

Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

Ф

илософические  
письма.

Русско-европейский  
диалог

4/2023



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, № 4

ISSN 2658-5413

Эл. почта: [philletters@hse.ru](mailto:philletters@hse.ru)

Веб-сайт: [phillet.hse.ru](http://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. 4

---

---

ISSN 2658-5413

Mail: [philletters@hse.ru](mailto:philletters@hse.ru)

Web-site: [phillet.hse.ru](http://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

**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](http://phillet.hse.ru). Чтобы получать сообщения о свежих выпусках, подпишитесь на рассылку журнала по адресу: [philletters@hse.ru](mailto: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 Belobrovtsava,**

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. Chernyshevskij, 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 19<sup>th</sup> Century — Beginning of the 20<sup>th</sup> 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](http://phillet.hse.ru). To receive messages about new issues, please subscribe to the journal's newsletter at: [philletters@hse.ru](mailto:philletters@hse.ru).

# СОДЕРЖАНИЕ

## От редактора

*В. К. Кантор, М. С. Киселева* —

«Дело это, затрагивающее государство,  
у которого свои законы»: Екатерина, Пугачев, Вольтер .....11

## Европа и Россия: парадоксы родства

*Н. А. Касавина* —

«Ничего, кроме человека...»

(к 100-летию работы Н. А. Бердяева

«Миросозерцание Достоевского») ..... 35

*Н. С. Чижков* —

Влияние немецкой философии эпохи Просвещения

на идейное формирование Н. М. Карамзина ..... 62

*Дж. Пирари* —

Авантюристы, поэты, реформаторы: миф о Екатерине II в зеркале итальянского

литературного воображения XVIII века ..... 84

## Литература. Философия. Религия

*Г. С. Киселев* —

«Вечное настоящее»: попытка сопоставления

христианства и философии сознания ..... 108

*А. А. Доронина* —

Антропология А. Н. Радищева в социально-политической перспективе ..... 128

*А. Ф. Макарова* —

*Festina Lente*: христианский и секулярный взгляды ..... 140

## Память культуры

*И. Ф. Щербатова* —

Роль В. Г. Белинского в определении предметности

гуманистических ценностей в условиях кризиса

аристократического гуманитарного дискурса ..... 158

*М. И. Рухмаков* —

«Августиниана» Е. Н. Трубецкого в зеркале его современников ..... 184

*М. С. Чернявцева* —

О возможности «прорыва» к подлинному Розанову ..... 204

## Методология гуманитарного познания

*Г. Б. Степанова* —

Технократизм и гуманитарные перспективы будущего человека ..... 224



## **Мастерская профессора. Схолии**

<i>В. К. Кантор, Е. А. Гуреева, Г. П. Куприянов, А. М. Новкина, В. И. Кошкина, Д. А. Мелёшкина, Е. С. Нёрба, Е. А. Пономарева —</i>	
Первый опыт молодых .....	246

## **Научная жизнь. Рецензии. Обзоры**

<i>Д. М. Фельдман —</i>	
Рецензия на книгу: Кантор В. К. Россия как судьба .....	279
Зеркало Гутенберга .....	286
Указатель статей, опубликованных в 2023 году .....	290

# CONTENTS

## From the Editor

- V. K. Kantor, M. S. Kiseleva* —  
“This is a matter affecting a state,  
that has its own laws”: Ekaterina, Pugachev, Voltaire) ..... 11

## Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

- N. A. Kasavina* —  
“Nothing but a man...” (On the 100th anniversary  
of N. A. Berdyaev’s work “Dostoevsky’s World View”) ..... 35
- N. S. Chizhkov* —  
The influence of the Enlightenment German philosophy  
on the ideological formation of N. M. Karamzin ..... 62
- G. Pirari* —  
Adventurers, poets, reformers: the myth of Catherine II  
in the mirror of the Italian literary imagination of the 18th century ..... 84

## Literature. Philosophy. Religion

- G. S. Kiselev* —  
“The eternal present”: an attempt to connect  
Christianity and philosophy of consciousness ..... 108
- A. A. Doronina* —  
A. N. Radishchev’s anthropology in socio-political perspective ..... 128
- A. F. Makarova* —  
Festina Lente: Christian and secular views ..... 140

## Memory of Culture

- I. F. Shcherbatova* —  
The role of V. G. Belinsky in determining the objectivity of humanistic values  
in the context of the crisis of aristocratic humanitarian discourse ..... 158
- M. I. Rukhnikov* —  
E. N. Trubetskoy’s “Augustiniana” in the mirror of his contemporaries ..... 184
- M. S. Chernyavtseva* —  
On the possibility of a “breakthrough” to the authentic Rozanov ..... 204

## Methodology of humanitarian knowledge

- G. B. Stepanova* —  
Technocracy and the humanitarian prospects of the human being future ..... 224

## Professor’s workshop. Scholia

- V. K. Kantor, E. A. Gureeva, G. P. Kupriyanov, A. M. Novkina,  
V. I. Koshkina, D. A. Melyoshkina, E. S. Nyorba, E. A. Ponomareva* —  
The first experience of youngers ..... 246

## **Academic Life. Reviews**

*D. M. Feldman* —

Book review: Kantor, V. K. <i>Russia as Fate</i> . M.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2023. 524 p. ....	279
In a Gutenberg's Mirror .....	286
The index of the articles published in 2023 .....	290

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 11–34.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 11–34.

Научная статья / Original article

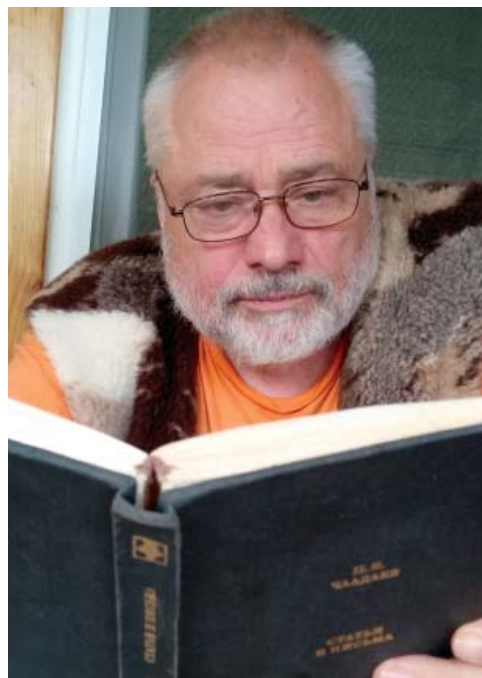
УДК 94(47).066

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-11-34

## «ДЕЛО ЭТО, ЗАТРАГИВАЮЩЕЕ ГОСУДАРСТВО, У КОТОРОГО СВОИ ЗАКОНЫ»: ЕКАТЕРИНА, ПУГАЧЕВ, ВОЛЬТЕР

**Владимир Карлович Кантор**

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



**Марина Сергеевна Киселева**

Институт философии  
Российской академии наук,  
Москва, Россия, markiseleva@gmail.com





**Аннотация.** Статья посвящена анализу событийной истории России второй половины XVIII века, ее акторов, прежде всего Екатерины Великой, управлявшей империей 34 года. Возможность сопоставить известный материал внутренней и внешней истории государства с оценкой текущих событий в переписке императрицы с Вольтером и другими интеллектуалами Европы дает «личный» ракурс в понимании как главного внутреннего ее антагониста в сохранении государства — Пугачева, восставшего против властей и разорившего юго-восточные земли России в 1773–1774 годах (двумя годами ранее Россия пережила Чумной бунт), так и дальнейших проведенных ею правовых и экономических преобразований империи. Однако существовали и внешние антагонисты: Российская государственность от Петра до Екатерины обрела статус европейской просвещенной монархии, что беспокоило Европу, не желавшую включать нового политического участника в ансамбль старых, имеющих свою историю отношений. Екатерина, осознавая это, говорила, что Россию не любят за то, что она такая большая. Турция, как новый участник, использовалась против России. Обращено внимание на денежную поддержку западными государствами Емельяна Пугачева и верхушки бунтовщиков. Трудная и не сразу удавшаяся победа Екатерины и ее опоры — дворянства — поставила перед императрицей вопросы дальнейшего правового усовершенствования России. Важной проблемой, приходят к выводу авторы, стало цивилизационное освоение присоединенных к империи земель (рост населения: с 19 млн до 36 млн). Проект Екатерины, прежде всего городская реформа, имел не только территориально-правовое и структурное, но и культурно-просветительское значение для дальнейшего развития дела государства и его «законной» составляющей.



