одно. Одушевленный идеалом Церкви, которая должна совпасть со всем миром, мыслитель выводит образ будущего всечеловеческого союза народов, единой всеземной общности, «сверхгосударственного, мирового строительства» [Муравьев, 1917с, с. 11].

Путь к превращению человечества в единый вселенский организм пролегает через укрепление созидательного взаимодействия наций, создание общего хозяйственного и культурного пространства, через развитие национальных культур и традиций не в обособлении и отталкивании друг от друга, а во взаимообогащающем росте, через нравственное совершенствование людей, образующих национальное и сверхнациональное целое. Национальным и классовым антагонизмам» философ противопоставляет «голос обще-



Обложка журнала «Русская свобода» (1917. № 1), в котором напечатана статья В. Н. Муравьева «Русский революционный мессианизм»



Титульный лист брошюры В. Н. Муравьева
«Будущее международных отношений»

человеческой совести», веря в то, что «этот голос сольет в один могучий хор мучительные разлады отдельных интересов не устрашением и попранием, но возвышением и расширением каждого до той светлой области, где все противоречия примиримы. И человечество, как целое, не бесформенное, но построенное из органических живых частей, найдет действительное, осуществленное братство, узреет веками искомую Истину» [Муравьев, 1917а, с. 30].

В созидании на земле братского единства народов — не внешней силой, а тем действием благой, высшей свободы, которая есть не *свобода от*, а *свобода для*, — и состоит для Муравьева подлинная идея имперскости. Имперскость — это не политический империализм, который навязывает народам

земли принцип «сила выше права» и лишает международные отношения «всего идеального» [Там же, с. 17]. Это вселенскость, многоединство земель и народов, в котором нет подавления частей общего целого, но симфоническая полнота, когда музыкальные партии каждого народа гармонично сливаются в общем звучании мирового оркестра. Муравьев формулирует принцип «сверхнационального международного империализма», ведущего к созданию «общечеловеческого союза с “империумом”, т. е. центральной международной властью» [Там же, с. 29, 30], которая скрепляет многонациональный организм при широком развитии самостоятельности его субъектов. Этот союз становится необходимой ступенью восхождения к богочеловеческому единству, этапом созревания и раскрытия Церкви в истории.

Муравьев понимает империю так, как понимали ее Ф. И. Тютчев и Ф. М. Достоевский — как становящееся в истории Царствие Божие, то пятое Царство Даниила, которое «не прейдет вовек» [Тютчев, 2002–2003, т. 2, с. 200]³. Это ста-

³ О тютчевском понимании Империи, душой которой является православная Церковь, и о том, как понимал начало самодержавной власти, истекающей из Божественного источника, Ф. М. Достоевский, см.: [Флоровский, 1933, с. 15–18; Кожин, 1988, с. 194–195; Гачева, 2004, с. 395–399].

новящееся Царство предполагает постепенное вытеснение из внутригосударственного и международного дела инструментов подавления, внешнего принуждения, грубой силы. Оно создается на принципах христианской политики, преодолевающей зоологический эгоизм, полагающей в основу социального и международного взаимодействия евангельские начала любви и жертвы, завет Христа «Да будут все едино...» (Ин. 17:21). Этот завет звучит в Первосвященнической молитве Спасителя, уподобляющей единство человечества Его неслиянно-нераздельному единству с Богом-Отцом. Именно к этой высшей форме единства в соборной модели развития восходят и организм государства, и организм человечества. «Насильственная спайка его частиц должна быть заменена спайкой доверия, права и свободы» [Муравьев, 1917а, с. 25]. Муравьев набрасывает целую программу постепенного преобразования государственного управления и дипломатии, видя в последней орудие прекращения международной розни.

Такое понимание дипломатии сформировалось у Муравьева еще тогда, когда он исполнял обязанности секретаря Гаагской мирной конференции (1907). Когда же в 1910-е годы он активно сближается с религиозно-философскими кругами Петербурга, представление о дипломатии как орудии умиротворения, как одном из действенных средств воплощения христианской политики встает на фундамент идей Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, понимавших христианство как творческую силу истории, выдвигавших идеал всечеловечества, в свете которого «*сверхнародное не есть безнародное*» [Соловьев, 1989, т. 1, с. 270], и возводивших это всечеловеческое единство к Божественному образцу, когда национальное и вселенское не антагонистичны друг другу, но соотносятся, как Троица и Единица в Тринитарном догмате.

Утверждая вселенскость и всечеловечность как неотъемлемые качества христианского идеала, В. С. Соловьев так формулировал назначение России в истории: «Восстановить на земле этот верный образ Божественной Троицы — вот в чем русская идея» [Там же, т. 2, с. 246]. Муравьев, испытавший в дореволюционные годы сильное влияние теократических идей философа, характеризуя пути и перепутья послефевральской России, видит ее перспективы в построении всечеловеческой теократии. Обновленная Россия должна возглавить собиравание земель и народов в составе высшего единства. Четвертому Риму быть — подчеркивал он. Но держаться он будет уже не насилем, не «кровью и железом», перефразирует философ знаменитое стихотворение Тютчева, а «свободной волей народов» [Муравьев, 1917с, с. 11], озаряться светом Софии, Премудрости Божией, которая зовет человечество к созиданию Нового Града.

Высокие мечтания очень быстро столкнулись с реальностью. Политические и общественные процессы, вступившие в период «бури и натиска», со всей очевидностью демонстрировали, что до единства любовью миру, ох, как далеко. И Муравьев в «Русской свободе», обозначая созидательный вектор движения в будущее, одновременно заостряет внимание на вопиющем разрыве между идеалом этого будущего и реальным состоянием человечества. Подлинный успех строительства новых форм жизни станет возможным лишь через преодоление «несовершенства человеческого нравственного сознания» [Муравьев, 1917b, с. 26], через труд самовоспитания, развитие в общественной жизни нравственно-религиозных начал. «Лишь одухотворение внутренних частиц общества может сделать его скрепы всецело духовными и безукоризненно нравственными его меры воздействия на граждан» [Там же], — таков вывод мыслителя.

Октябрьскую революцию Муравьев поначалу не принял. Государственник, он резко выступил против гражданского противостояния, начавшегося на пространствах России, против антиисторизма русской революции, против лозунгов тотального разрушения старого мира, разрыва исторической и культурной преемственности. Революция кажется мыслителю предательством державных задач, и уже в первые дни после переворота он едет в Ставку, чтобы принять участие в деле сопротивления большевизму. Однако довольно быстро он понимает, что у лидеров организующегося Белого движения нет созидательной политической программы, нет творческой идеи, вдохновляющего образа будущего. Опыт столкновения с реальностью, равно как и предпринятый Муравьевым в первые пореволюционные годы опыт анализа социализма и большевизма, приводит от отталкивания к осмыслению и диалогу. Первоначально Муравьев, как и многие его современники, полагал в большевизме чуждое русскому миру, наносное явление, не имеющее связи с почвой, выражение крайнего западничества, о чем и написал в статье «Рев племени», вошедшей в подготовленный в 1918 году сборник «Из глубины». Однако меньше чем через год он меняет свою точку зрения и начинает, как в свое время А. И. Герцен, искать корни социализма в русской истории, обретая их в народной религиозности, крестьянских хождениях в Беловодье, поисках праведной земли. Более того, в самой идее строительства нового социального миропорядка он видит оскопленную, секуляризованную версию того идеала, который выразился в посланиях инока Филофея и лег в основу концепции «Москва — Третий Рим». В этом сродстве, подчеркивает Муравьев, и лежит причина того, почему русский народ принял революцию и лозунги большевизма. Он почувствовал в них те же чаяния Царства правды, которые одушевляли его жизнь и в Древней Руси, и в эпоху Московского царства, и в период петровских реформ, и в послепетровское время.

«Соборность без Бога» [Муравьев, 2011, кн. 2, с. 399] — так характеризует философ идеал социализма. Но знак минуса нудит к тому, чтобы восполнить его до плюса, преодолеть ущербность безрелигиозного (точнее — псевдорелигиозного) строительства жизни, расширить идейную платформу действия, включив в нее ценности русской религиозной философии. По убеждению Муравьева, такой идейный синтез закономерно приведет к тому, что социализм «перестанет быть социализмом и станет откровенно теократическим идеалом в новой форме» [Там же, с. 532].

Свою точку зрения на перспективы социализма Муравьев прямо обозначил в споре с Львом Троцким, начавшемся после одного из заседаний Военно-исторической комиссии по изучению опыта Первой мировой войны, членом которой философ стал в 1919 году, а продолжившемся в идейном письме наркому, датированном 6 января 1920 года. Говоря о невозможности удовлетвориться материалистическим базисом строительства будущего, Муравьев настаивал на религиозном измерении политического действия и подчеркивал, что нужно строить не на тотальном разрушении старого, а на творческом его обновлении, не на отрицании, а на преображении исторического опыта. Эпоха социализма должна стать преддверием «новой религиозно-общественной эры» [Там же, с. 365]. Но, чтобы эта эра стала реальностью, идеологам новой власти необходимо преодолеть однобокий материализм, понять ценность религиозного мироотношения, научиться смотреть дальше, за горизонт.

В начале 1920-х годов Муравьев приступает к работе над мистерией «София и Китоврас», где в художественно-философской форме воплощает идею богосотворчества, представление об истории как строительстве совершенного строя жизни, царства правды. Это царство Муравьев понимал отнюдь не как земной рай, а как Царство Христово XX главы «Откровения Иоанна Богослова», в котором преобразается весь социальный порядок, высветляются все сферы дела и творчества человека — от политики, экономики, культуры до педагогики и международных отношений. Согласно сюжету мистерии, молодая женщина София, являющаяся воплощением Софии — Премудрости Божией, в сопровождении своего спутника Китовраса, — героя древнерусской апокрифической повести, помогавшего царю Соломону строить Иерусалимский храм, — проходит по царствам, построенным представителями разных идейных и исторических течений: от апологетов западнически-прогрессистского типа развития до сторонников растворения человека в природе, от сторонников средневековой теократии до представителей большевизма, принимающих в мистерии облик людей с песьими головами. Ни в одном из этих царств не обретает она того чаемого совершенного царства, где соединились бы небо с землей, а че-

ловеческая активность не шла бы по линии компромисса с верой и этикой. И лишь в финале мистерии, когда София остается одна в пустыне и к ней, как к заступнице мира, начинают взывать травы, растения, камни и звери, умоляя ее о спасении, перед героями открывается подлинный, неущербный путь к царству правды — путь соборного действия. В нем участвуют не только люди, но и все существа мира, засыпающие символическую пропасть смерти и несовершенства, отделяющую их от Небесного Града.

Уже в первых набросках к мистерии появляется у Муравьева концепция мессианского акта. В 1925 году она станет основой отдельного замысла, который, к сожалению, останется в архиве мыслителя лишь в черновых записях. Согласно определению Муравьева, мессианский акт представляет собой масштабный, сверхисторический акт, соединяющий, с одной стороны, индивидуальное действие, а с другой — действие общее, коллективное, причем его материалом является «всегда соборное целое — часть нации или человечества, которая охватывается мессианской идеей» [Там же, с. 254]. Люди, вовлеченные в это действие, уже не пешки, не песчинки, не «матерьял» истории, который кроится по воле лидера-триумфатора, но сознательные и свободные деятели процесса развития, идущего не в никуда, не в глухие лабиринты и тупики, а к созиданию Царства Христова.

Мессианский акт всечеловечен и одновременно конкретен: в каждом народе, в каждую эпоху, в каждом сообществе и в каждом деятеле он обретает свой облик, свою неповторимую окраску, свои смысловые акценты. Личность, включающаяся в мессианское действие, расширяет диапазон своей активности, наполняет ее смыслами, выходящими далеко за пределы запросов обособленного, одинокого «я». И точно так же мессианское действие того или иного народа расширяется до мессианского акта человечества, становясь его органической частью.

В концепции Муравьева история представляет собой цепь мессианских актов локального и глобального масштаба. В набросках незавершенной работы он приводит целые перечни таких актов: мессианский акт Античности и мессианский акт Средневековья, мессианский акт Возрождения и «мессианский акт Революции», мессианский акт христианства и «мессианизм буддизма» [Там же, с. 286]. В поле мессианского делания выделяются мессианские акты разных народов земли — еврейский, египетский, персидский, польский, французский, итальянский мессианизм. Возникают такие фигуры, как Вагнер, Ренан, Сен-Мартен и де Местр, мессианизм которых раскрывается в их слове и творчестве. Но более всего Муравьева волнует мессианизм русской истории, и именно он наиболее подробно раскрыт в текстах мыслителя. В классификации мессианских актов применительно к русской идее и делу выделяются

мессианский акт князя Владимира и мессианский акт Петра I, мессианский акт Пушкина и мессианский акт Достоевского, мессианские акты русских философов — от Сковороды и Ломоносова до Леонтьева и Данилевского, Федорова и Соловьева. А переходя в век двадцатый, Муравьев отмечает «мессианизм русских богоискателей» (А. Белый, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков) и мессианизм Ленина, вплоть до «новейших мессианских исканий», соединенных с мыслью и действием «евразийцев, федоровцев, имяславцев». Каждый из них осуществляет свой творческий сдвиг, дает свое приращение мысли, знания, действия, значимое для того общего движения человечества «вверх и вширь» [Там же, кн. 1, с. 51], которое Муравьев обозначил в своем видении «Человек в жизни» и которое является частью «космического роста» мира [Соловьев, 1988, с. 630], его восхождения к совершенству.

В перспективе истории мессианские акты, обнимающие всю полноту идей, людей и действий, раскрываются как части «мессианско-апокалиптического акта» [Муравьев, 2011, кн. 2, с. 287], выступающего орудием преобразования, соборования мира, обращения всего мироздания во вселенскую Церковь, где субъект-объектное взаимодействие сменяется субъект-субъектным и где во всей полноте раскрывается то, что Муравьев называет «ипостасийностью», когда каждый элемент бытия предстает «ипостасью» целого. Сформулировавший вместе со своими друзьями и единомышленниками А. К. Горским и Н. А. Сетницким концепцию активной апокалиптики, построенную на идеях Федорова и требующую полноты христианского делания в истории и природе, вплоть до природно-космической регуляции и воскрешения всех когда-либо живших [Гачева, 2019, с. 595–608], он ищет те мессианские акты, которые в наибольшей степени раскрывают и вводят в жизнь идею благой активности человечества, преодолевающей слепые, хаотические начала мира, гармонизирующей бытие и этим содействующей «спасительному подвигу Логоса, Слова, бывшего в начале и грядущего в последнем конце» [Муравьев, 2011, кн. 1, с. 51].

В одну из ранних редакций философской мистерии «София и Китоврас» Муравьев включает диалог, в котором осмысляет русскую историю от князя Владимира до Владимира Ленина сквозь призму мессианского действия, уделяя особое значение в этом тысячелетнем, собирающем земли и народы движении фигуре Петра I и смыслу его реформ [Там же, с. 422–445].

Русский мессианизм не обособлен от хода всемирной истории, в которой, несмотря на все откаты, кризисы и тупики, присутствует внутренний идеальный вектор, устремляющий к созиданию Царства Христова сначала на земле, а затем — и во Вселенной, во всей совокупности ее дальних и ближних миров. Набиравшая популярность в бурно формировавшемся в начале 1920-х годов

течении евразийства концепция Данилевского критически переосмыслена Муравьевым. Данилевский отрицал всечеловечность и внутреннее единство истории, акцентируя взаимную непроницаемость культурно-исторических типов, подобных в этом отношении видам в животном царстве. Муравьев, классифицируя мессианизмы разных народов, в отличие от автора «России и Европы», подчеркивал их взаимодействие, а главное — их включенность во вселенскую работу преобразования, совершаемую не только людьми, но и всеми существами и элементами мира: от планет и созвездий до электронов.

В отличие от Данилевского, считавшего русский мир чуждым европейскому историческому и культурному синтезу, Муравьев неоднократно подчеркивал, что русская история является органическим продолжением того исторического делания, которое совершала христианская Европа, демонстрировавшая в эпоху Средневековья и Возрождения единство веры, жизни и действия, ставшая колыбелью научного знания, давшая толчок развитию искусства. Это продолжение не есть подражание, но оригинальный прирост, смысловое и творческое обогащение универсума человечества. Более того, мессианское действие России, вбирающее в себя ряд мессианских актов ее исторических и культурных деятелей и тем самым расширяющее свой охват и объем, выходит в авангард того «движения к совершенству» [Там же, кн. 2, с. 337], которое составляет суть не только исторического, но космического процесса.

Мессианский акт Владимира, крестившего Русь и тем введшего ее в орбиту христианского мира, утверждает идеальным основанием русской истории вселенскость и всечеловечность. Это христианско-теократический акт, опирающийся на стремление Церкви «организовать жизнь во всех ее областях» и одновременно — на источную тягу русской души к «осуществлению правды» [Там же, кн. 1, с. 423]. Философ подчеркивает, что на русской почве особенно проявился деятельный характер христианства, заданный самим Божественным его Основателем, говорившим ученикам: «Отец мой доныне делает, и Я делаю» (Ин. 5:17). И потому «искание царства» здесь шло рука об руку с «попытками это царство построить» [Там же] — не в воображении, не в потусторонности, а реально, видимо, осязаемо, соединив тем самым небо и землю.

Это искание царства проходит в течение всего православного периода от Владимира до Петра через три отдельных фазиса: первый начинается с Владимира и тянется до татарского нашествия и возвышения Москвы. Второй — захватывает образование Московского государства до Иоанна Грозного. Третий — от Иоанна Грозного до Петра. Во всех этих трех фазисах различно осуществляется и развивается основная идея Владимирова акта — идея создания

русской православной и вместе с тем вселенской церкви, обнимающей всех людей без исключения.

[Там же]

В своей характеристике христианства Муравьев во многом следует Н. Ф. Федорову, идеи которого творчески оплодотворили его мысль и действие на протяжении 1920-х годов. Вслед за философом общего дела он называет христианство всенародной религией, ставя его зиждущим центром утверждение «возможности и необходимости всеобщего спасения» [Там же]. Эта всенародность, подчеркивал он, это чаяние всеобщего братства, евангельское «обещание освобождения всех угнетенных и приниженных» [Там же], спустя столетия определили реакцию русского народа на революцию и идею социализма. И одновременно эта установка христианства на всеобщность спасения является залогом его подлинного успеха в истории, когда оно наконец раскроется как религия общего дела, преображающей активности рода людского.

Прологом к этой активности и стали вехи мессианского акта Владимира, где усилия по строительству русского государства, утверждению христианского просвещения, созиданию христианской культуры соединялись с широким развитием «хождений», паломничества, исканиями святых мест, шедшими рука об руку с исканиями жизненной святости, с подвигами первопроходцев, усилиями освоения новых земель, строительства монастырей, городов, с окультуриванием азиатских и северных территорий. Все это для Муравьева — разные обличья того строительства Царства Правды, которое лежит в основании мессианского акта Владимира и требует активности человека в истории.

Своего апогея мессианский акт Владимира достигает в теории инока Филофея «Москва — Третий Рим». И одновременно с этим начинается внутренний кризис, когда цельный религиозный идеал, достигнув своей теоретической зрелости, сталкивается с незрелостью и несовершенством средств своего воплощения, с самостной, пораженной грехом природой берущегося за этот идеал человека. Эпоха Церковного раскола, Смутное время — все это, по Муравьеву, проявление кризиса мессианского акта Владимира, свидетельство необходимости радикальной перезагрузки мысли и действия.

Религиозно-общественному идеалу Древней Руси, утвердившему в лице ее величайших подвижников и духовных столпов, которые были одновременно и «строителями русской церковности и государственности» [Там же, с. 425], — Нестора летописца, митрополита Илариона, Сергия Радонежского, митрополитов Петра и Алексия, Пафнутия Боровского, Стефана Пермского, Иосифа Волоцкого, — образ деятельной веры, преображающей мир, не хватало орудий этого

преобразования-преображения. Историческое действие истекало из христианства, но не опиралось и не могло еще опереться во всей полноте на научное знание, на развитие опытных наук и технические достижения. Этот разрыв человеческой активности и научного знания и был преодолен мессианским актом Петра. В своем высшем задании этот акт должен был дополнить религиозное строительство жизни научным познанием и творчеством, соединить идеал личного совершенствования с научно-техническим деланием.

В философском дневнике 1921–1922 годов и диалогах мистерии «София и Китоврас» Муравьев развивал представление об источной связи науки и апокалиптики, подчеркивая, что и в первом, и во втором случае мы имеем дело со стремлением к преобразению мира, переводу его в новое, совершенное качество. Как Христос работал с материей мира — исцелял, воскрешал, утишал бури, разделял хлебы, претворял воду в вино, — так и человек, опираясь на научное знание, неразрывное с христианским идеалом, сможет регулировать природу, исцелять и воскрешать. Вслед за Н. Ф. Федоровым, видевшим в науке соратницу христианства, и В. С. Соловьевым, называвшим науку «всемирной медициной» [Соловьев, 1997, с. 40], которая призвана исцелить страждущее человечество, Муравьев выражает идею религиозного оправдания науки. Наука для него — руки веры, орудие апокалиптического свершения, в котором во всей полноте призван соучаствовать человеческий род.

Мессианский акт Петра открывает возможность церковно-государственному строительству обрести эти руки. «Петр прорубил канал, по которому западное просвещение хлынуло в Россию» [Муравьев, 2011, кн. 1, с. 434]. И хотя само это просвещение носило светский характер, а методы его насаждения были далеко не просвещенными, опирались на насилие и самовластье, реформа Петра имела колоссальное значение для того будущего синтеза, который предстояло совершить России в послепетровскую эру в пространстве идей и предстоит совершить пореволюционной России в реальном творческом действии, коль скоро она сумеет преодолеть узость своего идейного базиса.

Петр Великий понимал, что наука необходима для преобразования мира. В этом его преимущество одинаково над современными и философами, и теологами, и современными учеными. Ибо люди мысли, мыслители и богословы вообще считают науку ненужной, рассматривая ее как досадное осложнение, портящее их схемы. Люди же науки знают обычно науку как ремесло и специальную дисциплину и совершенно не ставят вопроса, о чем она, для чего она, собственно, нужна в жизни.

[Там же, кн. 2, с. 591]

Открывая широкий простор просвещению и развитию науки, Петр, в представлении Муравьева, утверждает значение личной активности, самоценность индивидуальности, которая, впрочем, не имеет ничего общего с тем болезненным индивидуализмом, которым будут поражены затем послепетровские «лишние люди» с их гипертрофированной саморефлексией и неспособностью ни к какому реальному действию. Сила Петра не равна и той самостийной, гордынно-самоуправной мощи, которую демонстрирует в русских былинах богатырь Святогор, грозящийся повернуть землю и гибнущий от своего сверхусилия. Одинокое деяние Святогора никак не включено в общее действие, в то историческое и космическое свершение, причастность к которому является необходимым условием преображения личного усилия в мессианский акт. Что касается Петра I, то он, напротив, по Муравьеву, раскрывает пример личности, творчески действующей в истории вместе с другими людьми, побуждающей к активности, к общему делу:

Петр освободил русскую жизнь от гнета средневекового мирозерцания и внес в нее дух творческого преображения жизни, идущего от Возрождения. Брошенный в спящее царство фермент разбудил могучие дремавшие в ней таланты. Они проявились во всех областях — в литературе, в науке, в государственной деятельности. Они создали в России великую культурную эпоху XIX века.

[Там же, кн. 1, с. 440]

Реформа Петра, подчеркивает Муравьев, дала мощный импульс не только строительству государства, но и делу культуры, обретающей в послепетровскую эру мессианский характер, становящейся горнилом целостного мирозерцания, где примирены вера, наука и действие. Самому Петру это примирение не удалось. Вводя в русскую жизнь начала европейского просвещения, он не сумел органически соединить их с началом церковности, хотя и делал попытки опереться на Церковь, отделив в ней «элементы живые от мертвых», хотя и поддерживал лиц, подобных Феофану Прокоповичу, «церковных деятелей нового типа, проникнутых новыми идеями», превращая их в «участников своего преобразования» [Там же, с. 433]. Тем не менее, в конечном итоге Петр двинулся по пути ограничения роли Церкви, подчинения ее государственной власти. В результате Церковь оказалась в параличе, стала придатком державной машины, умаляясь в своем миростроительном дерзновении, а в русскую жизнь вместе с секулярным просвещением вошел идеал срединности и мещанства:

Вместо осуществления великого идеала, смутно искомого поколениями русских людей в страстных мечтаниях о наступлении «Царства Правды», о сошествии на землю «Небесного Иерусалима», одним словом, о преобразовании тусклой и темной жизни в жизнь светлую и истинную, Петровская реформа принесла нам весьма прозаическую копию Амстердама или Стокгольма XVIII века.

[Там же, с. 435]

Тем не менее реформа Петра в своем высшем, мессианском задании подготавливала почву к постановке «вопроса об участии Церкви в культурном и научном деле», к утверждению «мысли о Церкви и религии как орудиях преобразования мира» [Там же, с. 433], вырабатывать которую и станет затем целая плеяда русских писателей, мыслителей и ученых — от Михаила Ломоносова до Николая Федорова. Русская мысль послепетровской эпохи движется к синтезу мессианского акта Владимира с мессианским актом Петра, вырабатывая идейный и духовный фундамент «грядущей эпохи — организации культуры» [Там же, с. 436], понятой расширительно — как творческое преобразование мира, требующее обновления всех сфер действия человека — от политики и экономики, до науки и техники, педагогики и медицины. Как и в эпоху князя Владимира, послепетровская эра проникнута мессианскими чаяниями, одушевлена исканием «последнего царства». И даже срывы на этом пути не уменьшают энергии и силы соборного устремления к преображению мира.

Сам Муравьев утверждает этот новый творческий синтез во всех своих малых и больших сочинениях, написанных в 1920-е годы. Обновление Церкви, стреноженной в послепетровскую эру, он видит на путях ее союза с наукой, отказа от пассивно-созерцательной установки, превращения в водительницу и вдохновительницу вселенского дела. В мистерию «София и Китоврас» он включает диалоги о будущем Церкви, организующей весь материк сущностных сил человечества, превращая историю во «внехрамовую литургию» [Там же, с. 448], престолом которой становится сначала Земля, а затем и Вселенная.

Список источников

Аксенов Г. П. *Времявластие* (О Валериане Муравьеве и его философии); Из архива Валериана Муравьева // *Вопр. философии*. 1992. № 1. С. 89–114.

Гачева А. Г. «Идеал ведь тоже действительность...» *Русская философия и литература*. М.: Академический проект, 2019. 734 с.

Гачева А. Г. «Нам не дано предугадать, Как слово наше отзовется...» Достоевский и Тютчев. М.: ИМЛИ РАН, 2004. 640 с.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. 512 с.

Кожин В. В. [Предисловие к незавершенному трактату «Россия и Запад»] // Федор Иванович Тютчев: в 2 кн. М.: Наука, 1988. Кн. 1. С. 183–200. (Литературное наследство. Т. 97).

Макаров В. Г. Муравьев В. Н.: Очеловеченное время // Вопр. философии. 2002. № 4. С. 100–128.

Мережковский Д. С. Две России // Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде). История в материалах и документах: в 3 т. М.: Русский путь, 2009. Т. 2: 1909–1914. С. 300–310.

Муравьев В. Н. Будущее международных отношений. Пг.: Огни, 1917а. 30 с.

Муравьев В. Н. Овладение временем. Избранные философские и политические произведения. М.: РОССПЭН, 1998. 320 с.

Муравьев В. Н. Огни на площади // Русская свобода. 1917b. № 7. С. 22–30.

Муравьев В. Н. Рим четвертый // Русская свобода. 1917с. № 2. С. 8–11.

Муравьев В. Н. Русский революционный мессианизм // Русская свобода. 1917d. № 1. С. 18–22.

Муравьев В. Н. Сочинения: в 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2011. 2 кн.

Оносов А. А. Музей русской космофилософии: «философия действия» В. Н. Муравьева // Вопр. философии. 2021. № 1. С. 150–159.

Соловьев В. С. [Об истинной науке etc.] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 31–65.

Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. 822 с. (Философское наследие. Т. 105).

Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1989. 2 т.

Тютчев Ф. И. Полное собрание сочинений. Письма: в 6 т. М.: Издательский Центр «Классика», 2002–2003. 6 т.

Флоровский Г. В. Тютчев и Владимир Соловьев // Путь. 1933. № 41. С. 3–24.

Hagemester M. Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung. München, 1989. 550 s.

Muravjev V. Ovladenije vremenem. München: Otto Sagner, 1983. 127 s. («Specimina philologiae slavicae». Bd. 51).

References

Aksenov, G. P. (1992) “Vremyavlastie (O Valeriane Murav'eva i ego filosofii); Iz arkhiva Valeriana Murav'eva” [“Power over time (Of Valerian Muravyov and his philosophy); From the archive of Valerian Muravyov”], *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1, pp. 89–97.

Gacheva, A. G. (2019) «Ideal ved' tozhe deistvitel'nost'...» Russkaia filosofii i literature ["*The ideal is also reality...*"] *Russian philosophy and literature*. Moscow: Akademicheskii proekt Publ.

Gacheva, A. G. (2004) «Nam ne dano predugadat', Kak slovo nashe otzovetsia...» Dostoevskii i Tiutchev ["*We cannot predict How our word will respond...*"] *Dostoevsky and Tyutchev*. Moscow: IML RAS Publ.

Dostoevskii, F. M. (1976) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh. Tom 14* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 14]. Leningrad: Nauka Publ.

Kozhinov, V. V. (1988) "[Predislovie k nezavershennomu traktatu «Rossiia i Zapad»]" ["[Preface to the unfinished treatise 'Russia and the West'"]], in *Fedor Ivanovich Tiutchev: v 2 kn. Kniga 1* [Fyodor Ivanovich Tyutchev: in 2 books. Book 1]. Moscow: Nauka Publ., pp. 183–200. (Literaturnoe nasledstvo. Tom 97 [Literary legacy. Vol. 97]).

Makarov, V. G. (2002). Murav'ev, V. N.: Ochelovechennoe vremya [*Humanized time*], *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 4, pp. 100–128.

Merezhkovskii, D. S. (2009) "Dve Rossii" ["Two Russia"], in *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Sankt-Peterburge (Petrograde). Istoriia v materialakh i dokumentakh: v 3 tomakh. Tom 2: 1909–1914* [Religious and Philosophical Society in St. Petersburg (Petrograd). History in materials and documents: in 3 vols. Vol. 2: 1909–1914]. Moscow: Russkii put' Publ., pp. 300–310.

Murav'ev, V. N. (1917a) *Budushchee mezhdunarodnykh otnoshenii* [The future of international relations]. Petersburg: Ogni Publ. 30 p.

Murav'ev, V. N. (1998) *Ovladenie vremenem. Izbrannye filosofskie i politicheskie proizvedeniia* [Mastering time. Selected philosophical and political works]. Moscow: ROSSPEN Publ.

Murav'ev, V. N. (1917b) "Ogni na ploshchadi" ["Lights on the square"], *Russkaia svoboda* [Russian Freedom], 7, pp. 22–30.

Murav'ev, V. N. (1917c) "Rim chetvertyi" ["Rome the Fourth"], in *Russkaia svoboda* [Russian Freedom], 2, pp. 8–11.

Murav'ev, V. N. (1917d) "Russkii revoliutsionnyi messianizm" ["Russian Revolutionary Messianism"], in *Russkaia svoboda* [Russian Freedom], 1, pp. 18–22.

Murav'ev, V. N. (2011) *Sochineniia: v 2 kn.* [Works: in 2 books]. Moscow: IMLI RAS Publ.

Onosov, A. (2021) "Muzei russkoi kosmosofii: «filosofii deistviia» V. N. Murav'eva" ["Museum of Russian Cosmosophy: V. N. Muravyov's Philosophy of Action"], *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 1, pp. 150–159.

Solov'ev, V. S. (1997) "[Ob istinnoi nauke etc.]" ["[About true science etc.]"], in *Issledovaniia po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 1997 god* [Research on the history of Russian thought. Yearbook for 1997]. St. Petersburg: Aleteiia Publ., pp. 31–65.

Solov'ev, V. S. (1988) *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 2* [Works: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl' Publ. (Filosofskoe nasledie. Tom 105 [Philosophical heritage. Vol. 105]).

Solov'ev, V. S. (1989) *Sochineniya* [Works] (2 vols). Moscow: Pravda Publ.

Tiutchev, F. I. (2002–2003) *Polnoe sobranie sochinenii. Pis'ma* [The complete works. Letters] (6 vols). Moscow: Izdatel'skii Tsentr «Klassika».

Florovskii, G. V. (1933) “Tiutchev i Vladimir Solov'ev” [“Tyutchev and Vladimir Solovyov”], *Put'* [The Way], 41, pp. 3–24.

Hagemeister, M. (1989) *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*. München.

Muravjev, V. (1983) *Ovladenije vremenem*. München: Otto Sagner. (“Specimina philologiae slavicae”. Bd. 51).

Информация об авторе: Анастасия Георгиевна Гачева — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела Новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы имени А. М. Горького РАН. Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, д. 25а; Московская высшая школа социальных и экономических наук. Адрес: Российская Федерация, 125009, Москва, Газетный пер., 3–5, стр. 1; Библиотека № 180 им. Н. Ф. Федорова ОКЦ ЮЗАО г. Москвы. Адрес: Российская Федерация, 117485, Москва, ул. Профсоюзная, д. 92.

Information about the author: Anastasia G. Gacheva — DSc in Philology, Leading Research Fellow at the Department of Contemporary Russian Literature and Literature of Russian Abroad, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Address: 25A Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation; The Moscow School of Social and Economic Sciences. Address: 1, 3–5 Gazetny Lane, Moscow, 125009, Russian Federation; Fyodorov's Library no. 180 OKC of the Southern Administrative District of Moscow. Address: 92 Profsoyuznaya Str., Moscow, 117485, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 03.08.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 130–146.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 130–146.

Научная статья / Original article

УДК 101.2

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-130-146

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМЕ ЗАПАДНОГО МОДЕРНА: К НОВОЙ МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Александр Андреевич Гиринский

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, agirinskiy@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0001-9334-431X>



 **Аннотация.** В данной статье обсуждаются актуальные вопросы, связанные с поиском новой методологии исследования русской религиозной философии. Актуальный политический контекст, связанный с событиями, начавшимися в 2022 году, обусловлен геополитическим противостоянием России и Запада. Однако он затрагивает не только политическую сферу, но и сферу культуры. Русская религиозная философия, как и русская литература, рискуют стать «жертвами» новой идеологической борьбы. В статье описывается и анализируется опасность политически ангажированных исследований русской философии. Предлагаются новые академические форматы и исследовательские стратегии, которые позволят избежать идеологических столкновений и вернуть русскую культуру в пространство единого академического русско-европейского диалога на новых основаниях. Для этого необходимо сосредото-

читать внимание на исследовании русской философии в контексте развития основных тенденций модерна, философии Просвещения и Контрпросвещения. В статье выдвигается гипотеза о том, что русская философия является «консервативным полюсом» европейского модерна, самостоятельной, но при этом органично встроенной в целостную европейскую философскую семью традицией. Предлагается использование новых языковых стратегий в русской философии через анализ эмансипаторных и консервативных интеллектуальных методологий модерна, политической теологии, секулярности и постсекулярности. Эвристический потенциал исследований русской философии в данных научных направлениях может открыть новую страницу в изучении связей русской и европейской мысли, сохраняя верность академическим принципам политической нейтральности.



Ключевые слова: русская философия, модерн, Просвещение, политическая теология, секуляризация, религия, политика



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Гиринский А. А. Русская философия в системе западного модерна: к новой методологии исследования // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 130–146.
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-130-146.

Literature. Philosophy. Religion

RUSSIAN PHILOSOPHY IN THE SYSTEM OF WESTERN MODERNITY:
TOWARDS A NEW RESEARCH METHODOLOGY

Aleksandr A. Girinskiy

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, agirinskiy@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0001-9334-431X>



Abstract. This article discusses topical issues related to the search for a new methodology for the study of Russian religious philosophy. The current political con-

text associated with the events that began in 2022 is associated with a new geopolitical confrontation between Russia and the West. However, it affects not only the political sphere, but also the sphere of culture, Russian religious philosophy, like Russian literature, runs the risk of becoming “victims” of a new ideological struggle. The article describes and analyzes the danger of politically biased studies of Russian philosophy, suggests new academic formats and research strategies that will help avoid ideological clashes and return Russian culture to the space of a single, academic Russian-European dialogue on new grounds. It is proposed to focus on the study of Russian philosophy in the context of the development of the main trends of modernity, the philosophy of Enlightenment and Counter-Enlightenment. A hypothesis is put forward that Russian philosophy is the “conservative pole” of European modernity, an independent tradition, but at the same time organically integrated into the integral European philosophical family. The use of new language strategies in the use of Russian philosophy is proposed: through the analysis of emancipatory and conservative intellectual methodologies of modernity, political theology, secularity and post-secularity. It seems that the heuristic potential of Russian philosophy research in these scientific areas can open up a new word in research on the links between Russian and European thought, while remaining faithful to the academic principles of political neutrality.



Keywords: Russian philosophy, modern, Enlightenment, political theology, secularization, religion, politics



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Girinskiy, A. A. (2023) “Russian Philosophy in the System of Western Modernity: Towards a new research methodology”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 130–146. (In Russ.).

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-130-146.

Спор о самостоятельности или вторичности русской философии (и шире — русской цивилизации) как таковой — один из самых насущных и актуальных сегодня, особенно с учетом текущей геополитической обстановки. Переживаемые сегодня Россией социально-политические, культурные и экономические трансформации во многом заново актуализировали в отечест-

венной философской и политологической мысли «вечные» теоретические вопросы о сущности российской политической культуры, поставили вопросы об удивительной устойчивости и преемственности основных политических форм и форматов реализации своей политики, необходимости культурной и идеологической эмансипации от Запада (как в практическом политическом смысле, так на уровне интеллектуальной гуманитарной культуры).

Однако серьезная и ответственная постановка такого рода вопросов неизбежно ставит нас перед выбором: на что может опереться сегодня интеллектуальная элита, чтобы в очередной раз в нашей истории попытаться решить задачу «понимания России» и определения ее культурно-цивилизационной инаковости? Насколько далеко можно зайти в поисках этой инаковости? И главное, нужно ли? На наш взгляд, эти задачи невозможно решить, не обратившись к сущностным характеристикам отечественной культуры, неразрывно связанной с особенностями русской философии и интеллектуальной традиции в целом.

Русская философия (и русская политическая традиция как ее составная часть) уже достаточно давно является объектом для историко-философского и политологического анализа. Масштабный всплеск интереса к русской философии в конце 1980-х и начале 1990-х годов был связан с теми глубокими и подчас трагическими политическими трансформациями, которые наше общество и государство тогда переживали. В русской философии было принято видеть ту самую исконную «европейскую традицию», от которой наше общество после революции 1917 года трагически отвернулось и пошло в обратную сторону. Во многом поэтому в текстах русских философов (за редкими исключениями) было принято находить все то, что «нужно было найти» сообразно времени и политическому моменту, — идеи демократии, свободы личности, правового государства, терпимости и т. д. Европейская культура казалась непротиворечивым монолитным текстом, в котором все элементы органически связаны между собой, из сложных онтологических и метафизических основ которого вытекают «ясные и отчетливые» (почти что в картезианском смысле) политические концепты. Последние можно зафиксировать в качестве идейной основы для необходимых политических преобразований. Русская философия в таком понимании представлялась лишь одной из «глав» этого большого текста европейской культуры, которая пусть оригинально и специфически, но высказывала те же самые идеи, на которых основана европейская культура и напрямую связанные с ней политические практики и институты.