**Ключевые слова:** Екатерина Великая, Вольтер, русский бунт, Пугачев, Державин, Пушкин, Михельсон, Бибиков, война



**Благодарности.** Часть статьи, написанная В. К. Кантором, подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).



**Ссылка для цитирования:** Кантор В. К., Киселева М. С. «Дело это, затрагивающее государство, у которого свои законы»: Екатерина, Пугачев, Вольтер // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2023. Т. 6, № 4. С. 11–34. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-11-34.

*From the Editor*

“THIS IS A MATTER AFFECTING A STATE, THAT HAS ITS OWN LAWS”:  
EKATERINA, PUGACHEV, VOLTAIRE

**Vladimir K. Kantor**

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

**Marina S. Kiseleva**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, markiseleva@gmail.com



**Abstract.** The article is devoted to the analysis of the event history of Russia of the 2<sup>nd</sup> half of the 18<sup>th</sup> century, its actors, first of all, Catherine the Great, who ruled the empire for 34 years. The opportunity to compare the well-known material of the internal and external history of the state with the assessment of current events in the correspondence of the Empress with Voltaire, etc. intellectuals of Europe give a “personal” perspective in understanding as its main internal antagonist in the preservation of the state — Pugachev, who rebelled against the authorities and ravaged the southeastern lands of Russia 1773–1774 (two years earlier, Russia had experienced a Plague Riot), as well as in the further legal and economic transformations of the empire carried out by it. However, there were also external antagonists: Russian statehood from Peter to Catherine acquired the status of a European enlightened monarchy, which worried Europe, which did not want to include a new political participant in the ensemble of old relations with their own history. Ekaterina, realizing this, said that Russia is not loved because it is so big. Turkey, as a new participant, was used against Russia. Attention is drawn to the monetary support of the Western states of Emelyan Pugachev and the top of the rebels. The difficult and not immediately successful victory of Catherine and her support of the nobility raised questions of further legal improvement of Russia before the Empress. An important problem, the author concludes, was the civilizational development of the lands annexed to the empire (population growth: from 19 to 36 million). Catherine’s project, and, above all, the city reform, had not only territorial, legal and structural, but also cultural and educational significance for the further development of the state and its “legitimate” component.



**Keywords:** Catherine the Great, Voltaire, Russian revolt, Pugachev, Derzhavin, Pushkin, Mikhelson, Bibikov, war



**Acknowledgments.** Part of the article, written by V. K. Kantor, 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., Kiseleva, M. S. (2023) “This is a matter affecting a state, that has its own laws’: Ekaterina, Pugachev, Voltaire”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 11–34. (In Russ.).  
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-11-34.

---

Пушкин назвал Петра Великого божественным случаем, спасительным для России. Петр построил мощное государство. Но усилия одного даже гениального строителя — еще не гарантия крепости создающейся новой империи. Так оно и было: череда правителей России, сменявших друг друга после Петра, не очень-то думала о государстве. Разве что родная дочь Петра Елизавета, поддержавшая Ломоносова, открывшая в Москве университет и победившая Пруссию. Следующий правитель за Елизаветой был Петр III. Родственные его отношения были удивительны. Внук Петра I — сын его дочери Анны и Карла Фридриха Гольштейн-Готторпского, внучатый племянник Карла XII, врага России и Петра Великого. В 1745 году шестнадцатилетняя немецкая принцесса Софья Августа Фредерика Ангальт-Цербстская (которую позже назвали Екатериной Великой) вышла замуж за Петра Федоровича Романова. Этот союз был направлен на укрепление отношений государств-союзников, поэтому о чувствах будущих супругов никто не думал при заключении брака. Юная жена пыталась наладить отношения с супругом, но он заявил, что любит другую, а Екатерина ему противна.

Стремясь как можно быстрее выучить русский язык, будущая императрица занималась по ночам, сидя у открытого окна на морозном воздухе. Вскоре она заболела воспалением легких, и состояние ее было столь тяжелым, что ее мать предложила привести лютеранского пастора. София, однако, отказалась и послала за православным священником Симоном Тодорским. Это обстоятельство прибавило ей популярности при русском дворе. 28 июня (9 июля) 1744 года София Фредерика Августа перешла из лютеранства в православие и получила имя Екатерины Алексеевны (то же имя и отчество, что и у матери Елизаветы — Екатерины I), а на следующий день была обручена с будущим императором.



Анна Розина де Гаск. Великая княгиня Екатерина Алексеевна с супругом Петром III Федоровичем. 1756. Национальный музей Швеции, Стокгольм

В 1758 году Пруссия была завоевана русскими войсками в результате Семилетней войны. Кенигсберг стал русским городом, и немецкий философ Кант написал письмо императрице Елизавете Петровне:

Всесветлейшая, великодержавнейшая императрица, самодержица всех россиян, всемилостивейшая императрица и великая жена!

С кончиной блаженной памяти доктора и профессора Кипке освобожден пост ординарного профессора логики и метафизики Кенигсбергской академии, который он занимал. Эти науки всегда были предпочтительным предметом моих исследований.

С тех пор как я стал доцентом университета, я читал каждое полугодие по этим наукам private лекции. Я защитил публично по этим наукам 2 диссертации, кроме того, 4 статьи в Кенигсбергских ученых записках, 3 программы и 3 других философских трактата дают некоторое представление о моих занятиях.

Лестная надежда, что я доказал свою пригодность к академическому служению этим наукам, но более всего всемилостивейшее расположение Вашего





Иммануил Кант и Елизавета Петровна

Импер. Величества оказывать наукам высочайшее покровительство и благосклонное попечительство побуждают меня верноподданнейше просить Ваше Имп. Величество соблаговолить милостиво определить меня на вакантный пост ординарного профессора, уповая на то, что академический сенат в рассуждении наличия у меня необходимых к сему способностей сопроводит мою верноподданнейшую просьбу благоприятными свидетельствами. Умолкаю в глубочайшем унижении,

Вашего Импер. Величества верноподданнейший раб Иммануил Кант.

Кенигсберг, 14 декабря 1758 г.

[Кант, 1980, с. 505]

Об этом не все помнят, хотя факт замечательный. Но Елизавета отложила письмо философа, который не был еще знаменит, а через несколько лет умерла. Оказавшись у власти, ее племянник Петр III, не скрывавший своего преклонения перед Фридрихом II, немедленно прекратил военные действия против Пруссии и заключил с прусским королем Петербургский мирный договор (1762). Он вернул завоеванную Восточную Пруссию и отказался от всех приобретений в ходе Семилетней войны, практически выигранной Россией.

Все жертвы, весь героизм русских солдат были перечеркнуты единым махом, что выглядело настоящим предательством интересов отечества и государственной изменой. Выход России из войны спас Пруссию от полного поражения. Заключенный мир недоброжелатели Петра III трактовали как истинное национальное унижение, поскольку продолжительная и затратная война за-



Вильгельм Кампхаузен. Портрет Короля Пруссии Фридриха II. 1870. Дворец Сан-Суси, Потсдам

кончилась буквально ничем. Ломоносов писал в Оде на восшествие на престол Екатерины: «Слышал ли кто из в свет рожденных, / Чтоб торжествующий народ / Предался в руки побежденных? / О стыд, о странный оборот!» [Ломоносов, 1986, с. 170].

Известно, что в ночь на 28 июня 1762 года Екатерина II в сопровождении Алексея и Григория Орловых прибыла из Петергофа в Санкт-Петербург в казармы Измайловского полка, где немедленно была провозглашена самодер-



А. П. Антропов. Портрет Петра III. 1762. ГТГ

жавной императрицей. От измайловцев она поехала в казармы Семеновского полка, где сцена повторилась и куда вскоре подошли преображенцы и конногвардейцы. Гонцы были отправлены к трем полкам, уже выступившим в поход на Данию, — в Кронштадт, а также в Ливонию и Померанию, где находились значительные воинские соединения, к помощи которых мог попытаться прибегнуть Петр III. В Казанском соборе духовенство провозгласило Екатерину самодержавной государыней, а затем в Зимнем дворце началась присяга гражданских и военных чинов. Петр III, видя безнадежность сопротивления, на следующий день отрекся от престола, был взят под стражу и вскоре погиб при невыясненных обстоятельствах.