Однако российская гуманитарная наука (по крайней мере, в своей мейнстримной версии) в 1990-е годы, как сегодня становится очевидно, оказалась в

крайне затруднительном и иллюзорном положении. Российская философская и политическая элита воспринимали Запад как цельное, неделимое интеллектуальное пространство, лишённое внутреннего динамизма и противоречий. Знаменитый тезис Ф. Фукуямы о «конце истории», пожалуй, мало где был воспринят так буквально и так отчетливо, как в российском интеллектуальном сообществе того времени. Несомненно, это было трагическим заблуждением. Поверхностное «западничество» и подражательство, в русской истории часто сопутствующее политическому и партийному либерализму, не имеют ничего общего с «русским европеизмом», который как принцип и цель русской жизни был утверждён ещё В. С. Соловьёвым и Ф. М. Достоевским (в романе «Подросток» Версиков называет задачей русского европейца «всепримирение идей»). На это указывает философ и литературовед В. К. Кантор:

Реализм, отказ от идеализации как Запада, так и Востока Европы (включая сюда и Россию), понимание сложностей и жестокостей европейского исторического пути — необходимая предпосылка для формирования чувства личного достоинства, столь значимого для самоощущения русского европейца, являющегося не просто потребителем западных технических усовершенствований (такова позиция варвара), а сотворцом, сопроизводителем тех ценностей, которые с необходимостью рождаются в лоне личностной европейско-христианской культуры.

[Кантор, 2023]

В. К. Кантор полагает, что России необходима «идеология, что позволяет критически смотреть и на Россию, и на Запад, ибо обе эти части Европы — родные для русского европейца, а потому он имеет право желать их улучшения. Но это — критика, не похожая на ту, с какой “русские патриоты” подходят к Западу, а западные шовинисты к России, чтобы уничтожить противника. Это — внутренняя самокритика европейской культуры...» [Там же].

Несомненно, существовала и продолжает иметь значение прямо противоположная опасность — превращение «русской философии» в идеологическую основу традиционализма, «новую православную идеологию», в которой собственно философская составляющая традиции отходит на второй план, превращаясь в пропагандистский инструмент.

Сегодня необходимо признать, что и первый, и второй вариант интерпретации русской философии ложны и одинаково опасны для задач академической науки. Несмотря на то, что русская философская традиция с самого начала тяготела к решению и проблематизации историсофских, «конкретных»

сюжетов, исследовательское сообщество не должно допустить превращения русской философии в инструмент для решения политических вопросов.

Однако опасность идеологизации исследований русской философии сегодня, скорее всего, исходит по большей части не изнутри, а снаружи — от коллективного Запада. Масштабные геополитические события 2022 года стали причиной мощных культурных и интеллектуальных потрясений. В очередной раз против России используются не только инструменты геополитического давления, в чем, стоит заметить, исторически нет ничего нового, но и практики «культурной отмены». Русская философия становится очевидной жертвой этого идеологического варварства. Например, славист Е. Добренко в публикации-интервью с говорящим названием «Гуманитарная наука после 24 февраля» делает следующий вывод:

На фоне брутальности происходящего все рассуждения о «всемирной отзывчивости», «совестливости», «соборности», «загадочной русской душе» и т. п. полностью обесценились. Еще больше обесценилась питавшая Серебряный век «русская религиозная философия» — весь этот националистический стон, полный имперских фантомов, непереваренного народничества, дремучего мистицизма, а нередко и просто фашизма. Все это тонет на наших глазах в картинках «Русского мира» и с мест боев. Русская литература потеряла свое главное достояние — *moral ground*. А без моральной почвы ее «вечные вопросы» превратились в риторику.

[Гуманитарная наука ... , 2023, с. 41]

Историк философии Н. Плотников в той же статье отмечает:

...исследования русской философии оказались неспособными противостоять политическим манипуляциям и превращению в идеологическое оружие борьбы с Западом, которые стали в последнее десятилетие основными способами авторитарного давления на науку. Военная катастрофа демонстрирует с особенной отчетливостью полную интеллектуальную несостоятельность этой парадигмы и обнаруживает необходимость ее критической деконструкции.

[Там же, с. 34]

Звучат призывы к «деколонизации» России, «деконструкции» смыслов русской философии, естественно, с целью выявить патриархальные, «имперские» (в оценочном смысле) сюжеты русской интеллектуальной традиции. Очевидно, главная цель — разоблачение русской культуры как культуры насилия, по-

давления и военной экспансии. По сути, принятие такой исследовательской стратегии как «нормы» грозит полным исчезновением русской национальной культуры и квазигосударственным запретом на любую творческую активность национальной интеллигенции, возобновлением практик «культурного большевизма» и переписыванием истории в угоду идеологическим конструктам, подчиненным реализации новой левой утопии. В одном из интервью философ Б. В. Межуев так описывает эту перспективу:

Нужно будет радикально сокращать вооруженные силы и тем самым обрезать сотни тысяч мужчин на безработицу, а их семьи — на нищету. Придется действительно вычеркивать Толстого, Достоевского и даже отчасти Пушкина из школьной программы. Отменять всю русскую философию. Запрещать любой имперско-ориентированный политический дискурс как неполиткорректный. Проводить серьезные меры по снижению рождаемости и депопуляции. Снова переориентировать экономическую политику на включение в западные цепочки разделения труда.

[Межуев, 2023]

Ответ, конечно, не должен быть политическим или административным. По крайней мере, такие варианты реагирования никак не могут быть основой для научной деятельности. Исследования русской философии нуждаются, несомненно, в обновленной методологии ее изучения, в новой активации интереса к ее узловым вопросам и сюжетам, в анализе ее философского языка, основных исследовательских интуиций. Это поможет сохранить русскую философию как оригинальную интеллектуальную традицию, защитив от идеологических вторжений как «справа», так и «слева». Новой методологией ни в коем случае не должен стать ни грубый традиционализм, ни тем более постколониализм и «деконструкция».

Представляется важным посмотреть на русскую философскую традицию как на самостоятельную ветвь европейской философии. Стоит акцентировать, что подчеркивание «самостоятельности» не означает декларативное пестование «самобытности», которое часто становится инструментом избавления от любой рациональной критики. Постановка новых исследовательских задач требует от нас сложного, диверсифицированного социологического и историко-философского взгляда на саму европейскую культуру и русскую интеллектуальную традицию как ее составную часть. В данной статье мы лишь контурно попытаемся наметить основные линии такой методологии.

В поисках нового взгляда

Наиболее продуктивной методологией в исследовательском плане нам представляется рассмотрение западной культуры как культуры модерна, в котором противоречивым образом сочетаются две основные линии — Просвещения и Контрпросвещения. Данная линия рассмотрения уже представлена в отечественной научной литературе работами В. А. Куренного [Куренной, 2013], Б. В. Межуева [Межуев, 2018; 2022], И. И. Павлова [Павлов, 2021], К. М. Антонова [Антонов, 2020], прот. Павла Хондзинского [Хондзинский, 2016], А. П. Соловьева [Соловьев, 2021].

Например, А. П. Соловьев отмечает:

Религиозный романтизм русской интеллигенции, обращающейся к религии, в России нельзя объяснить только рецепцией западноевропейской культуры и философии или «западным пленением», «западным влиянием»... индивидуальная религиозность, и апокалиптичность, сосуществующая с утопизмом — это уже конструкты современного переосмысления секулярного...

[Соловьев, 2021, с. 112–113]

Сложность и внутренняя неоднородность культуры модерна, в свою очередь, означает, что на самом деле никакой единой западной культуры не существует. Точнее говоря, если единство и есть, то его можно описать только диалектически: как постоянную борьбу между утопизмом и реализмом, идеей прогресса и концепцией преемственности исторического опыта, революции и эволюции, «эмансипаторным» культурным релятивизмом и христианским идейным фундаментом, пренебрежением к прошлому и глубоким историзмом. В прикладном политическом смысле это напряжение находит свое выражение в конфликте «левой» и «правой» частей идеологического спектра, противоречие между которыми остается, несмотря на изменчивость конкретного социально-политического содержания в каждом отдельном историческом моменте.

Русская политико-философская традиция предстает в свете данной методологии одним из полюсов западной современной политической культуры, а именно — консервативным ядром европейской философии. Точнее, той частью европейской культуры, где основные идеи и принципы данного направления нашли наиболее последовательное воплощение. Они значительным образом повлияли на культурное и политическое развитие России и, по всей видимости, продолжают существенным образом влиять сегодня.

«Мужество разума» как свобода национальной культуры

Россия с самого начала находилась по отношению к западному модерну в положении скорее наблюдателя, чем активного участника. Это в равной степени справедливо для характеристики как культурных, так и политических процессов. Задача русской философии как раз и состояла в том, чтобы превратить Россию из объекта культурного воздействия в субъект, осуществить «вхождение» русской культуры в западную традицию на принципах равноправия. Равноправие, стоит заметить, предполагает право на иную точку зрения, на собственное видение философских задач.

Петровские преобразования и успехи во внешней политике полноценно включили Россию в систему европейской геополитики и социально-политических трансформаций. Тем не менее модернизация России носила, несомненно, характер внешний, а не внутренний, что сразу было схвачено русской мыслью в тот период, когда она оформилась как самостоятельное интеллектуальное явление (естественно, также не без влияния западной культуры и образования). При этом петровские реформы запустили глубокие преобразования всех сфер жизни российского общества и, самое главное, способствовали его стремительной секуляризации.

Период расцвета самостоятельной интеллектуальной культуры в России совпал с общим развитием в Европе национального романтизма. На это обстоятельство, правда применительно к русской литературе XIX века, обращает внимание И. Берлин: «Кажется, все, или почти все историки русской литературы и философии, невзирая на любые иные свои разногласия, сходятся в одном: наибольшее, преобладающее влияние на русских писателей, работавших во второй четверти девятнадцатого столетия, оказал германский романтизм» [Берлин, 2017, с. 236]. Эта констатация, конечно же, еще в большей степени верна и для русской философской мысли середины века. Отмечает этот факт и Г. Шпет: «Еще раз чужой язык стал посредником между источником духа и русской душой. Россия начала свою культуру с немецких переводов» [Шпет, 1989, с. 30]. Очевидно, что полемику западников и славянофилов в этом контексте легко описать как вторичную по отношению к похожим интеллектуальным явлениям в тот период на Западе, что до сих пор является расхожим «штампом» в текстах критиков русской философской традиции. Тем не менее не стоит полагать, что отсылка к «вторичности» может обесценить значимость тех процессов, которые происходили в русской интеллектуальной культуре.

Например, полемику западников и славянофилов в этом отношении можно прочесть и как дискуссию о том, в какой степени Россия должна быть соучастником западного модерна и в какой мере необходимо принимать и за-

имствовать то, что происходит на Западе. Первые выводы русской мысли заключались в том, что российский XVIII век в этом отношении был веком «подражательным», век XIX же, благодаря крупным военным и политическим победам в начале столетия, стал временем пробуждения национального самосознания.

Славянофил А. С. Хомяков в сочинении «Мнение иностранцев о России» прямо ставит задачу преодоления того, что он называет «иглом подражательности»:

Направление, данное нам почти за полтора столетия, продолжается и до нашего времени. Принимая всё без разбора, добродушно признавая просвещением всякое явление Западного мира, всякую новую систему и новый оттенок системы, всякую новую моду и оттенок моды, всякий плод досуга немецких философов и французских портных, всякое изменение в мысли или в быте, мы еще не осмелились, ни разу хоть вежливо, хоть робко, хоть с полу-сомнением спросить у Запада: всё ли то правда, что он говорит? всё ли то прекрасно, что он делает? Ежедневно, в своём беспрестанном волнении, называет он свои мысли, ложью, заменяя старую ложь, может быть, новою, и старое безобразие может быть новым, и при всякой перемене мы с ним вместе осуждаем прошедшее, хвалим настоящее и ждём от него нового приговора, чтобы снова переменить наши мысли.

[Хомяков, 2010, с. 79–80]

В данном высказывании Хомякова зафиксировано очень важное наблюдение: России необходимо принять модерн как собственный проект и «присвоить» его смыслы и ценности. Результатом этого присвоения должна стать, выражаясь современным языком, аутентификация, «регистрация» и «прописка» модерна в России. В противном случае модернизация России рискует принять «колониальный характер», в котором мы будем неспособны самостоятельно рефлексировать основания и последствия наших поступков. Мы станем руководствоваться исключительно плодом чужих размышлений независимо от того, правильны они или нет в каком бы то ни было смысле. В этой логике, стоит отметить, рассуждают сегодня те, кто призывает к «деколонизации» и «деконструкции» самой русской философии, одновременно указывая как на ее вторичность, выраженную в отсутствии собственного внятного философского языка, так и на «дремучий национализм с оттенками фашизма».

Стоит сказать, что и в «лагере» западников высказывались схожие идеи. Б. Н. Чичерин в своей докторской диссертации «О народном представительстве» (1866) пишет следующее:

Русскому человеку невозможно становиться на точку зрения западных либералов, которые дают свободе абсолютное значение (здесь и далее курсив мой. — А. Г.) и выставляют ее непременным условием всякого гражданского развития. Признать это, значило бы отречься от всего своего прошедшего, отвергнуть очевидный и всеобъемлющий факт нашей истории, который доказывает яснее дня, что самодержавие может вести народ громадными шагами по пути гражданственности и просвещения. Русская история не мешает нам любить свободу, к которой, как к высшему идеалу, стремится всякая благородная душа.

[Чичерин, 1899, с. XVI–XVII]

Чичерин, таким образом, подчеркивает, что идея свободы не является заимствованной категорией. Она не изобретение европейской культуры. Каждая нация и каждый народ в своей истории ценит свободу. Задача состоит в том, чтобы найти ей адекватное выражение в соответствующей системе институций.

Русский историк К. Д. Кавелин, также обычно причисляемый к западникам, отмечал, что Россия имеет право на самостоятельное культурное и политическое самоопределение. Развитие Запада является важным стимулом и мотивацией для запуска обновления институтов в России, но не более того. Интеллектуальная независимость, вхождение в западный современный проект равноправным субъектом и партнером по диалогу, а не в качестве «ученика» — несомненный политический приоритет для успешного будущего России. В работе «Наш умственный строй» Кавелин определяет это следующим образом: «Принимая из Европы без критической проверки выводы, сделанные ею для себя из своей жизни, наблюдений и опытов, мы воображаем, будто имеем перед собой чистую, беспримесную научную истину, всеобщую, объективную и неизменную, и тем парализуем собственную свою деятельность в самом корне, прежде чем она успела начаться» [Кавелин, 1989, с. 316].

Подчеркивал Кавелин и то непонимание и раздражение, которое у Запада вызывают попытки России отстаивать свои собственные интересы и участвовать в общем интеллектуальном европейском движении в качестве равновеликого партнера: «Вообще я не верю, чтобы когда-нибудь в Европе нас путем узнали, а еще того меньше, чтоб к нам стали справедливы. Мы слишком, слишком разнимся от Европы всеми чертами нашей общественной жизни и нравственной природы...» [Цит. по: Арсланов, 2006].

Можно сказать, что русские интеллектуалы достаточно точно восприняли основную идею Просвещения — «мужества разума», провозглашенную

еще И. Кантом. Однако в этом и заключается сложность: базовая линия европейского модерна предполагала, что может быть лишь только один разум, а следовательно, все народы на пике своего развития придут к единому понимаю культурных и политических процессов, что означало гомогенизацию культур и надежды на построение единого глобального мира с едиными правилами (работа Канта «К вечному миру»). Начиная с XIX века российский модерн, родившийся, как было отмечено, в большей степени из идеи национального романтизма, а не из философии Просвещения, встает в оппозицию к этой центральной линии. Разум изменчив, он зависит от национальных и исторических традиций. Поэтому задача — не преодолеть их, а, напротив, оперевшись на эти традиции, трансформировать социальные и политические институты так, чтобы выработать основы собственной современной культуры.

Таким образом, принцип «мужества разума» и, следовательно, модерн был принят русской культурой в специфической оптике. Мыслить самостоятельно — значит иметь возможность говорить с Западом наравне и допускать вероятность иной трактовки тех явлений и событий, которые философия призвана осмысливать. Таким образом, с самого начала доминантная, унифицирующая и антиисторическая в своей основе линия модерна в России была ослаблена. Причем, как мы видим, в этом понимании были едины как славянофилы, так и западники. Это «внешнее» отношение русской мысли к западному модерну, при всем понимании неизбежности того, что и Россия волей исторической судьбы является частью этого проекта, обуславливает специфический способ постановки проблем и специфику философского языка в русской традиции.

Русская философия и «консервативный модерн»

Основной вопрос русской философской традиции можно было бы сформулировать так: как остаться христианином в мире, который более не является христианским? Как возможна культура, которая не была бы тотально религиозной, сохраняла свой светский характер, но при этом и не становилась пространством, в котором критическая «деконструкция» прошлого и отмена традиций становятся интеллектуальным мейнстримом и единственным легитимным способом философствования?

По большому счету этот интеллектуальный проект можно назвать «консервативным модерном» [Межуев, Ремизов, 2021], что означает попытку найти такие философский язык и методологический аппарат, которые были бы адекватны философии Нового времени, но при этом сохраняли бы связь с хри-

стианскими основаниями культуры. Тогда приобрела бы иной характер сама возможность философского сопротивления наиболее радикальным эмансипаторным стратегиям модерна. При этом очевидно, что возможность такого философствования была обусловлена уже начавшимся в русской культуре процессом секуляризации. Без появления свободного пространства, которое неизбежно возникает в ходе секуляризации культуры, такой вопрос просто не мог бы быть поставлен как философский.

Стремлением к созданию «консервативной философии модерна» можно объяснить то базовое противоречие, заключающееся в «религиозности» русской философии, которое смущает многих исследователей. Ведь если русская философия исходит из религиозной догматики как некой аксиомы, тогда это не философия, а богословие. Если же русская философия представляет собой разновидность «философии религии», тогда религия должна быть предметом анализа, а не его предпосылкой. Однако такое противопоставление перестает казаться проблематичным в том случае, если мы примем в качестве базовой задачи русской философии именно попытку синтеза тенденций Просвещения и Контрпросвещения, стремление найти адекватный язык для описания новой ситуации, в которой оказывается религиозное сознание в мире, где религия считается «преодоленной», вытесненной из публичной сферы в сферу частного.

Русская философия — это не философский анализ религии, а попытка найти ответ на вопрос, как религиозное сознание может сохраниться в мире модерна, не будучи вытесненным на его периферию. Важная задача при этом — избежать «соскальзывания» в традиционализм, отрицания модерна. Стоит отметить, что примеры такого «соскальзывания» также были представлены в русской философской мысли. Здесь можно вспомнить радикальный фидеизм Л. Шестова или «философию культа» П. Флоренского. В западной традиции также можно найти примеры подобной реакции на модерн: это философское творчество традиционалистов Р. Генона, Ю. Эволы, М. Элиаде [Седжвик, 2018].

При этом в западной философии можно найти примеры решения интеллектуальной задачи, которую ставила перед собой русская философия. Интересным вариантом для компаративного анализа основных философских стратегий можно назвать творчество американского философа немецкого происхождения Э. Фегелина [Фегелин, 2021], философские сочинения Л. Штрауса [Штраус, 2020], работы немецкого философа К. Левита [Левит, 2021]. Идея «гностицизма», разработанная в философии Фегелина, несомненно, напоминает критику религиозных оснований секулярного утопизма, представленную в философии С. Франка или С. Булгакова. «Политическая теология», как популяр-

ное направление современных исследований западной философии, также станет более объемной и детальной, если предположить, что русская философия тоже занималась разработкой данной парадигмы [Соловьев, 2022]. «Политико-теологические» интуиции можно обнаружить как в текстах уже упомянутых выше авторов, так и в работах Н. О. Лосского, Г. П. Федотова, Ф. А. Степуна, Б. П. Вышеславцева.

Поиск сближающих методологических оснований в творчестве представленных философов и русской религиозной мысли открывает новое поле для исследований русской философской мысли и ее связей с течениями европейской философии, возможности для анализа русской философии через диалектику секулярного и постсекулярного, эмансипаторных и консервативных стратегий развития модерна.

Список источников

Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: в 2 т. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. 2 т.

Берлин И. Германский романтизм в Петербурге и Москве // *Берлин И.* Русские мыслители. М.: Энциклопедия-ру, 2017. С. 236–255.

Гуманитарная наука после 24 февраля / пер. с англ. Д. Аронсона // НЛО. 2023. № 6. С. 29–63.

Кавелин К. Д. Наш умственный строй // *Кавелин К. Д.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 307–320.

Кантор В. К. Русский европеец как задача России. URL: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2001/1/russkij-evropeecz-kak-zadacha-rossii.html> (дата обращения: 14.04.2023).

Куренной В. А. Иррациональная сторона рационального // Отечественные записки. 2013. № 1 (52). С. 70–78.

Левит К. Смысл в истории. Теологические предпосылки философии истории / пер. с англ. А. Саркисянца. СПб.: Владимир Даль, 2021. 509 с.

Межуев Б. В. Диалектика Контрпросвещения // Вопросы философии. 2022. Т. № 6. С. 45–57.

Межуев Б. В. Есть ли у России свой «цивилизационный код» и в чем он может заключаться? // Вопросы философии. 2018. Т. № 7. С. 35–43.

Межуев Б. В. Возможно ли «цивилизационное равнодушие» России к коллективному Западу? URL: <https://expert.ru/expert/2022/26/vozmozhno-li-tsivilizatsionnoye-ravnodushiye-rossii-k-kollektivnomu-zapadu/> (дата обращения: 14.04.2023).

Межуев Б. В., Ремизов М. А. Консерватизм и вызов для интеллектуального класса. Викторианский проект для России // Тетради по консерватизму. 2021. № 4. С. 36–46

Павлов И. П. Диалектика секуляризации в России: к оценке «Истории русской философии» Василия Зеньковского // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2019. Т. 37, № 3. С. 253–276.

Седжвик М. Традиционализм, Юлиус Эвола и Рене Генон: как эзотерическое становится политическим // *Aliter*. 2018. № 9. С. 38–52.

Соловьев А. П. Образы секуляризации в русской религиозной философии второй половины XIX века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2021. № 4 (12). С. 108–126.

Соловьев А. П. Секулярное как политическая теология в русской религиозной философии первой половины XX века // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. Религиоведение. 2022. Вып. 101. С. 57–81.

Фегелин Э. Новая наука политики: введение / пер. с англ. Н. Селиверстова. СПб.: Владимир Даль, 2021. 372 с.

Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // Хомяков А. С., Киреевский И. В. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 71–92.

Хондзинский П., прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. 480 с.

Чичерин Б. Н. О народном представительстве. М.: Тип. Товарищества И. Д. Сытина, 1899. XXII, 810 с.

Штраус Л. Три волны современности // Штраус Л. Введение в политическую философию / пер. с англ. М. Фетисова. М.: Праксис, 2000. С. 68–81.

Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Часть 1 // Шпет Г. Г. Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 11–345.

References

Antonov, K. M. (2020) “*Kak vozmozhna religiya?*”: *Filosofiya religii i filosofskie problemy bogosloviya v russoi religioznoi mysli XIX–XX vekov: v 2 tomakh* [“How is religion possible?”: *Philosophy of religion and philosophical problems of theology in Russian religious thought of the 19th–20th centuries: in 2 vols*]. Moscow: PSTGU Publ.

Berlin, I. (2017) “*Germanskii romantizm v Peterburge i Moskve*” [“German Romanticism in St. Petersburg and Moscow”], in Berlin, I. *Russkie mysliteli* [Russian thinkers]. Moscow: Encyclopedia-ru, pp. 236–255.

Gumanitarnaya nauka posle 24 fevralya [Humanities after February 24]. Transl. from the Engl. by D. Aronson (2023) *NLO*, 6, pp. 29–63.

Kavelin, K. D. (1989) “*Nash umstvennyi stroi*” [“Our mental system”], in Kavelin, K. D. *Sochineniya* [Essays]. Moscow: Pravda, pp. 307–320.

Kantor, V. K. *Russkii evropeets kak zadacha Rossii* [*The Russian European as the task of Russia*]. Available at: <https://magazines.gorky.media/vestnik/2001/1/russkij-evropeecz-kak-zadacha-rossii.html> (Accessed: 14. April 2023).

Kurennoi, V. A. (2013) “Irratsional'naya storona ratsional'nogo” [“The irrational side of the rational”], *Otechestvennye zapiski* [*Domestic notes*], 1(52), pp. 70–78.

Levit, K. (2021) *Smysl v istorii. Teologicheskie predposylki filosofii istorii* [*The meaning of the story. Theological prerequisites of the philosophy of history*]. Transl. from the Engl. by A. Sarkisyants. St. Petersburg: Vladimir Dal'.

Mezhuev, B. V. (2022) “Dialektika Kontrprosveshcheniya” [“Dialectics of Counter-Enlightenment”], *Voprosy filosofii* [*Questions of philosophy*], 6, pp. 45–57.

Mezhuev, B. V. (2018) “Est' li u Rossii svoi ‘tsivilizatsionnyi kod’ i v chem on mozhet zaklyuchat'sya?” [“Does Russia have its own ‘civilizational code’ and what can it consist of?”], *Voprosy filosofii* [*Questions of philosophy*], 7, pp. 35–43.

Mezhuev, B. V. (2023) *Vozmozhno li “tsivilizatsionnoe ravnodushie” Rossii k kollektivnomu Zapadu?* [*Is Russia’s “civilizational indifference” to the collective West possible?*]. Available at: <https://expert.ru/expert/2022/26/vozmozhno-li-tsivilizatsionnoye-ravnodushiye-rossii-k-kollektivnomu-zapadu/> (Accessed: 14 April 2023).

Mezhuev, B. V. and Remizov, M. A. (2021) “Konservatizm i vyzov dlya intellektual'nogo klassa. Viktorianskii proekt dlya Rossii” [“Conservatism and a challenge for the intellectual class. Victorian project for Russia”], *Tetrady po konservatizmu* [*Notebooks on conservatism*], 4, pp. 36–46.

Pavlov, I. P. (2019) “Dialektika sekulyarizatsii v Rossii: k otsenke ‘Istorii russkoi filosofii’ Vasiliya Zen'kovskogo” [“Dialectics of secularization in Russia: an assessment of the ‘History of Russian Philosophy’ by Vasily Zenkovsky”], *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* [*State, Religion, Church in Russia and abroad*], 37(3), pp. 253–276.

Sedzhvik, M. (2018) *Traditsionalizm, Yulius Evola i Rene Genon: kak ezotericheskoe stanovitsya politicheskim* [*Traditionalism, Julius Evola and Rene Guenon: How the esoteric becomes political*], *Aliter*, 9, pp. 38–52.

Solov'ev, A. P. (2021) “Obrazy sekulyarizatsii v russkoi religioznoi filosofii vtoroi poloviny XIX veka” [“Images of secularization in Russian religious philosophy of the second half of the 19th century”], *Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi dukhovnoi akademii* [*Proceedings of the Theology Department of the St. Petersburg Theological Academy*], 4(12), pp. 108–126.

Solov'ev, A. P. (2022) *Sekulyarnoe kak politicheskaya teologiya v russkoi religioznoi filosofii pervoi poloviny XX veka* [“Secular as political theology in Russian religious philosophy of the first half of the twentieth century”], *Vestnik PSTGU. Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* [*Bulletin of the PSTSU. Theology. Philosophy. Religious studies*], 101, pp. 57–81.

Fegelin, E. (2021) *Novaya nauka politiki: vvedenie* [*The New science of politics: an introduction*]. Transl. from the Engl. by N. Seliverstov. St. Petersburg: Vladimir Dal'.

Khomyakov, A. S. (2010) “Mnenie inostrantsev o Rossii” [“Opinion of foreigners about Russia”], in Khomyakov, A. S. and Kireevskii, I. V. *Izbrannoe* [*Selected*]. Moscow: ROSSPEN, pp. 71–92.

Khondzinskii, P., prot. (2016) “*Tserkov' ne est' akademiya*”: *Russkoe vneakademicheskoe bogoslovie XIX veka* [“*The Church is not an academy*”: *Russian extra-academic theology of the 19th century*]. Moscow: PSTGU Publ.

Chicherin, B. N. (1899) *O narodnom predstavitel'stve* [*About the People's representation*]. Moscow: Tip. Tovarishchestva I. D. Sytina.

Shtraus, L. (2000) “Tri volny sovremennosti” [“Three waves of modernity”], in Shtraus, L. *Vvedenie v politicheskuyu filosofiyu* [*Introduction to Political philosophy*]. Transl. from the Engl. by M. Fetisov. Moscow: Praksis, pp. 68–81.

Shpet, G. G. (1989) “Ocherk razvitiya russkoi filosofii. Chast' 1” [“An essay on the development of Russian philosophy. Part 1”], in Shpet, G. G. *Sochineniya* [*Essays*]. Moscow: Pravda, pp. 11–345.

Информация об авторе: Александр Андреевич Гири́нский — кандидат философских наук, младший научный сотрудник Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Aleksandr A. Girinskiy — PhD in Philosophy, Junior Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 03.08.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 147–158.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 147–158.

Научная статья / Original article

УДК 261

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-147-158

ЖУРНАЛЫ ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА О «СТАРОКАТОЛИЧЕСКОМ ВОПРОСЕ»



Елизавета Григорьевна Брук

Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия, bruk97@list.ru

 **Аннотация.** В статье анализируется развитие полемики вокруг «старокатолического вопроса» на страницах журналов духовных академий в 1870–1900-е годы. Первый этап полемики (1870-е годы) характеризуется общим оптимистическим настроем православных богословов и надеждами на присоединение старокатоликов к Православной церкви. В силу социально-политической важности «старокатолического вопроса» и особенностей периодической печати духовных академий как своеобразного способа коммуникации восприятие католицизма в этот период в журнальных статьях разительно отличается от общих тенденций. Для конца XIX — начала XX века в целом характерно снижение полемического тона по отношению к католицизму среди

© Брук Е. Г., 2023

православных богословов, возрастание роли нейтрального в отношении мировоззрения исторического анализа. В периодической печати, наоборот, резкие высказывания по поводу католических нововведений служили инструментом для демонстрации различий между Римско-католической церковью и старокатоликами. Такое фундаментальное противопоставление позволяло дать однозначно положительную оценку старокатолическому движению и подготовить почву для диалога по поводу практического решения «вопроса о соединении церквей». Вспомогательными инструментами, обеспечивавшими это противопоставление, служили открытая и скрытая полемики. Второй этап полемики по поводу «старокатолического вопроса» (1890–1900-е годы) отличался от предыдущего как общим настроением текстов, так и тематически. В центре внимания оказался вопрос о причинах невозможности практического решения «старокатолического вопроса», то есть соединения старокатолического движения с Православной церковью. Одни авторы видели истоки проблемы в особенностях католицизма как такового, другие — в той форме, в которой был поставлен «старокатолический вопрос» Православной церковью. Противопоставление Римско-католической церкви и старокатолического движения постепенно сходило на нет; сам «старокатолический вопрос» становился все менее актуальным, уступая место другим темам и проблемам.



Ключевые слова: «старокатолический вопрос», периодические издания духовных академий, старокатолицизм, В. А. Керенский, А. А. Киреев, церковная периодическая печать



Благодарности: Публикация подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 22–28–00862 «Инфосфера духовных учебных заведения Российской империи XIX — нач. XX вв.».



Ссылка для цитирования: Брук Е. Г. Журналы духовных академий Российской империи второй половины XIX — начала XX века о «старокатолическом вопросе» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 147–158. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-147-158.

Literature. Philosophy. Religion

JOURNALS OF THE THEOLOGICAL ACADEMIES OF THE RUSSIAN EMPIRE
IN THE SECOND HALF OF THE 19TH — EARLY 20TH CENTURIES
ON THE “OLD CATHOLIC ISSUE”

Elizaveta G. Bruk

St. Petersburg State University,
St. Petersburg, Russia, bruk97@list.ru



Abstract. This article analyzes the development of controversy around the “Old Catholic Issue” in the journals of theological academies in the 1870–1900s. The first phase of the controversy (1870s) was characterized by a general optimistic attitude of Orthodox theologians and hopes for the Old Catholics to join the Orthodox Church. Due to the social and political importance of the “Old Catholic Issue” and the peculiarities of the periodicals of theological academies as a kind of means of communication, the perception of Catholicism in journal articles was strikingly different from the general trends of this period. The period of the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries was generally characterized by a decrease in the polemical tone in relation to Catholicism among Orthodox theologians and by an increase of the role of historical analysis that was neutral in relation to worldview. In periodicals, on the contrary, harsh statements about Catholic novelties served as a tool to demonstrate the differences between the Roman Catholic Church and the Old Catholics. Such a fundamental opposition made it possible to give an unambiguously positive regard on the Old Catholic movement and pave the way for a dialogue on the practical solution of the “Question of the Unification of the Churches”. Open and covert polemics were auxiliary tools that ensured this opposition. The second phase of the controversy (1890–1900s) regarding the “Old Catholic Issue” differed from the previous one both in the general tone of the texts and thematically. The question of the reasons for the impossibility of a practical solution to the “Old Catholic Issue”, that is, of the union of the Old Catholic movement with the Orthodox Church, was in the focus. Some authors saw the origins of the problem in the peculiarities of Catholicism as such, others saw it in the form in which the “Old Catholic Issue” was posed by the Orthodox Church. The opposition between the Roman Catholic Church and the Old Catholic movement was gradually fading away; the “Old Catholic Issue” was becoming less and less relevant, giving way to other topics and problems.



Keywords: “Old Catholic Issue”, Periodicals of Theological Academies, Old Catholicism, V. A. Kerensky, A. A. Kireev, Church Periodicals



Acknowledgments: The article is supported by a grant of the Russian Science Foundation, project № 22-28-00862 “The Infosphere of Theological Schools of the Russian Empire in the 19th — early 20th cc.”.



For citation: Bruk, E. G. (2023) “Journals of the Theological Academies of the Russian Empire in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries on the ‘Old Catholic Issue’”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 147–158. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-147-158.

Периодические издания духовных академий второй половины XIX — начала XX века могут рассматриваться как своеобразное информационное поле, которое складывалось под влиянием различных, в том числе и социально-политических, факторов. Оно имело собственную динамику, особые характеристики и коммуникативные стратегии, часто отличавшиеся от тех тенденций, которые были характерны для указанного периода.

В основном в конце XIX — начале XX века в трудах российских исследователей происходило снижение полемического тона в отношении католицизма. Об этом свидетельствуют некоторые архивные материалы, например курс лекций по вероучению западных исповеданий И. Е. Троицкого 1889–1890 годов для студентов Санкт-Петербургской Духовной академии (Архив ГМИР. Кол. 4. Оп. 1. Д. 964). В историографической части автор лекций старается убедить слушателей в том, что следует снижать полемический тон по отношению к западным исповеданиям и подходить к их вероучению с учетом их собственной позиции по этому поводу. В этот период также отмечается существенный рост качества исследований по католицизму и протестантизму, изменение общих тенденций в изучении западного христианства в целом: академические исследования постепенно освобождались от конфессионального влияния, использовались новые методы и подходы, менялась социально-политическая ситуация [Шахнович, 2018, с. 77].

Для журналов духовных академий, напротив, было характерно восприятие католицизма сквозь полемическую оптику. Важной причиной такого отличия была сама специфика периодической печати. Последняя служила каналом коммуникации, который был сильно зависим от социально-политического контекста. Большое количество статей, опубликованных в этот период на

страницах журналов духовных академий, служило своеобразной реакцией на события, которые происходили в то время внутри Римско-католической церкви. С 1870-х годов до рубежа XIX–XX веков в периодических изданиях духовных академий одним из центральных был «старокатолический вопрос», который имел широкий общественный резонанс. Российские богословы участвовали в старокатолических конгрессах [Чуркина, 1997, с. 248–251], в 1872 году был основан Петербургский отдел Общества любителей духовного просвещения:

Целью Петербургского отдела провозглашалось способствование сближению и взаимопониманию между светским обществом и клиром, распространение здравых понятий о православии в обществе, поддержание отношений с заграничными православными церквами, распространение на Западе правильного понимания православного вероисповедания. Петербургский отдел имел еще одну негласную цель: содействие объединению православной и католической церквей.

[Там же, с. 249]

Подтверждением значимости дискуссий о сближении церквей также служит создание Святейшим синодом в 1892 году специальной комиссии для выявления условий для переговоров со старокатоликами, «ищущими общения с православною восточною церковью» [Бриллиантов, 1913, с. 431]. Так, социально-политическая значимость «старокатолического вопроса» надолго предопределила направление журнальной полемики.

Дискуссионное поле вокруг «старокатолического вопроса» на начальном этапе включало в себя несколько различных полемических стратегий: противопоставление Римско-католической церкви и старокатолического движения, открытая и скрытая полемики. Авторская оценка событий определялась социально-политическим контекстом. Открытая критика нововведений в Римско-католической церкви нередко сочеталась с апологией старокатолического движения и, следовательно, с «вопросом о соединении церквей» (имеется в виду старокатолическое движение и Православная церковь). Осуждая новые католические догматы, авторы статей нередко представляли старокатоликов как хранителей истинной веры и благочестия, что давало возможность для обсуждения сближения с ними.

Типичным текстом открыто-полемического характера является статья «Размышления по поводу предстоящего римского собора» [Пихлер, 1869]. Подкрепляя свою точку зрения ссылками на зарубежные источники (папские буллы, западная периодика и проч.), А. П. Пихлер в этом тексте открыто критикует

католические нововведения. Кроме того, автор статьи не избегает и применения стратегии скрытой полемики. Он использует текст анонимного сочинения «Предстоящий Вселенский собор и истинные потребности Церкви. Слово ко всем истинным христианам духовным и светским» (Вена, 1869), чтобы показать, что внутри самой Римско-католической церкви существуют серьезные разногласия по поводу нововведений.

Скрытая полемика на страницах церковной периодики велась посредством публикации писем и статей представителей старокатолического движения, представителей других церквей, скептически относившихся к принятым нововведениям и опубликованным папским посланиям. Например, в 1869 году в журнале «Христианское чтение» появились переведенные на русский язык критические ответы представителей англиканской церкви и патриарха Константинопольского на послания Пия IX [Ответ ... , 1869; Попов, 1869]. В 1872 году в том же журнале были опубликованы переведенные на русский язык письма представителей старокатолического движения, которые критиковали нововведения и общую модель устройства Римско-католической церкви [Письма ... , 1872]. На общем полемическом фоне особенно выделялась фигура Й. Й. И. фон Дёллингера. Как лидер старокатолического движения он был символом борьбы с церковными нововведениями на страницах периодической печати. Российские авторы активно переводили его статьи и помещали в журналах духовных академий. А. П. Лопухин даже посвятил столетию Дёллингера свою статью [Лопухин, 1899].

После периода активных контактов со старокатоликами в 1870-е годы на старокатолических конгрессах (присутствие российских представителей — И. Т. Осинин, А. А. Киреев, И. Л. Янышев и др.), создания Боннской комиссии и др. [Чуркина, 1997, с. 248–250]) имело место снижение интереса к «старокатолическому вопросу» вплоть до 1890-х годов: «Дальнейшие контакты старокатоликов с православными заглохли вплоть до начала 90-х годов. Представители православного богословия появились на Кельнском (1890 г.) и Люцернском (1892 г.) конгрессах» [Там же, с. 250]. С этого времени начался новый этап в размышлениях по поводу «старокатолического вопроса» на страницах периодических изданий духовных академий. Даже активным сторонникам соединения церквей все чаще приходилось рассуждать о причинах того, почему это долгожданное соединение так и не состоялось.

В зависимости от своей общей позиции по «старокатолическому вопросу» авторы постепенно разделились на две категории. Те, кто входил в первую, считали, что причина потенциальной неразрешимости «старокатолического вопроса» лежит в особенностях Католической церкви, ее догматах и пози-

ции самих старокатоликов. Вторая группа авторов, напротив, полагала, что соединение церквей не состоялось по причине особенности взглядов Православной церкви на «старокатолический вопрос». В. А. Керенский [Керенский, 1903] критиковал позицию А. А. Киреева, который полагал, что к отсутствию результата по «вопросу о соединении церквей» привела позиция Православной церкви.

А. А. Киреев считал, что не все догматические постановления содержат «безусловные, вечные, обязательные для спасения человечества истины». Некоторые из этих постановлений имеют значения временных правил или аргументов в полемике. Киреев полагал необходимым условием для объединения старокатолической церкви с православной их полное согласие в догмах, но никак не в обрядах, дисциплинарных порядках и т. д... Таким образом, Киреев подходил к объединению церквей достаточно гибко. Вокруг него группировались единомышленники, в числе которых были православный журналист С. Глаголев, профессор А. Ф. Гусев и др.