Карамзин писал:

Екатерина II была истинною преемницею величия Петрова и второю образовательницею новой России. Главное дело сей незабвенной монархини состоит в том, что ею смягчилось самодержавие, не утратив силы своей. Она ласкала так называемых философов XVIII века и пленялась характером древних республиканцев, но хотела повелевать, как земной Бог, — и повелевала. Петр, насильствуя обычаи народные, имел нужду в средствах жестоких — Екатерина могла обойтись без оных, к удовольствию своего нежного сердца: ибо не требовала от россиян ничего противного их совести и гражданским навыкам, стараясь единственно возвеличить данное ей Небом Отечество или славу свою — победами, законодательством, просвещением. Ее душа, гордая, благородная, боялась унизиться робким подозрением, — и страхи Тайной канцелярии исчезли, с ними вместе исчез у нас и дух рабства, по крайней мере, в высших гражданских состояниях. Мы приучились судить, хвалить в делах государя только похвальное, осуждать противное. Екатерина слышала, иногда сражалась с собою, но побеждала желание мести — добродетель превосходная в монархе! Уверенная в своем величии, твердая, непреклонная в намерениях, объявленных ею, будучи единственною душою всех государственных движений в России, не выпуская власти из собственных рук — без казни, без пыток влияя в сердца министров, полководцев, всех государственных чиновников живейший страх сделаться ей неугодным и пламенное усердие заслуживать ее милость...

[Карамзин, 1991, с. 40–41]

Екатерина Великая — немка, ставшая русской, причем русской патриоткой, настоящий геополитик, императрица, строившая Россию как могучее государство. Она переписывалась с самыми знаменитыми на тот момент европейскими философами (Вольтер, Дидро, Даламбер), создавая новое информационное





Вольтер

пространство вокруг России. Екатерина вполне понимала, какой страной она правит. Но хотела понять больше. Она поехала вдоль Волги, осматривая просторы России, и из Казани написала Вольтеру (18–20 мая 1767 года):

Эти законы, о которых уже так много говорят теперь, в конце концов, еще совсем не выработаны. И кто в состоянии ответить теперь, что они окажутся действительно хороши и разумны? В сущности, только потомству, а не нам, будет под силу решить этот вопрос. Вообразите себе только то, прошу вас, что назначение их — служить и Азии, и Европе: а какая существует там разница в климатах, людях, обычаях, — даже в самих идеях!..

Наконец-то я в Азии; я ужасно хотела видеть ее своими собственными глазами. В городе, здесь население состоит из двадцати различных народностей, совсем не похожих друг на друга. А между тем необходимо шить такое платье, которое оказалось бы пригодно всем.

[Екатерина II и Вольтер, 2022, с. 103]

Не случайны строки Г. Р. Державина (1743–1816), понимавшего необъятность России, обращенные к Екатерине:

Богородная царевна  
Киргиз-Кайсацкия орды!  
Которой мудрость несравненна...

[Державин, 1983, с. 35]

Повторим хотя бы некоторые ее важные деяния, о которых пишут практически все историки.

Императрица основала Воспитательный дом в петербургском Смольном монастыре, создала Вольное экономическое общество, написала знаменитый «Наказ», созвала Уложенную комиссию, секуляризировала церковные земли, разгромила в двух войнах Турцию, участвовала в разделе Польши, разгромила пугачевщину, постоянно общалась с великими французскими мыслителями, опубликовала манифест о свободе предпринимательства, провела в стране губернскую реформу, поддержала Соединенные Штаты Америки, присоединила





Д. Г. Герасимов. Портрет Т. Димсдейла. 1769.  
Офорт. ГММИ имени А. С. Пушкина

к России Крым, подписала Георгиевский трактат о протекторате России над Грузией, пригласила скульптора Фальконе, создавшего памятник Петру Великому в Петербурге, дала жалованные грамоты дворянству и городам, победила в войне Швецию и совершила еще множество дел на благо Российского государства. Особой строкой стоит отметить, что справилась в России с оспой, самой страшной заразой после чумы, введя оспопрививание.

23 октября 1768 года специально выписанный из Англии доктор Томас Димсдейл взял «оспенную материю» от больного уличного мальчишки и привил ее императрице. Этот мальчишка за такие

заслуги стал дворянином с гербом и фамилией Оспенный. После выздоровления от привитой оспы Екатерина приказала поставить балет «Побежденное предрассуждение», где действующими лицами были Минерва, Рутения, Гений науки, Суеверие и Невежество. Россия стала передовой страной в деле вакцинации. И когда французский король Людовик XV, который хотел вернуть Россию в ситуацию хаоса и варварства, не сделал прививку и умер от оспы, Екатерина в свою очередь назвала это варварством. Вольтеру она писала с явной гордостью (декабрь 1768 года): «Я подумала, что лучше всего было бы самой дать пример, полезный для людей... Большое число придворных последовало этому примеру, и еще многие другие готовятся. Кроме того, в Петербурге делаются прививки в трех воспитательных домах и в госпитале» [Екатерина II и Вольтер, 2022, с. 110–112].

Вольтер — Екатерине II. 29 января [1768 г.]

Сударыня,

Говорят, что один старик, по имени Симеон, увидя малого ребенка, воскликнул от радости: «Мне остается только умереть, поскольку я видел мое спасение». Этот Симеон был пророком, он видел издалека, что предстояло совершить этому маленькому еврею.

Я не еврей, не пророк, но я, такой же старый, как и Симеон, я не угадал бы в 1700 году, что в один прекрасный день разум, столь же неизвестный патриарху Никону, сколь и Священной коллегии, которому желают зла столь же папы



Ф. С. Рокотов. Портрет Екатерины II. 1763. ГТГ

и архимандриты, сколь и доминиканцы, прибудет в Москву, на голос родившейся в Германии принцессы, и что она соберет у себя в большом зале идолопоклонников, мусульман, греков, латинян, лютеран, которые все станут ее детьми.

[Екатерина II и Вольтер, 2022, с. 107]

Екатерина успешно воевала с турками и шведами, Франция с опаской глядела на Россию. Держава, очевидно, крепла, западные государи стали всерьез ее опасаться. Русская императрица сумела преодолеть тяжелейшие государственные испытания и не только от внешних врагов.

Франция желала победоносной войны Турции против России, чтобы усилиями турок разгромить Российскую империю, своего рода прокси-войну. Немалую роль играл в этих планах шевалье или барон де Тотт (1733–1793) — французский советник при Бахчисарайском дворе.

Накануне основных военных действий в 1770 году не только Порты, но и Версаль были уверены в близком и полном торжестве Турции. К тому же первые военные кампании показали силу и мощь османских янычар и превосход-





Барон де Тотт

демии пришелся на период с июля по ноябрь 1771 года. Ежедневно умирало более тысячи человек. Трупы умерших выбрасывались на улицу или тайно зарывались в садах, огородах и подвалах. Поводом для восстания послужил инцидент у Варварских ворот Китай-города. В народе распространялось поверье в чудотворность иконы Боголюбской Божией Матери, в то, что она может исцелить от «моровой язвы». Толпы народа стали стекаться к Варварским воротам. Московский архиепископ Амвросий, понимая, что скопление народа способствует распространению заразы, не разрешил там молебны.

Как пишут историки, архиепископ Амвросий запретил это «суеверие и торжище», но, когда на площадь явилась посланная генералом Петром Дми-

ство над русскими. По такому поводу французский посол граф Сен-При решил воспользоваться «надеждой на великие успехи» и устроить большой бал в Стамбуле. Сен-При поручил устройство празднества барону Тотту. Но в июне Алексей Орлов в Средиземном море у Чесмы поджег османский флот, а через двадцать дней, в июле, произошли две крупные победы русских у Ларге и Кагуле. Как потом написал Тотт, стало невозможно думать о празднествах.

Но кроме откровенной вражды Запада случилась внутренняя катастрофа. В 1771 году в Москве разразилась чума и вспыхнул Чумной бунт. Это было много страшнее недавней пандемии ковида. С чумой Камю сравнил нацизм, самое страшное бедствие человечества.

В Россию эпидемия чумы в те годы проникла через территории Молдавии и Украины. Пик эпи-



И. И. Матюшин. Убиение высокопреосвященного Амвросия во время московской чумы. 1872. Гравюра

триевичем Еропкиным (1724–1805) команда солдат с подьячими, народ ей не подчинился. Пронесся вопль: «Богородицу грабят, бейте их», ударили в набат, и народ ринулся в Кремль убивать Амвросия. Толпа разорила Архиерейский дом, начала грабить Чудов монастырь, где добралась до винного погреба. Искали архиепископа, но тот уехал в Донской монастырь. Утром следующего дня толпа была у стен обители. Амвросий вышел, попытался увещевать людей, но был растерзан бунтовщиками. Оголтелая орава требовала уже голову самого Еропкина. Генерал сначала приказал стрелять холостыми, но в толпе решили, что, раз нет убитых, значит, их охраняет Богородица, и ринулись в наступление. В последний момент на помощь защитникам Кремля успел



Неизвестный художник. Портрет Петра Дмитриевича Еропкина. 2-я половина XVIII века. Тульский музей изобразительных искусств



Ф. С. Рокотов. Портрет графа Г. Г. Орлова в латах. 1762–1763. ГТГ

Великолуцкий полк, прямо с марша ударивший по бунтовщикам. Имевших огнестрельные ранения горожан солдаты считали преступниками и добивали, а звонарей, бивших в колокола для разжигания бунта, штыками сбрасывали с колоколен.

На борьбу с черной смертью Екатерина отправила своего фаворита графа Григория Григорьевича Орлова (1734–1783).

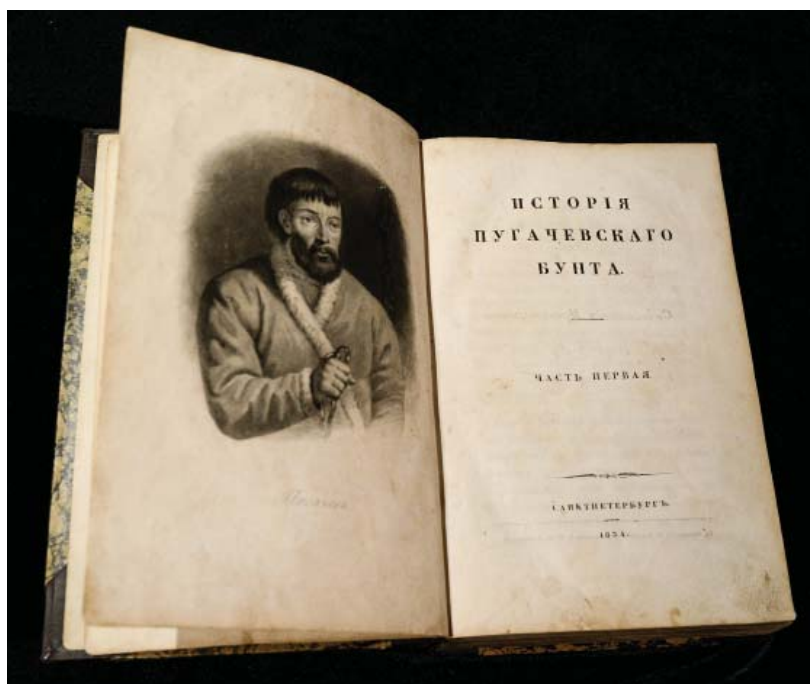
Граф провел следствие: четверо убийц Амвросия были повешены, 72 человека «биты кнутом с вырыванием ноздрей» и отправлены на каторгу, 89 человек высекли плетьюми и приговорили к казенным работам. У колокола на Набатной башне Кремля вырвали язык. Орлов обеспечил уборку мусора на улицах, запретил



сопровождать умерших на кладбище, ввел дезинфекцию домов. Специальные бригады «окуривали» уксусным дымом улицы. При этом он обеспечил работой всех горожан, поднял вдвое зарплату врачам, открыл приюты для сирот и установил выплаты для выписанных из больниц. Еропкин остался на службе и, едва оправившись от ран, стал правой рукой Орлова. Мало кто помнит, но от Пречистенки отходит Еропкинский переулок, названный в честь генерала Еропкина, боровшегося с черной смертью. Переулок сохранил свое название, несмотря на прогремевшие по России революции, много чего изменившие.

Но внутренние потрясения не закончились победой над черной смертью, случился в 1773 году мятеж, «поколебавший, — как писал Пушкин, — государство от Сибири до Москвы и от Кубани до Муромских лесов» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 103].

Это было страшное государственное потрясение. Речь о Пугачеве, который, говоря языком советских учебников и ошалелых демократов, поднял крестьян на борьбу с барами. Напомню хотя бы героическую поэму Есенина «Пугачев». Да и город Пугачев был основан при советской власти. Этот тон звучит и поныне. Но так ли это? Ударной силой мятежа были казаки и не оседлые еще племена башкир (скажем, Салават Юлаев), киргизов, татар и др. В основе было желание истребить зажиточную часть населения, прежде всего дворянство. Как писал С. М. Соловьев, вновь поднялась степь против мирного народа. По словам А. Б. Каменского, это была последняя попытка казачества, явившегося инициатором и главной движущей силой этих событий, изменить свой социальный статус с тем, чтобы или заместить собою дворянство, или, по край-





ней мере, встать с ним вровень. Кстати, крестьяне примкнули к мятежу только на втором году бунта. Интересно, что среди бесконечных убийств, совершенных Пугачевым, чуть не погиб великий баснописец. Его отец возглавлял защиту Оренбурга. Как пишет Пушкин, «Пугачев скрежетал. Он поклялся повесить не только Симонова и Крылова, но и все семейство последнего, находившееся в то время в Оренбурге. Таким образом обречен был смерти и четырехлетний ребенок, впоследствии славный Крылов» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 58]. Реально бунту сопротивлялось дворянство: «...стало ясно, что при всех издержках лишь дворянство могло быть истинной опорой трона» [Анисимов, Каменский, 1994, с. 168].



П. Ф. Соколов. Портрет А. С. Пушкина. 1836.  
Всероссийский музей А. С. Пушкина,  
Санкт-Петербург

Сошлюсь на фундаментальную работу академика Я. К. Грота «Жизнь Державина» (1883). Мы следом за Пушкиным повторяем слова о «старике Державине»<sup>1</sup>, а между тем был и он юным, при этом гвардейским офицером, воевал, участвовал в пугачевской кампании, дважды пытался поймать предводителя, по его приказу было повешено несколько разбойников. Дважды ему удавалось уйти от настигавшей его шайки. Пугачев объявил за его голову награду 10 000 рублей — сумма по тем временам фантастическая. Но деньги у Пугачева были. В «Истории Пугачева» Пушкин свидетельствует: «В Берде найдено осмнадцать пушек, семнадцать бочек медных денег и множество хлеба» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 62]. Причем поэту было понятно, что деньги эти иностранного происхождения. «Пугачев, вопреки общему мнению, никогда не бил монету с изображением государя Петра III и с надписью *Redivivus et ultor*<sup>2</sup> (как уверяют иностранные писатели). Безграмотные и полуграмотные бунтовщики не могли вымышлять замысловатые латинские надписи и довольствовались уже готовыми деньгами» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 139]. Любопытно, что в переписке Вольтера и Екатерины они оба именуют само-

<sup>1</sup> Сошлюсь на строчки прекрасного поэта Давида Самойлова (1962): «Был старик Державин льстец и скаред, / И в чинах, но разумом велик. / Знал, что лиры запросто не дарят. / Вот какой Державин был старик!»

<sup>2</sup> Воскресший мститель (*лат.*).