[Чуркина, 1997, с. 253]

Киреев опирался на точку зрения В. В. Болотова, которая, в частности, была изложена в знаменитых «Тезисах о Filioque». Они были опубликованы на немецком языке в 1898 году в старокатолическом журнале, причем на немецкий язык «Тезисы» переводил Киреев [Бриллиантов, 1913, с. 433–434]. Против мысли о недогматическом характере некоторых различий между католиками и православными (в частности, Filioque) и возражал Керенский. Он считал, что точка зрения Болотова — это лишь частное мнение ученого, которое не может восприниматься как безапелляционное в вопросе соединения церквей: «Я, конечно, не желаю унижать ученого авторитета такой выдающейся личности, как покойный В. В. Болотов, но мне странным представляется то, что его статья, про которую он сам же заявлял, что она выражает “только его личное мнение”, усвоится какое-то непогрешимо-авторитетное значение» [Керенский, 1903, с. 727].

Керенский, в свою очередь, в качестве аргументов в пользу того, что неразрешимость «старокатолического вопроса» была следствием самой природы старокатолицизма, приводил выдержки из так называемого «катехизиса Ширмера» («Очерка католической веры и морали»). Согласно цитируемому тексту, в «позднейшем старокатолицизме» «все более и более укореняется отрицательное отношение к почитанию икон, мощей и проч.» [Там же, с. 728]. Далее этот аргумент автор подтверждает ссылкой на старокатолический ка-

лендарь и статью «Чудотворцы XX века» в журнале «Deutscher Merkur» («Немецкий Меркурий») [Там же]. Кроме того, Керенский пишет: «Замечается в новейшем старокатолицизме влияние протестантизма при раскрытии и других некоторых вопросов религиозно-церковного характера... в новейшем старокатолицизме устная исповедь совершенно выходит из употребления, как об этом свидетельствует целый ряд документов официального и полуофициального характера» [Там же, с. 729]. Будучи, как и Киреев, сторонником соединения церквей, Керенский приходит к абсолютно противоположным выводам по поводу причин неразрешимости «старокатолического вопроса». Лейтмотивом его текста становится разделение старокатолицизма на «прежний» и «новый». Последний, по мнению автора, настолько удаляется от православия и становится близким к протестантизму, что никакой речи о соединении уже идти не может в силу его внутренних особенностей. Именно по поводу причины невозможности соединения церквей Керенский полемизирует с Киреевым, в статье которого «тормозом решения старокатолического вопроса» [Там же, с. 701] становится Православная церковь.

Решение вопроса через разделение старокатолицизма на «прежний» и «новый» вызвало дальнейшее развитие полемики по поводу «старокатолического вопроса». П. Я. Светлов в статье «Старокатолический вопрос в его новом фазисе» [Светлов, 1904] критикует как общую позицию Керенского по поводу «старокатолического вопроса», так и названное выше разделение. Источники, выбранные Керенским для подтверждения своей позиции, по мнению Светлова, не имеют официального значения (здесь используется тот же полемический прием, с помощью которого сам Керенский критиковал Киреева). Автор статьи критикует отождествление понятий «соединение» и «присоединение» со стороны Православной церкви, полагая, что Вселенская церковь — это собрание всех верующих. Исходя из такого понимания Церкви, Светлов показывает, что неразрешимость «старокатолического вопроса» отнюдь не является производной от внутренних черт, присущих старокатолицизму.

В начале XX века полемика вокруг «старокатолического вопроса» стала постепенно затухать. Его очевидная практическая неразрешимость в том виде, в котором он был поставлен в то время, способствовала переключению внимания на более насущные проблемы. Все более актуальным становился вопрос о том, насколько христианство в целом и католицизм в частности могут восприниматься в качестве регулятора социальных конфликтов и нравственного ориентира внутри социально-политической нестабильности. В таком ключе были написаны статьи А. И. Булгакова [Булгаков, 1905], В. А. Соколова [Соколов, 1904] и др.

Таким образом, «старокатолический вопрос» на страницах периодических изданий духовных академий пережил несколько стадий. Первая из них (1870-е годы) приходилась на период активных контактов со старокатоликами и носила острополемический характер. Ведение открытой и скрытой полемик, противопоставление старокатолического движения католицизму в целом давали возможность сформировать образ старокатоликов как борцов против католических нововведений и хранителей древнего благочестия. Такая точка зрения была выгодна в социально-политическом отношении и давала возможность говорить о «соединении церквей» в ближайшем будущем. Вторая стадия (1890–1900-е годы) была совершенно лишена оптимизма 1870-х годов. Противопоставления старокатолицизма с католицизмом в целом не были уже столь однозначны. Некоторые авторы видели истоки невозможности практического решения «старокатолического вопроса», а именно «вопроса о соединении церквей», в свойствах как католицизма в целом, так и старокатолицизма в частности. Авторы, симпатизировавшие старокатоликам, пытались объяснить такое изменение собственной позиции. Например, В. А. Керенский объяснял это через рассуждения о том, что старокатолицизм 1870-х годов («прежний») отличался от старокатолицизма 1890–1900-х годов («новейший»). Некоторые авторы, напротив, видели главную проблему в том, как «старокатолический вопрос» и «вопрос о соединении церквей» был поставлен Православной церковью. В начале XX века второй этап полемики вокруг «старокатолического вопроса» постепенно вытеснялся другими проблемами. На передний план вышел вопрос о том, насколько христианство в целом и католицизм в частности могли бы служить социальным регулятором в контексте социально-политической нестабильности. Все большее число авторов склонялось к положительной оценке католицизма как оплота нравственности и порядка в новых реалиях. «Старокатолический вопрос» ушел в тень и окончательно потерял свою актуальность.

Список источников

Бриллиантов А. И. Труды проф. В. В. Болотова по вопросу о Filioque и полемика о его «Тезисах о Filioque» в русской литературе // Христианское чтение. 1913. № 4. С. 431–457.

Булгаков А. И. Римский католицизм во Франции в последнее время // Христианское чтение. 1905. № 1. С. 39–49.

Керенский В. А. Кто виноват? К старокатолическому вопросу. — По поводу брошюры А. А. Киреева: Старокатолики и вселенская церковь. С.-Петербург, 1903 год // Христианское чтение. 1903. № 12. С. 701–732.

Лопухин А. П. Противопапские движения в недрах римского католицизма в XIX веке // Христианское чтение. 1899. № 5. С. 943–967.

Ответ англиканской церкви на апостольское послание папы Пия IX // Христианское чтение. 1869. № 3. С. 437–457.

Письма известнейших представителей старокатолического движения С.-Петербургскому отделу общества любителей духовного просвещения // Христианское чтение. 1872. № 9. С. 124–149.

Пихлер А. П. Размышления по поводу предстоящего римского собора // Христианское чтение. 1869. № 10. С. 567–582.

Попов Е. И. Суждение лондонской газеты «Times» от 16 (28) дек. 1868 г. об ответе Константинопольского патриарха Григория по поводу приглашения его папою на собор в Риме // Христианское чтение. 1869. № 2. С. 259–266.

Светлов П. Я. Старокатолический вопрос в его новом фазисе // Богословский вестник. 1904. № 2. С. 281–316.

Соколов В. А. Современное папство и социальный вопрос // Богословский вестник. 1904. № 6. С. 209–228.

Чуркина И. В. К вопросу о попытке объединения старокатолической церкви с православной (70–90-е годы XIX в.) // Балканские исследования. 1997. № 17: Церковь в истории славянских народов. С. 247–258.

Шахнович М. М. Изучение истории западного христианства в России в XIX — начале XX века // История религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX века. Архивные материалы и исследования. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2018. С. 71–77.

Архивы

Архив ГМИР — Архив Государственного музея истории религии.

References

Brilliantov, A. I. (1913) “Trudy prof. V. V. Bolotova po voprosu o Filioque i polemika o ego ‘Tezisah o Filioque’ v russkoj literature” [“Works by Prof. V. V. Bolotov on the Issue of Filioque and the Controversy of his ‘Theses of Filioque’ in Russian Literature”], *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading], 4, pp. 431–457.

Bulgakov, A. I. (1905) “Rimsky katolicizm vo Francii v poslednee vremya” [“Roman Catholicism in France in Recent Times”], *Hristianskoe chtenie* [Christian Reading], 1, pp. 39–49.

Kerensky, V. A. (1903) “Kto vinovat? K starokatolicheskomu voprosu. — Po povodu broshyury A. A. Kireeva: Starokatoliki i vselenskaya cerkov’. S.-Peterburg, 1903 god” [“Who is Guilty? To the Old Catholic Issue. — Regarding the Brochure by A. A. Kireev:

Old Catholics and the Universal Church. St. Petersburg, 1903”], *Hristianskoe chtenie [Christian Reading]*, 12, pp. 701–732.

Lopukhin, A. P. (1899) “Protivopapskie dvizheniya v nedrah rimskogo katolicizma v XIX veke” [“Anti-papal Movements inside Roman Catholicism in the 19th Century”], *Hristianskoe chtenie [Christian Reading]*, 5, pp. 943–967.

“Otvét anglikanskoj cerkvi na apostol'skoe poslanie papy Piya IX” [“Response of the Anglican Church to the Apostolic Epistle of Pope Pius IX”] (1869) *Hristianskoe chtenie [Christian Reading]*, 3, pp. 437–457.

“Pis'ma izvestnejshih predstavitelej starokatolicheskogo dvizheniya S.-Peterburgskomu otdelu obshchestva lyubitelej duhovnogo prosveshcheniya” [“Letters from the Most Famous Members of the Old Catholic Movement to the St. Petersburg Department of the Society of Spiritual Enlightenment Adherents”] (1872) *Hristianskoe chtenie [Christian Reading]*, 9, pp. 124–149.

Pikhler, A. P. (1869) “Razmyshleniya po povodu predstoyashchego rimskogo sobora” [“Reflections on the Forthcoming Roman Council”], *Hristianskoe chtenie [Christian Reading]*, 10, pp. 567–582.

Popov, E. I. (1869) “Suzhdenie londonskoj gazety ‘Times’ ot 16 (28) dek. 1868 g. ob otvete Konstantinopol'skogo patriarha Grigoriya po povodu priglaseniya ego papoyu na sobor v Rime” [“Judgment of the London Newspaper ‘Times’ of 16 (28) Dec. 1868 on the Answer of the Patriarch Gregory of Constantinople Regarding His Invitation by the Pope to the Council in Rome”], *Hristianskoe chtenie [Christian Reading]*, 2, pp. 259–266.

Svetlov, P. Ya. (1904) “Starokatolicheskij vopros v ego novom fazise” [“The Old Catholic Issue in Its New Phase”], *Bogoslovskij vestnik [Theological Bulletin]*, 2, pp. 281–316.

Sokolov, V. A. (1904) “Sovremennoe papstvo i social'nyj vopros” [“The Modern Papacy and the Social Issue”], *Bogoslovskij vestnik [Theological Bulletin]*, 6, pp. 209–228.

Churkina, I. V. (1997) “K voprosu o popytke ob'edineniya starokatolicheskij cerkvi s pravoslavnoj (70-90-e gody XIX v.)” [“On the Question of an Attempt to Unite the Old Catholic Church with the Orthodox Church (70–90s of the 19th Century)”], *Balkanskije issledovaniya [Balkan Studies]*, 17, pp. 247–258.

Shakhnovich, M. M. (2018) “Izuchenie istorii zapadnogo hristianstva v Rossii v XIX — nachale XX veka” [“Studying the History of Western Christianity in Russia in the 19th — early 20th Century”], in *Istoriya religiovedeniya i intellektual'naya istoriya Rossii XIX — pervoj poloviny XX veka. Arhivnye materialy i issledovaniya [History of Religious Studies and Intellectual History of Russia in the 19th — First Half of the 20th Century. Archival Materials and Research]*. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg State University, pp. 71–77.

Информация об авторе: Елизавета Григорьевна Брук — ассистент кафедры философии религии и религиоведения Института философии Санкт-Петербургского государственного университета. Адрес: Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.

Information about the author: Elizaveta G. Bruk — Assistant of Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University. Address: 5 Mendeleevskaya Line, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 04.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 04.08.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 159–170.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 159–170.

Научная статья / Original article

УДК 37.017.923

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-159-170

КАК БЫТЬ В РОССИИ «ЧЕЛОВЕКОМ ЧЕСТИ»

Михаил Игоревич Микешин

Санкт-Петербургский

горный университет императрицы Екатерины II,

Санкт-Петербург, Россия, mikeshin_mi@pers.spmi.ru,

<https://orcid.org/0000-0002-5901-0639>



Аннотация. В статье изучается письмо российского посла в Британии графа С. Р. Воронцова (1744–1832) своему девятнадцатилетнему сыну при отъезде последнего на службу в Россию. Граф с юности служил в гвардии, а затем в армии. Он резко выступил против захвата власти Екатериной, оставаясь верным данной Петру III присяге. Отличившись на Русско-турецкой войне, он не испытывал симпатии ни к Потемкину, ни к императрице. Однако Екатерина считала его ценным работником и назначила сначала послом в Венеции, а затем в Лондоне. Рано потеряв жену, граф много времени посвящал воспитанию и образованию двух своих детей. Он воспитал сына готовым к службе в армии и так, чтобы тот считал себя «настоящим русским». Имея собственный большой опыт военной и дипломатической службы, он считал себя не только вправе, но и обязанным высказывать свои мнения об устройстве и проблемах Родины, ее месте и роли в мировой политике. В 1802 году он принял активное участие в обсуждении возможных реформ в Негласном комитете молодого Александра I.

Воронцов оставил огромное эпистолярное наследие, среди которого и упомянутое письмо. В нем отец отправляет сыну напутственные слова и моральные наставления. Граф называет главные проблемы России, среди которых невежество, отвратительные нравы и унижающая форма правления. Он признает, что его народ унижен и потерял чувство долга. Чтобы жить в такой стране и быть при этом «человеком чести», граф предлагает сыну искать и находить порядочных и добродетельных деловых людей, внимательно анализировать поведение окружающих и свои поступки, опираться на помощь друзей. Письмо по своим проблемам напоминает первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева и дает свой ответ на вопрос, как могут «созреть семена добра» в таком обществе.



Ключевые слова: С. Р. Воронцов, человек чести, письма, П. Я. Чаадаев, российское общество



Ссылка для цитирования: Микешин М. И. Как быть в России «человеком чести» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 159–170. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-159-170.

Memory of Culture

HOW TO BE “L’HONNÊTE HOMME” IN RUSSIA

Mikhail I. Mikeshin

St. Petersburg Mining University of Empress Catherine II,
St. Petersburg, Russia, mikeshin_mi@pers.spmi.ru,
<https://orcid.org/0000-0002-5901-0639>



Abstract. The paper examines a letter from the Russian ambassador to Britain, Count S. R. Vorontsov (1744–1832), to his nineteen-year-old son when the latter left for service in Russia. The count from his youth served in the guards, and then in the army. He sharply opposed the seizure of power by Catherine, remaining faithful to the oath given to Peter III. Having distinguished himself in the Russian-Turkish war, he did not feel sympathy for either Potemkin or the Empress. However, Catherine considered him a valuable servant and appointed him first ambassador to Venice and then to London. Having lost his wife early, the count devoted a lot of time to the upbringing and education of his two children. He raised his son to be ready to serve

in the army and so that he considered himself a “real Russian”. Having his own extensive experience in military and diplomatic services, he considered himself not only in the right, but also obliged to express his opinions about the structure and problems of his Motherland, its place and role in world politics. In 1802, he took an active part in the discussion of possible reforms in the Secret Committee of the young Alexander I. Vorontsov left a huge epistolary legacy, among which is the mentioned letter. In it, the father sends parting words and moral instructions to his son. The count names the main problems of Russia, among which are ignorance, disgusting morals and a humiliating form of government, he admits that his people are humiliated and have lost their sense of duty. In order to live in such a country and at the same time be a “man of honor”, the count invites his son to look for and find decent and virtuous business people, carefully analyze the behavior of others and one’s own actions, and rely on helpful friends. In terms of its problems, the letter resembles the first “philosophical letter” by P. Ya. Chaadaev and gives its own answer to the question of “how the seeds of goodness can ripen” in such a society.



Keywords: S. R. Vorontsov, man of honor, letters, P. Ya. Chaadaev, Russian society



For citation: Mikeschin, M. I. (2023) “How to be ‘L’Honnête Homme’ in Russia”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 159–170. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-159-170.

Интеллектуальная культура России довольно привычно ассоциируется с интеллигенцией, с принципиальными противниками власти, оппозиционерами или хотя бы с людьми аполитичными, погруженными в мир науки или искусства. Порядочный человек не может поддерживать существующую власть, он просто обязан ее критиковать и осуждать. Однако приходится признать, что большую роль в интеллектуальной культуре России играли и играют те, кто не просто обслуживают властные структуры, но сами являются носителями власти. Их доктрины не всегда следует оценивать как исключительно консервативные и охранительные. Время от времени в России появляются люди, представляющие власть, но умудряющиеся сохранить при этом не только свою совесть и принципы, но и трезвое критическое мышление. Вероятно, появление таких людей связано с теми или иными особенностями «духовного климата» в стране, но здесь, мне кажется, обобщения нужно делать с большой осторожностью, поскольку они всегда опираются на

априорные принципы, весьма слабо связанные с конкретными историческими и социальными исследованиями. Всегда полезно обратиться к конкретному историческому случаю, чтобы на его интерпретации проверить и уточнить свое понимание тех или иных социальных зависимостей.

В качестве конкретного исторического «случая» я выбрал частное письмо российского полномочного министра (посла) в Британии графа Воронцова сыну при отъезде последнего в Россию [Воронцов, 1880]. Кратко напомним о моих героях и их обстоятельствах.

Граф Семен Романович Воронцов (1744–1832) был племянником елизаветинского канцлера Михаила Ларионовича Воронцова и младшим братом княгини Дашковой. В автобиографии [Воронцов, 1876] граф рассказывает, как его всю жизнь обижали — то есть не оценивали по достоинству — разные высокопоставленные персоны. Его военная служба в юности началась с предательства: гвардия предала ту присягу, которую давала Петру Федоровичу, и переметнулась на сторону незаконно захватившей власть Екатерины. Сам он, не изменивший присяге, оказался под арестом. Затем он старался служить в армии максимально добросовестно и проявил себя героически на Русско-турецкой войне под командованием П. А. Румянцева и отличился, будучи уже полковником, при Ларге и Кагуле в июле 1770 года, но и тут его обходили наградами и званиями: то по интригам министра Чернышева, то по пренебрежению самого Потемкина. Да и Екатерина не жаловала Воронцовых вообще, поскольку все они, кроме княгини Дашковой, выступили против нее в 1762 году. Казалось бы, он должен был быть «обиженным на всю Россию». Однако граф Воронцов не делает такого вывода. Семен Романович посчитал свою карьеру в армии оконченной и вышел в отставку. Под благовидным предлогом необходимости поправки здоровья он уехал в Италию на лечение, а по возвращении жил в Петербурге «очень уединенно» еще три года. В 1780 году граф женился на дочери адмирала Е. А. Сенявиной.

Екатерина известна тем, что не оставляла в праздности людей, которые могли ей пригодиться для дела, даже при личной к ним неприязни. Она и после отставки графа имела его в виду, одобрила его женитьбу, стала крестной матерью его сына, а в 1782 году предложила ему дипломатический пост посла в Венеции. Граф Семен Романович воспринял это назначение отнюдь не как благодеяние, наоборот, друзьям пришлось его уговаривать, поскольку ему было почти 40 лет, он был генерал-майором и не имел практически никакого дипломатического опыта. Венеция в то время была дипломатическим захолустьем Европы, граф скучал. Затем его жизнь, как он писал своим друзьям и родным, была абсолютно разрушена скорой смертью его горячо любимой



Людвиг Гуттенбрунн. Портрет графа Семена Романовича Воронцова с детьми. 1791. Дерево, масло. ГМЗ «Павловск»

жены. Влиятельные друзья при дворе помогли ему сменить обстановку. Назначенный Екатериной полномочным министром России при королевском дворе Британии, он живет в Англии с 1785 года до конца жизни. В отставку он выходит только в 1806 году. Если о Венеции и Италии С. Р. Воронцов знал достаточно много, то, став полномочным министром в Британии, он попал в страну совершенно незнакомую.

Жена умерла, оставив мужу двух маленьких детей — двухлетнего сына и маленькую дочку. Графу пришлось взять на себя воспитание и образование обоих. Он уделял детям огромное внимание и с этой задачей успешно справился. Дочь вышла замуж за представителя одного из самых влиятельных аристократических семейств Англии, а сын Михаил был воспитан в весьма патриотичном духе и подготовлен к военной карьере в России.

Адресат письма — Михаил Семенович Воронцов (1782–1856), граф, князь, а затем светлейший князь. Воевал на Кавказе, не раз отличился в войне с Наполеоном, стал героем Бородина, после войны командовал русским оккупационным корпусом во Франции, затем в течение многих лет был генерал-губерна-

тором Новороссии и Кавказа, развивал Крым и построил знаменитый дворец в Алушке. Закончил свою карьеру и жизнь фельдмаршалом.

Надо сказать, граф Семен Романович не только старался наилучшим образом служить своей стране, но и постоянно размышлял о ее обустройстве, проблемах, несчастьях и преимуществах. Он много читал и всю жизнь собирал книги, атласы, ноты. Прожив в Британии почти 50 лет, он усердно изучал эту страну, выяснял причины ее процветания, особенности ее устройства. Свои знания он применял на практике: в историю вошел эпизод из российско-британских отношений, когда в 1791 году русскому послу удалось предотвратить войну между этими странами путем прямого обращения к британской прессе и публике.

Семен Романович был чрезвычайно информированным в европейской политике человеком. Это давало ему возможность сравнивать устройства и поведение разных стран, предлагать возможные изменения и улучшения в управлении и политике России. Российские монархи неоднократно сулили ему различные высокие должности на Родине: Екатерина предполагала сделать его генерал-губернатором, Павел предлагал ему то воспитывать его детей, то стать российским канцлером. Под предлогом слабого здоровья и невозможности жить в российском климате Семен Романович отклонял все подобные предложения и до конца своих дней оставался в Англии. Он лишь однажды посетил Россию в 1802 году и принял очень активное участие в обсуждениях будущего административного устройства власти вместе с членами Негласного комитета при молодом императоре Александре I.

Граф Воронцов оставил после себя большое рукописное наследство. Более всего мы обязаны ему огромной перепиской с родными, друзьями, известными политиками, учеными, военными, писателями, художниками, композиторами того времени. Многих из них он знал лично, со многими дружил годами.

В романе «Девятое термидора» Марк Алданов так описывает русского посла:

Граф Семен Романович, высокий, красивый, преждевременно поседевший человек с усталым, болезненным, очень тонким лицом, чрезвычайно ласково принял гостя, без следов гордости и барства... Воронцов был такой настоящий аристократ и так это было само собой очевидно и для него самого, и для всех окружающих, что ему не приходило в голову выставлять или подчеркивать свое барство... У графа Воронцова собиралось самое лучшее общество Лондона, но почти всегда в таком сочетании, какого не мог себе позволить ни один другой салон... В дипломатическом же корпусе граф Воронцов занимал первое

место — благодаря счастливому сочетанию высокого личного авторитета с огромным военно-политическим престижем России. Попасть к нему на прием считалось большой честью.

[Алданов, 1991, с. 119, 128]

Письмо, о котором идет речь, написано в конце апреля 1801 года, в тот момент, когда почти девятнадцатилетний Михаил отправился на Родину, которую когда-то покинул в младенчестве, — он ехал туда, чтобы поступить на столь желаемую им военную службу. Это было важное время в жизни не только семьи Воронцовых, но и в истории России. В марте был убит Павел I, на престол только что вступил Александр — именно поэтому закончилась опала графа, и его сын смог поехать на Родину. Воронцов фиксирует в письме это ощущение перелома. Однако он не поддается всеобщей эйфории, но смотрит на события, происходящие в родной стране, весьма трезво.

Письмо выдержано в распространенном жанре напутственного письма отца при вступлении сына во взрослую жизнь и содержит вполне обычные моральные наставления: «будьте благоразумны и осмотрительны», «слушайте со вниманием, говорите со скромностью», «честь — хороший государь», «быть добродетельным лучше, чем быть богатым и могущественным» и т. д. Поскольку Михаил вырос за границей, отец посчитал необходимым описать настроение, царившее в то время в России, и высказать свое отношение к нему. Граф стремился вырастить сына «настоящим русским», поэтому в напутственном письме важно было передать ему именно особенности конкретного момента. Надо сказать, что граф описывает горячо им любимую Родину в довольно резком тоне. Соотечественники только что вышли «из наиболее зверского рабства», под которым подразумевается правление императора Павла. Они воображают, «что стали совершенно свободными», однако не понимают, что значит быть свободными. Семен Романович поясняет, что истинная политическая свобода может быть основана только на «особой конституции», то есть на подчинении законам, одинаковым для всех. К важнейшим проблемам России граф Воронцов — на основе своего богатейшего жизненного опыта — относит «невежество», «отвратительные нравы» и унижающую «форму правления». Он не утверждает, что в огромной стране следует обязательно придерживаться самодержавной формы правления, наоборот, он пишет: «Наша страна слишком велика, чтобы один монарх, будь он хоть второй Петр Великий, смог все делать в одиночку, управляя без конституции, без строгих законов, без установленных независимых судов». Самодержавная форма правления приводит к появлению всесильных фаворитов, перед которыми все унижаются, приучает «к

жадности, к чувственным удовольствиям, гнуснейшим подлостям и угодничеству». В результате в любимой стране Воронцовых живет «нация униженная, расслабленная, потерявшая великолепие и чувство долга». Однако она характеризуется «такой легкостью характера, что сразу же забыла ужасный деспотизм, от которого томилась» [Воронцов, 1880, с. 6], — как римские рабы, забывавшие о своем рабстве во время праздника.

Из этой оценки следуют указания сыну, как вести себя в России: не закрывать глаза, не прятаться, не бежать, не обливать всех презрением, не «учить всех жить», но искать и находить людей порядочных, серьезных, деловых и добродетельных, опираться на помощь и советы друзей, внимательно анализировать поведение окружающих и результаты своих действий и суждений, учиться оценивать и сознательно строить свою жизнь.

* * *

С тех пор отец очень часто писал сыну [Архив князя Воронцова, 1880]. В письмах в первую очередь видно, что отец постоянно, настойчиво, хоть и ласково, наставляет сына, продолжая воспитывать из него *l'honnête homme* (что можно перевести как «честный», «порядочный», «образованный», «просвещенный», «настоящий» человек, человек чести). В это воспитание входят образование, развитие способностей, чтение, выбор судьбы, но главным образом — выстраивание отношений с людьми и со своей страной. «Базовые» отношения с важнейшими людьми сын получает от отца, наследуя родственные связи, знакомства и используя рекомендательные письма. В дальнейшем он эти отношения продолжает и сам строит новые. Отношение к своей стране сын также наследует от отца, но должен получить собственные впечатления и обдумать их.

Граф Воронцов считал своим правом и обязанностью иметь собственные представления об «интересах России». Он высказывал свою позицию всегда и четко понимал, кому и как ее высказывать. Он писал своему начальству, царю, друзьям. В референдумах, рапортах и личных письмах. Он считал, что если начальству не нравится его позиция, которую он обосновывал и доказывал, — пусть увольняет. С его точки зрения, позиция начальства и «интересы России» могли весьма серьезно расходиться. Свою позицию он составлял из личных соображений, своего опыта и точек зрения близких ему по своим позициям людей.

Кто, как не опытнейший дипломат, ветеран турецких войн, объехавший в юности пол-России, мог описать место и роль России в концерте европейских и мировых держав. Воронцов описывает державы как имеющих свои инте-

ресы игроков на мировой арене, но вполне различает внутри каждой из них политические силы и точки зрения, за счет борьбы которых и складываются упомянутые интересы. То же касается и России — в каждый конкретный момент ее поведение определяется теми, кто ею правит. Россия является во всех смыслах равноправным игроком, ее правители так же накапливают и теряют преимущества, входят в альянсы, используют на континенте свою армию, принимают верные или ошибочные решения. Российские монархи, министры и дипломаты входят в единое сообщество европейских (и мировых) монархов, министров и дипломатов. Однако, с точки зрения графа, у России как у страны есть свои долговременные интересы. Они определяются ее природными и народными особенностями. Конкретные же решения правителей могут совпадать с этими интересами или противоречить им. Первые вызывают одобрение графа, последние — его возмущение. Например, он считает, что исторически важны для России дружественные отношения с Великобританией. Это определяется их, как бы сказать, «дополнительностью»: Россия — самая мощная континентальная держава, Британия — самая мощная держава морская; Британия контролирует Европу с запада, Россия — с востока; Россия — держава сырьевая, Британия — промышленная. Дружественные взаимодействия и развитая взаимная торговля этих двух держав могли бы обеспечить длительный мир и процветание не только в обеих странах, но и в Европе и в целом мире. Во время войны с Наполеоном граф иногда прибегает к выражению «велик Бог русский», подразумевая, конечно, те победные — или хотя бы спасительные — результаты, к которым в конце концов приходит его страна. Служит он прежде всего ей, как он ее понимает, а уже затем государю. На примере правления Павла он с горечью убедился, до каких бед может довести расхождение интересов страны и соображений правителя.

Аристократы Воронцовы ни минуты не сомневаются, что они должны служить России, несмотря на то что состояние ее и порядки в ней им чрезвычайно не нравятся. Они понимают свой долг как ответственность за свою страну и ее историю. Их жизни, жизни их семьи, друзей, партнеров и врагов, собственно, и есть для них история России.

Сегодня такое поведение и понимание, которое когда-то было вполне словесным, мы оцениваем как набор определенных личных качеств.

* * *

И тема, и оценки России в письме графа Воронцова вызывают в памяти первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева [Чаадаев, 2017]. Если граф Воронцов жил в эпоху расцвета дворянской Российской империи, чувствовал

свою необходимость и видел смысл в активной практической деятельности на пользу Отечества, то ситуация Чаадаева была уже совсем иной. Мы знаем множество оценок позиции Чаадаева его современниками и потомками, но интересно сравнить его взгляды с тем, как отвечал на те же вопросы «социально близкий» ему глубоко мыслящий человек из поколения его отцов. Несмотря на то, что письмо графа Воронцова было написано на треть века раньше, в нем, как кажется, содержится ответ на вопрос Чаадаева «Как вы хотите, чтобы семена добра созревали в каком-нибудь обществе, пока оно еще колеблется без убеждений и правил даже в отношении повседневных дел и жизнь еще совершенно не упорядочена?» [Там же, с. 9]. Вроде бы граф Воронцов полностью солидаризируется с Чаадаевым в описании российского общества. Однако он находит ответ — практический и довольно простой:

Не торопитесь устанавливать связи. Избегайте, когда только можете, знакомиться, пока не узнаете о характере тех, с кем вы будете в данном случае иметь дело... Не вините ни нравы, ни обычаи, которые вас будут шокировать, поскольку нравам довольно не подражать, если они плохи; не будьте критиком их... особенно тех, что вошли в привычку. Каждая страна имеет свои нравы и обычаи... Изменить их не в наших силах. Будьте вежливы со всеми, внимательны и уважительны по отношению к людям пожилым или выдающимся своими талантами, а также оказанными отечеству услугами, к тем, кто известен своими добродетелями. Постарайтесь научиться всему, что касается этой страны, всему, что нельзя узнать иначе, как часто встречаясь с теми, которые ее хорошо знают...

[Воронцов, 1880, с. 6–7]

Граф Семен Романович прославился тем, что всегда создавал и имел вокруг себя круг единомышленников, «хунту». Этот прием он передал и своему сыну. Он, как паук, постоянно выстраивал, поддерживал и перестраивал свою «сеть» (не в последнюю очередь за счет очень активной переписки).

Теоретически же ответ выглядит примерно так: не обобщайте с легкостью, когда дело касается людей. Ваши обобщения, высокочтимый Петр Яковлевич, создают фантомы общих понятий, с которыми надо очень аккуратно обращаться. «Мы», что «некоторым образом — народ исключительный», «мы», что «принадлежим к числу тех наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок» [Чаадаев, 2017, с. 10], — эти «мы» суть исключительно плод наших вольных метафизических фантазий. Надо быть скромнее и трезво оценивать свои

возможности. Обязанность наша не «пасти народы», не провозглашать великие максимы, а уметь строить отношения с конкретными людьми.

Список источников

Алданов М. А. Девятое термидора // *Алданов М. А. Собрание сочинений: в шести томах*. М.: Правда, 1991. Т. 1. С. 37–316.

Архив князя Воронцова. Кн. XVII. Письма графа С. Р. Воронцова к сыну его графу (позднее князю) М. С. Воронцову. 1798–1830. М.: Тип. А. Гатцука, 1880.

Воронцов С. Р. Автобиографическая записка графа Семена Романовича Воронцова (Письмо к графу Ф. В. Ростопчину 18/29 октября 1796 г.) // *Архив князя Воронцова*. Кн. VIII. М.: Тип. Грачева, 1876. С. 1–36 (на фр.). (Рус. пер.: Русский архив. 1876. Кн. 1, вып. 1–4. С. 33–59.)

Воронцов С. Р. Напутственное письмо при отъезде сына в Россию. 3 мая (21 апреля) 1801 г. // *Архив князя Воронцова*. Кн. XVII. М.: Тип. А. Гатцука, 1880. С. 5–13 (на фр.). (Рус. пер.: Микешин М. И. *Дворянство: от истории к метафизике*. СПб.: Санкт-Петербургский центр истории идей; ИПЦ «Политехника сервис», 2015. С. 165–169.)

Чаадаев П. Я. А. А. Тесля: Философические письма, адресованные даме / [сост., вступ. ст. и доп. мат. А. А. Тесли]. М.: РИПОЛ классик, 2017. 554 с.

References

Aldanov, M. A. (1991) “Devyatoye termidora” [“The Ninth of Thermidor”], in Aldanov, M. A. *Sobranie sochinenii: v 6 tomakh. Tom 1* [Collected works: in 6 vols. Vol. 1]. Moscow: Pravda, pp. 37–316.

Arkhiv knyazyaya Vorontsova. Kniga XVII. Pis'ma grafa S. R. Vorontsova k synu ego grafu (pozdnee khyazyu) M. S. Vorontsovu. 1798–1830 [Prince Vorontsov's Archive. Book XVII. Count S. R. Vorontsov's letters to his son Count (later Prince) M. S. Vorontsov. 1798–1830] (1880). Moscow: A. Gatsuk.

Vorontsov, S. R. (1876) “Avtobiograficheskaya zapiska grafa Semyona Romanovi-cha Vorontsova (Pis'mo k grafu F. V. Rostopchinu 18/29 oktyabrya 1796 g.)” [“Count Semyon Romanovich Vorontsov's autobiographical note (A letter to Count F. V. Rostopchin 18/29 October 1796)”], in *Arkhiv knyazyaya Vorontsova. Kniga VIII* [Prince Vorontsov's Archive. Book VIII]. Moscow: Grachev, pp. 1–36. (In French). *Russkiy arkhiv. Kniga 1. Vypusk 1–4* [The Russian Archive. Book 1. Issue 1–4], pp. 35–59. (In Russ.).

Vorontsov, S. R. (1880) “Napuntsvennoye pis'mo pri ot'ezde syna v Rossiyu. 3 maya (21 aprelya) 1801 g”. [“A parting letter upon the departure of the son to Russia. 3 May (21 April) 1801”], in *Arkhiv knyazyaya Vorontsova. Kniga XVII* [Prince Vorontsov's Archive. Book XVII]. Moscow, A. Gatsuk, pp. 5–13. (In French). Mikeschin, M. I. (2015)

Dvoryanstvo: ot istorii k metafizike [The nobility: from history to metaphysics]. St. Petersburg: St. Petersburg Center for History of Ideas; Politekhnik Service, pp. 165–169. (In Russ.).

Chaadaev, P. Ya. (2017) *A. A. Teslya: Filosoficheskie pis'ma, adresovannye dame* [A. A. Teslya: *Philosophical letters addressed to a lady*]. Collected and commented by A. A. Teslya. Moscow: RIPOL klassik.

Информация об авторе: Михаил Игоревич Микешин — доктор философских наук, доцент, научный руководитель Проблемной лаборатории общественных наук. Санкт-Петербургский горный университет императрицы Екатерины II. Адрес: Российская федерация, 199106, Санкт-Петербург, Васильевский остров, 21 линия, д. 2.

Information about the author: Mikhail I. Mikeshin — PhD in philosophy, docent, the Research Director of the Problem Laboratory of Social Sciences. St. Petersburg Mining University of Empress Catherine II. Address: 2, 21st Line, St. Petersburg, 199106, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 30.07.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 30.07.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 171–186.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 171–186.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-171-186

КРОСС-КУЛЬТУРНЫЙ ДИАЛОГ ЕВРОПЕЙСКОЙ И ВОСТОЧНОЙ КУЛЬТУР: ШИНУАЗРИ В ПРИДВОРНОМ ИСКУССТВЕ КНЯЗЕЙ РАДЗИВИЛЛОВ XVIII ВЕКА НА БЕЛАРУСИ

Ольга Дмитриевна Баженова

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия;

Белорусский государственный университет,

г. Минск, Беларусь, odbazhenova@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-5683-4448>



 **Аннотация.** Исследование обращается к рассмотрению проблемы кросс-культурного диалога в искусстве на примере стилистики шинуазри, или китайщины, как стали называть этот симбиоз европейского и китайского искусства французские энциклопедии первой половины XIX века. Автор сосредотачивается на истории шинуазри в замках князей Радзивиллов XVIII века на Беларуси. Основой аналитики является альбом эскизов мебели, керамики, оружия, подготовленный придворным художником Фишером в 1730-е годы, и цикл росписей в залах сокровищницы Несвижского замка 1780-х годов.



Ключевые слова: китайский вкус, шинуазри, Беларусь, Великое княжество Литовское, князя Радзивиллы, альбом эскизных проектов, Фишер, Несвижский замок, росписи, пространство



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: *Баженова О. Д.* Кросс-культурный диалог европейской и восточной культур: шинуазри в придворном искусстве князей Радзивиллов XVIII века на Беларуси // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2023. Т. 6, № 3. С. 171–186. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-171-186.

Memory of Culture

CROSS-CULTURAL DIALOGUE OF EUROPEAN AND EASTERN CULTURES: CHINOISERIE IN THE COURT ART OF PRINCES RADZIVILL OF THE 18th CENTURY IN BELARUS

Olga D. Bazhenova

National Research University “Higher School of Economics”
(HSE University), Moscow, Russia;
Belarusian State University,
Minsk, Belarus, odbazhenova@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-5683-4448>



Abstract. The study addresses the issue of cross-cultural dialogue in art on the example of chinoiserie or Chinese style, as French encyclopedias of the first half of the 19th century began to call this symbiosis of European and Chinese art. The author focuses on the history of chinoiserie in the castles of the Radzivill princes in the 18th century. in Belarus. The basis of analytics is an album of sketches of furniture, ceramics, weapons, prepared by the court artist Fischer in the 1730s. and a cycle of paintings in the halls of the treasury of the Nesvizh castle.



Keywords: Chinese taste, chinoiserie, Belarus Grand Duchy of Lithuania, Radzivil will princes, sketchbook, Fischer, Nesvizh castle, murals, space



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Bazhenova, O. D. (2023) “Cross-cultural dialogue of European and Eastern cultures: chinoiserie in the court art of Princes Radzivill of the 18th century in Belarus”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 171–186. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-171-186.

В истории европейского искусства влияние региональных культурных парадигматов, например итальянского Ренессанса на заальпийскую культуру в XV–XVI веках, рассматривается как процесс обновления. И редко кто из исследователей видит в этом проблему диалога. Диалог в искусстве все еще остается в современной искусствоведческой науке мало разработанной проблемой, хотя диалог и правила его проведения — давно известная практика, зафиксированная в античных риториках и средневековой схоластике. Достаточно много внимания уделили теории диалога русские и западноевропейские философы и литературоведы XX века.