званца маркизом. Именуют, разумеется, иронически, но в каждой шутке есть момент нешуточный. Иными словами, Западная Европа продолжала надеяться на гибель Северной Семирамиды от ударов не только извне, но и изнутри. И всячески помогала бунтовщикам, делая вид, что не замечает их чудовищных преступлений. Франко-турецкий след совершенно явно в пугачевском бунте видел Вольтер: «Очевидно этот фарс, — писал он о мятеже, — разыгрывает шевадьере де Тотт. Но мы уже не во времена Дмитрия. Театральную пьесу, имевшую успех двести лет назад, сегодня встретят свистом» [Екатерина II и Вольтер, 2022, с. 404]. Однако, по словам Пушкина, «императрица, досадуя на сплетни европейские, отвечала Вольтеру с некоторым нетерпением» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 51]:

Это одни газеты распространяют много шума о разбойнике Пугачеве, который, безусловно, не имеет ни прямой, ни косвенной связи с г. де Тоттом. Я придаю одинаковое значение пушкам, которые отливают один, и предприятиям другого. Г. Пугачев и г. Тотт имеют, однако же, то общее, что один ежедневно вьет себе пеньковую веревку, а другой подвергается опасности заслужить шелковый шнурок.

[Екатерина II и Вольтер, 2022, с. 406]

Державину не удалось захватить самозванца. Екатерина направила в итоге для борьбы с бунтом серьезных полководцев, имевших большой боевой опыт, — это А. И. Бибиков, граф П. И. Панин и наиболее результативный эстляндский дворянин полководец И. И. Михельсон. Даже А. В. Суворов бы снят с турецкого фронта и послан против Пугачева. Императрица долго медлила с отправкой Суворова, поскольку не хотела, чтобы Запад понял, сколь серьезен и опасен для российского государства этот бунт. Разбил Пугачева и пленил его Михельсон. Я. К. Грот так описывает, опираясь на «Записки» Державина, его встречу с Пугачевым:



В. Л. Боровиковский. Портрет Г. Р. Державина. 1811. Всероссийский музей А. С. Пушкина, Санкт-Петербург

Под самым Симбирском Державин встретил гр. Панина, ехавшего с большою свитою на охоту; поэтому он отправился прежде к князю Голицыну, который в то время был также в Симбирске. Голицын чрезвычайно удивился смелости Державина и советовал ему лучше ехать, не останавливаясь, в Казань и там искать покровительства Потемкина. Державин при этом услышал между прочим, что Панин уже недели две (следовательно, с получения его рапорта) повторяет при всех за столом, что он ждет от государыни повеления повесить Державина вместе с Пугачевым.

Но это не испугало нашего приезжего поручика: по возвращении Панина с охоты Державин поспешил явиться к нему; после первых слов граф спросил, видел ли он Пугачева.

— Видел на коне под Петровском, — отвечал офицер.

— Прикажи привести Емельку, — сказал Панин Михельсону.

Через несколько минут введен был самозванец в оковах по рукам и по ногам, в старом засаленном тулупе. Он стал на колени.

Граф спросил:

— Здоров ли, Емелька?

— Ночи не сплю, все плачу, батюшка, ваше графское сиятельство.

— Надейся на милосердие государыни, — и с этим словом Панин приказал увести его.

Так, по предположению Державина, гордый начальник хотел, с одной стороны, похвалиться тем, что Пугачев в его руках, а с другой — уколоть Державина, дав ему почувствовать, что он при всех своих усилиях не мог поймать злодея. После удаления Пугачева главнокомандующий и все бывшие тут штаб- и обер-офицеры пошли ужинать. Державин, хотя и не получил приглашения, однако отправился вслед за другими и занял место у графского стола, помня, что он гвардейский офицер и сживал во дворце за одним столом с императрицей. Заметив его, граф нахмурился, заморгал по своей привычке глазами и вышел под предлогом, что забыл отправить курьера к государыне.

[Грот, 1997, с. 147–148]

Да, даже в пересказе Грота чувствуется обидчивость Державина, которого постоянно обходили чинами и наградами, не приглашали к столу и т. п. Грот показал, что Пушкин, работая над «Историей Пугачева» и «Капитанской дочкой», опирался и на материалы Державина. В период восстания Державиным было написано несколько толстых тетрадей: «Черные мои отпуска по комиссии Пугачева», «Ордера по комиссии бунтовщика Пугачева», «Сообщения и рапорты по комиссии Пугачева», «Партикулярные письма во время бунта Пугачева».

Как мы знаем, Державин добился в конце концов и служебного успеха (стал сенатором, министром юстиции, тайным советником). К тому же носитель государственной, *державной* фамилии. Не забудем, что это лучший поэт допушкинской эпохи. Цитировать его стихи, наверно, не имеет смысла, образованные читатели не могут их не знать. Приведу свое любимое, написанное Державиным перед смертью на грифельной доске и, судя по всему, не оконченное. Но гениальное.

Река времен в своем стремленьи  
Уносит все дела людей  
И топит в пропасти забвенья  
Народы, царства и царей.  
А если что и остается  
Чрез звуки лиры и трубы,  
То вечности жерлом пожрется  
И общей не уйдет судьбы!

[Державин, 1983, с. 204]

Наверно, он прав, но по крайней мере сотни лет мы храним в нашей памяти имена героев, важные имена. Об этом стихотворение очень юного Пушкина, которое так понравилось «старика Державину».

*Воспоминания в Царском Селе*  
О, громкий век военных споров,  
Свидетель славы россиян!  
Ты видел, как Орлов, Румянцев и Суворов,  
Потомки грозные славян,  
Перуном Зевсовым победу похищали;  
Их смелым подвигам страшась, дивился мир;  
Державин и Петров героям песнь бряцали  
Струнами громозвучных лир.

(1814)

[Пушкин, 1959–1962, т. 1, с. 10]

Пугачев хотел если и не сместить, то затмить Екатерину. Два слова о знаменитом портрете Пугачева. Этот портрет хранится в собрании Исторического музея Оренбурга.

Рассказ оренбургского журналиста Василия Львовича Савельзона о портрете, опубликованный в газете «Оренбуржье»:

Когда пугачевцы захватили Илецкий городок, сейчас это село Илек вашей Оренбургской области, то в присутственном месте обнаружили портрет императрицы Екатерины. Пробили его пиками, порубили саблями. А потом кому-то пришлось в голову: есть местный живописец, вот пусть поверх напишет нашего царя-батюшку. Портрет написан маслом на холсте. Иконописные приемы письма указывают, что автором портрета был иконописец-самоучка из староверов. Смотрите, вверху портрета, на его левой стороне, поставлена дата: «Сентября 21 1773 г.», а на обратной стороне сделана надпись: «Емельян Пугачев родом из Казацкой станицы нашей православной веры и принадлежит той веры Ивану сыну Прохорову. Писан лик сей 1773 г. сентября 21 дня».

Как открылось, что он написан поверх изображения Екатерины Второй? Реставрация портрета в 20-х годах XX века открыла любопытную деталь. Увидели, что через папаху самозванца просвечивает какое-то лицо. Стали осторожно расчищать, и оказалось, что портрет Пугачева нарисован... на портрете Екатерины.

[Савельзон, 2011]

Возможно, эта история — миф. Но портрет реально существует.

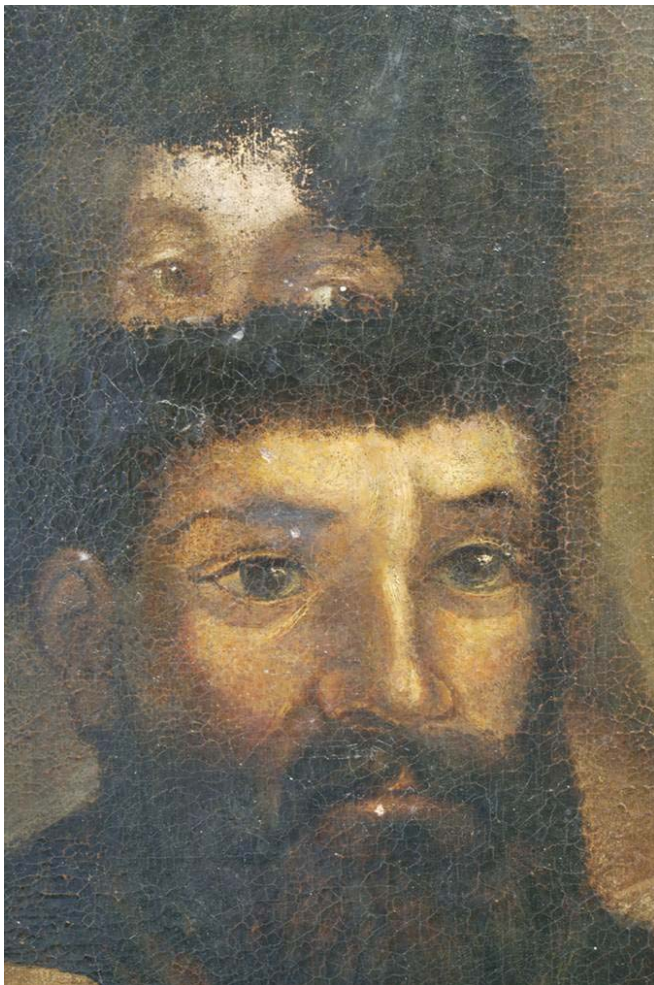
После разгрома бунта и казни Пугачева Екатерина позволила себе пожаловаться Вольтеру на сложность и ужас пережитого государством:

Думаю, что после Тамерлана не было никого, кто причинил бы больше ущерба роду человеческому. Прежде всего он неумолимо вешал без какой-либо формы процесса, всех благородного происхождения, мужчин, женщин и детей, всех офицеров и солдат, на которых он мог напасть. Ни одно место, где он проходил, он или его воинство, не избежало грабежа и разорения. Даже и те, кто, чтобы избежать его неистовства, пытался расположить его к себе добрым приемом, не были в безопасности от грабежа и убийства.

[Екатерина II и Вольтер, 2022, с. 417]

Сошлюсь на современного западного историка: «...вид убитых дворян, гроздьями висящих в петлях, с отрезанными головами, руками и ногами, побуждал силы правопорядка к столь же свирепым расправам» [Мадариага, 2002, с. 403].





Как пишут историки, итогом военных действий крестьянской войны стало уничтожение более трех тысяч дворянских семей, шестидесяти уральских заводов. Разрушались военные крепости, разорялись и уничтожались православные храмы, сжигались города. Пугачевские казаки нещадно резали правительственных офицеров, насильствовали их жен и дочерей. Восставшие убивали священников, а также простой люд, не щадя ни младенцев, ни стариков. По словам историка Андрея Зорина, вырезались целые семьи с маленькими детьми, была идея извести дворянство под корень. Почти репетиция Октябрьского переворота. Ответ правительства был суров и жесток.

Екатерина хотела изгладить из памяти народа и государства пугачевскую историю, будто ее не было. Известно, что, когда готовилось сражение при Саламине, Ксеркс приказал устроить понтонный мост, чтобы скорее перебросить свои войска к месту битвы. Но поднялся ветер, мост был разрушен. Разгневанный царь приказал наказать море, и персидские палачи, бывшие при войске, высекли морскую воду. Море сечь Екатерина не собиралась, но ее приказ об отмене наименований сродни приказу Ксеркса.

Сменила название реки, яицкие казаки были переименованы в уральских. Если бы кто-нибудь сравнил действие Екатерины с приказом Ксеркса и сказал ей об этом, она, будучи весьма образованной женщиной, наверно бы оскорбилась, но слишком она трепетала за государство и была наотмашь. Не хотела, чтобы в памяти западных «народных витий» звучали слова «Яик», «яицкие казаки».

Заканчивая эпистолярный эпос о казацком самозванце, она в письме Вольтеру была раздраженно-презрительна: «Маркиз Пугачев, о котором вы еще говорите... жил злодеем, а кончил трусом. Он оказался столь робок в тюрьме, что были вынуждены приготовить его к выслушиванию приговора с предо-

сторожностями из опасения, как бы он тотчас не умер со страха» [Екатерина II и Вольтер, 2022, с. 421].

Приговор был жестокий, очень жестокий — четвертование. Как ученица французских просветителей могла его подписать? Но, во-первых, она негласно смягчила его, повелев вначале отсечь голову, а лишь затем руку и ногу. Во-вторых, как настоящая государственныйница, она объяснила Вольтеру суровость приговора:

Что лучше всего оказывает, до какой степени человек льстит себя надеждами, — то, что он дерзает питать какие-то надежды на мое помилование или, как он говорит, что со своей храбростью он мог бы будущими заслугами заставить забыть прежние преступления; если бы он нанес оскорбление только мне, его рассуждения могли бы быть справедливы, и я простила бы его, но это дело — дело всей Империи, а у нее свои законы.

[Екатерина II и Вольтер, 2022, с. 417–418]

Да, у империи свои законы.

У государства свои законы, как звучит эта же мысль в другом переводе.

Иными словами, общественной жизнью должно управлять библейское чудовище, «огромно, стозевно», то есть Левиафан. Левиафан, по Гоббсу, — это государство, которое берет в обществе власть в свои жесткие руки, чтобы люди не истребили друг друга, чтобы «прекратить войну всех против всех». Томас Гоббс (1588–1679), переживший английскую революцию, знал, о чем писал. Императрица была государственныйницей. Но государства бывают разные.

Как известно, императрица считала себя ученицей французских просветителей. Скажем, многие идеи Монтескье вошли в ее «Наказ», более того, они стали опорой ее правления. Трактат философа «О духе законов» Екатерина называла «молитвенником государей». Монтескье писал о том, что для страны с большой территорией пригодно только монархическое правление. Екатерина подхватила эту мысль, заявив в своем «Наказе», что основой русского государства, которая держит и крепит его, является самодержавие: «Пространное государство предполагает самодержавную власть в той особе, которая оным правит... Всякое другое правление не только было бы России вредно, но и вконец разорительно» [Екатерина II, 2005, с. 73].

Каковы же были государственные успехи Екатерины? Их было немало. Россия стала мощной военной державой. К империи были присоединены Новороссия, Крым и часть Кавказа, расширились западные границы страны. Население империи выросло с 19 до 36 миллионов человек. Появилось около

двухсот новых городов, среди них такая жемчужина, как Одесса, похоже, это был южный вариант Петербурга. Екатерина еще строила и российское образование, в том числе женское. Открыла женское училище — Смольный институт благородных девиц. По приказу Екатерины было создано 316 народных училищ для детей обоего пола и разного состояния. Перечислять достижения правления Екатерины сложно. Но очевидно одно, что территории и население должны были войти в правовое пространство империи. Задача была поставлена изменившейся реальностью. Как пишет современная исследовательница, «путем законодательной реализации стало возможным внедрить комплексные идеи мыслителей Просвещения в практику судебно-следственного процесса, который связан с иными социальными категориями, нежели образованные сословия... Именно указы от 1763 года вошли в низовую практику и позволили положить начало коренным изменениям в судебно-следственной системе Российской империи» [Петрова, 2023, с. 42–43]. И это не случайно. Екатерина считала одним из важнейших дел государства обустройство территорий и правовое регулирование сословных отношений и управляющих структур. Впрочем, все дела государства были для нее важнейшими.

### Список источников

- Анисимов Е. В., Каменский А. Б. Россия в XVIII — первой половине XIX века. М.: МИРОС, 1994. 333 с.
- Грот Я. К. Жизнь Державина. М.: Алгоритм, 1997. 690 с.
- Державин Г. Р. Стихотворения. М.: Правда, 1983. 224 с.
- Екатерина II и Вольтер. Переписка / пер. и сост. А. И. Любжин. М.: Ун-т Дм. Пожарского, 2022. 600 с.
- Екатерина II, императрица. О величии России. М.: Эксмо, 2005. 829 с.
- Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 712 с.
- Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России. М.: Наука, 1991. 125 с.
- Ломоносов М. В. Избранные произведения. Л.: Советский писатель, 1986. 560 с.
- Мадариага Исабель де. Россия в эпоху Екатерины Великой. М.: НЛО, 2002. 973 с.
- Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. М.: ГИХЛ, 1959–1962. 10 т.
- 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. № 3. С. 41–64. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-3- 41-64.
- Савельзон В. Л. Одним мифом меньше? // Оренбуржье. 2011. 30 марта.