Рассмотрение диалогического процесса в искусстве требует включения множества культурных контекстов и концептов, тщательной аналитики деталей конкретных художественных произведений. Редкой работой в этом направлении является книга английского историка искусства Энтони Бланта о французском искусстве [Blunt, 1983]. Ученый при рассмотрении Ренессанса во Франции выделил следующие четыре этапа диалога с итальянской культурой XV–XVI веков. Первый, может, не очень обычный для искусствоведов, — восхищение повседневностью Италии у французского воинства, пришедшего завоевывать эту страну; второй — повторение произведений итальянских архитекторов, скульпторов и живописцев, копирование итальянских шедевров для собрания короля Франциска I; третий — приглашение итальянских художников (например, Леонардо да Винчи и строительство резиденции в Фонтенбло); четвертый — поездки в Италию и использование итальянских теоретических трактатов мастерами французского искусства.

В противоположность внутриевропейскому диалогу диалог европейского искусства с искусством Китая совершенно необычен. Он начинается в XVII–XVIII веках и развивается в состоянии полной энигматичности — разгадывания той и другой сторонами неизвестного и загадочного. Поднебесная закрыта и полна тайн, кажется чудом и сказкой для европейцев того времени. Для

контактов с Европой в XVII–XVIII веках в Китае существовало всего несколько точек: два портовых города, где торговые компании Голландии и Англии приобретали китайские шелка, фарфор, лаковые и камнерезные изделия для европейских рынков; и еще одна при дворе китайского императора, где могли быть приняты некоторые христианские миссионеры. Но этот необычный диалог Европы с Китаем состоялся и привел к значительной редукции рациональных академических правил европейского художественного формообразования.

Что способствовало формированию кросс-культурных диалогических контактов? Это важная для тогдашней эпохи барокко и классицизма, известная с античных времен европейская традиция поиска *topos* — некоего пространства за пределами известного для обретения новых смыслов и содержаний. К тому времени уже названные стилистики европейского искусства научились через иллюзионистические фантазии телесно выражать самые невероятные концепты. Открывшуюся китайскую культуру европейские ученые разных специальностей XVII–XVIII веков и художники того времени преобразовали в новые пространственно-временные формы. Это явление получило, в отличие от выше названных форм барокко и классицизма, определение *gout chinois* («гошинуа» — китайский вкус), или, как его позднее определили французские словари 1840-х годов, *chinoiserie* (шинуазри или китайщина). При этом шинуазри в XVIII веке стало легализацией давно желаемого Европой концепта жизненного счастья, покоя и комфортной жизни.

Корнелиус Гурлит, немецкий историк искусства, именно такими словами определил сущность государственной доктрины Саксонии первой половины XVIII века, курфюрст которой был великим князем Великого княжества Литовского и королем Польского королевства. Земли современной Беларуси занимали большую часть Великого княжества Литовского. В целом же названное федеративное государство включало современные среднеевропейские и восточные государства — Польшу, Беларусь, Литву, Украину, частично Россию, Эстонию, Словакию, Молдавию. Комфорт и покой, считал историк искусства, были частью государственной политики, поскольку только покой, домашний покой мог обеспечивать благосостояние страны [Gurlit, 1924, p. 71].

Таким образом покоя и комфорта стал далекий Китай. Это была сказка, в которую верили, хотели верить, а главное, старались воплотить в жизнь, конечно же, в первую очередь средствами искусства. Удивительный мир Китая открывался не только привозимыми предметами роскоши, но и осмысливался в научных трактатах, книгах путешествий и переводах. Желание познать неизвестную страну привело к рождению первых культурологических трактатов, в которых желаемое и действительное перемешивались в дивных пропорци-

ях. Наиболее известной книгой, которую хранили королевские библиотеки и книжные собрания родовых замков, и в частности Несвижский замок князей Радзивиллов на Беларуси, стал фолиант Афанасия Кирхера (1602–1680) «China monumentis: qua sacris quà profanis, nec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata» («Памятники Китая, как священные, так и мирские, и к ним различные зрелища, как природы, так и искусства, и о прочих достопамятных вещах разъясняющее рассуждение») (1667).

Кирхер — священник-иезуит, который страстно желал попасть миссионером в Китай. Ему в этом было отказано. Через 38 лет, в 1667 году, он издал книгу о Китае, опираясь на сведения, поступившие от других миссионеров. Кирхер был всесторонне образованным человеком. Он, например, помогал Лоренцо Бернини (1598–1680) с механизмами в фонтанах на Пьяцца Навона (1651) в Риме, расшифровал пение птиц и написал книгу о музыковедении, которой пользуются и в XXI веке. Он учил Никола Пуссена перспективе и первым сделал зеркальную камеру, изобрел первый слайд-проектор, доказал невозможность Вавилонской башни и выполнил модель Ноева ковчега, разместив в нем всех зверей, перечисленных в Библии. Он был страстным коллекционером, собрал музей, который назывался «Kircheriano», и первую Кунсткамеру (Wunderkammer) Рима. Кирхер в своем исследовании подчеркнул христианские элементы китайской истории, как реальные, так и воображаемые. Он утверждал, что китайские идеограммы представляют более значительные формы по сравнению с пиктограммами других народов. Выдающийся европейский семиотик Умберто Эко (1932–2016) отметил, что эта идея Кирхера отражала этноцентрическое отношение европейцев к китайской и индейской цивилизациям. Умберто Эко писал о Кирхере в своем романе «Остров накануне», а также в научно-популярных статьях «Поиски совершенного языка» и «Serendipities» [Эко, 2007; 2018, с. 105–118]. Роберт Грэм Ирвин в известном научно-популярном сочинении «Прихоти знания: востоковеды и их враги» назвал Кирхера одним из последних ученых, стремящихся знать все [Irwin, 2007]. Кирхера, так же как и его современника и земляка Готфрида Лейбница (1646–1716), приводят в качестве, вероятного, «последнего» ученого, который сочетал в себе в равной мере энциклопедизм и эстетизм в познании мира. При современном переводе работ Кирхера акцент делается на их эстетических качествах, а не на фактическом содержании. При этом подчеркивается красота гравюрных иллюстраций в оформлении издания. Историк Энтони Графтон написал: «Ошеломляюще странен темный континент Кирхера, он будто бы придуман для истории Борхеса, которая никогда не была написана» [Grafton, 2004, p. 165–178]. Джон Глэсси в книге «Человек заблуждения» прослеживает связь между Кирхером

и такими выдающимися творцами, как Лоренцо Бернини, Рене Декарт, Исаак Ньютон. Он также предполагает влияние Кирхера на творцов XIX–XX столетий Эдгара Аллана По, Франца Антона Месмера, Жюль Верна и Марселя Дюшана. В конце концов, Глэсси пишет, что Кирхера следует признать «за его усилия узнать все и поделиться всем, что он знал, что задал тысячу вопросов о мире и для получения ответов задал еще больше вопросов. Он был источником многих идей, порой неправильных, незрелых, смешных, но красивых и всеохватных» [Glassie, 2012, p. 114–118].

Другой пример, не только показывающий, но и объясняющий иную, коммерческую сторону интереса к восточным странам и Китаю в частности, — это книга путешественника Жана Батиста Тавернье (1605–1689), который в 1675–1676 годах по распоряжению своего патрона короля Людовика XIV опубликовал труд под названием «Шесть путешествий». Он же продал французскому королю знаменитый «Голубой алмаз» в 116 карат в 1668 году. Тексты Тавернье интересны не только точным и проницательным взглядом на неизвестную восточную культуру, в том числе культуру Индии, но и рассказами о драгоценных камнях, знатоком и продавцом которых он был. Умер Тавернье в 1689 году в Москве.

Труды о Востоке, а именно о Китае, можно было найти в библиотечных собраниях королей и аристократии различных стран. Как уже говорилось, были они в активном чтении и книжной коллекции князей Радзивиллов первой половины XVIII века на Беларуси. Князя Радзивиллы герба «Трубы» вели и ведут свой род от XV века. На сегодняшний день семья насчитывает уже семнадцать поколений. Представители фамилии живут в Польше, Италии, Австрии, Германии, Великобритании, Франции, Испании. На протяжении своей почти пяти-сотлетней истории они успели породниться со многими аристократическими родами и правящими династиями Европы. К владениям Радзивиллов относилось почти 30% территорий Великого княжества Литовского. Столицей земель одной из ветвей рода являлся город Несвиж, отстоящий от Минска на расстоянии ста двадцати километров. Сейчас Несвиж — место паломничества туристов всего мира, памятник нематериальной культуры, взятый под охрану ЮНЕСКО.

В придворном искусстве князей Радзивиллов выявлено три стадии развития стиля шинуазри в XVIII веке. Первая относится к первой половине столетия и представлена ансамблями дворцовых интерьеров в стиле шинуазри. Вторая захватывает середину века, это время «растворения» шинуазри в различных видах театрального, монументально-декоративного и прикладного искусства. Третья стадия выпадает на последнюю четверть века, важную для формирования раннеклассицистических феноменов. Шинуазри в третий период своего существования репрезентирует не конкретные предметные формы, а новые

пространственные решения, в основу которых легло свободное, асимметричное, живописное пространство, традиционно разрабатываемое китайскими художниками и архитекторами.

В инвентарях дворцов и замков Радзивиллов такие стилизованные под Китай предметы шинуазри назывались «хиньскими», от слова «China», что польски читается как «хина», а в русском переводе могло бы звучать в длинном словосочетании «выполнено в китайском стиле». Описания предметов шинуазри могли звучать по-разному: «черного лака китайская роспись» или предмет «черный лакированный», «черный раскрашенный», «китайский блестящий», «китайской работы расписной», «китайский с черным лаком», «китайский лакированный на стекле», «китайский черный лакированный с золотом», «белый с черным китайский раскрашенный», «красный лакированный китайский», «китайской работы вышитый», «китайский расписной ... черного лака, ...зеленого с красным лака», «китайские вазы, фигурки (статуэтки)» и т. д.

В середине XVIII века для сына княгини Анны Сангушко Радзивилл (1676–1746) Михаила Казимира Радзивилла Рыбоньки (1702–1762) восточная роскошь была важной частью престижа княжеской семьи: восточные предметы составляли богатство скарбца (сокровищницы) князя в Несвижском замке, украшали дворцовые покои этой твердыни. Известно о таком роскошном для середины XVIII столетия устройении в Несвижском замке, как ванная комната, покрытая сверху донизу голландскими изразцами, имитирующими китайские. Мануфактуры Радзивиллов стали своеобразным продолжением и, можно сказать, реализацией культурных предпочтений и желаний княжеской семьи в китайском стиле. Подчеркнем, ссылаясь на Фернана Броделя, что «производство роскоши — дочь желания» [Бродель, 2006, с. 200], и уточним словами французского философа и искусствоведа Гастона Башляра: «Завоевание излишнего дает большой духовный стимул, нежели завоевание необходимого. Человек создан желанием, а не необходимостью» [Башляр, 2004, с. 56]. Особым явлением радзивилловской культуры оказался восточный вкус, стилистика ориентализма и шинуазри при внучке Анны и сыне Рыбоньки Кароле Станиславе Радзивилле Пане Коханку (1734–1790). В первую очередь восточный стиль заявил о себе в кунтушовых поясах, получивших название «слуцких» по месту их изготовления начиная с 1760 года — городу Слуцку, рядом с Несвижем. Мануфактура была открыта отцом Пане Коханку князем Михаилом Казимиром Радзивиллом в 1757 году в Несвиже и достигла пика производства в 1780-е годы, когда кунтушовые пояса стали знаком принадлежности к культуре Великого княжества Литовского и Речи Посполитой. Это были годы разделов страны, первого — в 1772 году и следующих — в 1793 и 1795 годах. В этом случае пояс высту-



Кабинет, атрибутируемый Андреасу Фолькерту. 1715. Берлин. Пример росписи и окраски шкафа в стиле шинуазри. Германия. Прямой аналог проектам мебели для дворцов Радзивиллов

пал определенным патриотическим жестом. Кроме того, он стал частью официального костюма представителей отдельных районов (поветов) Великого княжества Литовского. Для Пани Коханку роскошь — это демонстрация могущества рода Радзивиллов и формирование достойного образа его страны. О несвижской сокровищнице, хранящей между тем и восточные редкости, слагались легенды. В духе шинуазри князь оформил торжества в дни приема в Несвиже последнего польского короля Станислава Августа Понятовского (1784).

Обратимся к артефактам шинуазри в придворной культуре Радзивиллов. Рассмотрим эскизы мебели 1730-х годов из резиденции князей Радзивиллов. Они собраны в альбом из 60-ти листов и имеют автора. Им является художник Фишер (имени не сохранилось), известный в доку-

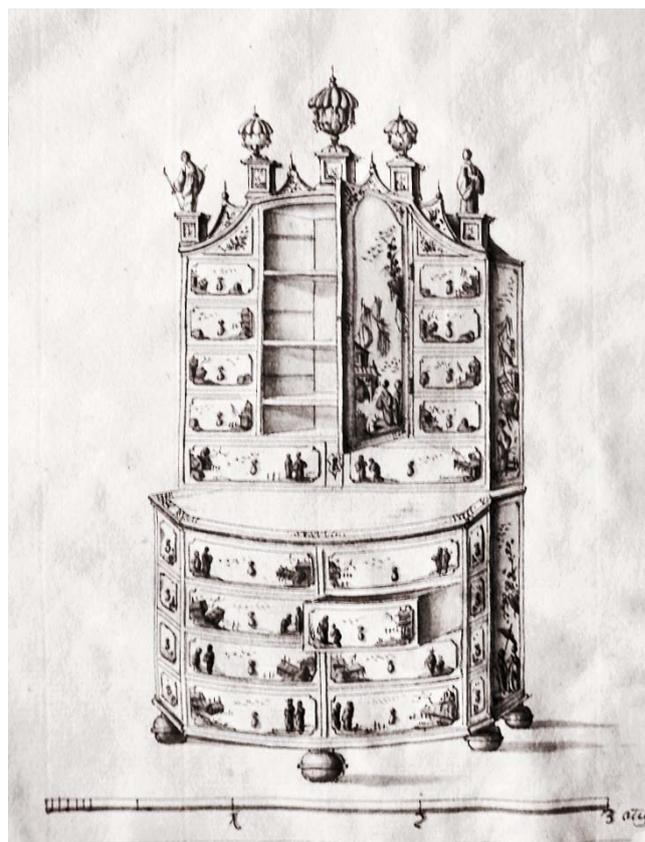
ментах и письменной корреспонденции XVIII века из архивов Радзивиллов. Радзивиллы на протяжении XVI–XVIII веков определяли культурную политику и стилистику искусства Великого княжества Литовского, где, повторим еще раз, около 30% территорий принадлежало им. Эскиз шкафа, найденный нами в архивах, представляет собой рисунок тушью и показывает аутентичные формы шинуазри 1730-х годов, отсутствующие в известных нам коллекциях европейских музеев. Шкаф, изображенный на эскизе, является в первую очередь подставкой для китайских ваз и статуэток. Но какой подставкой! Он воспроизводит форму и самую сущность пластики этих предметов в объемной пространственной монументальной форме. Горизонталь и вертикаль позволяют ощутить бесконечность, но не страшную, а философскую, зовущую, которая приглашает человека к созерцательности и размышлению.

Отсутствует характерное для европейской мебели симметричное построение: шкаф кажется некой монадой, которая открывается большим количе-

ством отверстий-ящичков, каждая часть монады есть повторение целого, каждая часть кажется воспроизводящей целое. Французский философ Жиль Делёз в XX веке эту форму описывал, ссылаясь на «Монадологию» Лейбница начала XVIII века. Этот труд Лейбница, интерпретированный Делёзом как основа барочной теории искусства и культуры, в большей мере является размышлением о рокайльной или восточной (*gout chinois*) телесности и пространстве. Монада Лейбница, по словам Делёза, — это метафора души как метафизической точки, единица, свертывающая множество, и множество, развертывающее единое в виде «серии» [Делёз, 1997, с. 42–43].

Она этажна, лабиринтна и не имеет отверстий-окон. Это же мы видим в эскизе шкафа. Его пространство атектонично, корпус покоится на круглых ножках-булках, которые соединяет изогнутый нижний карниз. Связность отдельных форм предполагает тяжесть основания, но вдруг начинает звучать некое мельтешение, сбивающее архитектуру. В конце концов, объем шкафа вырастает как стебель, как свободно стоящий ствол гигантского дерева, чтобы показать *garitas* — изящную скульптуру или вазу, венчающую шкаф, который видится уже своеобразным постаментом для мелкой пластики.

Ссылаясь на совпадения признаков барокко у Лейбница и историка искусства XX века Генриха Вельфлина, Делёз еще добавляет присутствие мягкого материала, из которого произведение создается. Если это мрамор, то с жилками волнистых разводов; если камень, то пористый, мягкий. На примере эскиза шкафа в архивном рисунке видно множество отверстий, трансформирующихся открытием и закрытием. При этом материал, из которого шкаф сделан, — дерево — преобразуется раскраской — яркой красной, белой, черной, синей, лаковой блестящей с сюжетными и орнаментальными росписями. Сохранились документы, подтверждающие технологические особенности производ-



Проект мебели в стиле Шинуазри для интерьеров дворцов Радзивиллов. 1730-е годы



Беларусь. Несвиж. Замок князей Радзивиллов. XVI–XIX века. Реставрация 2000–2012 годы

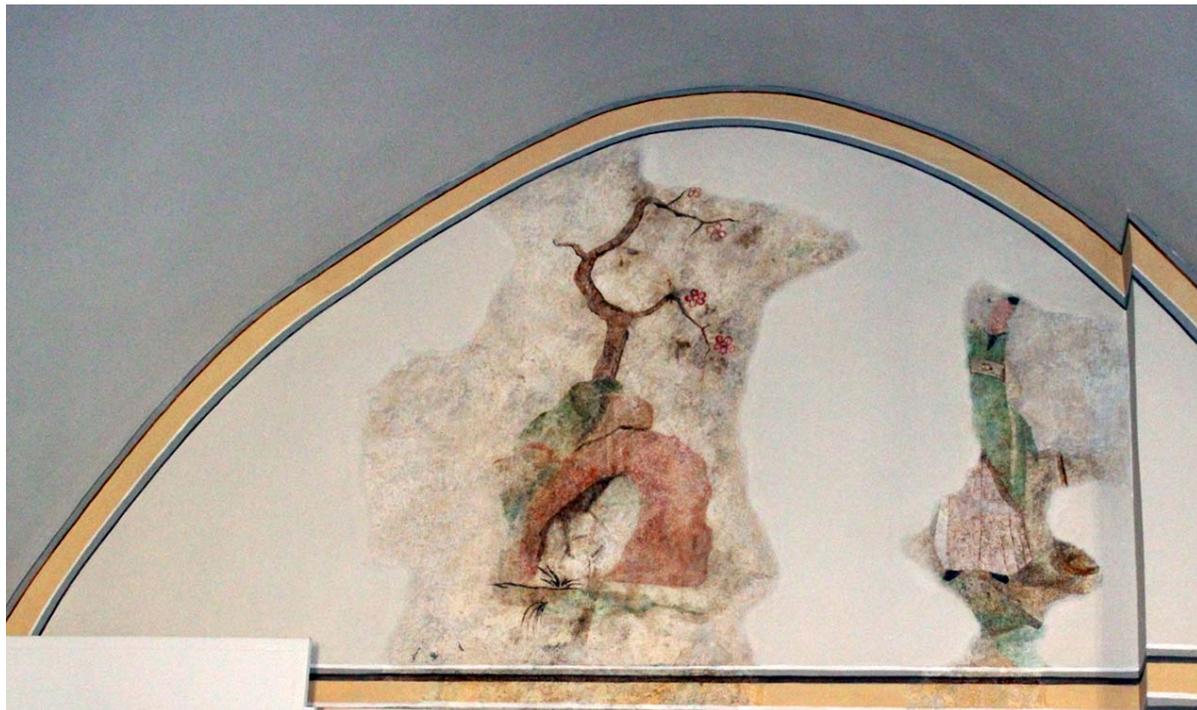
ства этой мебели. Цветной лак по всей поверхности, на створках — сюжетные сцены. Цвет символичен, контрастен и ярк — полная противоположность мягкости полутонов рококо. Важную роль играют росписи стенок и дверей шкафа. Сюжетные сцены на филенках дверей вырастают из многочисленных побегов с созревшими плодами и цветами. Сюжетные сцены моделируют восточное стереотомическое пространство, которое включает стоящих в галантных позах действующих лиц. Это пространство казалось бы пустым, если бы не создавалось ощущения его значимости и внутренней духовной наполненности. Поиски аналогичных радзивилловским проектным эскизам шкафов в музеях и частных коллекциях, на аукционных торгах не принесли успеха. О формообразовании, близком шкафу, на рисунках радзивилловского собрания если и можно говорить, то скорее как о некоем родовом сходстве, основанном на общих принципах *gout chinois*. Линии изгибаются во всех направлениях по вертикали, горизонтали, в глубину. Художник в эскизе дает масштабную линейку, позволяющую вычислить размеры шкафа, который, в свою очередь, модульно определяет размеры зала или кабинета.



Несвижский замок Радзивиллов.
Фрагменты росписи каменицы
замка. Последняя треть XVIII века.
Неизвестный художник в стиле
Жана Пильмана



Кроме мебели, были лаковые панели и зеркала на стенах. Пространство ирреальное, манящее и одновременно подстраивающееся, в силу отсутствия жесткой архитектоники, к человеку; пространство, изменяющее рациональное ренессансное формообразование в сторону стереотомичности. Это опять заставляет вспомнить монаду. Монаду с большим количе-



Реконструкция росписей в Несвижском замке

ством лабиринтных вставок-ящичков, при этом в каких-то ящичках могли быть еще тайные ящички. Границы мягкие, текучие, но их рокайльными не назовешь. Они именно мягкие, такие, какими их предполагает китайский вкус — *gout chinois*.

О предметах декоративного украшения залов дворцов мы получаем сведения из архивных документов и альбомов проектных эскизов мебели. Подтверждением пространственного существования шинуазри являются интерьеры с росписями шинуазри. Примером могут служить два больших помещения на втором этаже Каменицы — строения XVI века в Несвижском замке. Зал получил китайский декор в конце XVIII века, когда замок восстанавливали при последнем ординате несвижской линии Кароле Станиславе Радзивилле Пане Коханку. Остались, к сожалению, лишь фрагменты этой росписи, открытые реставраторами в 2006 году. Они позволяют предположить, что основу иконографии этого ансамбля росписей составили гравюры Жана Батиста Пильмана (1728–1808), знаменитого мастера европейского шинуазри, работавшего во всех странах Европы, а в 1760-е годы — в Варшаве при дворе последнего польского короля Станислава Августа Понятовского. Этого монарха, великого князя литовского и польского короля в течение недели в 1784 году князь Кароль Станислав Радзивилл принимал у себя в Несвиже. Залы замковой Каменицы с росписями шинуазри сыграли значительную роль в рождении мифа о богатстве Радзивиллов, поскольку являлись частью помещений сокровищницы



Проект реконструкции росписей в Каменице замка Радзивиллов в Несвиже

Несвижского замка, называемой в инвентарях на манер сокровищницы Дрезденского замка «Грюнес Гевельбе» («Зеленые своды»).

Залы Каменицы с росписями шинуазри имели ренессансных размеров крестовые своды, близкие к квадрату 6 на 6 метров, и располагались на втором этаже здания. Реставраторы открыли геометрическую линейность расчерченных сводов, откосы окон с овалами, включающими маленькие живописные, пластичные китайские фигурки. Фигурки, деревья, домики, лошади написаны на курватурных скошенных сводах, неровных стенах XVI века. При этом человеческие фигуры равновелики растениям, деревьям, домам. Если искать аналоги такому измельченному оформлению в монументально-декоративных росписях, то неминуемо вспомнится иконография Жана Батиста Пильмана, о которой мы уже сказали. Иконографические образцы Пильмана были опубликованы в Европе в большом количестве альбомных изданий. Ориентация на иконографию Пильмана позволяет понять, как решалась монументальная задача: все небольшие по размерам предметы объединялись С-образной

формой некой гигантской лозы, на ветках которой и раскачивались, как в царстве сказочной гармонии, все китайские персонажи, дома, деревья, лошадки и птицы. Шинуазри превращало этот зал Каменицы в ирреальное пространство природных форм с медленно текущим временем и неподражаемо сладостным ощущением остановленного счастливого мгновения. Очевидно, в эту комнату могли выносить ценности из других помещений сокровищницы. Кроме того, в ней могли находиться шкафы, которые по преимуществу описаны как китайские — «chińsko malewany» — в инвентарях замка. Инвентаря сокровищницы или списков предметов, которые там могли храниться во времена Пана Коханку, нет. Они отсутствуют, как и сами вещи. Остались легенды о богатстве князей Радзивиллов, несметном, удивительном. Может быть, сложению этого мифа в значительной степени способствовало созданное при помощи шинуазри пространство «Грюнес Гевельбе» Несвижского замка. Пространство шинуазри — это действительно предвкушаемое удовольствие, в данном случае удовольствие как удивление от увиденных сокровищ.

Подобно рокайльному, атектоничное, стереотомическое пространство шинуазри продуцирует некие скрытые смыслы. Например, в фарфоровом Трианоне Версаля XVII века появляется возможность ощущения личной свободы, раскрепощенности, отдохновения. В интерьерах дворцов Радзивиллов 1730–1780-х годов мы видим примерно то же самое. В этом проявляется суть искусства шинуазри, отмеченного асимметричным, живописным устройением, в котором каждый человек находит для себя уютное и комфортное место. Взаимодействие со средой поднимается на уровень особого тактильного и визуального контакта, когда возможно ощущение себя, другого и пространства. То есть происходит формирование диалогического целого, которое может стать новым мифом культуры. Эти смыслы, дополненные легендами о богатстве князей Радзивиллов, репрезентируют пространство шинуазри залов Каменицы Несвижского замка второй половины XVIII века. В пленительно-таинственных интерьерах сокровищницы родового замка легенда о несметных богатствах Радзивиллов получает свое мифическое воплощение.

* * *

Выводы. Смоделированные европейской культурой второй половины XVII — XVIII века форма и пространство шинуазри продолжили свое существование в XIX и XX веках. Шинуазри, как экзистенциал европейской культуры, обращалось, актуализировало необходимость соприродности и живой гармонии в искусстве. Оно создавало нужное для развития европейских художественных практик свободное творческое противовесное отношение к ака-

демического правилу и порядку. Это пример ярчайшего кросс-культурного диалога в искусстве. Правда, остается неисследованным феномен искусства Китая, рожденный этим диалогическим взаимодействием.

Список источников

Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 376 с.

Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. М.: Весь Мир, 2006. Т. 1: Структуры повседневности: возможное и невозможное. 551 с.

Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / [пер. с фр. Б. М. Скуратова, общ. ред. и послесл. В. А. Подороги]. М.: Логос, 1998. 262 с.

Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. с итал. А. Миролубовой. СПб.: Александрия, 2007. 423 с.

Эко У. Почему Кирхер? // Эко У. Растительная память, или почему книга помнит всё / пер. с итал. И. Макаров, Н. Макарова, А. Голубцова. М.: Слово, 2018. С. 105–117.

Blunt A. *Art et architecture en France: 1500–1700*. Paris: Macula, 1983. 409 p.

Glassie J. *A Man of Misconceptions. The Life of an Eccentric in an Age of Change*. New York: Riverhead Books, 2012. 333 p.

Grafton A. *Kircher's Chronology* // (ed.) Athanasius Kircher: *The Last Man Who Knew Everything* / Ed. by Paula Findlen. New York: Routledge, 2004. P. 165–178.

Gurlitt C. *August der Starke. August der Starke: ein Fürstenleben aus der Zeit des deutschen Barock*. Band 1. Sibyllen-Verlag, 1924. 359 p.

Irwin R. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. Penguin Books Ltd, 2007. 416 p.

References

Bashlyar, G. (2004) *Izbrannoe: Poetika prostranstva* [Selected: Poetics of space]. Moscow: Rossiiskaya politicheskaya entsiklopediya [Russian political encyclopedia].

Brodel', F. (2006) *Material'naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm 15–18 vekov. Tom 1: Struktury povsednevnosti: vozmozhnoe i nevozmozhnoe* [Material civilization, economy and capitalism 15th–18th centuries. Vol. 1: Structures of everyday life: possible and impossible]. Moscow: Ves' Mir.

Delez, Zh. (1998) *Skladka. Leibnits i barokko* [The fold. Leibniz and the Baroque]. [Transl. from the French by B. M. Skuratov. General edition and afterword by V. A. Podoroga]. Moscow: Logos.

Eko, U. (2007) *Poiski sovershennogo yazyka v evropeiskoi kul'ture* [*The search for a perfect language in European culture*]. Transl. from the Italian by A. Mirolyubova. St. Petersburg: Aleksandriya.

Eko, U. (2018) “Pochemu Kircher?” [“Why Kircher?”], in Eko, U. *Rastitel'naya pamyat', ili Pochemu kniga pomnit vse* [*Vegetable memory, or Why the book remembers everything*]. Transl. from the Italian by I. Makarov, N. Makarova and A. Golubtsova. Moscow: Slovo, pp. 105–117.

Blunt, A. (1983) *Art et architecture en France: 1500–1700*. Paris: Macula.

Glassie, J. (2012) *A Man of Misconceptions. The Life of an Eccentric in an Age of Change*. New York: Riverhead Books.

Grafton, A. (2004) “Kircher’s Chronology”, in Findlen, Paula (ed.) *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. New York: Routledge, pp. 171–187.

Gurlitt, C. (1924) *August der Starke. August der Starke: ein Fürstenleben aus der Zeit des deutschen Barock. Bd. 1*. Sibyllen-Verlag.

Irwin, R. (2007) *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. Penguin Books Ltd.

Информация об авторе: Ольга Дмитриевна Баженова — доктор искусствоведения, доцент, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета. Адрес: Республика Беларусь, 220006, г. Минск, ул. Маяковского, д. 96; главный научный сотрудник Международной лаборатории русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Olga D. Bazhenova — DSc in Art History, Docent, Professor of the Department of Arts and Environmental Design at the Belarusian State University. Address: 96 Mayakovsky Str., Minsk, 220006, Republic of Belarus; Principal Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 03.08.2022;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 187–205.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 187–205.

Научная статья / Original article

УДК 167.7

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-187-205

Л. С. ВЫГОТСКИЙ: ПУТЕШЕСТВИЕ НА ЗАПАД



Игорь Феликсович Михайлов

Институт философии Российской академии наук,
Москва, Россия, ifmikhailov@iph.ras.ru,
<https://orcid.org/0000-0001-8511-8849>



Аннотация. Л. С. Выготский оказал влияние не только на специалистов по психологии развития во всем мире, но и на исследователей из других областей науки, включая философов и когнитивных ученых. Его путешествие на Запад оказалось немного осложнено лингвистическими, методологическими и идеологическими проблемами. Западные специалисты по Выготскому отмечают неточности в английских переводах, вызванные как некомпетентностью переводчиков, так и ошибками советских изданий. Кроме того, большинство комментаторов сосредотачиваются на его теоретическом наследии, в значительной степени опуская солидный корпус его экспериментальных работ. И, наконец, западные читатели, привыкшие к академическим свободам, с трудом понимают места в тексте, в которых академический язык смешивается с идеологическим новоязом, обычно навязываемым исследователям недалекими диктатурами. В этой статье основное внимание уделяется присутствию Выготского в западной и мировой когнитивной науке. Я надеюсь показать, что, хотя реакция первоначальных адептов символической когнитивной парадигмы не могла не быть отчужденной, более поздние разработки в этой

области, такие как коннекционизм, энактивистские подходы и предиктивные теории, сформировали более благоприятное русло для этого притока. Давняя критика Выготского Джерри Фодором, хотя подчас слишком спорная, раскрывает пару реальных проблем в привычной концепции ментального. Исследователи, которых часто называют невыготскианцами, применяют методологические идеи мыслителя к практическим задачам обучения математике или языкам. «Радикальные» коннекционисты находят новые и интересные аспекты в доктрине интериоризации, в то время как теория обучения посредством практического взаимодействия становится мостом между энактивистами и теоретиками предиктивной обработки. В статье сформулированы два предложения, которые могут помочь в дальнейшем освоении наследия Выготского современными когнитивными школами. Во-первых, предлагается четко различать собственно теорию и онтологию. Это различие, более или менее очевидное в математизированном естествознании, обычно совершенно непрозрачно в качественных теориях, таких как теория Выготского. Между тем, оно могло бы помочь отфильтровать утверждения и гипотезы, которые могут быть операционализированы и проверены на основе экспериментов и вычислительных моделей. Второе предложение представляет собой онтологическую схему вложенных сетей, церебральных и социальных, понимаемых как метасеть, в которой осуществляются распределенные статистические вычисления. Этот взгляд может еще больше прояснить природу и функции человеческого языка.



Ключевые слова: Выготский, язык, мышление, интериоризация, обучение, когнитивная наука, коннекционизм, предиктивная обработка



Ссылка для цитирования: Михайлов И. Ф. Л. С. Выготский: путешествие на Запад // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 187–205. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-187-205.

Memory of Culture

L. S. VYGOTSKY: JOURNEY TO THE WEST

Igor F. Mikhailov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, ifmikhailov@iph.ras.ru,
<https://orcid.org/0000-0001-8511-8849>



Abstract. L. S. Vygotsky has influenced not only developmental psychologists all over the world, but also academicians from other research areas including, but not limited to, philosophers and cognitive scientists. His Western journey is a little hardened with linguistic, methodological, and ideological issues. Vygotsky scholars point out inaccuracies in English translations caused by both lack of competency in translators and fallacies in Soviet editions. Besides, most commenters focus on his theoretical heritage largely omitting the solid corpus of his experimental work. And, lastly, Western readers accustomed to academic liberties struggle to understand pieces where academic language is mixed with the ideological newspeak typically imposed on researchers by purblind dictatorships. This paper focus mainly on Vygotsky's presence in Western and global cognitive science. I hope to show that, while reaction of the initial symbolic cognitive paradigm adepts couldn't be but with a grain of alienation, later developments in the field, such as connectionism, enactive approaches, and predictive theories, have made up a more favorable riverbed for this inflow. Jerry Fodor's critique of Vygotsky from long ago although sometimes too contentious reveal a couple of real issues in the conventional conception of the mental. Scholars often referred to as neo-Vygotskians apply the thinker's methodological ideas to practical tasks of teaching mathematics or languages. "Radical" connectionists find new and interesting aspects in the doctrine of internalization, while the theory of learning through practical interaction becomes a bridge between enactivists and Predictive Processing theorists. Two proposals are put forward here that may help with further appropriation of Vygotsky's heritage by the present-day cognitive schools. First, one is advised to clearly distinguish a theory proper and an ontology. This distinction while more or less evident in mathematized natural science is usually quite opaque in qualitative theories like the one of Vygotsky. Meanwhile, it could help distill statements and hypotheses that may be operationalized and tested against experiments and computational models. The second proposal is an ontological scheme of nested networks, cerebral and social ones, understood as a meta-network accommodating distributed statistical computations. This view may further clarify the nature and functions of human language.



Keywords: Vygotsky, language, thought, internalization, learning, cognitive science, connectionism, predictive processing



For citation: Mikhailov, I. F. (2023) "L. S. Vygotsky: Journey to the West", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 187–205. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-187-205.

“Nothing in the world is difficult,”
said the Patriarch;
“only the mind makes it so.”
Journey to the West,
attributed to Wu Cheng'en

L. S. Vygotsky is a famous Soviet psychologist, who started as an art observer in the 1910s and shone as a prominent scientific school founder in 1930s. In the West, his name may compete in fame with another Russian thinker — Mikhail Bakhtin, the philologist — with some theoretical resemblances between the two. I hope it won't be a great stretch to say that both argued for dialogue as the proper form of the human thought — one while speculating out of literature and humanities, the other basing on empirical study of child development. Out of all the diverse heritage of the Russian/Soviet psychologist, the international academic community seems to have mastered two principal concepts: that of internalization and “zone of proximal development” (*ZPD*) — both heavily based on the “dialogue” idioms and strategies. In the first case, a child is supposed to firstly talk to someone and then to oneself to subsequently have the speech reduced to just predicates and, in the end, to transfer it completely into the interior to form what we refer to as “thought”. The second concept represents an observable distance between a child competence on its own and its capability to finalize a task with the help of an adult trainer. This distance is bridged through the educating dialogue of both. The concept and the strategy based on it are widely used in educational psychology and philosophy of education. The most fundamental Vygotsky's introduction to the international audience has been the 1962's “Thought and Language” that impressed professionals and survived numerous reissues since the first edition [Vygotsky, 1986].

Nevertheless, some voices are heard saying that there are faults in the reception of Vygotsky by the anglophone international community. As is stated in [Veer van der & Yasnitsky, 2011], the works by Vygotsky translated into English, although numerous and comprehensive, may not be considered in any way exhaustive and accurate in all the details.

One of the main reasons for this are numerous inaccuracies in Soviet/Russian editions of his works, on which the principal English translations are based [Veer van der and Yasnitsky, 2011, p. 479]. Another one, as expected, is due to inaccuracies of the translations themselves. But there are also some biases in reception of Vygotsky's scientific contribution: thus, as is stated, commenters usually focus on Vygotsky the thinker while largely omitting the corpus of his experimental work. The latter might have, among all, bring his legacy closer to the modern scientific practice [Veer van der & Yasnitsky, 2011, p. 487].

A considerable difficulty for Western readers is also caused by the fact that “discursive practices of Soviet scientists were largely shaped by the need to merge scientific discourse with propagandist newspeak in pursuit of the support from the Bolshevik leaders of the state and the patrons of science” [Veer van der and Yasnitsky, 2011, p. 488], which makes their texts even less comprehensible for readers accustomed to the long-established academic independence.

With all this blur and bias, the English-language literature on Vygotsky is immense and monographs have been written on the subject [Daniels, Cole and Wertsch, 2007]. In my modest attempt, I would like to constrain the perspective with boundaries of widely conceived cognitive science of today, which is supposed by many to be ideologically hostile to the cultural-historical school, Vygotsky included, and all the approaches of the same vein. I see the situation a little more complex, since cognitive science has evolved from the first frontal attack with the notorious “computer metaphor” and the symbolic paradigm of the late 1950s, through connectionism of 1980–1990s, to which we owe present-day spectacular artificial neural networks, to the latest fashions of Bayesian, predictive, embodied-enactive-extended, and other “minds”. No less important are recent AI achievements in the field of genetic and evolutionary algorithms, as well as agent-based models. Some of these novelties seem to allow for such seemingly archival doctrines as that of Vygotsky to be adapted and successfully translated into the language of calculi, algorithms, and models. The importance of this perspective relates to such huge philosophical theme as the nature of scientific explanation, on which I will briefly touch further.

A case of Fodor vs. Vygotsky

As long ago as in 1972, Jerry Fodor, the classic of the primordial symbolist language-informed cognitive science, paid attention to Vygotsky’s “Thought and Language” to clarify his stance with developmental alternatives in psychology. That is why he has “chosen to treat it as a contemporary text rather than a period piece, both because many of Vygotsky’s notions are still widespread in psychology, and because they seem to me intrinsically worth a run for their money” [Fodor, 1972, p. 83]. I would like to treat this old Fodor’s text the same way, as ignoring the temporal distance and the evolution his views may have come through so far, for theories and conjectures may change, but the most fundamental assumptions, in Paul Simon’s words, are “woven indelibly into our hearts and our brains”.

Wittily, Fodor notices that psychologists “have not been able to stop doing philosophy, for no one can think seriously about mentation without eventually dealing with the sorts of issues that presented themselves to Locke, Hume, Berkeley, and Kant. But they have often managed to stop noticing when they are doing philosophy,

and from not doing it consciously, it is a short step to not doing it well” [Fodor, 1972, p. 84]. And he takes Vygotsky’s works as an illustration thereof.