## References

- Anisimov, E. V. and Kamenskii, A. B. (1994) *Rossiya v XVIII — pervoi polovine XIX veka* [*Russia in the 18<sup>th</sup> — first half of the 19<sup>th</sup> century*]. Moscow: MIROS.
- Grot, Ya. K. (1997) *Zhizn' Derzhavina* [*Derzhavin's life*]. Moscow: Algoritm.
- Derzhavin, G. R. (1983) *Stihotvoreniya* [*Poems*]. Moscow: Pravda.
- Lyubzhin, A. I. (ed.) (2022) *Ekaterina II i Vol'ter. Perepiska* [*Catherine II and Voltaire. Correspondence*]. Moscow: Universitet Dm. Pozharskogo.
- Ekaterina II, Imperatritsa (2005) *O velichii Rossii* [*About the greatness of Russia*]. Moscow: Eksmo.
- Kant, I. (1980) *Traktaty i pis'ma* [*Treatises and letters*]. Moscow: Nauka.
- Karamzin, N. M. (1991) *Zapiska o drevnei i novoi Rossii* [*Note on ancient and new Russia*]. Moscow: Nauka.
- Lomonosov, M. V. (1986) *Izbrannye proizvedeniya* [*Selected works*]. Leningrad: Sovetskij pisatel'.
- Madariaga, Isabel' de (2002) *Rossiya v epokhu Ekateriny Velikoi* [*Russia in the era of Catherine the Great*]. Moscow: NLO.
- Pushkin, A. S. (1959–1962) *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [*Collected works: in 10 vols*]. Moscow: GIKhL.
- 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.
- Savel'zon, V. L. (2011) “Odnim mifom men'she?” [“One less myth?”], *Orenburzh'e* [*Orenburg Region*], 30 March.

---

## Информация об авторах

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.

Марина Сергеевна Киселева — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.



### **Information about the authors**

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.

Marina S. Kiseleva — DSc in Philosophy, Professor, Principal Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 17.11.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 17.11.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.



Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 35–61.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 35–61.

Научная статья / Original article

УДК 13

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-35-61

## «НИЧЕГО, КРОМЕ ЧЕЛОВЕКА...» (К 100-ЛЕТИЮ РАБОТЫ Н. А. БЕРДЯЕВА «МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО»)



**Надежда Александровна Касавина**

Институт философии Российской академии наук,

Москва, Россия, kasavina.na@yandex.ru,

<https://orcid.org/0000-0002-4267-2679>



**Аннотация.** Статья посвящена анализу размышлений Н. А. Бердяева о творчестве Ф. М. Достоевского и его особой антропологии, раскрывающей проблемы свободы человека, предельных смыслов и ситуаций его бытия, его веры и духовного назначения. Идеи писателя реконструируются сквозь призму известных философских и литературоведческих интерпретаций его наследия (в частности, работ Л. П. Гроссмана, М. М. Бахтина, Л. И. Шестова, В. В. Набокова, Б. М. Энгельгардта). Метод интуитивного прозрения эксплицируется Бердяевым по отношению к мирозерцанию Достоевского как достижение творческой эмпатии и родства духа. В статье это показано на примере текстов философа разных лет, а также его философской автобиографии, где он рассматривает собственное становление и влияние писателя. Свобода как пространство духовного самоопределения, как судьба человека выступает главным идейным основанием единства мыслителей. «Ничего, кроме человека...» — это

© Касавина Н. А., 2023

метафорическое выражение Бердяева о Достоевском призвано подчеркнуть идею духовной независимости личности в мире природной и социальной обусловленности, приоритет гуманистического пафоса его художественных произведений и их философского содержания. Феномен трагического гуманизма выводит на первый план проблематику становления человека, сложности его экзистенциального выбора, роли страданий, граничных ситуаций и бремени двойственности, разрешающейся в «изумительной теодицее», выстроенной писателем. Особенности стиля Достоевского рассматриваются через призму его «вихревой» антропологии (доминантной идеи, порыва или страсти героев) и вихревого строения его романов, где повествование разворачивается от центрального героя или по направлению к нему. Бердяевым дано понимание Достоевского как «великого явления духа», «великого духовидца», гениального диалектика и русского метафизика, раскрыты возможности целостного философского мировоззрения как элемента его наследия.



**Ключевые слова:** Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, «Мирозерцание Достоевского», человек, свобода, трагический гуманизм, творчество, теодицея, антроподицея



**Ссылка для цитирования:** Касавина Н. А. «Ничего, кроме человека...» (к 100-летию работы Н. А. Бердяева «Мирозерцание Достоевского») // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 35–61. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-35-61.

---

*Literature. Philosophy. Religion*

“NOTHING BUT A MAN...”  
(ON THE 100<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF N. A. BERDYAEV’S WORK  
“DOSTOEVSKY’S WORLD VIEW”)

**Nadezhda A. Kasavina**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, kasavina.na@yandex.ru,  
<https://orcid.org/0000-0002-4267-2679>



**Abstract.** The article is devoted to the analysis of N. A. Berdyaev’s reflections on the work of F. M. Dostoevsky and his special anthropology, revealing the

problems of human freedom, ultimate meanings and situations of existence, faith and spiritual purpose of man. The writer's ideas are reconstructed through the prism of well-known philosophical and literary interpretations of his heritage (in particular, the works of L. P. Grossman, M. M. Bakhtin, L. I. Shestov, V. V. Nabokov, B. M. Engelhardt). The article discusses the method of intuitive insight in relation to Dostoevsky's worldview, chosen by Berdyaev and implying creative empathy and kinship of spirit. The paper traces this appealing to the philosopher's texts of different years, as well as to his philosophical autobiography. Freedom as a space of spiritual self-determination, as the destiny of man, is the main ideological foundation of the unity of thinkers. "Nothing but man..." — this metaphorical expression of Berdyaev about Dostoevsky is intended to emphasize the idea of the spiritual independence of the individual in the world of natural and social conditioning, the priority of the humanistic pathos of his works of art and their philosophical content. The phenomenon of tragic humanism brings to the fore the problems of the formation of man, the complexity of his existential choice, the role of his sufferings, boundary situations and the burden of his duality, which is resolved in the "amazing theodicy" built by the writer. The peculiarities of Dostoevsky's style are considered through the prism of his "vortex" anthropology (the dominant idea, impulse or passion of the characters) and the vortex structure of his novels, where the narrative unfolds from the central character or towards him. Berdyaev gave an understanding of Dostoevsky as a "great phenomenon of the spirit", "a great spiritualist", a brilliant dialectician and Russian metaphysician, and revealed the possibilities of an integral philosophical worldview as an element of his heritage.



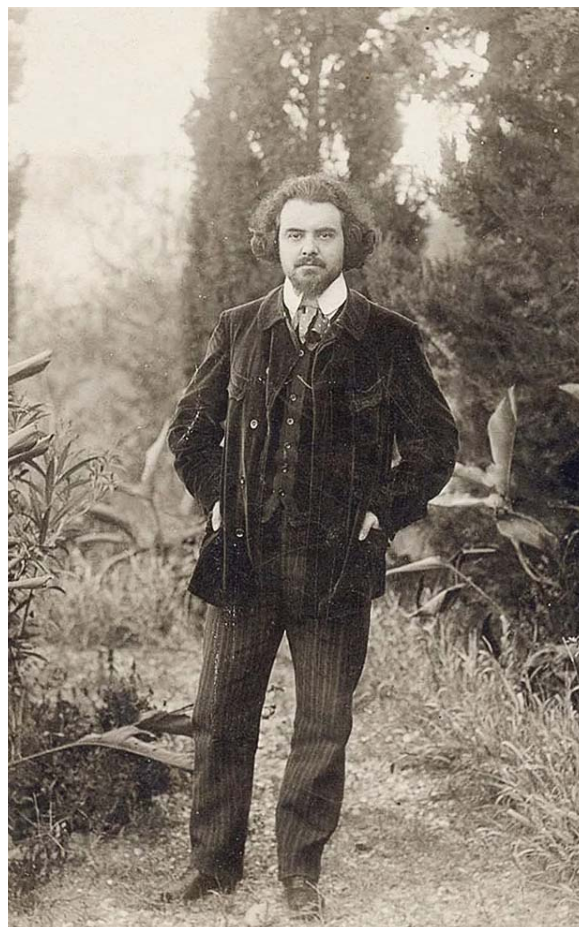
**Keywords:** F. M. Dostoevsky, N. A. Berdyaev, "Dostoevsky's World View", man, freedom, tragic humanism, creativity, theodicy, anthropodicy



**For citation:** Kasavina, N. A. (2023) "Nothing but a man...' (On the 100<sup>th</sup> anniversary of N. A. Berdyaev's work 'Dostoevsky's World View')", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 35–61. (In Russ.).  
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-35-61.

Столетие назад, в 1923 году, были опубликованы работы Н. А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского», «Смысл истории», «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии»<sup>1</sup>. Они были написаны в России, до эмиграции философа. Первые две книги сложились в ходе деятельности мыслителя в созданной им Вольной академии духовной культуры в 1919–1920-е годы, а также в процессе работы в Московском университете, где Бердяев был избран профессором и читал курсы лекций на историко-филологическом факультете.

«Философия неравенства» была написана в 1918 году и вышла в свет в Берлине в издательстве «Обелиск». Издание книг «Миросозерцание Достоевского» и «Смысл истории» относится к началу плодотворной деятельности издательства «УМСА-Press», действующего с 1921 года. Н. А. Бердяев вспоминал, что в Берлине большую роль в поддержке русской эмиграции и печати работ русских авторов сыграл Пол Андерсон, один из секретарей УМСА — «Ассоциации молодых христиан». Он поддержал и создание Религиозно-философской академии, которая была связана с Русским студенческим христианским движением. Решение об образовании академии в Берлине было принято на квартире Андерсона. Для Н. А. Бердяева это было своего рода продолжением основанной им московской Вольной академии духовной культуры [Бердяев, 1991, с. 249].



Николай Александрович Бердяев.  
Судак. 1912

<sup>1</sup> 25 мая 2023 года в Институте философии РАН в рамках плановой темы «Российский проект цивилизационного развития» состоялся круглый стол «История, культура, цивилизация в метафизическом измерении», посвященный 100-летию указанных работ Н. А. Бердяева. Обсуждались размышления философа об историческом времени и его специфике, о смысле истории, роли ее духовных факторов, связи истории и культуры, о судьбе человечества и гуманизма. С докладами выступили сотрудники Института философии РАН В. П. Веряскина, А. А. Кара-Мурза, Н. А. Касавина, А. Ф. Макарова, В. В. Сидорин. Приглашенные участники: В. Н. Порус (НИУ ВШЭ), О. А. Жукова (НИУ ВШЭ).



Эта статья — в большей степени о Бердяеве, чем о Достоевском, а точнее — об их созвучном поиске «человеческого в человеке», поиске, который был насыщен глубоким пониманием непреодолимой противоречивости ситуации, переживанием и постижением ценности уникального личностного опыта, который для авторов был связан с надеждой на личностное обновление.

### Встреча интуиций

Творчество Достоевского, его образ и идеи сопровождали Бердяева всю жизнь. В философской автобиографии роль писателя, его влияние он показывает в разные периоды своей жизни и в разных содержательных ракурсах: в размышлении о собственных духовно-нравственных и религиозных истоках, в личностном искании смысла жизни, в философском становлении, в оценке русского культурного ренессанса начала XX века, в концепции творчества, в понимании веры. До 1920 года мыслителем были написаны отдельные статьи о Достоевском, текст «Откровение о человеке в творчестве Достоевского», опубликованный в 1918 году. «Миросозерцание Достоевского» (1923) является расширенным вариантом этой работы. Семинар в Вольной академии духовной культуры (1920–1921) окончательно побудил Бердяева, как сам он отмечал в предисловии, «собрать мысли о Достоевском», который всегда был с ним в его становлении и творческом росте.



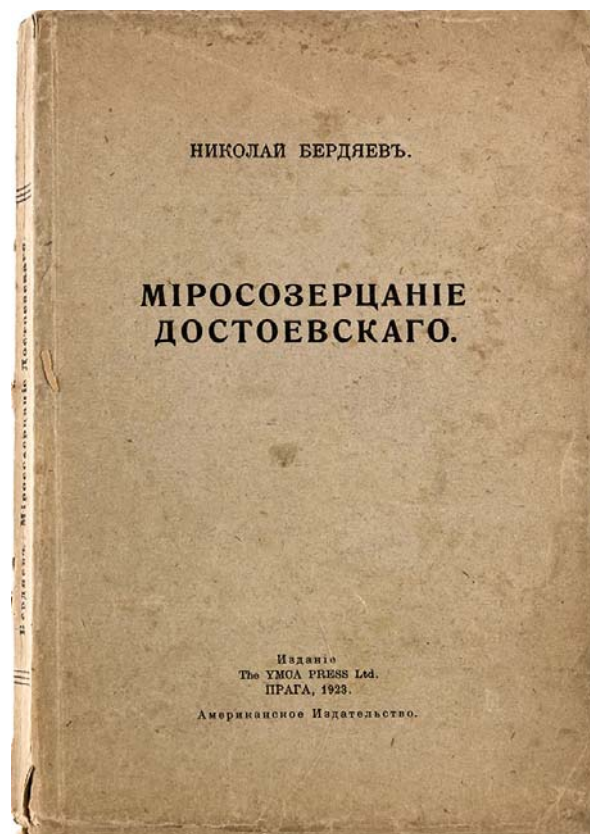
Вольная академия духовной культуры. Москва, Б. Чернышевский пер.  
(Вознесенский пер.), д. 11. Существовала в 1919–1922 годах

Получилась не столько работа о Достоевском, сколько встреча двух во многом созвучных мирозерцаний.

В самом начале текста задача книги формулируется как попытка охватить дух, интуитивно воссоздать мирозерцание, глубочайшее мироощущение Достоевского. Мирозерцание писателя понимается как «его гениальная интуиция человеческой и мировой судьбы» — интуиция художественная, идейная, философская [Бердяев, 1994а, с. 10]. Воссоздать ее возможно только через себя и собственный духовный опыт. Это не исследование творчества писателя, а постижение его тайны, его целостности и его значения — замысел, который,

согласно Бердяеву, пока никому не удалось реализовать. В некотором смысле такой ракурс созвучен задаче, которую в свое время обозначил М. М. Бахтин, — услышать голос самого Достоевского через полифонию голосов его героев, показать Достоевского в Достоевском [Бахтин, 2000, с. 11, 13].

Возможность достижения поставленной цели Бердяев видит в попытке «...подойти к Достоевскому путем верующего, целостного интуитивного вживания в мир его динамических идей, проникнуть в тайники его первичного мирозерцания» [Бердяев, 1994а, с. 12]. Что это означает? Противоположным примером для философа является, например, книга Д. С. Мережковского, которую в свое время он считал лучшей книгой о Достоевском, но который «слишком занят проведением своей религиозной схемы, параллелью с Толстым», поэтому своеобразие и значение Достоевского, в сущности, не видит. Не видит так, как пытается увидеть его Бердяев: с одной стороны, максимально отстранившись от себя, с другой — пробудив свой дух и свою интуицию. Бердяев, как и впоследствии Бахтин, предпочитает не идти по пути «философской монологизации» Достоевского, пытаясь «втиснуть показанную художником множественность сознаний в системно-монологические рамки единого мировоззрения...» [Бахтин, 2000, с. 15]. Понимание «великого явления духа», Достоевского как «великого духовидца», гениального диалектика и русского метафизика [Бердяев, 1994а, с. 9] не должно осуществляться как его разъятие на части под



влиянием собственных теорий. Оно должно постигаться как целое, восприятие и понимание которого требуют большой личностной и авторской работы. Эта работа должна сопровождаться и близостью позиций, которую, например, В. К. Кантор видит «в страстности, в неприятии тоталитарного и массового психоза несвободы, в попытке увидеть трансцендентную реальность за приметами земного бытия». Это не подражание Бердяева Достоевскому, а именно «проникновение» в ту же проблематику человеческого бытия [Кантор, 2017, с. 315]. При этом особое