Fodor observes that “at every move Vygotsky’s hand was forced by largely a priori assumptions about the nature of concepts; assumptions whose influence is evident both in the decisions Vygotsky makes about what experiments are worth running and in the conclusions he accepts on the basis of his experimental results” [Fodor, 1972, p. 84]. Besides, he confronts Vygotsky’s inclination of equating thought to problem solving and language to speech. At the very beginning of the discussion, Fodor proposes the principles of his own approach: (1) the known fact of intermodal perceptual interaction within cognition invokes the “mandatory” explanation positing the existence of a central processing language, rich enough to integrate all the multi-modal perceptions, and (2) the natural language is one of the modal channels enjoying access to that internal computation. Holding these, as he believes, spares one from the obtrusive problem of thought and language, as well as from extra-scientific *ad hoc* hypotheses, such as Vygotsky’s speculation on human speech as derivative from ape vocalizing. “If this is so,” he continues, “then the production and comprehension of speech involve translating between this central code and a natural language” [Fodor, 1972, p. 85]. He likens this interaction of central code and natural languages in humans to the interaction of a machine code and programming languages in computers. Immediately, one could ask, why there is no convincing evidence of backward translation from this central code to perceptual modes if the natural language is just a mode alike, and speaking it, in Fodor’s scheme, can’t be but presented as a kind of backward translation from the innate cerebral code into the acquired skill of vibrating air with tongues, lips, and throats. Or are hallucinations such evidence? At least, at this point Fodor’s conjectures seem no less speculative than those of Vygotsky.

A telling detail in his exchange of principles with Vygotsky is a footnote, in which he recalls Wittgenstein’s remark on Augustine’s “word-by-word” concept of language acquisition: as if a child already has a language, only not this one, Wittgenstein ironizes. Fodor rebuts: “Wittgenstein seems to suppose that the absurdity of that sort of view is self-evident. I have been arguing, on the contrary, that the Augustinian account is likely to be *precisely correct*” [Fodor, 1972, p. 86]. I should notice that Fodor is known, among other things, for his defense of productivity of human language against the associationist approach of connectionism [Fodor & Pylyshyn, 1988]. But how can a machine code, if it is taken for the ultimate solution for the problem of cognition, be itself productive? Meaning not *allow for* productiveness but *secure* it. And, moreover, if the objective of a child’s linguistic development is to design a “compiler” [Fodor, 1972, p. 86] for translation of speech phrases into strings of the internal code and back, why does this development take decades instead of hours?

Naturally, the developmental issues get a special notice in the paper. Fodor strongly opposes Vygotsky's understanding of semantic differences in children and adults that boils down to the statement that these are differences in meanings but not in references. He objects that, according to Frege, a synthetic identity may be stated only intensionally, *i. e.* with meanings, not references, of the terms. If true, this entails, Fodor says, that Vygotsky's claim implies that children and adults speak different languages. Moreover, in this case you can't even tell a child that witches fly on broomsticks, because the reference of the term "witch" is a null set [Fodor, 1972, pp. 86–87]. Of course, one could have backlashed that this argument doesn't consider what Brentano called "intentional nonexistence", but that doesn't mean that we should not acknowledge a certain inaccuracy of Vygotsky's reasonings.

As before, the problem is that, to these unreliable conjectures, Fodor juxtaposes ones of his own that appear to be no less vulnerable. He resorts to the supposition that "adult concepts form a rich and elaborately interconnected network, of which the child's developing conceptual system is at best a sketch" [Fodor, 1972, p. 87]. And that is why a child misses those "resonances and ironies" available to an adult. I, myself, am sometimes countered with similar objections: language is not a series but a network. I am very curious to know where the Platonic kingdom exists that is home thereto. Because this view imposes a picture, in which we in fact pull threads of this mysterious web while speaking, making it resonate and ironize to our pleasure. Isn't it more plausible that all those semantic networks are no more than tools for methodological representation, or ontological schematization (more on which later), designed to interpret and visualize patterns and regularities in the serial flow of words? An adult who masters language may be likened to a die-hard football fan who has a whole "network" of meanings, reminiscences, and reactions opening before him as he watches a match on TV, while an uninitiated one passing by notices nothing but a mess of flashes and noises. To really join, the latter must watch the chaos day to day and talk to the more experienced. This is precisely what happens to any neural network being trained, be it natural or artificial. And the only networks relevant here are itself and the likes with all their weighed connections.

Fodor unexpectedly sums up this part of discussion by saying that "like most philosophical Empiricists, Vygotsky thinks that concepts are severally related to experience by necessary and sufficient conditions for their application" [Fodor, 1972, p. 87]. Thereby, Fodor claiming to do philosophy "good", unlike numerous psychologists, labels as an empiricist the author whose hand, in Fodor's own terms, is "forced by largely a priori assumptions about the nature of concepts" (see the reference above). I hope not to be mistaken in believing that empiricists are those who restrain their own studies to experience, but not only cognition of those under their examination.

Of course, being a Continental thinker with the Russian encumbrance, Vygotsky can in no way be considered an empiricist as he enjoys the mixture of Hegel and Marx in his methodological background. Looking back, this particular circumstance seems to be his most principal vulnerability, not his misperceived empiricism.

Then, Fodor attacks Vygotsky's theory as being "motivated almost entirely by his failure to find in children conceptual capacities which he assumes, on strictly a priori grounds (being an "Empiricist". — *I. M.*), are paradigmatic of the mentation of adults" [Fodor, 1972, p. 88]. But it should be acknowledged that, in his critique of Vygotsky's theory of conceptual development, Fodor hits the target. First, he offers a long quotation from *Conceptual Thinking in Schizophrenia* where an experiment is described tracing formation of some artificial nonexistent concepts with subjects during supervised sequential categorization of objects. The scenario is quite inventive but based on the empiricist (now it's true!) tradition of binding conceptualizing to the abstraction of observed properties. Rather fairly, Fodor draws our attention to the cases with concepts inexplicable in that vein, such as "tableware". Given Vygotsky's scheme of the hierarchy of abstractions where each higher abstraction is a function of lower ones, "you will hardly say that this defining property (being used for eating) is less abstractly related to sensory data than the defined concept (tableware)" [Fodor, 1972, p. 90]. That is, any such pragmatic criteria are themselves results of higher-level abstraction and thus can't be a ground thereof.

One more disproof is aimed at the technique of abstraction used in the experiment and presenting, in Fodor's belief, the essence of Vygotsky's treatment of conceptualization through abstraction — that is, what he calls "Boolean functions": at every step a subject must decide if an object relates to a made-up category or not. As it turns out, Fodor goes on, a child's development up to the adult level of mentation is just the progress in mastering Boolean functions [Fodor, 1972, p. 92]. As far as I can tell, these functions lie in the foundation of any computation, as at every step Turing Machine determines if a certain rule is applicable to this very input. They also permeate Deep Learning, especially supervised one with error backpropagation. Vygotsky's experiment cited by Fodor might have well occurred a nice algorithm of artificial neural network training. And still Fodor is right here: Boolean skills are important but not specific to formation of concepts, and theories linking it to abstraction of properties are obviously outdated.

As before, Fodor proposes an alternative, according to which a child's mentation differs from that of an adult not in simplicity, as children sometimes reveal capacities for cognitive processing of great computational power and complexity, but in specificity of their application. A young child can effect intense and costly computations in, say, mastering syntax but not in general problem solving. Thus, development, according

to Fodor consists in broadening the scope of tasks solved with those computations: “the young child differs from the adult not in the kinds of conceptual integrations it can effect, but rather, in the areas in which it can effect them.” And here also: “The mathematics required to characterize the structure of faces or the syntax of a language is presumably far more powerful than that required to characterize correct performances with Vygotsky blocks” [Fodor, 1972, p. 93].

Fodor’s suggestion was interesting and maybe promising but, again we got almost no arguments for why we should favor it over the contended one. And, still, if mental development is progressively broadening the scope of algorithms applications, then what drives the cognitive system in this direction?

He concludes his examination with the following: “Vygotsky is driven to this (cited above. — *I. M.*) conclusion less by his data than by some quite unreasonable philosophical convictions about what it is to think abstractly, logically, maturely, and so on” [Fodor, 1972, p. 94]. And this is the main complaint Fodor addresses to Vygotsky: the suspicion of metaphysics claiming a science. One can’t say that there are no reasons for this criticism considering the historical context and ideological background. But what Fodor contraposes is nothing less than a paradigmatic alternative of the second half of the century. It can hardly be commensurable to the historical-cultural standpoint of its first decades, long before the computer revolution shaped those later cognitive theories. That is why there is no real discussion: he might as well criticize Wundt or Watson for ignoring computational models and resorting to metaphysical assumptions instead.

As far as I can tell, this is quite common on both sides of the iron curtain — to condescend to the erroneous ones “before” from the position of a wise one “after”. Fodor believes that the “central processing language” is better than “internal speech” in the role of an explanatory scheme for language acquisition as well as increase in generality of computations is better than training of categorization as explanation for development. But why? Can we see facts that are easily explained by Fodor’s theory while Vygotsky struggles with them? Until we do, it is not “science vs. metaphysics”, but a battle of two very different philosophies watched by passionate fans of both. Of course, the paper we have read is rather small, but it quite allows for references to experimental inquiries.

Vygotsky in other cognitive paradigms

There are authors marked with a “neo-Vygotskian” label. They usually represent the historical-cultural school in psychology, but there may be variants. Those neo-Vygotskians may, for instance, treat development of quantification practices during children’s social interaction [Saxe, 2005], or interpret mathematics as social

elaboration of certain discursive symbolic practices aimed at solving problems [Sfard, 2002], or present theoretical knowledge as originating from mutual shaping of solving problems and developing tools for these solutions in a long-term process [Bussi and Mariotti, 2008]. Some of them, in the context of English language teaching, study pedagogical implications of the fundamental theoretical tenet of Vygotsky's sociocultural theory, according to which higher forms of human consciousness are semiotically mediated [Lantolf, 2000]. In the same context, some authors develop the methods of Dynamic assessment that integrates instruction and assessment, as a viable alternative to standard testing derived from Vygotsky's sociocultural theory [Daneshfar and Moharami, 2018]. As we see, the Vygotskian commitment reveals in their firm belief that learning, cognition, and thought are outcomes of social interactions mainly mediated with symbolic systems. This doctrine is, indeed, poorly compatible with classical Fodor-style cognitivism, but may be consistent with connectionist, predictive, and especially enactive, approaches.

Thus, proponents of “radical” connectionism, a doctrine that adopts “an analog conception of neural computation” and “a structural resemblance theory of representational content”, which claims, “as against both classicism and ecumenical connectionism, that cognition never involves an internal symbolic medium, not even when natural language plays a part in our thought processes” [O'Brien and Opie, 2002, pp. 327–328]. O'Brien and Opie, therefore, agree with Vygotsky in that the external language gets internalized by children, but split with him because of his representational approach to language: “for Vygotsky, as for many later theorists (including those we are calling “ecumenical connectionists”), this process is one in which an external communicative scheme becomes an internalised *representational medium*: children learn to communicate with natural language, and then they learn to think in it” [O'Brien and Opie, 2002, p. 326]. In their view, language in the form of speech is produced when cerebral analog representations interact with motor systems for them to outwardly produce series of symbols in this or that physical form. The latter enter other communicator's brain to ensure that his/her token representations have become identical to those of the first communicator. The authors refer to their predecessors (Paul Churchland included) who believed that, thus, we need not ascribe any content to language seeing it as only a tool to manipulate other people's brains. But, as they say, Vygotsky adds an important aspect thereof: language being internalized continues to play the same role that it played outside — that is, being a tool for “recurrent self-manipulation.” By internalizing language, the brain becomes “a powerful cognitive tool; one that can establish coherent, multi-modal representational states involving many brain sites, by facilitating communication among those sites; and one that can regulate the sequencing of thought, via the

constant interplay between networks that encode linguistic signals and those that encode thoughts” [O’Brien and Opie, 2002, p. 327].

“Radical” connectionism is generally consistent with Vygotsky, but even more so is its “ecumenical” version, as O’Brien and Opie reproach both them and Vygotsky in acknowledging representational nature of language, to which they oppose. In my view, the issue is just aspectual: one may say, following O’Brien and Opie, that an internal representation of a word causally interacts with an internal representation of a thought, or, alternatively, that one of them transmits content to the other — there will hardly be any observable parameter or event that will make one of these interpretations true, and the other false. Therefore, in this discussion, as in Fodor’s case, we see clash of philosophies but not the triumph of science.

Some proponents of “the third wave of Extended Mind (*EM*)”¹ bring Vygotsky, among others, to witness that internalization “is thus not a matter of moving the forms of knowledge enacted in cultural practice inside of the head of an individual. It is instead to be understood in terms of a reconfiguring of the individual through the network of practices in which the individual participates” [Kirchhoff and Kiverstein, 2019, p. 17]. The same Michael Kirchhoff with other co-authors argues for the Free Energy Principle (*FEP*)² being a better and a more scientific tool for explaining and modelling “bodies–environment systems” that may include environmental cues, ecological information and cultural practices, naturally linking the latter to Vygotsky’s heritage [Hesp *et al.*, 2019, p. 25].

A possible mode of Vygotsky’s reception

The questionable relevance of Vygotsky’s ideas for modern science and philosophy is not just a matter of superficial resemblances of his and nowadays authors’ big pictures: for instance, the shared beliefs that an individual is brought up being dynamically shaped by socio-cultural forms and mechanisms. What is important is if his ideas formulated in a definite historical context are still capable of being operationalized to be used as rigor explanatory tools for the considerably extended corpus of recently acquired empirical knowledge consistent with recently elaborated computational models. To clarify the issue, I would propose a couple of ideas of my own to be used as a tool for analysis.

¹ *EM* stands for an ontological assumption that cognition stretches far beyond boundaries of the brain, thus embracing the body and the environment as well.

² *FEP* is at the core of the Predictive Processing Theory that states that cognitive and, more broadly, biological systems are statistical inference feedback engines that are designed to predict events in their environment. Another core concept of the theory, that of nested Markov blankets, allows for understanding boundaries between the internal and the external as definite, but moveable.

The first is a clear *distinction of a theory proper and an ontology*³ [Михайлов, 2019; Mikhailov, 2022]. The latter is in fact a conceptual-perceptive scheme of typical objects and their relations posited as existent within a theory. An ontology thus conceived may generate statements that are typically and naïvely mistaken for being part of a theory proper⁴. But there is an important difference. A theoretical statement may be relevantly evaluated as true or false owing to its deductive or factual (in)consistency. As for assumed truth-values ascription to ontological commitments, it is the matter for discussion of scientific realism vs. what is referred to as instrumentalism by some. If you believe that ontological statements follow from principles of a true theory, this implies your belief that this theory has somehow rightly guessed the real composition of the world. And then there is no essential epistemic difference between a theory and its ontology. But, in this case, you may find yourself in conflict with the history of science that provides us with instances of a theory being interpreted on different inconsistent ontologies, as well as of an ontology being a fundament for inconsistent theories.

A more reliable understanding of the interrelation of theories and ontologies is not that of entailment, but that of interpretation in a kind of Tarskian sense [Tarski, 1983, pp. 416–417], which allows for a sentence being interpreted on various models, sometimes with different consequences for its truth-value. And here we should distinguish a sentence to be interpreted and a sentence that describes a model used in the interpretation. Obviously, they belong to different epistemic categories with different inferential and truth-conditional properties.

What is important furthermore, is that statements like “physical bodies are attracted to each other” may be taken as theoretical in some sense and not as purely ontological. In this case, all the observations of heavier-than-air objects falling onto the ground may be taken by some as their empirical verifications and, conversely, a statement of this kind may be taken as an explanation for the facts.

What is a problem here is that a principle of this form may explain why apples are attracted to the earth, but not the fact they are seemingly not attracted to each other while on the same branch of a tree. To explain the latter fact without dismissing the principle, we can but assume that the force of attraction may be lesser or greater and, therefore, quantifiable; and that the observations are relative to some measurable variables, such as mass and distance. And as soon as one comes to an equation sustainable against all measurements, one may be congratulated with authoring a theory proper built over an ontology. With this advancement, we obtain a theory

³ The idea dates to later Wittgenstein, Quine, and some others, but I presumptuously believe to have added something thereto.

⁴ Their examples may be “Physical bodies with mass exist in space and time”, or, more relevant hereto, “An individual appropriates historically developed forms of culture.”

with greater explanatory capabilities as compared to our previous proto-theoretical ontology, as it explains more facts, but a more vulnerable one at the same time: it may be falsified not only by a fantastic flight of an apple into the sky instead of its falling onto the earth, but with a sheer inconsistency of velocity or acceleration of its falling with those predicted by the equation. As a result, the theory composed of measurable variables appears to be less grand and omni-explanatory, while orders of magnitude more precise and practically seminal. Which means less metaphysical and more scientific.

The moral of the story may be this: if we encounter a purely qualitative attempt to explain facts with non-measurable concepts, it is either pure metaphysics eligible for any purposes other than those of scientific explanation, or a half-stuff of an explanation — a proposed ontology, just add some theory proper. I hope that it is possible to prove that Vygotsky's heritage is of the second kind, although at face value, it seems to be stuck at the transition.

The said proof may be probably obtained within my second proposal, for which I haven't yet invented a better label than once proclaimed *meta-network ontology for cognitive and social sciences* (not “hypernetwork” and not “theory” as in my earlier publications — a necessary self-correction) [Михайлов, 2015; Mikhailov, 2020]. This is a view on social-cognitive reality as nested networks: particularly, a brain inside social connections, but the ontology is supposed to be free from implementational details. It envisages only subordinate network-like connectomes of elements as some simple processors ready to execute some parallel distributed computations. The earlier versions of this ontology were inspired by the connectionist approach that is based on the concept of learning (or training) and is, therefore, consistent with Lockean and Humean philosophies of “tabula rasa” and associationism. Later, I moved somewhat closer to the Predictive Processing view in supposing that this meta-network does not just “learn” things but keeps optimizing some important variable(s) — be it the now famous “free energy” or anything else — to which end it loads its constituent elements with some tasks and constraints like, for example, morals and other social institutions [Михайлов, 2022]. Like any ontology, it anticipates being topped up with some quantitative theory and/or algorithmic calculus, so I still hope for somebody's professional input.

In connection with Vygotsky, it may occur prolific to use both of my proposals to update our understanding of language and, respectively, thought. Any learning and/or predicting network is essentially a tool for statistical computations, which are probably the only way to cope with unforeseeable environment. If it is a meta-network, a brain-in-a-society composition, connections between its primitive processors must be secured at all the levels. At the cerebral inter-neuronal level, we

have the observable synapses that transmit electrical spikes that are, in turn, attuned by transmitters and modulators. But if we step a level up and see brains as primitive units of a social network, we don't notice any physical conductors between the brains to secure the parallel processing at the societal level. Nodes of the meta-network must then elaborate communication carriers on their own, of which the evolution hasn't cared much so far. And, as it usually happens in spontaneously evolving systems, some previously developed organs assume the new required functions. In our case, vocal cords, tongues, and lips suddenly proved to be of use. Air vibrations produced thereby naturally turned into a kind of a network protocol⁵. This technical solution is slow and inefficient, but you can't do any better in the absence of the wise engineer behind this design.

In the same manner as prokaryotes come together to become organelles of eukaryotes [Hesp *et al.*, 2019, p. 202], colonies of the latter become organisms, within which cells compute by replicating DNA/RNA and by exchanging information via multiple endocrine and other chemical channels [Bhalla and Iyengar, 1999], those organisms connect to form higher order processing networks to share their cognitive (*i. e.* computational) capacities and thus increase their efficiency. But the network protocol they eventually bring about — *i. e.* the human language — differs substantially from their own network architecture: it is serial, not parallel, and substantially Boolean, not probabilistic. Still, it is the best they can afford evolutionary, and, subsequently, their brains get attuned to syntactical/semantical operations specific to this strange newly acquired medium.

This tuning is precisely what has been described by Vygotsky as the internalization of external speech, forming of the internal speech, which is eventually reduced to what we call “thought”. Alternatively, we may picture the scene like this: the whole of a society induces new cognitive capacities in its nodes for them to better serve and support meta-network computations. Both explanatory strategies are holistic, but Vygotsky resorts to the usual Marxist axioms of *joint activity* as the necessary form interpersonal connection, for which language plays a role of informational support. The strategy I propose flips the explanation over, positing progressive computational complication of self-organizing multi-stable systems as the objective necessity making the collective labor of networking agents one of its possible but not strictly necessary outcome. The human history knew societies with rather individualistic modes of production, although none of them escaped at least some forms of producing symbols and narratives, which are collective (“dialogic”) by definition.

⁵ A sudden recurrence to the O'Brien and Opie's discussion: are network protocols representational?

Thus, “internalization” equals to formation of neuronal vehicles for linguistic operational capabilities, which matters primarily in the developmental context. These vehicles once being separated from vocalizing later underlie some specifically human ways of thought used in specific language games, speaking in Wittgenstein’s terms. This linguistically informed way of thinking is not universal although, as multiple experiments show that humans mainly ignore regular inferential schemes prescribed by the logic of language, opting for probabilistic strategies in information searches and making decisions [Schooler, 2001] that relate us to our animal speechless ancestors. Which undermines the philosophical prejudice shared by such antipodes as Vygotsky and Fodor that language of any kind is the generative template for thought. Particularly, the AI developments of today, such as various GPTs, show that language itself must be subject of statistical manipulations to generate some human-like speech. Which also implies that philosophers should eventually break away from this Hegelian tradition of invoking “logic” every time they speak of “thought”. “Thought” is about the intrinsic mathematics of living matter, not about the logic of discourses and proofs, which themselves are specific socially certified rituals.

The statistical and predictive nature of communication is revealed in Karl Friston’s and Chris Frith’s witty computer modeling of two tweeting birds based on similar generative models with shifting modes of “singing” and “listening” [Friston K. & Frith, 2015]. A theory aimed for the explanation was subsequently labelled “neural hermeneutics” by them [Friston K. G. & Frith, 2015].

If all the above said is true (and the truth is just a particular logical-linguistic category), then a winning Western, and not only, reception of Vygotsky’s heritage should — as is envisaged in Fodor’s developmental scheme — include elaboration of a “compiler” that would help convert Russian thinker’s dialectical intuitions into modern processing jargons for them to be testable not only against experiments but against computational models as well. But, unlike Fodor’s view of 1972, those models ought to be rather distributed and probabilistic than grammar inspired. This would make more of Vygotsky’s ideas currently acceptable.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Михайлов И. Ф. К гиперсетевой теории сознания // *Вопр. философии.* 2015, № 11. С. 87–98.

Михайлов И. Ф. Прошло ли время философии? // *Вопр. философии.* 2019, № 1. С. 15–25.

Михайлов И. Ф. Социальные вычисления и происхождение моральных норм // *Философский журнал.* 2022. Т. 15, № 1. С. 51–68.

Bhalla U. S., Iyengar R. Emergent properties of networks of biological signaling pathways // *Science*. 1999. Vol. 283, no. 5400. P. 381–387.

Bussi M. G. B., Mariotti M. Semiotic mediation in the mathematics classroom: Artefacts and signs after a Vygotskian perspective // *Handbook of international research in mathematics education*. 2008. No. 1962. P. 746–783.

Daneshfar S., Moharami M. Dynamic Assessment in Vygotsky's Sociocultural Theory: Origins and Main Concepts // *Journal of Language Teaching and Research*. 2018. Vol. 9, no. 3. P. 600.

Fodor J. Some reflections on L. S. Vygotsky's Thought and Language // *Cognition*. 1972. Vol. 1, no. 1. P. 83–95.

Fodor J. A., Pylyshyn Z. W. Connectionism and cognitive architecture: a critical analysis // *Cognition*. 1988. Vol. 28, no. 1–2. P. 3–71.

Friston K., Frith C. A Duet for one // *Consciousness and Cognition*. 2015. Vol. 36. P. 390–405.

Friston K. J., Frith C. D. Active inference, Communication and hermeneutics // *Cortex*. 2015. Vol. 68, no. Kelso 2012. P. 129–143.

Hesp C. et al. A Multi-scale View of the Emergent Complexity of Life: A Free-Energy Proposal // *Springer Proceedings in Complexity*. Springer, 2019. P. 195–227.

Kirchhoff M. D., Kiverstein J. *Extended Consciousness and Predictive Processing*. New York: Routledge, 2019.

Lantolf J. P. Introducing sociocultural theory // *Sociocultural theory and second language learning*. 2000. P. 1–26.

Mikhailov I. F. Social Ontology: Time to Compute // *Вестн. Томского гос. ун-та. Философия, социология, политология*. 2020. № 55. С. 36–46.

Mikhailov I. F. Philosophy and Science on the Way to Knowing and Making Consciousness // *Вестн. Российского ун-та дружбы народов. Сер.: Философия*. 2022. Т. 26, № 4. С. 740–754.

O'Brien G., Opie J. Radical connectionism: Thinking with (not in) language // *Language and Communication*. 2002. Vol. 22, no. 3. P. 313–329.

Saxe G. B. *Practices of quantification from a socio-cultural perspective* // *Cognitive Developmental Change*. Cambridge University Press, 2005. P. 241–263.

Schooler L. Schooler, L. Rational Theory of Cognition in Psychology // *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*. Pergamon. Pergamon, 2001. P. 12771–12775.

Sfard A. The interplay of intimations and implementations: Generating new discourse with new symbolic tools // *Journal of the Learning Sciences*. 2002. Vol. 11, no. 2–3. P. 319–357.

Tarski A. *Logic, Semantics, Metamathematics*. 2nd edn. Indianapolis: Hackett, 1983. 506 p.

The Cambridge companion to Vygotsky / Ed. by H. Daniels, M. Cole, J. V. Wertsch. 2nd edn. Cambridge University Press, 2007. 434 p.

Veer R. van der, Yasnitsky A. Vygotsky in English: What Still Needs to Be Done // Integrative Psychological and Behavioral Science. 2011. Vol. 45, no. 4. P. 475–493.

Vygotsky L. S. Thought and language. Cambridge, MA: MIT Press, 1986. 342 p.

References

Mikhailov, I. F. (2015) “Towards the hypernet theory of mind”, *Voprosy filosofii*, 11, pp. 87–98. (In Russ.).

Mikhailov, I. F. (2019) “Has Time of Philosophy Passed?”, *Voprosy filosofii*, 1, pp. 15–25. Available at: <https://doi.org/10.31857/S004287440003613-9>. (In Russ.).

Mikhailov, I. F. (2022) “Social computations and the origin of moral norms”, *Philosophy Journal*, 15(1), pp. 51–68. Available at: <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2022-15-1-51-68>. (In Russ.).

Bhalla, U. S. and Iyengar, R. (1999) “Emergent properties of networks of biological signaling pathways”, *Science*, 283(5400), pp. 381–387. Available at: <https://doi.org/10.1126/science.283.5400.381>.

Bussi, M. G. B. and Mariotti, M. (2008) “Semiotic mediation in the mathematics classroom: Artefacts and signs after a Vygotskian perspective”, *Handbook of international research in mathematics education*, 1962, pp. 746–783.

Daneshfar, S. and Moharami, M. (2018) “Dynamic Assessment in Vygotsky’s Sociocultural Theory: Origins and Main Concepts”, *Journal of Language Teaching and Research*, 9(3), p. 600. Available at: <https://doi.org/10.17507/jltr.0903.20>.

Fodor, J. (1972) “Some reflections on L. S. Vygotsky’s Thought and Language”, *Cognition*, 1(1), pp. 83–95.

Fodor, J. A. and Pylyshyn, Z. W. (1988) “Connectionism and cognitive architecture: a critical analysis”, *Cognition*, 28(1–2), pp. 3–71. Available at: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/2450716>.

Friston, K. and Frith, C. (2015) “A Duet for one”, *Consciousness and Cognition*, 36, pp. 390–405. Available at: <https://doi.org/10.1016/j.concog.2014.12.003>.

Friston, K. J. and Frith, C. D. (2015) “Active inference, Communication and hermeneutics”, *Cortex*, 68(Kelso 2012), pp. 129–143. Available at: <https://doi.org/10.1016/j.cortex.2015.03.025>.

Hesp, C. et al. (2019) “A Multi-scale View of the Emergent Complexity of Life: A Free-Energy Proposal”, in *Springer Proceedings in Complexity*. Springer, pp. 195–227. Available at: https://doi.org/10.1007/978-3-030-00075-2_{\ }7.

Kirchhoff, M. D. and Kiverstein, J. (2019) *Extended Consciousness and Predictive Processing*. New York: Routledge. Available at: <https://doi.org/10.4324/9781315150420>.

Lantolf, J. P. (2000) “Introducing sociocultural theory”, *Sociocultural theory and second language learning*, pp. 1–26.

Mikhailov, I. F. (2020) “Social Ontology: Time to Compute”, *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya*, 55, pp. 36–46. Available at: <https://doi.org/10.17223/1998863X/55/5>.

Mikhailov, I. F. (2022) “Philosophy and Science on the Way to Knowing and Making Consciousness”, *RUDN Journal of Philosophy*, 26(4), pp. 740–754. Available at: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2022-26-4-740-754>.

O’Brien, G. and Opie, J. (2002) “Radical connectionism: Thinking with (not in) language”, *Language and Communication*, 22(3), pp. 313–329. Available at: [https://doi.org/10.1016/S0271-5309\(02\)00010-1](https://doi.org/10.1016/S0271-5309(02)00010-1).

Saxe, G. B. (2005) “Practices of quantification from a socio-cultural perspective”, in *Cognitive Developmental Change*. Cambridge University Press, pp. 241–263. Available at: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489938.009>.

Schooler, L. (2001) “Schooler, L. Rational Theory of Cognition in Psychology”, in *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*. Pergamon. Pergamon, pp. 12771–12775.

Sfard, A. (2002) “The interplay of intimations and implementations: Generating new discourse with new symbolic tools”, *Journal of the Learning Sciences*, pp. 319–357. Available at: https://doi.org/10.1207/s15327809jls11,2-3n_8.

Tarski, A. (1983) *Logic, Semantics, Metamathematics*. 2nd edn. Indianapolis: Hackett.

Daniels, H., Cole, M. and Wertsch, J. V. (eds) (2007) *The Cambridge companion to Vygotsky*. *Choice Reviews Online*. 2nd edn. Cambridge University Press. Available at: <https://doi.org/10.5860/choice.45-2312>.

Veer van der, R. and Yasnitsky, A. (2011) “Vygotsky in English: What Still Needs to Be Done”, *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 45(4), pp. 475–493. Available at: <https://doi.org/10.1007/s12124-011-9172-9>.

Vygotsky, L. S. (1986) *Thought and language*. Cambridge, MA: MIT Press.

Информация об авторе: Игорь Феликсович Михайлов — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12/1.

Information about the author: Igor F. Mikhailov — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 30.07.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 30.07.2022;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 206–213.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 206–213.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-206-213

«ВЫСТУПЛЕНИЕ О ВОЙНЕ» Н. А. БЕРДЯЕВА 1940 ГОДА



Анна Федоровна Макарова

Институт философии Российской академии наук,
Москва, Россия, anna.fed.mak@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-5698-5836>

 **Аннотация.** Публикуется перевод «Выступления о войне» Николая Александровича Бердяева, прозвучавшего 3 марта 1940 года, а также дискуссия с участием Г. Марселя, Ж. Валя, Г. П. Федотова, Б. П. Вышеславцева и др., продолжившая это выступление. Перевод с французского языка произведен по авторизованной машинописной стенограмме (с некоторыми машинописными и рукописными правками), хранящейся в фонде Н. А. Бердяева в Российском государственном архиве литературы и искусства (РГАЛИ. Ф. 1496). В кратком предисловии предлагается обзор франко-русских встреч предвоенного периода, на одной из которых могло бы прозвучать публикуемое выступление, а также указаны основные тексты Бердяева о приближении Второй мировой войны. Например, статьи «Христианская совесть и диалектика войны» (1938), «Война и эсхатология» (1939), «Советская Россия и мировая война» (1940), две из которых будут впервые опубликованы на русском языке только в этом году.

© Макарова А. Ф., 2023

«Выступление о войне» содержит рассуждения Бердяева о конце старого мира, тоталитарных государственных режимах, Гитлере и Сталине, противостоянии рока и разума, природе войны, необходимости возрастания христианских движений и др., в том числе, конечно, о свободе и личности. В дискуссии французские и русские коллеги задают Бердяеву вопросы и предлагают собственные рассуждения, отчасти конфликтующие с позицией докладчика. Публикуемый текст необходимо рассматривать вкуче с упомянутыми статьями для создания более полного представления об убеждениях и идеях Бердяева в конце 1930-х — начале 1940-х годов.



Ключевые слова: архивная публикация, Вторая мировая война, Н. А. Бердяев, Г. Марсель



Ссылка для цитирования: Макарова А. Ф. «Выступление о войне» Н. А. Бердяева 1940 года // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2023. Т. 6, № 3. С. 206–213. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-206-213.

Archival Materials. Unpublished Papers

“SPEECH ON THE WAR” BY NIKOLAI BERDYAEV IN 1940

Anna F. Makarova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, anna.fed.mak@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-5698-5836>



Abstract. We publish the translation of Nikolai Alexandrovich Berdyaev’s “Speech on the War” that took place on March 3, 1940, as well as a subsequent discussion with the participation of G. Marcel, J. Val, G. Fedotov, B. Vysheslavtsev and others. The translation from French was made according to an authorized typewritten transcript (with some typewritten and handwritten corrections), stored in Berdyaev’s fund in the Russian State Archive of Literature and Art (Fund № 1496). A brief preface provides an overview of Franco-Russian meetings of the pre-war period, one of which could have included the talk being published, and also indicates Berdyaev’s main texts on the oncoming of World War II — for example, the articles “Christian Conscience and the Dialectic of War” (1938), “War and Eschatology” (1939), “Soviet Russia and the World War” (1940), two of which will be published for the first time in

Russian only this year. “Speech on the War” contains Berdyaev’s reasoning about the end of the old world, about totalitarian state regimes, about Hitler and Stalin, about the opposition of fate and reason, about the nature of war, about the need for the growth of Christian movements, etc. — including, of course, thoughts about freedom and personality. During the discussion, French and Russian colleagues asked Berdyaev questions and offered their own arguments, partly in conflict with the position of the speaker. The text should be considered in conjunction with the mentioned articles in order to create a more complete picture of the beliefs and ideas of Berdyaev in the late 1930s and early 1940s.



Keywords: archival publication, World War II, Nikolai Berdyaev, Gabriel Marcel



For citation: Makarova, A. F. (2023) “‘Speech on the War’ by Nikolai Berdyaev in 1940”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 206–213. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-206-213.

Философия живет в разных типах высказываний и общений: трактаты, эссе, полемические статьи, эпистолярный; у этих полей раскрытия мысли свои жанровые возможности и ограничения, но каждый значим для историка философии. Важная и увлекательная для изучения часть философской культуры — личные встречи и беседы философов. В спонтанных реакциях, спорах или одобрениях проступают и мысль, и личность, и стиль общения. Одни из видов архивных свидетельств такого общения — стенограммы публичных выступлений, сохранившие живые диалоги. В фонде Н. А. Бердяева в РГАЛИ был обнаружен именно такой документ, запечатлевший выступление Бердяева и последующую дискуссию с участием Г. Марселя, Ж. Валя, Г. П. Федотова, Б. П. Вышеславцева и других: «“Выступление о войне”. Стенограмма. На французском языке» (РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 101). Дата выступления — 3 марта (воскресенье) 1940 года. Таким образом, стенографист дал нам временные координаты, и осталось выяснить только координаты пространственные. Где проходила та встреча?

Встречи русских и французских мыслителей стали важной частью культуры. С 1920-х годов, когда некоторые изгнанные из Советской России философы осели во Франции, они участвовали. Палитра встреч и семинаров достаточно разнообразна: так, сохранивший добрую привычку организации квартирных собраний Н. А. Бердяев (в России он устраивал дома «вторники», предварившие появление Вольной академии духовной культуры) проводил православ-

но-католический семинар в 1929–1932 годах¹ — точнее, встречи задумывались как интерконфессиональные, но Жак Маритен «поставил условием, чтобы не было протестантов» [Бердяев, 1991, с. 266]. Итак, встречи у Бердяева завершились в 1932 году. Значит, «Выступление о войне» не могло прозвучать там. Впрочем, Бердяев продолжал принимать гостей, в том числе как раз по воскресеньям, однако свидетельств о франко-русских беседах в доме философа в 1940 году не обнаружено. Проходили также встречи на бульваре Монпарнас — о них Бердяев подробно пишет в «Самопознании» [Бердяев, 1991, с. 261–262]; эти беседы велись на религиозные темы и, очевидно, не продлились до даты бердяевского выступления в 1940-м. Встречи для русской и французской молодежи вокруг журнала «Esprit» тоже проходили в гостеприимном доме Бердяевых, но в 1934–1935 годах — и по времени, и по составу участников это не соответствует нашим вводным данным.

Сам Маритен также устраивал дома встречи — это были «воскресенья» в Медоне, где он жил с семьей. Итак, день недели совпадает с искомым, но против гипотезы о маритеновском семинаре как месте встречи для «Выступления о войне» Бердяева однозначно свидетельствует такой факт: встреча проходила в марте 1940 года, когда Маритен уже находился в США.

Еще одна гипотеза: философский семинар в своей парижской квартире устраивал также Габриэль Марсель. Мы уже упоминали, что Марсель участвовал в дискуссии в воскресенье, 3 марта. Кроме того, его мероприятия начались в 1936 году, вероятно, попадая и на дату рассматриваемого нами события. Однако Марсель проводил не «воскресенья», а «пятницы». Итак, на этот раз гипотеза опровергается временным обстоятельством.

Следующее (и заключительное) предположение о том, где мог прозвучать доклад Бердяева, — заседание Франко-русской студии², которую организовали Всеволод Фохт и Робер Себастьян в 1929 году. Состав участников выглядит соответствующим как с русской стороны (особенно с русской — именно Бердяев, Федотов и Вышеславцев были активными участниками работы студии), так и с французской; но здесь снова возникает беспощадное временное ограничение — встречи Франко-русской студии завершились в 1931 году.

Итак, ни один из упомянутых семинаров и беседований не отвечает критериям, все гипотезы рушатся. Обратимся тогда к самому тексту выступления, к его введению: «...есть небольшая группа интеллектуалов, у которых возникла идея проводить время от времени встречи французских, русских, немец-

¹ См., например: [Аржаковский, 2000; Великая дружба ... , 2022]. Календарь выступлений см. в [Hubert, 2022, p. 236–245].

² Об истории Франко-русской студии см., например: [Абенсур, 2015; Визгин, 2020].

ких, испанских и других интеллектуалов для обсуждения духовной стороны и духовного смысла [происходящих] событий»³, — говорит Бердяев и добавляет, что нужно предпринять «первую пробу [такой встречи]». Можно предположить, что встреча 3 марта и стала дебютом; вероятно, она проходила в Париже или в Кламаре, в доме Бердяева. Оккупация Парижа войсками нацистской Германии спустя три месяца после «Выступления о войне» значительно изменит обстановку, станет катастрофой. Бердяев в июле уедет в Пила (Pilat) — впрочем, только на несколько месяцев. Позже он вернется в свой дом, где, кстати, будет проводить встречи с докладами именно по воскресеньям⁴. Таким образом, предположение, переносящее «Выступление о войне» в Кламар, получает еще одно косвенное подтверждение.

Скажем несколько слов и о содержании выступления, о теме войны в философии Бердяева, на время жизни которого выпали две мировые войны (не говоря о революциях). Великой европейской (Первой мировой) войне посвящены многочисленные специальные статьи⁵ 1910-х годов, глава «О войне» в «Философии неравенства»; отношение к той войне (и к войне в целом) — патетическое, обостренное, доходящее до апокалиптического. После событий 1917 года эту «нишу» занимают размышления о природе и смысле революции, а Первая мировая война как объект осмысления отходит на второй план, все чаще интерпретируется Бердяевым как предуготовительница революции. В 1930-е годы Бердяев пишет три ключевые статьи, посвященные приближению Второй мировой войны: «Христианская совесть и диалектика войны» (1938), «Война и эсхатология» (1939), «Советская Россия и мировая война» (1940)⁶, а также главу «Прельщение войны и рабство человека у войны» книги «О рабстве и свободе человека» (1939) — эти тексты содержательно заметно

³ «...il y a un petit groupe d'intellectuels, qui a eu l'idée de faire de temps en temps des réunions d'intellectuels français, russes, allemands, espagnols, etc., pour discuter le côté spirituel et le sens spirituel des événements».

⁴ «...у нас в доме по воскресеньям собирались патриотически настроенные русские, иногда даже читались доклады. Наш дом был одним из центров патриотических настроений. Нередко бывали и французы» [Бердяев, 1991, с. 334]. Здесь Бердяев говорит именно о времени оккупации Парижа.

⁵ «Война и возрождение» (1914), «Футуризм на войне» (1914), «Современная война и нация» (1915), «Мысли о природе войны» (1915), «Война и кризис социализма» (1915), «Война и кризис интеллигентского сознания» (1915), «Пророчества Н. Ф. Федорова о войне» (1915), «Толстовское неппротивление и война» (1916), «Государство и собственность во время войны» (1916), «Психические факторы войны» (1917), «О любви к России» (1917).

⁶ Две статьи — «Христианская совесть и диалектика войны» (РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 213) и «Советская Россия и мировая война» (РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 219) — прежде не были опубликованы на русском языке. На момент написания этого материала обе статьи Н. А. Бердяева, подготовленные автором (А. Ф. Макаровой) на основе архивных документов, находятся в печати.

более плотные и динамичные, чем публикуемое «Выступление о войне». И все же отметим некоторые переклички статей и выступления: так, сходно признание рокового и разрушительного характера войны, осуждение романтизации войны (особенно среди молодежи Германии), указание на риск большевизации Европы, сходны и оценки Гитлера и Сталина. Наибольшая тревога Бердяева — понижение ценности человеческой жизни при резком развитии орудий смерти и массового уничтожения. Завершается выступление (после дискуссии) почти так же, как статья «Война и эсхатология», — размышлением о бессмысленности войны и о том, что война ничего не созидает. Вывод статьи более оптимистичен: «...люди, пережившие ужасы войны, люди, раскрывшие в себе творческую свободу, могут направить свои силы на творчество новой, лучшей, более человеческой жизни. На этих путях они уготовляют конец, как преобразование» [Бердяев, 1940, с. 14]; в выступлении же вывод сдержанный: «Мы говорим, что после войны должен быть создан новый мир, но не война создаст его». Итак, для полноты понимания позиции Бердяева в преддверии Второй мировой войны чтение публикуемого выступления необходимо дополнить ознакомлением с упомянутыми выше статьями, которые, полагаю, вскоре будут доступны читателю.

В публикуемом архивном документе 28 листов, однако один из них (Л. 9) утерян, о чем свидетельствует примечание архивиста (в переводе соответствующее место отмечено разрывом); это досадное обстоятельство, впрочем, отчасти компенсируется дискуссией, следующей за монологом Бердяева. Полагаем, на основные идеи мыслителя его коллеги отозвались и на листе № 9 не осталось сенсационных заявлений, о которых мы никогда не узнали бы. Перевод с французского языка произведен по авторизованной машинописной стенограмме, содержащей некоторые рукописные и машинописные правки.

Список источников

Абенсур Ж. Культурный трансфер между Францией и эмигрантской Россией: притяжение, братство и отречение // Новейшая история России. 2015. № 1 (12). С. 174–181.

Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925–1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. Киев: Феникс, 2000. 656 с.

Бердяев Н. А. Война и эсхатология // Путь. 1939–1940. № 61. С. 3–14.

Бердяев Н. А. Самопознание / [сост., предисл., подгот. текстов, коммент. и указ. имен А. В. Вадимова]. М.: Книга, 1991. 445 с.

Великая дружба: Переписка Жака и Раисы Маритен с Н. А. Бердяевым / ред. и пер. Т. Оболевич, Б. Маршадье. Зелена Гура: Oficyna Wydawnicza UZ, 2022. 229 с. (Rosyjska Myśl Społeczna i Filozoficzna. T. 3).

Vizgin V. P. «От пирамид к сельве: западная мысль в поисках идентичности». М.–СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. 592 с.

Hubert V. Jacques Maritain et Nicolas Berdiaev: un «émouvant dialogue» entre le philosophe thomiste et le philosophe russe (1925–1948). Paris: YMCA PRESS, 2022.

Архивы

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

References

Abensur, Zh. (2015) “Kul’turnyi transfer mezhdou Frantsiei i emigrantskoi Rossiei: prityazhenie, bratstvo i otrechenie” [“Cultural transfer between France and Russia in exile: attraction, brotherhood and renunciation”], *Noveishaya istoriya Rossii [Recent history of Russia]*, 1(12), pp. 174–181.

Arzhakovskii, A. (2000) *Zhurnal “Put” (1925–1940): Pokolenie russkikh religioznykh myslitelei v emigratsii [Journal “Put” (1925–1940): Generation of Russian religious thinkers in exile]*. Kyiv: Feniks.

Berdyayev, N. A. (1940) “Voina i eskhatologiya” [“War and eschatology”], *Put’ [The Way]*, 61, pp. 3–14.

Berdyayev, N. A. (1991) *Samopoznanie [Self-knowledge]*. Moscow: Kniga.

Obolevich, T. and Marchadier, B. (eds) (2022) *Velikaya druzhba: Perepiska Zhaka i Raisy Mariten s N. A. Berdyayevym [The Great Friendship: Correspondence of Jacques and Raisa Maritain with N.A. Berdyayev]*. Zelena Gura: Oficyna Wydawnicza UZ. (Rosyjska Myśl Społeczna i Filozoficzna. Tom 3).

Vizgin, V. P. (2020) «*Ot piramid k sel’ve: zapadnaya mysl’ v poiskakh identichnosti*» [“*From Pyramids to Selva: Western Thought in Search of Identity*”]. Moscow–St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Hubert, V. (2022) *Jacques Maritain et Nicolas Berdiaev: un «émouvant dialogue» entre le philosophe thomiste et le philosophe russe*. Paris: YMCA PRESS.

Информация об авторе: Анна Федоровна Макарова — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Anna F. Makarova — PhD in Philosophy, Research fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 01.08.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 214–229.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 214–229.

Архивная публикация / Archived Publication

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-214-229

Н. А. БЕРДЯЕВ ВЫСТУПЛЕНИЕ О ВОЙНЕ

Анна Федоровна Макарова

Институт философии Российской академии наук,

Москва, Россия, anna.fed.mak@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-5698-5836>



Ссылка для цитирования: Бердяев Н. А. Выступление о войне / пер. с фр., примеч. А. Ф. Макаровой // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 214–229. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-214-229.

Archival Materials. Unpublished Papers

N. A. BERDYAEV

SPEECH ON THE WAR

Anna F. Makarova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,

Moscow, Russia, anna.fed.mak@gmail.com,

<https://orcid.org/0000-0002-5698-5836>



For citation: Berdyayev, N. A. (2023) “Speech on the War”. Transl. from the French, notes by Anna F. Makarova, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 214–229. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-214-229.

Материал публикуется в качестве приложения к статье Макарова А. Ф. «Выступление о войне» Н. А. Бердяева 1940 года // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 206–213. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-206-213. Перевод сделан по архивному материалу, хранящемуся в: РГАЛИ. Ф. 1496. Оп. 1. Ед. хр. 101.

© Макарова А. Ф., перевод на русский язык, примечания, 2023

Стенограмма. На французском языке
Воскресенье, 3 марта 1940 года

Выступление г-на Бердяева:

Я должен начать с того, что есть небольшая группа интеллектуалов, у которых возникла идея проводить время от времени встречи французских, русских, немецких, испанских и других интеллектуалов для обсуждения духовной стороны и духовного смысла [происходящих] событий, потому что, возможно, этому уделяется слишком мало внимания; мы заботимся о военной, экономической, политической и других сторонах проблемы, но недостаточно — о моральном аспекте. Сегодня мы сделаем первую пробу [такой встречи].

То, с чем я выступлю сегодня, — это не полноценный доклад, а просто выступление к дискуссии, где я ограничусь постановкой нескольких вопросов. Я, конечно, буду говорить не о политической стороне этих вопросов, а прежде всего об их духовной стороне.

С 14 года XX века европейская история вступила в эпоху войн и революций, период кризиса всей цивилизации. Правда, и раньше, если не всегда, состояние равновесия в обществах, цивилизациях было весьма относительным. Человечество всегда живет на вулканической почве. Тем не менее какое-то время казалось, что мы можем жить мирно. События, происходящие в мире прямо сейчас, — это не просто политические и экономические события; это не просто конфликт наций и государств или кризис европейской цивилизации, но нечто гораздо более глубокое, относящееся к судьбам духа и духовной жизни человечества. Мы являемся свидетелями конца эпохи Просвещения и царства чистого разума¹, которое какое-то время мы считали господствующим. В историю вошли подсознательные и иррациональные силы. Было время, когда считалось, что эти подсознательные и иррациональные силы были повержены или, во всяком случае, внешне укрощены. В небольшой книжке «Новое Средневековье», которую я написал в 1923 году, я говорил, что история вошла в ночь, в ночную эпоху. Проводя аналогию со Средними веками, я имел в виду начало средневекового периода, то есть конец греко-римской цивилизации, варваризацию Европы, предшествовавшую средневековому Возрождению. Так что аналогия эта касалась не самого Возрождения. Но когда мы входим в темноту, когда нам приходится бродить во тьме парижских улиц, у нас должен быть маленький фонарик, свет, который исходит изнутри нас, а не снаружи, потому что снаружи весь свет погас. Это то, что происходит с нами и с духовной точки зрения.

¹ «La raison» переводится как 'разум' или 'рассудок' в зависимости от контекста.

Когда мы входим в ночь, нам нужен внутренний свет, потому что внешний свет ослабевает и исчезает. Внутренний свет становится незаменимым.

Я бы не сказал, что ночные эпохи — наименее важные эпохи в истории человечества. Да, они, конечно, сложны, но в определенном смысле ночью небо видно лучше, чем днем.

Таким образом, мы являемся свидетелями конца старого мира, того развития, которое восходит не к нашему времени. Это может длиться долго. Мы часто говорим о новом мире, который родится на месте умирающего. Говорят, что этот новый мир будет не чем иным, как коммунизмом или национал-социализмом. Лично я считаю, что это ошибка; ни коммунистический опыт, как он был представлен в России, ни национал-социалистический опыт, как он был представлен в Германии, не есть новый мир. Это судорожные движения, судороги разлагающегося мира, а не творческое начало чего-то нового. У нас есть тоталитарные диктатуры, но тоталитарная диктатура — это следствие внутренней анархии, в которую мир рискует погрузиться. Именно потому, что мир впал в эту внутреннюю анархию, когда нет больше единства ни в религиозной вере, ни во внешних формах, он приходит к режиму диктатуры, который включает в себя навязанную сверху идеологию. Именно правительство навязывает определенное мировоззрение, но это как раз и означает, что в мире действительно нет внутреннего единства. И в этом значительное отличие от Средневековья, потому что в Средние века существовало настоящее внутреннее единство, единство преобладавшей религиозной веры. В наше время такого уже нет.

Задача, которая встает перед нами, — и в этом вся трудность, — это задача построения философии истории. Философия истории сама по себе — дело довольно сомнительное с чисто философской и чисто научной точек зрения. Много было споров о самой возможности философии истории. Часто она полностью отрицалась (Дильтей). А почему? Потому что на самом деле мы сталкиваемся с большой трудностью, ведь философия истории хочет знать смысл истории. Но мы знаем только то, что было и чего уже нет; мы знаем только прошлое, мы не знаем будущего. А смысл истории можно было бы узнать, только если бы мы знали и понимали будущее. Только в будущем раскроется смысл истории.

Вот почему необходим пророческий элемент, но не в религиозном, а в философском смысле этого слова. Пророческий элемент есть не только в философии истории св. Августина, но и в философии истории Гегеля, к которой я испытываю выраженную неприязнь, хотя и признаю Гегеля выдающимся, ведь он очень хорошо знал смысл истории и то, что должно в будущем быть полно-

стью преодолено и осуществлено. У Сен-Симона, как и у Маркса, тоже есть этот элемент.

Что это значит? Это значит, что существует не только свет, исходящий из прошлого, но и свет, исходящий из будущего; такая формула парадоксальна, но ее признают все авторы философии истории, ибо только в этом свете можно познать смысл истории. Кроме того, когда мы говорим об элементах определенной эпохи с точки зрения философии истории, мы также предполагаем, что есть этот свет будущего.

В катастрофах, происходящих в мире, в борьбе, ареной которой он является, мы не можем противостоять этим катастрофам одним разумом, которому мы, кажется, часто доверяем. Вопрос глубже. В прошлом году, когда представители Франции и Англии встретились в Мюнхене с Гитлером, у меня сложилось сильное впечатление, что мы являемся свидетелями конфликта между роком² и чистым разумом. Представители Франции и Англии исходили из рассудочной точки зрения, а за Гитлером стояли темные силы рока. У рока тоже есть своя сила, хотя она всегда приносит трагические и катастрофические результаты. Из всех нынешних политиков во вселенной Гитлер — единственный, кто обращается к Богу, ужасному Богу — но все же обращается. Он единственный политик, который слушает внутренний голос, прежде чем принять решение. Что за голос он слышит? Это не голос Бога, это голос рока.

Это совершенно иной принцип, нежели божественный или человеческий. Это антибожественное и античеловеческое. И в этом реальный источник трагедии, происходящей в мире. Силам рока противопоставляются силы разума, которые намного уступают им. Чтобы победить, нужно обладать силой, превосходящей рок. Гитлер прислушивается к этому голосу рока и пробуждает фатальные силы в массах. То, что он говорит, отвечает тому, что происходит в массах. Германия возникла под знаком рока, судьбы. Надо сказать, кроме того, что в немецком сознании идея судьбы и рока всегда играла большую роль. Прочтите немецкие книги, изданные между двумя войнами, и вы увидите почти на каждой странице слово 'рок/судьба' (Schicksal). Вы не найдете его в английских или французских книгах. Ницше говорил про *amor fati*. Это в некотором смысле очень по-немецки, и это тоже очень важно. Всего две недели назад я получил немецкую книгу, автора которой знаю. Эта книга, искусно написанная, называется «Царство сыновей»³. Автор противопоставляет царство

² «La fatalité» в большинстве случаев переведено как 'рок' (следуя предпочтению Бердяева, наблюдаемому в других текстах), но иногда — по стилистической необходимости — как 'фатум' или 'судьба' (соответственно, 'роковой' и 'фатальный').

³ Книга „Das Reich der Söhne“ Ю. Шмидхаузера (Julius Schmidhauser).

сыновей царству отцов и матерей. Он пишет: «Мы солдаты судьбы». Автор не нацист, но именно на это ориентирован немецкий дух. Когда мы читаем книгу Раушнинга⁴, у нас возникает такое же впечатление. Несомненно, выпущены на свободу демонические силы, и европейские общества охвачены дохристианской демонолатрией, которую христианская религия в идее победила. Бороться с этой силой с помощью разума крайне трудно, особенно когда разум не в своем расцвете⁵. Я полагаю, неверно утверждать, что христианская религия отрицает существование рока. Христианство провозгласило победу над роком, если вы со Христом; но если вы посторонний Ему или против Него, вы можете оказаться во власти рока. Когда вы отказываетесь от человеческой свободы и человеческого достоинства, которое заключается в этой свободе, вы, безусловно, одержимы роком. Так произошло с Германией и Россией.

Перед нами стоит следующий вопрос: будет ли новый мир, будущее созданы только силами рока, что вполне возможно, — или в сотворении этого нового мира примут участие и человеческая свобода, человеческая совесть, человеческий разум? И когда я употребляю здесь слово «свобода», я понимаю его в глубоком смысле духовного начала, абсолютного в своей ценности, абсолютного по сравнению со случайными и относительными политическими формами.

В настоящее время люди соблазнены рабством. Это то, что Достоевский называл искушением Великого Инквизитора. Народы отказываются от свободы совести, мысли, суждения, а взамен получают хлеб (я использую это слово в символическом смысле). Они получают хлеб, отказываясь от свободы. А усиливается это искушение тем, что в старом мире, который провозгласил себя свободным, свобода часто была ложной и часто была лишь привилегией определенных классов; она часто была формальной и не реальной. Искушение продлится до тех пор, пока этот тревожный вопрос о хлебе — хлебе в символическом смысле — не будет решен. Другими словами, до тех пор, пока социальный вопрос в мире не будет решен со свободой, а не против свободы и без свободы⁶. И под этим решением я не подразумеваю ничего абсолютного. Это, конечно, относительно, потому что есть и другие вопросы, которые возникнут

⁴ Наиболее вероятно, что речь идет о французском (первом) издании книги Г. Раушнинга «Hitler m'a dit: confidences du Führer sur son plan de conquête du monde» (1939), содержащей якобы беседы Раушнинга с Гитлером; однако подлинность и документальная точность этих «бесед» опровергнута исследователями.

⁵ «Il est très difficile de lutter contre cette force par la raison et par une raison qui n'est pas dans une période de floraison» — во французском оригинале есть игра слов: созвучие «raison — floraison» — 'разум/рассудок — цветение (расцвет)'.
⁶ Подчеркивание предлогов — в оригинальном тексте.

впоследствии. Но это проблема нашего времени, и она должна быть решена, в противном случае именно фатальные силы будут стремиться решить ее, и они уже это делают.

Я считаю, что в определенном смысле социальный вопрос глубже, чем национальный. Потому что социальный вопрос — это вопрос отношений между людьми, отношений с ближним. Войны, которые происходят и еще произойдут в мире, больше не будут только войнами народов, но они будут социальными войнами — как и в той войне, свидетелями которой мы являемся, уже присутствует социальный акцент. В Германии, безусловно, существует значительная опасность большевизации, и эта опасность грозит всей Европе. С этой опасностью нельзя бороться только негативными средствами. Нужно бороться, используя ту самую силу созидания и осуществления правды коммунизма, но именно при осознании этой правды. Потому что только осознавая правду коммунизма, вы можете бороться с ним. Кроме того, — я часто писал по этому поводу, — в коммунизме поставлена реальная проблема, как и в каждой ереси была правда, и был задан вопрос, на который необходимо ответить, проблема, которую мы недостаточно ясно поставили. Но в коммунизме, как и в любой ереси, проблема всегда ужасно преувеличена и смешивается с ложью. Мы должны ответить на вопрос, заданный коммунизмом. Нельзя реагировать только преследованиями, это может принести обратные результаты. Нужно дать положительный ответ⁷.

Тоталитарные режимы пытаются преодолеть кризис и ответить на социальный вопрос. Но они делают это, уничтожая свободу духа, отрицая духовные ценности, преследуя религию, мысль, свободу интеллектуальных и нравственных суждений. Они хотят подчинить всю жизнь, полноту жизни тиранической власти, жизнь вплоть до самых глубин человеческой души. Они хотят обладать человеческими душами.

Почему тоталитаризм захватывает молодежь? Потому что тоталитаризм отвечает религиозной потребности человеческой души. Даже материалистический коммунизм отвечает религиозной потребности человеческой души и соблазняемой им молодежи.

И вот что губительно в современном мире: христианство по своей сути тоталитарно и должно быть тоталитарным. Но в сегодняшнем мире оно стало частичным. Оно теснится в довольно темном уголке человеческой души,

⁷ Далее пропущен один лист. Можно предположить по динамике выступления и дискуссии, что на л. 9 речь шла преимущественно о тоталитаризме, фашизме, национал-социализме, коммунизме.

а силы, частичные по своей сути, стали тоталитарными — государство, организация экономической жизни, техника, война, которая тоже стала тоталитарной. Но глубокая истина в том, что только человек тоталитарен и должен быть тоталитарным, ни государство, ни общество, ни что-либо вне человека не может быть тоталитарным. Все ценности полностью перевернуты, потому что материи отдан примат над духом.

Есть еще одна пагубная вещь: преобразование мира происходит в эпоху господства техники и машины, господства страшного. И происходит это в то же время, когда религиозные и духовные верования человеческих масс чрезмерно ослаблены. Именно в этой атмосфере происходит преобразование мира. Это не может не иметь катастрофических последствий. Даже современные христиане гораздо больше верят в материальную силу, чем в силу духовную. Но в той борьбе, которая разворачивается в мире, одной материальной мобилизации недостаточно — она всегда необходима, но бороться только материальным оружием мы тоже не можем. То, что сейчас происходит в человеческом обществе, — это испытание духовных сил. Духовная культура в страшной опасности. Кто-то считает, что есть риск полного ее уничтожения и утраты. Не навсегда, конечно. Греко-римская цивилизация была разрушена, но был Ренессанс. Угроза, нависшая над нашей цивилизацией, не менее велика; цивилизацию нельзя сохранить, только оглядываясь на прошлое. Мы также должны смотреть в будущее. Я бы сказал, что нужны лаборатории духовной культуры, которую можно сохранить даже в темную ночь, как ее сохраняли в Средние века монахи и монастыри.

Когда я размышляю о нынешней войне, я вовсе не думаю о возможности поражения союзников. Но я думаю, что, если война продлится слишком долго, со всех сторон может начаться распад европейских обществ. И тогда этим разложением, как всегда, воспользуется грубая и тираническая сила. Поэтому я верю, что только сильное и энергичное духовное движение может отразить угрозу; но это духовное движение должно быть связано с общественным движением. Потому что духовное движение не может быть отделено от движения общественного.

В чем задача настоящего момента? Прежде всего — в изменении сознания, революции сознания. Часто самые жестокие революции, которые знала история, лишь меняли одежду человечества, они не сопровождались настоящей революцией сознания. Где должна произойти эта революция? Прежде всего — в иерархии ценностей. Нужно признать, что высшей ценностью является не государство, не общество, не цивилизация, не культура, а конкретный человек, ближний, как говорит Евангелие. Если мы хотим попытаться создать но-

вый мир, где в центре творения будет идея ближнего, мы должны поместить туда не человечество, а ближнего, конкретного человека и отношения с конкретным человеком. Человечество вошло в мир абстракций. Мы можем долго жить в абстракциях, считая их самыми значимыми вещами. Это заблуждение сознания, которое живет в представлении, что абстракции — это не только истинные реальности, но и наиважнейшие реальности.

В то же время это изменение сознания означает, что страшное зло воли к власти может быть преодолено. Мир может быть разрушен волей к власти, которая становится богом. Речь идет не только о победе над германским империализмом, но о победе над всяким империализмом. И вот идея, которая часто приходила мне в голову, когда я думал о германском империализме. Он трагичен, потому что запоздал. Он слишком поздно вошел в историю Европы. Он вошел слишком поздно, потому что почти весь мир был уже захвачен другими империализмами. Следовательно, Германия может осуществить свой империализм только посредством ужасных преступлений и насилия. И это единственный империализм, который еще может существовать в мире, то есть империализм насилия и преступности. Других империализмов быть уже не может. Английский империализм относится к прошлому. Он действовал, не совершая таких преступлений.

И теперь речь идет о том, чтобы противопоставить воле германского империализма к власти всеобщее отрицание империалистической воли. В нашем мире, безусловно, рождается много христианских движений, но они недостаточно сильны, если сравнивать их с антихристианскими движениями. Мы видим две великие страны, которые стали очагами антихристианского движения. Это очень большая часть мира, и если эти две страны объединятся, это будет ужасно, потому что с величием одной страны и с немецкой дисциплиной и техникой, немецкой организацией это станет очень большой угрозой — и не только для остального мира, но и для самой России, потому что это в конечном итоге приведет к колонизации России Германией.

Почему христианские силы недостаточно сильны? Создается впечатление, что христианство находится в своего рода интермедии. Как это объяснить? Иногда кажется, что наш мир переходит из эпохи чисто человеческой истории в эпоху истории демонов. Когда читаешь книгу Раушнинга, складывается впечатление, что в ней — воплощение демона. Это выходит за рамки чисто человеческих явлений. В чем же причина того, что христианство недостаточно сильно для борьбы с этим демоном? В том, что оно было слишком приспособлено к старой истории, к реальности, отличной от той, что предстает перед нами сейчас. Христиане сбиты с толку, потому что у них нет контакта с этой

новой реальностью. Старые способы больше не действуют. Нужно что-то новое. Историческое христианство, приспособленное к старой истории, не имеет достаточно сил для борьбы с новыми демоническими силами, потому что мы видим то, чего никогда не видели, — большие государства одержимы демонами. У нас иногда создается впечатление, что христианство находится между двумя эпохами. Оно находится в периоде, когда свет, который должен исходить из будущего, еще недостаточно силен. Но христианство, которое войдет в новый период, когда свет будущего будет сильнее, есть христианство эсхатологическое, потому что оно относится к свету, который придет из будущего. Это очищение от всех грехов прошлого, и в то же время это взгляд в будущее, которое зависит от человека. Эсхатологическое христианство я понимаю не как пассивное христианство, когда человек уже совсем не активен и ждет того, что произойдет через сверхчеловеческие силы. Я считаю, наоборот, что это самый активный, самый творческий период, обращенный в будущее.

Человек вполне человек, только если он превосходит самого себя, если он трансцендирует к трансцендентному. Но было бы очень большой ошибкой полагать, что трансцендентное полностью отделено пропастью от нашей человеческой жизни. Трансцендентное также действует в нашем мире и может его трансформировать. Эсхатологическое сознание в христианстве должно соответствовать более сильному действию трансцендентного, чем это было в прошлом.

Прошу прощения за то, что заговорил в конце об ужасно сложном вопросе, который следовало бы развить. Это могло бы стать темой целого доклада. Но чтобы было понятно, что я хотел сказать по поводу духовного смысла событий и роли христианства, мне пришлось это проговорить.

Г-н Шлюмберже (председатель): Я полагаю, что выражу общее мнение, если поблагодарю г-на Бердяева за этот обзор, настолько полный, что хотелось бы рассмотреть каждый тезис по очереди и последовательно поговорить о каждом. Со своей стороны, я очень хотел бы услышать, как Вы говорите об эсхатологическом христианстве. Надеюсь, Вы в любом случае это сделаете.

Г-н Габриэль Марсель: Хочу сказать, что в целом я очень симпатизирую образу мыслей г-на Бердяева. Тем не менее у меня есть три или четыре вопроса, которые я хотел бы задать ему, и первый из них — вопрос-возражение. Интересно, не слишком ли Вы соглашаетесь с Гитлером, когда говорите, что в Мюнхене противостояли рок и разум. Интересно — и это очень важный вопрос, — не заинтересованы ли сами гитлеровцы в том, чтобы мы ставили вопрос таким образом. Интересно, не является ли рок некой маской, в которую облачает себя воля к власти? Это нечто в духе поэтов или, может быть, в какой-то степени фило-

софов. Добавлю, что у нас нет оснований говорить, что Даладье или Чемберлен воплощали разум. Можно было бы также возразить, что и здесь была воля, прикрытая маской разума и призванная охранять завоеванные позиции. Поэтому при такой постановке вопроса мы рискуем обмануться видимостями, которые используют в качестве прикрытия две воли к власти: одна стремится к установлению порядка или нового беспорядка, другая — к сохранению порядка или старого беспорядка. Перейду к более общему вопросу. Интересно, возможно ли, чтобы люди, так вовлеченные в этот конфликт, как мы, интерпретировали его в смысле философии истории. Я полагаю, что философия истории подразумевает трансцендентность по отношению к конфликту, которой, возможно, нам сильно недостает. Мы целиком и полностью ангажированы, и я не знаю, сможем ли мы утвердиться на философской платформе, с которой можно судить о конфликте. Мы не можем судить: мы слишком вынуждены судить, чтобы быть в состоянии судить. Мне кажется, что здесь есть очень большая трудность.

Вы сказали: большой вопрос, будет ли новый мир создан роком или в нем будет божественное или человеческое начало. Опять же, Вы слишком созвучны Гитлеру; о новом мире не может быть и речи. Здесь я выскажусь определенно. Мне кажется, вопрос в том, будет ли у мира возможность дальше развиваться или же мы увидим откровенный регресс к чему-то, что должно было существовать в менее совершенной, но идентичной его форме. Я ни на секунду не верю, что происходящее — это установление *нового* мира. Понятие какого-либо мира здесь абсолютно исключено.

Насчет того, что Вы сказали о роли социального вопроса и коммунизма, я тоже весьма колеблюсь — мне кажется, что сейчас все так смешалось, все так запуталось, так отвратительно употреблены слова вопреки их истинному смыслу, что я не знаю, можно ли говорить о социальной проблеме — если только не называть так конфликт между имущими нациями и пролетарскими нациями. Но нужно еще выяснить, что значит «пролетарская нация». Речь здесь идет о стране, которая сама себя пролетаризировала. Мы в невообразимом замешательстве. С одной стороны, очевидно, можно повторить вслед за немцами и русскими: есть капиталистические нации, имущие, богатые, сытые, а есть молодые нации, просящие свое место под солнцем. Но этим всем уже никого нельзя одурачить, тем более что у Германии примерно в 1930 году были все возможности восстановить экономическую жизнь, которые систематически и намеренно отвергались. Мы никогда не видели, чтобы страна так преднамеренно разрушала себя. Я не говорю, что социального вопроса нет, но в чем он? Мы говорим — и я верю, что это правда, — что мы и англичане лицеу творим свободу. Я считаю, что это верно, но нуждается в разъяснении. Можно

сказать, что мы являемся представителями консервативного принципа, ведь на самом деле инициатива оказывается на стороне тех, кого мы считаем врагами свободы. Мы олицетворяем свободу, а на пути ведения войны мы сведены к пассивности.

Прежде всего, такой вопрос. Вы говорите: тоталитаризм удовлетворяет молодежь, потому что отвечает религиозной потребности. Интересно, насколько это правда. Интересно, не слишком ли это оптимистичный взгляд на природу такого удовлетворения? Я знаю одну очевидную иллюстрацию того, о чем Вы говорите. Вспоминаю о молодом немецком летчике, который был смертельно ранен. Его самолет упал на французскую землю, и его лечили во французском госпитале. Мы увидели, что он растерян, и спросили его, что мы можем для него сделать. Молодой летчик сказал: только одно может сделать меня счастливым, но вы не можете мне этого дать — снова увидеть моего фюрера. Это единственный религиозный элемент, который можно обнаружить в нынешней молодежи. Вкус к насилию и разрушению занимает огромное место, и я не знаю, связано ли это с религиозным элементом.

Последний и самый важный вопрос относится к заключительному пункту Вашего доклада. Вы сказали — и правильно, — что если война продолжится, возникает риск полного распада европейских обществ. Следовательно, существует потребность в духовном обновлении, которое не должно быть отделено от обновления самой социальной реальности. И каков должен быть принцип этого обновления? Это своего рода установление новой иерархии ценностей, ставящей высшей ценностью конкретного человека, то есть ближнего. Это тот пункт, в котором я согласен с Вами и который меня чрезвычайно занимает. С одной стороны, я также считаю, что понятие ближнего должно быть фундаментальным понятием. Но что меня беспокоит, так это мысль о том, что мы, возможно, имеем в виду такое социальное обновление, которое привело бы к установлению царства нашего нынешнего ближнего. В этом есть риск *аполитичной политики*, и я задаюсь вопросом, не грозит ли это *in concreto* катастрофой, которая приведет к победе наших врагов и сокрушит нашу силу. В этом я чувствую себя неуязвимым реалистом. Я считаю, что, к сожалению, в той ужасной ситуации, в которой мы оказались, в которую забросил нас ряд ошибок, мы обязаны мыслить конкретно. Какие есть способы победить? Я считаю, что один из них — поддержание боевого духа. Но не рискуем ли мы ослабить его, стремясь к отстаиваемой Вами в военное время евангелизации?

Г-н Шлюмберже: Видите ли Вы возможность восстановления Запада актуальной уже сейчас или это просто отдаленная перспектива — на то время, когда у нас будет свобода действий после окончания войны?

Г-н Валь: То, что сказал Габриэль Марсель, чрезвычайно важно. Я бы сказал то же самое, и все же наши точки зрения очень противоположны. Я бы сказал то же самое, т. е. что Гитлеру и Сталину воздают слишком много чести, считая их носителями рока; они сами могут считать, что ведомы ужасным роком, видя, как Англия пытается подавить их. Мне кажется, что это несколько совпадает с тем, что Вы сказали только что. Сказать, что они опоздали воспользоваться теми же средствами, что и другие, — значит дать им слишком много прав. Мы должны помнить притчу о работнике, который приходит в одиннадцатом часу⁸. И еще, эта любовь к ближнему — я не знаю, можно ли слишком на нее полагаться. Очевидно, что поскольку она уже давно провозглашена, все должно уже было устроиться наилучшим образом. Но мы не должны слишком полагаться на любовь к ближнему. И не ясно, относится ли это к послевоенному или военному времени. Я согласен с Вами, что нужно что-то делать для ближнего и для рабочих. Но возможно ли это сейчас? Я бы согласился с Вами по поводу эрзац-религиозного характера, присущего гитлеризму. Но и это зависит от того, какое у нас видение христианства: живем ли мы в постхристианскую эру, первые формы которой возникают перед нами, и боремся за нее, или же желаем победы христианства?

Г-н Рене Жильонен: Должен сказать, что я гораздо менее близок к тем, кто только что говорил, за исключением последнего пункта. Но по самой возможности вопроса меня чрезвычайно поразила мысль господина Бердяева, с которой, впрочем, я и так был знаком. Начнем с первого пункта, эта идея рока напомнила мне фразу Мишле, который сказал: «...век достаточно богатый, сильный и обширный, но он тяготеет к року». Это еще более верно в отношении XX века. Но, думаю, мы можем различить два вида рока, и разум Чемберлена и Даладье был не менее роковым, чем гитлеровский мрак. Это своего рода обязательство, от которого вы не можете отказаться. Первое — это статический рок, а второе — динамический рок, если использовать два модных словечка. В вопросе о том, что представляет собой Гитлер, я согласен с Бердяевым в мнении, что Гитлер — не только *воплощение* иррациональных и бессознательных сил, как бы это ни объяснялось — демоном, демонолатрией либо как-то еще, — для меня очевидно, что Гитлер таков *в сущности*. И он до такой степени воплощает эти силы, что ни одному французу это не под силу понять. Самое поразительное, что есть Гитлер-человек и Гитлер-фюрер. Гитлер-человек — посредственное, вульгарное существо, а Гитлер-фюрер — это то магическое существо, со встреч с которым Шахт, по его собственному свидетельству,

⁸ Мф. 20:1–16.

никогда не уходил без чувства утешения. В речи, произнесенной в 1938 году во Дворце спорта, Гитлер впервые выступил против Англии. Он всегда боялся Англии, но он человек, который подчиняется своему демону. И от воодушевления, которое он почувствовал в толпе, он мог бы объявить Англии войну. Но Гитлер-человек боялся. И впервые мы увидели, как он остановился. Я считаю, что это лучшее свидетельство противостояния между этими двумя существами. Он — если описать словами, которые немцы между войнами очень любили, — магический человек. Это выражение и есть навязчивая идея современного немецкого духа. Единственный немец, которого Гитлер признает своим предшественником, — это Вагнер. И есть нечто аналогичное между тем состоянием, в которое погружает публику Гитлер, и тем, какое влияние имеет музыка Вагнера. Разница в том, что Вагнер черпал свое вдохновение из достаточно глубокого источника и воздействовал на весь мир, а Гитлер влиял только на немецкую толпу. В Гитлере есть и мифическая сила. Это две вещи, которые нужно различать. Он владеет мифом, но мистическим образом.

Есть второй вопрос: это ценность той мистики, которая есть мистика масс. Вы часто показывали в своих книгах, что в современную эпоху массы прерывают течение истории (о причинах этого явления сейчас говорить не будем). Франция сделала все, чтобы ликвидировать последствия принципа, который она впустила в мир. Вы больше не можете управлять массами через элиты, чья обязанность — думать. Германия и Россия произвели элиту масс. Она чрезвычайно близка к массам, гораздо ближе, чем реальная элита, остатки которой сохранились у нас. И парадоксально сосредоточивать всю нашу апологетику на слове «демократия», когда мы живем тем, что сохраняем аристократизм. Возвращаясь к господству масс, мы можем сказать, что мистика масс неизбежно регрессивна. От нее нечего ожидать; Вы не сказали, что мы являемся свидетелями рождения нового мира, но сказали, что коммунизм и национал-социализм — это судороги старого режима. Они навязаны Европе, которая потеряла всякое доверие ко всем духовным и светским авторитетам. Современный человек — без хозяина, в нем больше нет единства. Нависает угроза всеобщей диктатуры. Только в странах, где есть действительно моральные ценности, можно обойтись без диктатуры. Власть Гитлера завершила разрушение в Германии этого порядка идей. Это часто говорили о Французской революции. Гитлер сделал то же самое. Он уничтожил профсоюзы; в них был союзный дух, значительные ресурсы. Он уничтожил их; теперь есть только распыленная масса, которую он объединяет с помощью мистической идеи — но это может быть только мистикой регресса. Я думаю о Муссолини, который сказал в 1934 году: может быть, нам удастся повторить человеческий синтез,

но на гораздо более низком уровне. Итак, это будущее вряд ли вселит в нас уверенность. Мистическая уверенность остается, и мы единодушно попросим Вас о втором докладе, где бы Вы представили Вашу точку зрения.

Г-н Вышеславцев: Буду очень краток, я выскажусь по поводу той мысли, что немцам нравится слово «магический». Несмотря на это, я должен сказать, они никогда не понимали, что такое магия. Г-н Леви-Брюль говорит о магическом участии, охватившем Гитлера. Но это не что иное, как впадение в первобытный атавизм. Это ужасная регрессия психики и духа. А что касается динамизма, я думаю, нам еще предстоит создать антропологию, соответствующую современной психологии. Как трактовать с религиозной точки зрения это состояние «одержимости», о котором Достоевский говорит в «Бесах»? Достоевский говорит, что бесы брошены в стадо свиней. Это описание идентично в современной психологии и в Евангелии. Одержимые — скорее недочеловеки. А Гитлер отождествляется с подсознанием народа, что дает ему ощущение всемогущества, непогрешимости. Я думаю, что то, что г-н Бердяев называет роком, есть одержимость силами рока, когда человеком овладевают внутренние силы, силы, которыми разум вообще не может управлять или которыми может руководить совершенно новый разум, новыми методами, известными каждому демагогу.

Г-н Марсель: Думаю, в том, что Вы сказали об одержимости, есть что-то совершенно верное. Но при всей важности этого элемента в сговоре магизма и макиавеллизма есть нечто глубокое. Есть что-то, что должно остановить нас, что должно остановить наш дух; одно из них средство для другого. Но что из них средство? Чтобы анализировать событие, которое перед нами, мы должны ввести эти два элемента.

Г-н Г.: Иногда он хитрый крестьянин, иногда искуснейший дипломат.

Г-н Валь: Вы так думаете о Гитлере? Он ужасный рационалист. Но я думаю, что верно и то, и другое. Это магия, но он использует ее рационально и логично.

Г-н Бердяев: Это как сумасшедшие, которые иногда бывают очень хитрыми.

Г-н Федотов: Я хотел бы получить некоторые пояснения по самому первому пункту доклада. Вы начали с того, что сказали, что век разума закончился; начинается темная ночь, а воплощением этой ночи являются тоталитарные режимы. Но Вы сказали при этом, что ночь не всегда зла; она глубинна. Итак, в новом порядке, в Вашем видении нового мира, какую роль Вы отводите разуму?

Г-н Шлюмберже: Я хотел бы высказать несколько мыслей о значении ближнего. Действительно, Франция — это страна, где чувство ближнего — са-

мое слабое из всех западных цивилизаций. Здесь есть явление индивидуализма, которое привело к особой сухости. Но настолько ли серьезно это отсутствие коллективного чувства, чтобы требовались катастрофические меры? Или это не то человеческое явление, которое можно вылечить только некоторым сглаживанием [противоречий]? Мне все же кажется, что от этой сегодняшней проблемы мы не можем полностью отделить другие западные державы и Америку. Думаю, что эта проблема нехватки чувства ближнего гораздо менее остра в Америке, где значительно более непосредственный и легкий контакт с людьми. Вообще говоря, я все еще питаю некоторое недоверие к апокалиптическим взглядам на историю. Я вижу, к чему приводит это вступление в ночь, но я позволю себе спросить: может быть, это часть иллюзии, ведь нам доступно еще не так уж много наблюдений? Прошло всего 20–25 лет. Я не верю в то, что любое бедствие является лекарством. До тех пор, пока стихийные бедствия не стерли все с лица земли против нашей воли, я считаю, что еще есть способ внести коррективы, что стоит работать с элементами, которые у нас есть, как с химическими или органическими элементами. Вполне вероятно, что это праздный вопрос, что в итоге произойдет синтез того и другого.

Г-н Бердяев: Я не обещаю ответить на все вопросы. Несколько раз было сказано, что я слишком чту Гитлера. Я не думаю, что это честь; в этом нет ничего положительного. Это не только романтизм, религия, созданная роком. Я согласен с тем, что было сказано об отношениях Гитлера и масс. Это особый вопрос. Я не верю, что это непобедимая сила. Однажды Гитлер может чрезвычайно ослабеть; он лишится человеческой силы. Но сейчас он производит впечатление на массы. Он также может произвести впечатление на другие страны. Есть еще один вопрос, более важный — то, что я сказал, относится к войне или к послевоенному периоду? Я не так ставлю вопрос. Я понимаю, что смысл войны — это плохое выражение. Война не имеет смысла. В ней нет другого смысла, кроме победы. Когда я говорю о смысле войны, я говорю обо всем происходящем движении. Мы говорим, что после войны должен быть создан новый мир, но не война создаст его.

Война ничего не создает. Но я не могу не видеть следующего: эта война — только один акт большой драмы. Есть и другие акты, кроме войны, и вопрос о них сегодня можно ставить. Говорят, что, как только закончится война, встанет духовный вопрос. Это неправильно. Духовная жизнь существует и сегодня, так что вопрос этот возникает всегда. Он не может перестать возникать из-за войны. Я полностью не согласен с Габриэлем Марселем в одном пункте. Можно подумать, что Евангелие может быть вредным в известное время, когда мы

на войне, что в этом случае мы вообще не должны говорить о Евангелии. Одно из двух: Евангелие — или абсолютная истина, или относительная истина. Часто говорят, что Евангелие — очень сомнительная книга (Моррас). Но мы не можем ставить себя на эту почву.

Что касается ближнего, я придерживаюсь персоналистской точки зрения. Я не проповедовал любовь к ближнему. Я даже не использовал это выражение. Персоналистская точка зрения заключается в том, что высшей ценностью является ценность человеческой личности. Человек есть ценность бóльшая, чем все общие ценности. Применимо ли это сегодня? Сдвиг в сознании не происходит в одночасье. Но об этом сегодня нужно говорить. Это противоположно индивидуализму. Персонализм предполагает духовную общность⁹ людей. Я согласен с Габриэлем Марселем в том, что рок — это маска воли к власти, но воля к власти — это рок. Воля к власти — это рок.

Информация о публикаторе: Анна Федоровна Макарова — кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the publisher: Anna F. Makarova — PhD in Philosophy, Research fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.08.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 01.08.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

⁹ Здесь Бердяев использует слово «la communion», переведенное как ‘духовная общность’; также можно описать «la communion» как сопричастность, но Бердяев иногда писал в русских текстах прямо — «коммунион», объясняя этот термин именно как духовную общность, взаимоприобщенность людей.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 230–246.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 230–246.

Обзорная статья / Review article

УДК 94(47).06

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-230-246

РОССИЯ И ЕВРОПА XVIII ВЕКА В ОБЩЕМ ПОРЯДКЕ МИРА

Обзор международной научной конференции

Ренард Тимурович Девликамов

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, renardik2003@gmail.com



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Девликамов Р. Т. Россия и Европа XVIII века в общем порядке мира // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 230–246. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-230-246.

Academic Life. Reviews

RUSSIA AND EUROPE OF THE 18th CENTURY IN THE GENERAL
ORDER OF THE WORLD

The review of the International Scientific Conference

Renard T. Devlikamov

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, renardik2003@gmail.com



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Devlikamov, R. T. (2023) “Russia and Europe of the 18th century in the general order of the world”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 230–246. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-230-246.

Международная научная конференция «Россия и Европа XVIII века в общем порядке мира», организованная Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (МЛРИД НИУ ВШЭ), прошла 26–27 мая в смешанном формате. Она была посвящена осмыслению создания, укрепления Российской империи и ее введения в *общий порядок мира*, сложившийся в XVIII столетии. Перед участниками конференции стояли две большие интеллектуальные задачи. Во-первых, выяснение содержания концепта «общий порядок мира». Во-вторых, анализ значимых преобразований в культуре и социуме XVIII века Европы и России, которые создали саму возможность выстраивания этого порядка. Историческая дистанция между Россией и Европой почти в тысячелетие определила многие проблемы молодого имперского государства. Два сословия Российской империи от Петра до Екатерины получили новые обязанности и права в государственном порядке страны: крестьяне — обязанности крепости земле и полное отсутствие личных прав (был создан очевидный тормоз городской промышленной России, где государственные крестьяне не стали ресурсом для развития частной собственности); дворяне по «Жалованной грамоте...» Екатерины II получили право на полную свободу от обязанности несения всех государственных служб (что открыло возможности для светских форм досуга и постепенно рождающегося публичного интеллектуального пространства столичного и поместного дворянства). Закономерен вопрос: удалось ли России на протяжении XVIII века войти в сложившееся противоречивое пространство соперничающих государств Европы? Как воспринималась Россия в европейских правящих кругах и обществе? Объединив усилия философов, историков, литературоведов, политологов, социологов и других специалистов, конференция создала интеллектуальную платформу, связавшую разные направления, подходы, страны и поколения при обсуждении сложного процесса выстраивания общего порядка мира, столь актуального в нелегком 2023 году.

Открыл международную конференцию д-р филос. наук, ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий МЛРИД НИУ ВШЭ *Владимир Карлович Кантор* (Москва). Как заметил позже Ф. А. Гайда, конференция началась с программной речи библейского размаха, задавшей тон всем последующим выступлениям. В. К. Кантор назвал XVIII век невероятным, ведь именно тогда Россия из объекта западных наблюдений превратилась в субъект европейской истории, поразивший Европу. Если XVII век был для России веком непродуктивным, «бунташным», когда цари бегали от восставших солдат и мужиков, когда страна могла попросту развалиться, то XVIII столетие подарило нам счастливый случай — Петра, приступившего в начале века к строительству *государства*. Екатерина II к концу столетия утвердила созданную Петром Россию. Таким образом, именно в XVIII веке Россия заявила о себе, во что не верил ни Запад, ни сама Россия. Однако ярким доказательством того, что эта эпоха была невероятной для страны, стало явление А. С. Пушкина, «нашего всего», который несомненно был дитятей XVIII столетия.

Первый доклад прочитал д-р ист. наук А. Б. Каменский (факультет гуманитарных наук (ФГН) НИУ ВШЭ, Москва). Тема доклада исчерпывающе отражена в его названии: «Россия и Европа vs “Россия есть европейская держава”». По мнению автора, во второй половине XVIII века Россия и Европа представляли единое интеллектуальное пространство, недаром наказ Екатерины звучал именно так: «*Россия есть европейская держава*». Это значит, что сама постановка вопроса «Россия и Европа» создает искаженную перспективу, что свидетельствует о ее непродуктивности и тупиковости. Тем самым мы отделяемся от Европы, сомневаемся в том, являемся ли ее частью. Во время дискуссии Ф. А. Гайда возразил докладчику и сказал, что существует проблема соотношения части и целого и постановка вопроса «Россия и Европа» имеет место быть по крайней мере в этой плоскости. Однако А. Б. Каменский настаивал на том, что такая формулировка научной проблемы предполагает априори определенные ответы, с чем согласился В. К. Кантор.

Следующий доклад был прочитан д-ром ист. наук Ф. А. Гайдой (исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва). Его основное исследовательское поле — рубеж XIX–XX веков. На первый взгляд люди, которых он изучает, оперировали ясными нам понятиями, но на самом деле часто они вкладывали в них другой смысл. Одним из главных официальных понятий начиная с XVIII века является «империя». С ним и решил разобраться докладчик. Известно, что империей Россия стала называться в 1721 году и принятие титула императора делалось на римский манер. Для русских правителей это не было новшеством, так как за рубежом их часто называли императорами и

до 1721 года. В некоторых документах встречается обоснование, по которому Россию называли империей: все дело в том, что она большая. До 1780-х годов в официальных документах империей называли не российское общество в целом, не территорию страны, а именно верховную власть. Во время дискуссии данный тезис подтвердил М. Ю. Анисимов, он сказал, что понятие империи в официальных документах XVIII века встречалось редко, но если встречалось, то только в значении государственной власти. Ф. А. Гайда считает, что новое наполнение данного понятия возникает при Екатерине II, увлекшейся в 1780-е годы трудами немецкого философа и юриста С. Пуфендорфа. Так, в «Жалованной грамоте дворянству...» власть отождествляется с отечеством и всеми подданными, объединенными вокруг престола. При обсуждении доклада А. Б. Каменский отметил важность темы, которую поднял Федор Александрович, так как она отражает переосмысление понятия государства в России.

Доклад д-ра ист. наук *Л. Б. Сукиной* (Институт программных систем им. А. К. Айламазяна РАН, Переславль-Залесский) был посвящен гравюре на титульном листе книги «Алфавит собранный, рифмами сложенный от святых писаний из древних речений» (1705) черниговского архиепископа Иоанна Максимовича. Издание было «подносным» и адресовалось самому государю и наследнику престола Алексею Петровичу. Будучи в курсе политических дел в Русском государстве начала XVIII века, Иоанн Максимович знал, как угодить Петру, недавно демонстративно порвавшему со средневековыми традициями Московского царства и начавшему строить новую столицу на северо-западе страны. В отличие от спиритуальных царских родословий XVII столетия, в основе которых лежал иконописный образ «древа Иессева», в лозе из «Алфавита» использованы композиционная схема и стилистика, известные по светским родословным деревьям европейских властителей. «Святые предки» находятся только у корня, остальные изображенные — реальные члены семьи Петра I, включая одну женскую персону. В докладе Л. Б. Сукина раскрыла семантику данной композиции и дала ее историко-культурную интерпретацию.

Д-р филос. наук *М. С. Киселева* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) прочитала доклад о проповеди Стефана Яворского 1704 года, в которой, по ее мнению, реализовалась идея общего блага в «благочестивом царстве». Данная проповедь была связана с триумфальным шествием Петра. Марину Сергеевну интересовал вопрос: как в проповеди можно увидеть идею общего порядка мира, которой посвящена конференция? Как этот порядок мира был осмыслен Стефаном Яворским? Тема проповеди взята из первой главы пророка Иезекииля. Этой же темой Стефан встречал 1703 год. В новой проповеди он говорит о колесах, из которых рождается социальная структура общества (в 1703 году он соеди-

нил образ колесницы с монархией). По всей видимости, Стефана вдохновляла идея Августина о возможном соединении Града Божьего в праведных делах Града Земного, и для этого в земном мире должен быть свой порядок. Опорой земного мира является *подвижная часть*, что обозначает переход Московского царства к новой стране, за строительство которой взялся Петр. Также внутренняя динамика появляется в понимании чинов, символами которых являются четыре колеса, образующие колесницу. Объединяются все чины царем: он символ государства. Первый, высший чин только носит бремя и трудится не на себя, а на царство. Ось колеса отражает срединное положение аристотелевского блага. Колесо, помимо прочего, используется Яворским в качестве метафоры катящейся к своему концу жизни человека. Второе колесо — чин воинов, которых он одаривает красочными эпитетами. Стефан подкрепляет свои рассуждения примерами из истории и таким образом поддерживает Петра, начавшего долгую и тяжелую войну с Швецией. Третье колесо обозначает духовные чины. Это колесо едва касается земли, что говорит о месте духовных чинов на небесах. Четвертое колесо — простонародье. Его автор неоднократно называет «скрыпчивым». Стефан очень строг к четвертому чину, но все же предостерегает власть от слишком сильного обременения народа. Завершается проповедь молитвой за благополучие царства и живое движение колесницы. Таким образом, при внимательном изучении в проповеди просматривается иерархическая система, отражающая выстраивающийся порядок в Российском государстве.

Закрывал работу первой секции доклад канд. ист. наук *М. Ю. Анисимова* (Институт российской истории РАН, Москва) о России в европейской системе международных отношений времени правления Елизаветы Петровны. Итогом внешней политики России при Елизавете Петровне, считает Анисимов, стало убеждение в том, что с ней нужно считаться. Дипломатия Елизаветы Петровны, в отличие от ее предшественников, действовала в новых обстоятельствах — в Европе стремительно вырвалась в число великих держав прежде малозаметная Пруссия. Две новые великие державы XVIII века столкнулись в общих сферах влияния, и обе опасались противодействия друг друга своим планам. Принятое Елизаветой Петровной в 1745 году решение использовать любую войну в Европе для войны против Пруссии стало главной внешнеполитической идеей ее царствования, которая столкнет обе страны друг с другом в рамках Семилетней войны 1756–1763 годов. И до, и во время нее русская и прусская дипломатии с переменным успехом вели борьбу в сопредельных с Россией странах. Семилетняя война, ставшая апогеем и развязкой кризиса, вызванного вхождением в число великих держав России и Пруссии, установила

новый международный порядок, исследованию которого и было посвящено данное мероприятие. Во время обсуждения А. Б. Каменский не только высоко оценил доклад, но также подчеркнул, что публикации Анисимова создали в отечественной историографии новое представление о месте России в системе международных отношений XVIII века.

Вторая секция открылась докладом *В. К. Кантора*, в котором он проанализировал творчество историка, писателя и поэта Н. М. Карамзина. Начиная с «Писем русского путешественника», современники воспринимали его как очевидного западника и сторонника республиканского правления. Карамзин говорил, что русские люди спокойно могут принимать европейские новшества, ибо человек должен брать все лучшее, независимо от того, где оно возникло. Однако Французская революция, ее чудовищная жестокость обратили взор Карамзина к опыту российского государства. Он становится сторонником и апологетом просвещенной самодержавной монархии, вызывая недовольство либеральных друзей. На все упреки Карамзин ответил своим великим трудом — «Историей государства Российского», когда, как писал Пушкин, Россия, казалось, «найдена Карамзиным, как Америка — Колумбом». В. К. Кантор пришел к выводу: Карамзин, наряду с Пушкиным и Чаадаевым, стал тем, кто создал культурные смыслы в России. Все, что последовало далее, было результатом их невероятной инициативы. В ходе дискуссии И. Н. Лагутина отметила, что Карамзин при всех его заслугах не выступал с европейскими интеллектуалами на равных, а был в Европе скорее как скиф, и, быть может, поэтому не осмелился встретиться с Гёте. В. К. Кантор согласился с тем, что Карамзин, конечно, был скифом, но *скифом с чувством собственного достоинства*, умевшим задавать вопросы не униженно и тем самым становившимся на равную с европейцами ступень.

Д-р филол. наук *Е. В. Казарцев* (ФГН НИУ ВШЭ, Москва) в своем докладе рассмотрел тезис о том, что замыслом Петра было основать Санкт-Петербург с садом, который занимал бы центральное положение, как географическое, так и идейное. В этом докладчик увидел библейскую аллюзию, делавшая Россию со столицей в Петербурге новым Израилем. Павел I, по всей видимости, встраивался в концепцию Петра, когда построил свой дворец рядом с Летним садом. По мнению докладчика, делают идею Петра уникальной два факта: громадный масштаб Летнего сада (в планах сад располагался от Итальянской улицы до Невского проспекта) и его расположение (на пересечении нескольких рек), что не имеет никаких аналогов ни в допетровской Москве, ни даже в европейских столицах. И. Н. Лагутина поинтересовалась, не было ли в названии Летнего сада символического противостояния северу и зиме. Казарцев допустил

такую возможность, но склонился к замыслу Петра сделать сад своей летней резиденцией. Также И. Н. Лагутина обратила внимание на мотив ограниченности сада зимой — это снова напоминает райский сад, который тоже имел свои границы. Докладчик развил данный тезис, сказав, что сад действительно окружен со всех сторон водой и вода может являться символом хаоса, внутри которого находится гармонический рай.

Д-р филол. наук *А. Г. Гачева* (Институт мировой литературы РАН, Москва) выступила с докладом о космизме, антропологизме и универсализме в русской философской поэзии XVIII века. Были представлены этапы рождения темы «Человек и Вселенная» в русской философской поэзии XVIII века. В «Утреннем...» и «Вечернем размышлении о Божием величии» М. В. Ломоносов представляет образ безграничного Мироздания, побуждающего ум человека вопрошать об устройении мира. Образ Универсума, исполненного Божественной славы и красоты, вмещающего творческую, разумную жизнь, появляется у В. К. Тредиаковского, М. М. Хераскова, Г. Р. Державина. Космические мотивы неразрывно сплетаются в их поэтическом наследии с религиозными, питаются вдохновенным космизмом Ветхого завета, где универсализм тесно связан с антропологизмом, с «оправданием человека», поставленного Господом владыкой всякой твари. Поэты XVIII века утверждали неколебимый смысл мира и человека, высшую целесообразность бытия, истории, творчества, затрагивающего не только область изящных искусств, но и науку. В программном «Письме о пользе стекла» (1752) М. В. Ломоносова человек предстает как деятель в мироздании, который пронизывает умом в глубины Божественного творения, познает причины явлений, создает новые реальности. Он не только подражает природе, но подчас и превосходит ее созданиями рук своих. Мыслитель-энциклопедист не соглашается с трактовкой образа Прометея как богоборца, узурпировавшего то, что по праву предлежит лишь Божеству. Подлинными богоборцами, убеждает он своих современников, являются лицемеры с их напускным благочестием, фарисейским превозношением над опытным знанием.

Доклад *Н. С. Чижкова* (Институт философии РАН, Москва), закрывший вторую секцию конференции, тоже был посвящен Н. М. Карамзину, а именно влиянию, которое оказали на него немецкие философы. Воздействие немецкого Просвещения оказалось определяющим при формировании взглядов Карамзина на природу человека и общества. Немецкое Просвещение разрабатывало в первую очередь вопросы нравственного и интеллектуального совершенствования человека. Немецкая мысль сосредоточила внимание на исследовании природы разума и нравственного закона, чувства прекрасного и возвышенного, понятий свободы и долга, то есть на всех тех вопросах, которые можно

назвать философско-антропологическими. Соответственно и подход к исследованию общества и государства основывался не на политической доктрине, а скорее на философском учении о человеке, его разуме и нравственности, способности жить своим умом в союзе с такими же разумными и нравственными существами. Вся эта тематика, как показал докладчик, оказывается и в центре внимания Н. М. Карамзина.

Третью секцию открыла д-р филол. наук *И. Н. Лагутина* (ФГН НИУ ВШЭ, Москва). В докладе были проанализированы литературные сюжеты в переписке Екатерины II и немецкого врача-философа И. Г. Циммермана (в частности, речь шла о философских трактатах Циммермана и антимасонских сочинениях императрицы). Выступающая использовала неизвестные материалы из русских и немецких архивов. По многим вопросам позиции Циммермана и Екатерины были противоположны, часто они не понимали друг друга. Лагутина обратила также внимание на обнаруженное в архиве последнее письмо Циммермана Екатерине! Т. В. Артемьева выразила благодарность докладчику за то, что та обратила внимание на малоизученного Циммермана. Также она спросила, в каком статусе Циммерман ездил к больному Фридриху II — как врач или все же как философ? Ирина Николаевна выразила уверенность в том, что Фридрих принимал Циммермана как собеседника и философа, но не как врача.

Внимание следующего докладчика, д-ра ист. наук *Е. Б. Смилянской* (ФГН НИУ ВШЭ, Москва) переместилось из Германии в Британию. Елена Борисовна рассказала о том, как Екатерина II в дипломатической игре «переиграла» Георга III. Хорошо известно, что в XVII–XVIII веках Россия была важным для Британии экспортером, прежде всего для нужд парусного флота, и не только. Статус британской колонии в Санкт-Петербурге, защита британской торговли в России, консульская служба — предметы постоянных забот правительства Туманного Альбиона, и по завершении действия одного торгового договора британские дипломаты спешили заключить следующий. Такая коллизия с торговым договором повторилась и в начале правления Екатерины. С некоторой заминкой он был успешно подготовлен послом Дж. Маккартеем и заключен в 1766 году. Однако после Семилетней войны (ныне исследователи рассматривают ее как первый образец мировых войн) роль России для Британии измерялась уже не только ее ресурсами, но и военно-политическим весом. Перед самым началом Русско-турецкой войны 1768–1774 годов Россия и Британия обменялись посольствами самого высокого уровня, демонстрируя всей Европе серьезность намерений вступить в союзные отношения, к большому недовольству Бурбонских и Габсбургских дворов. Чего ждали от подобного союза

правительства двух империй? Почему союзу так и не суждено было случиться (по крайней мере до 1795 года, когда он все-таки был заключен, но и то лишь на короткий срок)? Что Екатерина II сумела получить от Британии, лаская ее дипломатов и правительство надеждами на выгодный “Alliance”? На основе архива донесений британского посла при российском дворе Чарльза Каткарта (1768–1772; документы из Национального архива Британии) Смилянская рассмотрела механизмы игры дипломатов и политиков, причины их просчетов и последствия крушения их амбиционных планов.

Следующий доклад прочитала аспирант Школы исторических наук НИУ ВШЭ *М. С. Петрова* (ФГН НИУ ВШЭ, Москва)¹. Она обратилась к идеям эпохи Просвещения в ранних реформах суда и следствия Екатерины II. За время своего правления она провела ряд реформ в различных сферах государственной жизни, коренным образом изменив принципы, на которых основывалось управление государством. Известно, что Екатерина II была привержена идеалам эпохи Просвещения, которые становились ориентиром для реформаторского курса императрицы. Именно доктрина Просвещения давала важнейшие моральные принципы, на которых базировалась политика Екатерины II. Изменение судебно-следственного процесса традиционно связывают с ее реформами 1770–1780-х годов, но при детальном изучении законодательных источников первого периода правления императрицы становится очевидно, что основы будущих изменений были заложены в первые годы ее власти. В ранних указах прослеживается риторика, соответствующая идеалам эпохи Просвещения, и именно эти нормативно-правовые акты, войдя в практику, сделали возможным дальнейшее реформирование суда и следствия. *М. С. Петрова* изучила не только законодательный материал, но и реализацию первых реформ — как они фиксировались в материалах уголовного судопроизводства, то есть как просвещенческие идеалы были воспроизведены в низовой практике.

С докладом о формировании языка естественных и технических наук в российском натурфилософском дискурсе XVIII века выступила д-р филос. наук *Т. В. Артемьева* (Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург). В натурфилософском дискурсе эпохи Просвещения шел сложный процесс унификации научного языка, приведения его в соответствие с международной терминологией. На этом этапе были введены в оборот такие понятия, как эксперимент, гипотеза, теория, закон, метод, классификация и др. При этом достаточно часто мыслители, особенно за пре-

¹ Текст доклада опубликован в этом номере.

делами академических институтов, активно использовали метафоры или создавали терминологию, не носящую универсального характера, не вписанную в международную традицию и работающую лишь в пределах их собственных текстов. Это создавало сложности как для перевода на русский язык научных сочинений западных авторов, так и для внутренней коммуникации ученых на русском языке. Ситуация усложнялась взаимосвязью научного и философского дискурсов, формированием новых дисциплин, каждой из которых требовался собственный набор основных понятий. В это же время появилась потребность научного описания технико-технологических процессов, что породило новый круг проблем, связанных с созданием языка, сочетающего универсальность со спецификой описываемого предмета или процесса.

В сферу медицины перенес участников и слушателей конференции доклад магистранта НИУ ВШЭ *Т. С. Белкиной* (ФГН НИУ ВШЭ, Москва). Темой ее исследования стала борьба Екатерины II с эпидемиями чумы и оспы. Оспа, одна из страшных болезней в истории человечества, лечилась в XVIII веке вариоляцией — гной больного вкладывался в ранку пациента, который заболел оспой в легкой форме и зарабатывал впоследствии иммунитет. Но в Европе этот способ был принят с большим недоверием, и эпидемия оспы представляла большую угрозу. В 1768 году Екатерина II решила вакцинироваться. Сначала английский врач Томас Димсдейл хотел убедиться в подходящем телосложении императрицы, но вакцинация двоих кадетов морского корпуса оказалась неуспешной. Однако Екатерина II настояла на процедуре, и она удалась. Затем Димсдейл привил ее сына Павла. Вольтер восхищался прививочной кампанией Екатерины и сказал, что она подала пример французам. Помимо оспы императрица боролась с эпидемией чумы. В 1770-е годы чума проникла в Россию из Турции. Екатерина предпринимала действия по предотвращению ее распространения: устраивала заставы и сажала потенциальных носителей болезни на карантин. Также она учредила «оспяные» дома. Главным итогом ее борьбы со страшными болезнями стало изменение мнения о пользе вакцинирования. Ее действия сформировали среди духовенства *образ чумы как медицинского заболевания, которое можно вылечить*.

После медицинских сюжетов ассистент кафедры зарубежного регионоведения *Ю. С. Шипицына* (Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург) обратилась к «путешествиям» растений между британским и российским дворами и своим выступлением закрыла последнюю секцию первого дня конференции. Ее доклад был посвящен истории передачи двух уникальных ботанических коллекций из

Англии в Россию (1795 и 1814)². Организацией подготовки и отправки коллекции от лица британского правительства занимался президент Лондонского королевского общества Джозеф Бэнкс. Адресатом необычного подарка стала супруга императора Павла I Мария Федоровна. В России история этих даров мало изучена, а следы коллекций считаются утерянными. Важным источником сведений стала сохранившаяся корреспонденция Дж. Бэнкса, которая, однако, в разное время была по-разному интерпретирована историками. Вопросы о целях и смыслах этих дипломатических даров по-прежнему остаются открытыми. Автор доклада обратила внимание на символическое значение передачи растений и взглянула на эту историю с точки зрения трансляции эпистемических добродетелей (утилитаризма, научного энтузиазма и др.). Во время обсуждения заслушанных докладов участники конференции согласились с обобщающим словом М. С. Киселевой, в котором она сказала, что выступления на самые разнообразные темы (от политики до ботаники и от истории до медицины) объединяет одна важная мысль — все-таки в XVIII столетии выстраивался общий порядок мира, в который несомненно была включена Россия.

Второй день конференции начался с доклада д-ра искусствоведения *О. Д. Баженовой* (Белорусский государственный университет, Минск) о шинуазри в придворном искусстве князей Радзивиллов XVIII века на Беларуси³. С открытием Китая в XVII–XVIII веках голландскими и английскими торговыми компаниями наступает эпоха шинуазри — нового по форме и идеологии европейского искусства, ориентированного на воспроизведение роскошного покоя, сказочной красоты, тонких ароматов, разнообразных тактильных ощущений и нового типа рефлексивных переживаний. Европейское искусство начинает освобождаться от жесткой внутренней геометричности, строгой законченности, переходя к пластической и асимметричной компоновке и детализации. В целом Европа открывает для себя ценность той роскоши, которую обязательно связывает с покоем. В радзивилловских резиденциях интерес к Востоку заметен с конца XVII века. На рынках Гданьска и Крулевца закупались для украшения княжеских дворцов разнообразные восточные товары. Переломными стали первые десятилетия XVIII века, когда княгиня Анна от закупки восточных раритетов перешла к подражанию им, открыв собственные мануфактуры по изготовлению предметов роскоши. К концу XVII — началу XVIII века пришло время изучения европейской наукой неизвестных китай-

² Текст доклада опубликован в этом номере.

³ Текст доклада опубликован в этом номере.

ских технологий, наступил период имитации форм китайского искусства, интерпретации китайских предметов роскоши на европейский лад.

Со следующим докладом выступила д-р филос. наук *О. А. Жукова* (ФГН НИУ ВШЭ, Москва). Он был посвящен русской версии эстетического универсализма барокко. Ольга Анатольевна показала, как язык барокко становился языком империи. Основной проблемой исследования является освоение художественного языка барокко русской культурой. Барокко, один из мощных стилей, будучи эмоционально насыщенным, воспроизводящим диалектику природного и божественного, материального и духовного, отражает пышность светских форм и гражданской архитектуры. В России XVIII века данный стиль демонстрировал одаренность авторов, выражал творческое переосмысление художественной системы, мастерское использование языка и создание новых структур и смыслов. Взрывной рост барокко пришелся на переход от петровского к елизаветинскому периоду и продолжился при Екатерине II. М. С. Киселева обратила внимание на то, что триумфальные врата во многом повторяют иконостас в церкви Св. Климента. О. А. Жукова согласилась с этим и добавила, что в XVIII веке имела место повторяемость языка барокко. О. Д. Баженова заметила, что в русском барокко произошло смещение центра и периферии, случилась задержка барокко в провинции. Она высказала предположение о возможном лидерстве русского барокко в Европе.

В докладе д-ра филос. наук *Т. В. Чумаковой* (Санкт-Петербургский государственный университет) на основании анализа различных письменных источников рассматривалась трансформация понятия «домострой» в русской культуре XVIII века. Тема «домостроя», взятая в широком контексте, включающем не только строительство отдельного «дома», но и «мира», входит в русский культурный контекст в XVI веке. Именно тогда в русле «дисциплинарной революции» предпринимаются попытки трансформации и унификации жизни социума. Анализ письменных источников показывает, как происходила трансформация «домостроя»: от появления в XVI веке русской адаптации греческих и византийских «Домостроев» к «Домострою» XVII века («Домострой» Кариона Истомина), который являлся кратким стихотворным изложением первого европейского кодекса поведения «для всех» (а не только для элиты). «Домостроительная» проблематика в XVIII веке существенно расширяется. Предыдущие смысловые слои не исчезают, они остаются в религиозной сфере, но добавляются новые. «Домостроительное» все чаще воспринимается как относящееся к экономике, примером является «Домостроение Аристотелеса...». Появляются также «домостроительные» тексты нехристианского происхождения, например «Та-Гио, или Великая наука». Эти тексты были переведены с польского и

французского языков. Они демонстрируют то, как молодая империя стремилась расширить свои культурные границы от Запада и до Дальнего Востока, а «домострой» становится «экономикой» и секуляризуется.

Тему «домостроя» в контексте воспитания продолжил д-р филос. наук *М. И. Микешин* (Санкт-Петербургский горный университет). Материалом для доклада послужили письма российского посла в Британии графа С. Р. Воронцова к сыну Михаилу⁴. Они свидетельствуют, что отец воспитывает сына как *un honnête homme*. В это воспитание входит и выстраивание отношений со своей страной. Отношения эти сын наследует от отца, но должен получить и обдумать собственные впечатления. Воронцов описывает концерт держав, имеющих свои интересы игроков на мировом поле, но вполне различает внутри каждой из них политические силы, за счет борьбы которых и складываются упомянутые интересы. Россия является во всех смыслах равноправным игроком на европейской арене, ее правители так же накапливают и теряют преимущества. Российские монархи, министры и дипломаты входят в единое европейское сообщество. Однако у России есть и свои долговременные интересы, определяемые ее природными и народными особенностями. Конкретные же решения правителей могут совпадать с этими интересами или противоречить им. Граф иногда прибегает к выражению «русский Бог». Служит он прежде всего своей стране, а уже затем государю. Быть русским для графа — это прежде всего понимать коренные интересы своей страны и работать на ее благо.

От воспитания и домостроительства участники и слушатели конференции перешли к закреплению в литературе военных успехов России. Д-р филол. наук *Л. А. Трахтенберг* (МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва) представил в своем докладе обзор зарубежных откликов на поэму М. М. Хераскова «Чесмесский бой». Ее темой стала победа, одержанная русским флотом над турецким в Чесменской бухте в 1770 году. Это событие произвело сильное впечатление в Западной Европе. Неудивительно, что и посвященная победе поэма приобрела политическое значение. Вскоре после русского издания, которое вышло в 1771 году — на следующий год после сражения — были напечатаны ее прозаические переводы на французский и немецкий языки, предназначавшиеся, очевидно, для распространения за границей. Давно известно, что эти переводы сочувственно встретил издававшийся Х. Л. К. Бакмейстером в Санкт-Петербурге, Риге и Лейпциге журнал «*Russische Bibliothek*». Между тем зарубежных откликов на поэму было больше — по меньшей мере пять. О ней писали газеты и журналы Франции и Германии, в основном сочувственно. Можно сказать, что агитационная

⁴ Текст доклада опубликован в этом номере.

цель публикации поэмы была достигнута. В ходе дискуссии Е. Б. Смилянская отметила, что сюжет о переводе поэмы, представленный докладчиком, шел параллельно с задумками о визуализации боя.

После этого началась последняя секция конференции, которая традиционно отводится молодым исследователям. Открыла ее стажер-исследователь А. А. Жукова (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Темой ее доклада стала рецепция Петра Великого в трудах Вольтера. Среди европейских народов французы позже всех знакомятся с Московией — в конце XVII века, накануне петровских реформ, и уже в 1717 году приезд самого Петра I в Париж становится знаковым событием. После него во французской историографии начинает складываться его образ, а также представление о «варварстве» русских. В центре философских интересов Вольтера Петр I был на протяжении долгого времени. Так, в «Истории Карла XII» (1730) Петр представлен как законодатель и созидатель (в противоположность Карлу XII); в «Анекдотах о царе Петре Великом» (1748) французский просветитель сравнивает Петра с Прометеем, который несет огонь цивилизации соотечественникам; а в «Истории Российской империи при Петре Великом» (1759) он возвеличивает русского реформатора, нивелируя его недостатки, на которые указывали другие французы. А. А. Жукова также рассмотрела, каким образом пример Петра I помог Вольтеру решить проблему соотношения варварства и цивилизации, одну из основных для французского Просвещения.

Стажер-исследователь Р. Т. Девликамов (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) выступил с докладом о том, какими Екатерина II и Емельян Пугачев предстали в политической мысли А. С. Пушкина. Решающую роль здесь играла этика. Такие концепты, как честь, вольность, милость и свобода, определяли отношение русского поэта к тем или иным политическим фигурам. В повести «Капитанская дочка» Екатерина и Пугачев возглавляли два противоборствующих лагеря — власть и бунтовщики. Как было показано в докладе, Пушкин далек от оправдания какой-либо из сторон конфликта. Им было обнаружено *неизбежное* кровавое противостояние, вызванное острыми социальными противоречиями. Но в повести писатель изображает Екатерину и Пугачева людьми, не растворившимися в политических интригах, а способными на милосердный поступок. И именно в милосердии Пушкин видит если не выход, то смягчение страшной борьбы. В ходе дискуссии В. К. Кантор подчеркнул, что сам Пушкин, несмотря на некоторую «очарованность» Пугачевым, считал его бунт — бунт орла — бессмысленным.

Тему рефлексии о героях русской истории продолжил стажер-исследователь Н. В. Рябчинский (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва), который прочитал доклад

об образе Петра в русской религиозной философии XX века. Россия к началу XX столетия подошла в состоянии глубокого экзистенциального кризиса, который ощутил и выразил Д. С. Мережковский. Его предчувствие заостряло внимание писателя к петровским реформам. Петр у Мережковского представлен как антихрист и первый русский нигилист, предвосхитивший ницшеанство, а петровские реформы он назвал террором. По сути, оставался один шаг до объявления Петра большевиком, что сделал позже М. Волошин. Более последовательно это осмыслил Н.А. Бердяев, назвавший Петра «большевиком на троне». Принимая во внимание столь резкую критику Петра русскими философами XX века, докладчик не согласился с В. К. Кантором в том, что большевизм является логическим отрицанием Петра.

С докладом о теории естественного права в политической философии А. Н. Радищева выступил магистрант *Т. И. Харитонов* (ФГН НИУ ВШЭ, Москва). Одним из значимых мотивов в российской политической мысли XVIII века является рецепция теории общественного договора Т. Гоббса, Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо. И особенное влияние этих авторов заметно в работах А. Н. Радищева. Хотя в его политических работах трудно найти рассуждения о самой сути общественного договора, Радищев все же часто прибегает к ней в чисто инструментальных целях при рассмотрении политических феноменов. В трактатах «О законодательстве» и «О самодержавстве» он представляет государство как «великую машину», совершенно нейтральный инструмент, ограничивающий свободу граждан ради чисто технической функции обеспечения их благосостояния. Он также четко обозначает границы функционирования государства и полагает ему предел в «естественных свободах» человека. Вопрос о происхождении права и о природных правах человека таким образом приобретает фундаментальную важность в его мировоззрении. Находя компромисс между индивидуализмом Локка и коллективизмом Руссо, Радищев предлагает собственную теорию права, в рамках которой государство, изначально выполняющее функцию гаранта частной собственности, адаптируется под волю народа, которому оно служит. При обсуждении доклада Ф. А. Гайда спросил, не является ли Наказ Екатерины II тоже попыткой создания теории общественного договора. По мнению Т. И. Харитонova, в Наказе, конечно, есть схожие мотивы, но их нельзя назвать примером цельной теории.

Закрыв секцию молодых исследователей, а вместе с ней и всю конференцию один из опытных участников мероприятия, канд. филос. наук *А. В. Мартынов* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) с обобщающим докладом, посвященным истокам и смыслам XVIII века в творческом наследии отца Александра Шмемана. Шмеман, крупный богослов русского зарубежья и исследователь культу-

ры, уделял большое внимание истории России. Одним из ключевых понятий его историософской концепции был XVIII век. Петровские реформы и последующая вестернизация активировали заложенный в отечественной культуре потенциал. Синтез западной и русской цивилизаций позволил немедленно вступить последней в собственный «золотой век». Шмеман указывал, что при этом внешне отсутствовала прямая линия развития и преемство, как это было в Европе (Шекспир и Чосер). Тем не менее в период «невегласия» в невербальных формах и интуитивно культура уже была подготовлена к расцвету. Таким образом, по мнению о. Александра, петровская вестернизация дала «технику выражения». Одновременно теолог обращал внимание на парадокс: чуждые, привнесенные Петром реформы тем не менее способствовали последующему расцвету Российской империи. Именно они позволили выразить предшествующий опыт и в конечном итоге стать частью нового национального опыта. Связь Запада и России изначально шла через Византию. Московский период разрушил ее. Поэтому, писал Шмеман, «прорубая окно в Европу, Петр Великий не разрушал, а восстанавливал, хотя бы грубо и насильно, ту взаимную связь, вне которых России духовно грозили удушение и склероз». Таким образом, своим докладом А. В. Мартынов подтвердил главную мысль конференции, красной нитью прошедшую через все выступления: XVIII век выстроил общий порядок мира, в котором сосуществовали как равные субъекты отношений в едином интеллектуальном, политическом и экономическом пространстве Россия и страны Европы.

Завершилась международная конференция заключительным словом В. К. Кантора и М. С. Киселевой. Они сказали, что прошедшее мероприятие — большая удача. Редко когда случаются конференции, из программы которых не выпал бы ни один доклад. Более того, ни одно выступление не оказалось «пустым» — все участники внесли свой вклад в раскрытие двух глобальных исследовательских задач: выяснение концепта «общий порядок мира» и анализ культурных преобразований в России и Европе XVIII века. XVIII столетие подарило нам общий порядок мира, но как этот новый порядок будет функционировать? С какими вызовами ему придется столкнуться и почему? Эти вопросы открывают большое интеллектуальное пространство для дальнейших дискуссий, а многие темы, затронутые в эти два насыщенных дня, станут предметом будущих обсуждений участников и слушателей конференции.

Информация об авторе: Ренард Тимурович Девликамов — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского ин-

теллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Renard T. Devlikamov — Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 25.07.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 25.07.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 247–253.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 247–253.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 130.2

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-247-253

ФИЛОСОФСКАЯ ВСТРЕЧА СКВОЗЬ СТОЛЕТИЕ

Рецензия на книгу: *Бергсон А.* Духовная энергия. Статьи и выступления [пер. с фр.].

М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. 208 с.

Алина Андреевна Жукова

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, aazhukova@hse.ru



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Жукова А. А. Философская встреча сквозь столетие // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 247–253. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-247-253.

Academic Life. Reviews

THE PHILOSOPHICAL ENCOUNTERING THROUGH THE CENTURY

Review of the book: *Bergson H.* “Spiritual Energy” [Transl. from the French].

Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2023. 208 p.

Alina A. Zhukova

National Research University “Higher School of Economics”,

Moscow, Russia, aazhukova@hse.ru



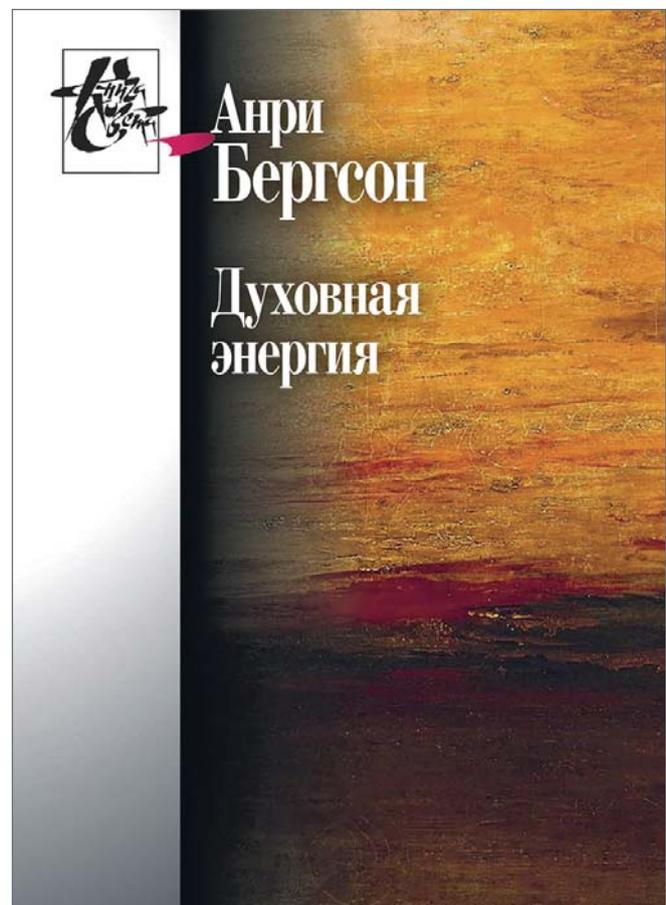
Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Zhukova, A. A. (2023) “The Philosophical Encountering Through the Century”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 247–253. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-247-253.

«**Д**уховная энергия» Анри Бергсона — это авторский сборник, в котором представлены переработанные, иногда весьма основательно, тексты выступлений, лекций и статей французского философа за период с 1901 по 1913 год, расположенные, однако, не в хронологическом порядке. На французском языке он был издан в 1919 году, после Первой мировой войны, но целиком до настоящего времени переведен не был. Отдельные статьи вошли в [Бергсон, 1913–1914], оставшиеся тексты включены в [Бергсон, 2010]. Рецензируемое сочинение традиционно для бергсоновского наследия выходит в серии «Книга света», что само по себе уже является знаком качества благодаря бессменному главному редактору серии Светлане Яковлевне Левит. Переводчиком, как и в случае сборника 2010 года, выступила главный знаток А. Бергсона в России Ирина Игоревна Блауберг. Она же снабдила текст критическими комментариями и написала сопроводительную статью, в которой показала, как «Духовная энергия» вписывается в качестве одной из вех в развитие «позитивной метафизики» французского философа.

Своеобразным ключом к пониманию идеи сборника является краткое предисловие самого Бергсона, состоящее из двух абзацев, где он ссылается на «доброжелательные советы» неких друзей, которые были очень настойчивы в своих



напоминаниях издать неопубликованные и опубликованные, но на других языках, работы. Возможно, в этом не стоит видеть большее, чем просто фигуру речи и дань традиции. Таких работ у Бергсона набралось на два тома. В первый из них вошли тексты, посвященные проблемам психологии и философии, а во второй, известный нам как «Мысль и движущееся» (1934), — работы о методе (с. 7). Своеобразие этого предисловия заключается в том, что хоть Бергсон и указывает, что обсуждаемые проблемы философии и психологии сводятся к вопросу о *духовной энергии*, тем не менее, как отмечает И. И. Блауберг в сопроводительной статье, само это понятие Бергсон употребляет очень редко и поэтому данное авторское указание проблемно и требует объяснения (с. 180). Дело в том, что спиритуализм Бергсона восходит к традиции французского спиритуализма, к Мен де Бирану, причем у одного из представителей данного течения, идейного предшественника Бергсона Феликса Равессона понятие *духовной энергии* уже встречается. Самого Бергсона энергия начинает интересовать довольно рано. Сначала он обсуждает закон сохранения энергии в «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889) — в контексте проблемы детерминизма, затем в «Творческой эволюции» (1907) он расширяет контекст, рассматривая роль энергии в эволюционных процессах. По мнению философа, залог выживания человечества — в накоплении *духовной энергии*, в восхождении в сферу духа. Как заключает Блауберг, «в его спиритуализме, или неоспиритуализме, утверждающем онтологическую первичность *духовного начала мира*, совершенно оправдан и правомерен вывод об “энергетическом” потенциале такого начала, противодействующего процессам энтропии, идущим в мире» (с. 183). Поэтому вопрос о *духовной энергии* органичен общей линией развития бергсоновской мысли. Тем не менее при чтении необходимо иметь в виду, что некоторые статьи сборника были написаны позже «Творческой эволюции», когда Бергсон уже продвинулся в своих поисках. Это позволяет Блауберг сделать вывод о том, что «*Духовную энергию*» можно рассматривать как работу переходного периода на пути к «Двум источникам морали и религии» (1932).

Сборник состоит из семи текстов. Первые два — «Сознание и жизнь» и «Душа и тело» — посвящены философским проблемам. Наиболее содержательной оказывается первая статья — «Сознание и жизнь», в которой Бергсон емко излагает свои идеи, высказанные ранее в «Творческой эволюции», дополняя их новыми. В частности, очень интересным оказывается рассуждение о линиях фактов, рассмотрение которых может привести ученого к достоверности. Во второй работе, «Душа и тело», путем анализа соотношения ментальной и церебральной деятельности, сознания и мозга автор рассматривает взаимосвязь

души и тела. Он выступает против представления о том, что сознание является лишь копией, отражением процессов, происходящих на физическом уровне в мозге человека, критикуя психофизиологический параллелизм. Эта проблема не раз возникает в сборнике, но, возможно, самый элегантный аргумент в пользу своего мнения Бергсон формулирует в третьей работе: копирование мозга сознанием является избыточностью, от которой природа, как правило, стремится избавиться всеми силами (с. 53). Но вернемся ко второму тексту, где дается позитивное описание функций мозга. Для Бергсона это *орган пантомимы*, роль которого заключается в выражении в движениях жизни духа (с. 37), это *орган внимания к жизни* (с. 38), *орган словесной памяти* (с. 39). Философ выступает против представления о том, что мозг сохраняет воспоминания прошлого. Скорее мозг «маскирует прошлое», выделяя то, что может быть потом полезным. О соотношении ментальной и церебральной деятельности он пишет следующее: «Выделяя из духа то, что выражается вовне в движении, заключая дух в эту моторную рамку, он чаще всего ограничивает его кругозор, но вместе с тем придает эффективность его действию» (с. 44). Деятельность мозга, таким образом, — лишь ничтожная часть общей ментальной деятельности. Более того, Бергсон предполагает, что *дух просто использует тело*, а потому вполне возможно если не бессмертие, то посмертное существование души.

Когда в тексте заходит речь о мозге, то сразу же говорится и о том, как изменения мозгового вещества отражаются на человеке, о болезнях (мыслителя интересуют различные душевные недуги, афазия и др.). Мы полагаем, что Бергсон обращается к психологии и парапсихологии для прояснения и уточнения своей философской концепции. Этим же можно объяснить и ахроническое расположение статей сборника.

Следующие четыре работы Бергсон посвящает различным проблемам психологии. Они читаются настолько легко, что возникает соблазн начинать знакомство со сборником именно с них. Однако, чтобы следовать задумке автора, мы настоятельно советуем от этого воздержаться. В работе «*Духи умерших*» и изучение психических явлений» философ выступает с критикой новоевропейской науки, предлагая расширить сферу изучаемых феноменов, добавив туда психические явления. Для Бергсона они так же фактуальны, как и физические явления (с. 47–48). Например, тот факт, что у человека перед смертью пробегает вся жизнь перед глазами, философ объясняет ослаблением мозговой деятельности, в результате чего теряется внимание к жизни. И тогда дух ничем не ограничивается и прорывается (с. 55–56). Работа «*Сновидение*» была написана под влиянием «*Толкований сновидений*» З. Фрейда. Согласно Бергсону, во сне у нас есть та же душевная жизнь, что и при бодрствовании, за ис-

ключением усилия сосредоточения — во сне сознание расслаблено (с. 73). Как и в случае с панорамным видением жизни перед смертью, ситуации дежавю и дежавекю в статье «Воспоминание настоящего и ложное узнавание» Бергсон объясняет через потерю внимания к жизни, через расслабление, которое есть и во время сна. Наконец, в работе «Интеллектуальное усилие» он рассматривает еще одно психологическое явление — умственное усилие, которое противопоставляет обсуждаемому в то время в психологии произвольному вниманию.

Заключительная статья «Мозг и мышление: философская иллюзия» возвращает читателя вновь к философским проблемам. В этой работе Бергсон представляет свою критику психофизиологического параллелизма, показывая, как обоснование тезиса параллелизма делает реалиста идеалистом, а идеалиста реалистом. При этом он использует язык диалектики, привычный для своих оппонентов. Интересно, что заключает последнюю статью (и сборник) Анри Бергсон словами: «Этот критический обзор необходим и может служить отправной точкой для теории духа, рассматриваемой в ее отношениях с детерминизмом природы» (с. 144). Таким образом, можно предположить, что для Бергсона философские и психологические проблемы сходятся именно в этой точке — проблеме психофизиологического параллелизма, и лишь при ее преодолении возможно развитие и позитивной метафизики, и психологии.

В заключение нам кажется необходимым обсудить вполне резонный вопрос, который возникает при написании рецензии на книгу, впервые изданную более столетия назад: почему сейчас, в 2020-х годах, важно переиздавать Бергсона в новом переводе с добротными комментариями? Разумеется, если бы сборник не опоздал на столетие, он бы не остался незамеченным в той атмосфере бергсоновского интеллектуального взрыва, которая сложилась в России в 1900–1910-е годы. Тогда, как показал Модест Колеров в недавней статье, мыслитель стал «символом актуальной европейской философии» [Колеров, 2023, с. 163], а его концепция «жизненного порыва» явилась философской санкцией для оправдания революционности русской интеллигенции, которая уже была увлечена «богоискательством» и «богостроительством» [Там же]. Именно поэтому так скоро было издано собрание сочинений Бергсона, о котором говорилось выше. Ведь Россия стала одной из стран, где эти редкие тексты, которые «друзья» Бергсона так советовали ему переиздать, появились раньше, чем в самой Франции. На наш взгляд, ключ к пониманию ценности этой публикации можно найти в монографии [Нэтеркотт, 2008]. Во введении автор так объясняет свое использование понятия «встреча» в контексте исследования места бергсоновской философии в России (вместо понятия «влияние»):

«Мы имеем дело с двумя “излучателями”, двумя силами или, если следовать образу “сцены”, с двумя протагонистами... Две “стороны” могут понять друг друга, обращаясь к общим истокам» [Там же, с. 57]. Поэтому, на наш взгляд, переиздание подобного сборника сейчас нужно потому, что современная русская мысль претендует на то, чтобы быть наследницей русской философии начала XX века, являвшейся одной из сторон той *встречи*, которая случилась с Анри Бергсоном столетие назад. А о ее успешности предоставим возможность судить каждому читателю самостоятельно.

Список источников

Бергсон А. Собрание сочинений. СПб.: Изд. М. И. Семенова, 1913–1914. Т. 1–5.

Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь / пер. с фр. И. И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2010. 398 с.

Колеров М. А. Интеллектуальный взрыв Анри Бергсона в России: новые документы (1912–1914, 1932) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 2. С. 162–191.

Нэтеркотт Ф. Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917) / пер. с фр. и предисл. Ирины Блауберг. М.: Модест Колеров, 2008. 432 с.

References

Bergson, H. (1913–1914) *Sobranie sochinenii* [Collected works] (5 vols). St. Petersburg: M. I. Semenova Publ.

Bergson, H. (2010) *Izbrannoe: Soznanie i zhizn'* [Selected: Consciousness and Life]. Transl. from the French by I. I. Blauberger. Moscow: ROSSPEN.

Kolero, M. A. (2023) “Henri Bergson’s Intellectual Explosion in Russia: new documents (1912–1914, 1932)”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(2), pp. 162–191. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-162-191.

Neterkott, F. (2008) *Filosofskaya vstrecha: Bergson v Rossii (1907–1917)* [Philosophical Meeting: Bergson in Russia (1907–1917)]. Transl. from the French and preface by Irina Blauberger. Moscow: Modest Kolero.

Информация об авторе: Алина Андреевна Жукова — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Alina A. Zhukova — Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 22.07.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 22.07.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 254–262.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 254–262.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 130.2

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-254-262

ГИПЕРБОРЕЙСКИЙ ИДЕАЛИЗМ АКИМА ВОЛЫНСКОГО

Рецензия на монографию: *Котельников В. А. Русский Агасфер: Аким Волынский как мыслитель и критик культуры*. СПб.: Владимир Даль, 2023. 509 с.

Даниил Антонович Морозов

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, dmorozov@hse.ru



Благодарности: Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



Ссылка для цитирования: Морозов Д. А. Гиперборейский идеализм Акима Волынского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 254–262. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-254-262.

Academic Life. Reviews

THE HYPERBOREAN IDEALISM OF AKIM VOLYNSKY

Review of the monograph: *Kotelnikov V. A. Russian Agasfer: Akim Volynsky as Thinker and Critic of Culture*. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2023. 509 p.

Daniil A. Morozov

National Research University “Higher School of Economics”,

Moscow, Russia, dmorozov@hse.ru

© Морозов Д. А., 2023



Acknowledgments: The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Morozov, D. A. (2023) “The Hyperborean Idealism of Akim Volynsky”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(3), pp. 254–262. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3-254-262.

В новой книге доктор филологических наук, главный научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН Владимир Алексеевич Котельников обращается к интеллектуальному наследию неординарного критика и мыслителя Акима Волынского (1863–1926). Хаим Лейбович Флексер (настоящее имя) принимал активное участие во многих процессах яркого периода творческой эволюции в России. Разнообразные знакомства и взаимодействие с другими представителями эпохи, смена векторов движения и предметов осмысления формируют интеллектуальный путь Волынского. После определенного забвения имя мыслителя возвращается в пространство культуры. Серьезный вклад внесла монография [Толстая, 2013], которую Котельников называет «наиболее полным на сегодняшний день и глубоким исследованием об интеллектуальном пути Волынского» (с. 22). Сюжеты и темы двух книг во многом пересекаются. Стоит отметить, что в России защищены несколько диссертаций о наследии мыслителя [Пименова, 2013; Быков, 2004]. «Русский Агасфер» — не первое, но наиболее масштабное исследование Котельникова, посвященное Волынскому¹. На страницах журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» публиковались статья автора [Котельников, 2023] и подготовленные им архивные материалы [Волынский, 2023, с. 217–222;



¹ Ранее были опубликованы статьи [Котельников, 2006; 2020].

с. 223–228]. Особая ценность рассматриваемой книги заключается в использовании архивных источников. В частности, в «Русском Агасфере» впервые опубликовано произведение Волынского «Гиперборейский гимн», в котором подводятся итоги его интеллектуального странствия.

Несмотря на все разнообразие деятельности и интересов Акима Волынского, в книге отстаивается тезис о том, что в его творчестве присутствует «вертикальная доминанта» — стремление к особому идеализму. Возможно, Е. Д. Толстая затрагивает более широкий спектр тем и проблем, создает более целостное и последовательное восприятие «пути» Волынского. Однако Котельников ставит иную задачу: показать своего героя в первую очередь как мыслителя и критика культуры, который следует единому лейтмотиву. Эта задача отражена и в названии книги. Можно говорить о том, что Котельникову в целом удастся обосновать свой тезис, а «Гиперборейский гимн» органично дополняет представленный взгляд на наследие Волынского. После общей характеристики следует обратиться к реализации тезиса Котельникова в рамках конкретных сюжетов. Как понимать «гиперборейский идеализм»?

Автор отмечает, что его герой долго не мог занять «свое» место в интеллектуальном ландшафте, а часть его наследия и сейчас «остаётся вне научного оборота» (с. 21). Так, искусствоведческим работам повезло меньше, чем литературной критике. Котельников разрабатывает перспективу Волынского как мыслителя. По его мнению, «русского Агасфера» нельзя назвать историком философии или автором, создающим самостоятельные целостные концепции: «Он обращался лишь к тем философским источникам, которые были необходимы ему для оформления собственных религиозно-метафизических интуиций...» (с. 55). Важный сюжет связан с тем, что Волынский понимает Бога не как живую личность, а как высшую *идею* в платоновском смысле. Подобную интерпретацию Котельников продемонстрировал на примерах Спинозы и Канта в первой главе. В рамках критического анализа культуры Волынский использует идеи названных мыслителей, при этом игнорирует серьёзную часть их учений (к примеру, он почти не обращается к «Критике способности суждения») (с. 64).

В книге проблематизируется не только место, но и время Волынского. Во второй главе Котельников показывает «воинствующий идеализм» в рамках литературной критики. У Волынского были непростые отношения с современниками (Мережковским, Сологубом, Бальмонтом, Гиппиус, Вяч. Ивановым), которых он не считал подлинными символистами и серьёзно критиковал. Это предполагает существование некоего настоящего, «серьёзного» символизма, находящегося в центре культуры. Котельников формулирует промежуточную

позицию Волынского, свергающего кумиров: «...он занял автономную позицию между двух эпох — классической и постклассической, позицию, дававшую возможность и право судить ту и другую, не принадлежа ни к той, ни к другой» (с. 86). Стоит отметить, что к русской литературе XIX века мыслитель гораздо более благосклонен, чем к современникам-«символистам». Интересен его анализ пушкинского и лермонтовского течений в литературе (с. 102–105). Среди русских критиков главным противником Волынского назван Н. К. Михайловский (с. 90). Примечательно, что Котельников часто солидаризируется с позицией своего героя. К примеру, он соглашается, что многие статьи Михайловского заслуживают «суровой критики» (с. 91).

Третья глава посвящена трем авторам: Достоевскому, Лескову и Л. Толстому. Лескову уделено лишь несколько страниц (с. 177–182). Однако Котельникову удалось показать метаморфозы отношения «русского Агасфера» к Достоевскому и Толстому: от серьезного увлечения к отрицанию. Он подробно воспроизводит книгу «Достоевский», но в одном сюжете вступает в полемику с Волынским. Он заступает за роман «Бесы», который был сильно раскритикован: «Тут Волынскому изменили и нравственная объективность, и понимание литературного предмета...» (с. 169). Более того, автор упрекает Волынского в отсутствии чувства жанра и стиля Достоевского, хотя анализ других романов скорее вызывал одобрение. За двадцать лет Волынский исчерпывает интерес к творчеству писателя и дает обратные, то есть негативные, оценки. Котельников приводит речь о Достоевском (архивный материал), произнесенную 26 сентября 1923 года (с. 172–176). Волынский завершает выступление с надеждой на то, что будущая русская литература станет адекватной русскому народу, а «литература Толстого и Достоевского сделается легендой». Этот и другие интересные тезисы из речи, к сожалению, не получают развернутых комментариев от автора книги. Котельников приводит фрагменты, связанные с общением Волынского и Толстого, — к примеру, текст «Ясная Поляна», в котором воспроизводится восстановленная по памяти пятичасовая беседа с писателем (с. 186–194). Работа с подобными фрагментами способствует развитию отечественной интеллектуальной истории.

Серьезное внимание в четвертой главе Котельников уделяет интерпретации искусства в исполнении Волынского. Совместное путешествие с Мережковским в Италию оказало влияние на мыслителя, искусство Ренессанса стало постоянным предметом его рефлексии. Говоря о живописи Леонардо да Винчи, Волынский анализирует «улыбку Джоконды». По его мнению, в улыбке выражены не античная радость или христианская скорбь, а «демонизм бестемперamentной натуры» (с. 216). В творчестве Леонардо Волынский усматривает де-

кадентские тенденции в культуре, которые снова проявились на рубеже XIX и XX веков. «Русский Агасфер» в своей критике показывает тупиковое развитие подобных тенденций. Внимание Волынского привлекает не только живопись, но и зодчество (к примеру, Микеланджело), и театр (преимущественно греческий). Однако наиболее интересным оказывается анализ балета и «танцующего тела», который можно назвать визитной карточкой мыслителя. В своих работах Волынский развивал концепцию «хореографической словесности»: переводил язык танца в фигуры речи в свете «вертикальной доминанты культуры». Прообразом классического балета он считал греческую скульптуру (с. 238). Котельников приводит несколько примеров подобного анализа (с. 248).

Хореограф М. М. Фокин выступил против «словесности» Волынского и обвинял его в непонимании балета, абстрактных «туманных парениях». В споре Фокина и Волынского Котельников занимает сторону своего героя, усматривая в его построениях новый «компетентный и творческий» взгляд: «Не разрывая связей с классическим фондом, Волынский нашел новый источник темы и первичного речепорождения — *живое тело* со всей органикой его природной и культурной жизни» (с. 250). Стоит отметить, что Волынский не только анализировал балет, но и внедрял свои практики в творческий процесс. К примеру, он выступал перед учениками Школы русского балета и даже прорабатывал партии с известными балеринами того времени. Следует сказать, что Волынский даже придумал свою балетную постановку «Рождение Аполлона» (с. 232). Реализация интеллектуальных построений в искусстве — отличительная черта «русского Агасфера».

Четвертая глава заканчивается анализом книги «Рембрандт», которая хранится в Российском государственном архиве литературы и искусства. Котельников стремится показать, как творчество художника интерпретируется через призму монистического мировоззрения (с. 255). На первый план выходит близость Рембрандта к еврейству и традициям иудаизма. Это центральный сюжет для исследования Котельникова, с ним связано и название книги. Интересно, что Б. М. Эйхенбаум при встрече с Волынским был потрясен духом одинокого ветхозаветного еврея, «вечного жида», то есть Агасфера (с. 37). Рефлексия об иудаизме проходит лейтмотивом во всех главах. Котельников упоминает, что в письме Л. Н. Толстому от 1894 года Волынский высказывает желание в конце жизни проповедовать Христа в еврейской среде (с. 185). Исследователю удалось показать метаморфозы, которые происходили с его героем. Взаимоотношения между иудаизмом и христианством волновали Волынского, что отразилось на его становлении как мыслителя. Заключительная глава книги посвящена этому вопросу.

В конце жизни Волынский выступал с серьезной критикой исторического христианства, организации церковной жизни и образа Христа, сложившегося в культуре. Сам мыслитель в более раннее время отказался от крещения, хотя и проводил время на Афоне (с. 279). Котельников пишет о «разрывах» с христианством, но внутренняя связь с ним сохранялась в необходимости противоборства. Волынский пытается умалить личность Христа и его проповеди. Серьезная философская проблема заключается в том, что он отрицал двуединство богочеловеческой природы Христа (с. 305). Подобный «дуализм» неприемлем для иудаизма, Волынский выступает за жесткий монотеизм и отказывает Богу в присутствии среди людей. Ранее говорилось, что он понимает Бога скорее как трансцендентную *идею*, а не как живую личность. Постоянное движение от иудаизма к христианству и обратно характеризует непростой интеллектуальный путь мыслителя. Котельников так описывает разрешение внутреннего конфликта: «Он вышел прочь из исторического пространства и вернулся в пространство мифа... он обратился к мифическому “гиперборейскому корню”...» (с. 286). Перед смертью Волынский создает «Гиперборейский гимн», в котором мифотворчески выражает свои идеи и подводит итоги. Это финальное произведение, артефакт интеллектуальной культуры, впервые полностью опубликовано на страницах рассматриваемой книги. Волынский заменил христианский дуализм «собственным мифом монистического гиперборейского иудаизма» (с. 314).

Перед комментарием «Гиперборейского гимна» стоит дать несколько ключевых характеристик исследованию Котельникова. Автор дает своему герою высказаться и приводит обильные цитаты из различных текстов Волынского. В результате серьезная часть работы состоит из цитат. Затруднение заключается в том, что Котельников не всегда комментирует развернутые фрагменты, которые нуждаются в интерпретационной обработке. Не всегда выражена и исследовательская позиция, ключевые оценки и суждения автора были акцентированы в рамках настоящей рецензии. Другое затруднение связано с тем, что Котельников почти не работает с литературой по теме, его внимание обращено к первоисточникам и архивным материалам. Возможно, это не было бы проблемой, если бы не существовало серьезной монографии Е. Д. Толстой, посвященной смежной теме. Почти все сюжеты пересекаются, авторы часто цитируют одинаковые фрагменты. Как говорилось ранее, задачи Котельникова и Толстой все же различаются, однако диалог между двумя книгами («Бедным рыцарем» и «Русским Агасфером») кажется закономерным и оправданным. Котельников крайне редко ссылается на книгу Толстой, диалога между двумя исследователями почти не возникает. Он хотел представить

Волынского как критика культуры и мыслителя, однако ряд философских моментов артикулирован не совсем четко, представление об идеализме не просто назвать целостным. Скорее это не проблема исследователя, а особенность философствования и метаморфоз Волынского, о чем говорилось в начале рецензии. Необходимо сказать, что Котельников сделал серьезный вклад в отечественную интеллектуальную историю, обратившись к сложному в своем многообразии мыслителю.

В примечаниях к «Гиперборейскому гимну» Котельников постранично разъясняет используемые понятия и образы, однако развернутого комментария и осмысления этого герметического текста решительно не хватает. Возможно, исследователь планирует написать статью или книгу, посвященную анализу «Гиперборейского гимна». Введение этого произведения в научный оборот представляется приоритетной задачей. Текст находится под влиянием Ницше (с. 454), «гимн» состоит из ряда небольших фрагментов, которые не всегда связаны друг с другом. Волынский фиксирует моменты угасания и падения христианства «в наши дни» (с. 321). В ответ на кризис он создает миф о гиперборейской расе, пришедшей в Европу с Севера и принесшей монистический идеализм (с. 327). Еврейский народ родился из «белой гиперборейской основы» и вещает всему миру о «протоморфоном единстве человечества» (с. 332). В центре «Гиперборейского гимна» находятся фигуры Диониса и Аполлона. Волынский на «крыльях исторического воображения» проводит крайне оригинальный культур-философский анализ истории этих греческих богов. После прохождения всех этапов становления исторического Диониса (рассматриваются различные культы) он переходит к Аполлону, «любящему Гиперборею». Его мысль подкреплена источниковедческой базой. При этом Волынский не упускает тему иудаизма и постоянно к ней возвращается. Оригинальные построения Волынского, которые сложно отнести к какой-либо традиции или жанру, нуждаются в серьезной исследовательской интерпретации.

Список источников

Быков А. В. Интерпретация русской критики и литературы в работах А. Л. Волынского: дис. ... канд. филол. наук. Казань: Казан. гос. ун-т, 2004. 242 с.

Волынский А. Л. Жизнь танцовщицы / публ., коммент. В. А. Котельникова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. № 2. С. 223–228. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-223-228.

Волынский А. Л. Короткая карьера / публ., коммент. В. А. Котельникова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 2. С. 217–222. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-217-222.

Котельников В. А. «Танцующий философ» // *Философические письма*. Русско-европейский диалог. 2023. № 2. С. 192–216. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-192-216.

Котельников В. А. Афон и Габима (Религиозный путь Акима Волынского) // *Христианство и русская литература: Сборник статей*. СПб.: Наука, 2006. Сб. 5. С. 296–322.

Котельников В. А. Наследие Канта и воинствующий идеалист А. Волынский // *Вопр. философии*. 2020. № 3. С. 149–160.

Пименова И. И. Становление и развитие мировоззрения А. Л. Волынского: 1880-е — начало 1900-х гг.: дис. ... канд. ист. наук. М.: Рос. ун-т дружбы народов, 2013. 199 с.

Толстая Е. Д. Бедный рыцарь. Интеллектуальное странствие Акима Волынского. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2013. 632 с.

References

Bykov, A. V. (2004) *Interpretatsiya russkoi kritiki i literatury v rabotakh A. L. Volynskogo: dis. ... kand. filol. nauk* [Interpretation of Russian criticism and literature in the works of A. L. Volynsky: dissertation ... PhD in Philology]. Kazan: Kazan. gos. un-t [Kazan State University].

Volynsky, A. L. (2023) “The life of a dancer”. Publ. and comments by V. A. Kotelnikov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(2), pp. 223–228. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-223-228.

Volynsky, A. L. (2023) “Short career”. Publ. and comments by V. A. Kotelnikov, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(2), pp. 217–222. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-217-222.

Kotelnikov, V. A. (2023) “The Dancing Philosopher”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(2), pp. 192–216. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-192-216.

Kotel'nikov, V. A. (2006) “Afon i Gabima (Religioznyi put' Akima Volynskogo)” [“Athon and Gabima (Religious way of Akim Volynsky)”], in *Khristianstvo i russkaya literatura: Sbornik statei. Sbornik 5* [Christianity and Russian Literature: A collection of articles. Collection 5]. St. Petersburg: Nauka, pp. 296–322.

Kotel'nikov, V. A. (2020) “Nasledie Kanta i voinstvuyushchii idealist A. Volynskii” [“The legacy of Kant and the militant idealist A. Volynsky”], *Voprosy filosofii* [Questions of philosophy], 3, pp. 149–160.

Pimenova, I. I. (2013) *Stanovlenie i razvitie mirovozzreniya A. L. Volynskogo: 1880-e — nachalo 1900-kh gg.: dis. ... kand. ist. nauk* [Formation and development of A. L. Volynsky's worldview: 1880s — early 1900s: dissertation ... PhD in History]. Moscow: Ros. un-t druzhby narodov [RUDN University].

Tolstaya, E. D. (2013) *Bednyi rytsar'. Intellektual'noe stranstvie Akima Volynskogo* [*Poor knight. The intellectual journey of Akim Volynsky*]. Moscow: Mosty kul'tury; Ierusalim: Gesharim.

Информация об авторе: Даниил Антонович Морозов — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Daniil A. Morozov — Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests

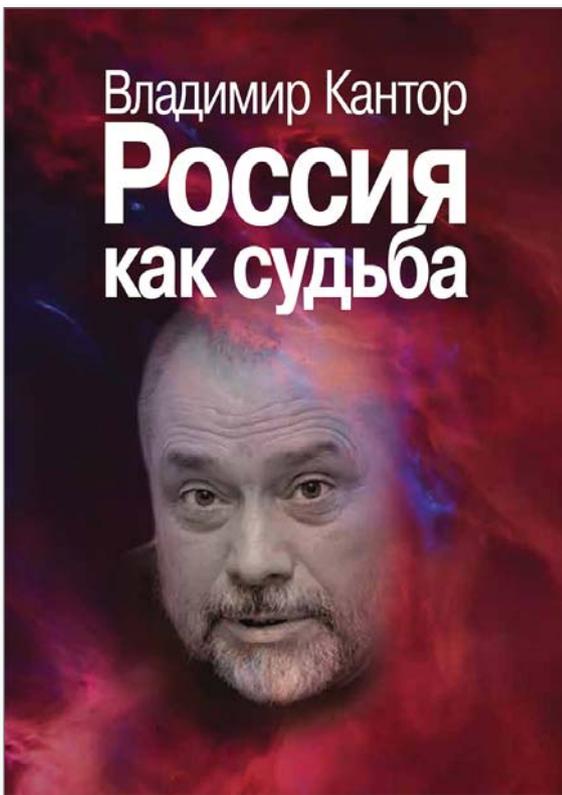
Статья поступила в редакцию 29.06.2023;
одобрена после рецензирования 01.09.2023;
принята к публикации 10.09.2023.

The article was submitted 29.06.2023;
approved after reviewing 01.09.2023;
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 3. С. 263–265.
 Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 3. P. 263–265.

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

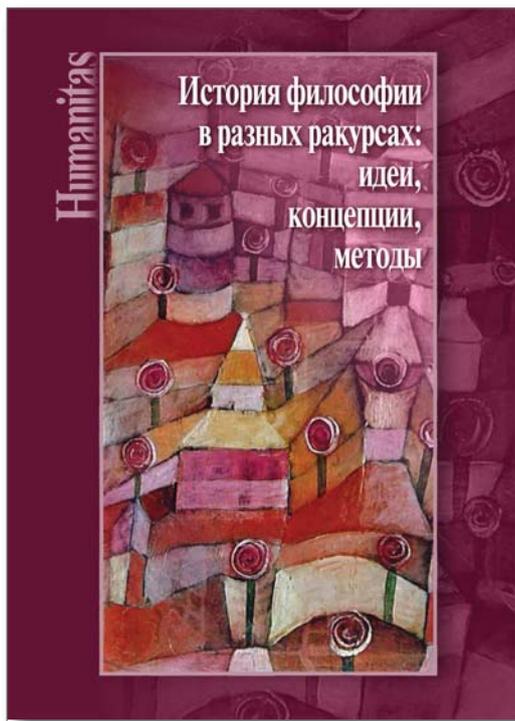
Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2022–2023 годах



Кантор В. К. *Россия как судьба*. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023 — 524 с. (Серия «Российские Пропилеи»).

В своей новой книге Владимир Кантор, писатель, доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», рассматривает одну из важнейших культурфилософских проблем преобладающего негативного отношения Запада к России, хотя русские писатели и поэты постоянно подчеркивали нашу европейскость, говорили о России как «второй Европе» (Тютчев). Россия дала своего Гомера и свою Илиаду («Войну и мир» Льва Толстого), а также писателя, масштабом и глубиной

сравнимого с Библией (как писал Гадамер, есть два великих текста — Библия и Достоевский). В начале XX века страна экономически догоняла Европу, а в культуре стала по сути дела законодательницей: Чехов, Бунин, Мережковский, русская музыка, русская живопись, салоны Дягилева и т. д. Все это обрушила затеянная Западом Первая мировая война. Задача автора — по мере сил хранить реальный смысл русской культуры.



История философии в разных ракурсах: идеи, концепции, методы. К 70-летию Алексея Михайловича Руткевича. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. — 240 с. (Серия «Humanitas»).

Коллективный труд приурочен к юбилею известного российского философа, историка философии А. М. Руткевича. Авторы книги, двигаясь в русле течений мысли, интересующих юбиляра, исследуют проблемы истории политической и социальной философии, истории культуры, методологии истории философии. Здесь представлен анализ современных трактовок концепций Т. Гоббса и Л. Штрауса, философских истоков «идей 1914 года», этического либерализма Б. Кроче, философии техники О. Шпенглера.

Освещаются методологические проблемы исследования историко-политических понятий, дискуссии по методологии истории философии в аналитической и французской философии. Завершают издание статьи, посвященные эстетической программе «Мира искусства», сопоставлению метафизики Ж. П. Сартра и классической санкхьи, а также ранней философии Г. В. Лейбница.

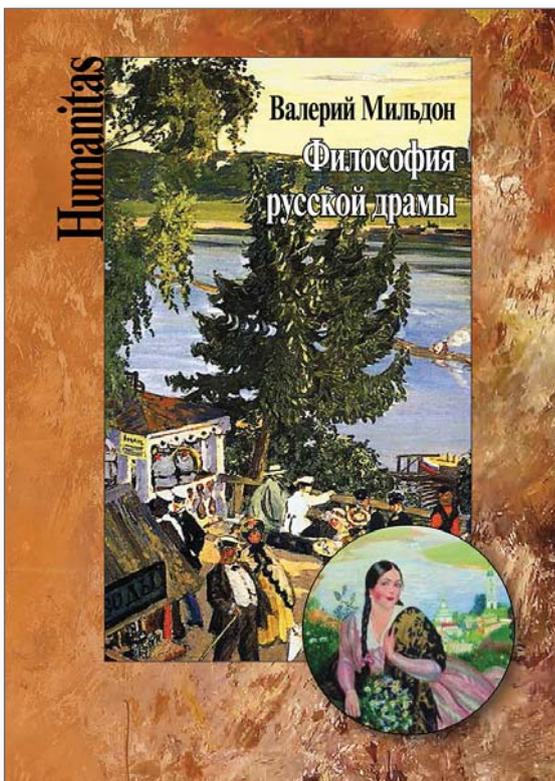


Визгин В. П. Записки медитатора / науч. ред. И. И. Ремезова. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. — 420 с. (Серия «Письмена времени»).

Книга состоит из двух частей. В первой собраны литературно-философские опыты, частично публиковавшиеся в сборниках и журналах. Эти работы создавались в основном в 1970–1980-х годах. Вторая часть представляет собой собрание не публиковавшихся ранее очерков и фрагментов воспоминаний, написанных в 2010–2021 гг. Жанр лирической медитации создает стилистическое единство всей этой книги.

Название «Записки медитатора» автор дал книге потому, что в основу ее легли тексты, при написании которых они уже обозначались таким образом. Медитатор — человек, склонность которого к созерцанию действительности и к размышлениям над ней может казаться или даже на самом деле быть помехой для успешной практической деятельности.

Книга предназначена для всех, интересующихся целостно жизненными контекстами философской мысли и, прежде всего, ее литературным способом бытия, а также для тех, кого интересует поколение «младших шестидесятников», кончавших школу в годы хрущевской «оттепели».



Мильдон В. И. Философия русской драмы. Мир Островского. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. — 452 с. (Серия «Humanitas»).

Книга В. И. Мильдона — событие в интеллектуальной жизни России. Эта книга о глубинных смыслах, заключенных в текстах русских мыслителей, о философских проблемах, над которыми несколько веков бьется вся просвещенная русская мысль. Она является продолжением книги «Открылась бездна». Образы места и времени в классической русской драме», но в ней автор открывает новые художественные смыслы в хорошо знакомом драматургическом материале и в первой части «Вершины русской драмы»

он освещает творчество И. С. Тургенева, А. К. Толстого, А. В. Сухова-Кобылина, а вторую часть, «Философия русской драмы: Мир Островского», посвящает творчеству замечательного русского автора, наиболее полно выразившего и положение человека в отечественной жизни, и его судьбу, вне зависимости от национальной принадлежности. И поэтому его творчество, оставаясь глубоко национальным, имеет общечеловеческое, общекультурное содержание и обнаруживает те духовные задачи, которые стоят перед современниками в России. Книга В. И. Мильдона обращена к широкому кругу читателей, размышляющих о месте человека в современном мире.

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2023. Т. 6, № 3
ISSN: 2658-5413

Журнал основан в 2018 году.
Периодичность: 4 раза в год

Учредитель и издатель — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС 77 – 77668 от 17 января 2020 года

Главный редактор *В. К. Кантор*
Зам. главного редактора *М. С. Киселева*
Ответственный секретарь *А. А. Доронина*
Шеф-редактор *С. М. Малков*
Редактор-практикант *Е. А. Гуреева*
Серийное оформление *П. П. Ефремов*
Верстка *И. Ю. Кротов*
Корректор *М. В. Нагришко*

Публикуемые материалы прошли процедуры рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация,
105066, Москва, ул. Старая Басманная,
д. 21/4, стр. 1, каб. 217
Телефон: +7 (495) 772-95-90 доб. 12786
E-mail: philletters@hse.ru
Сайт: <https://phillet.hse.ru>

Номер вышел в свет
17 сентября 2023 года.

Эл. почта: philleters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru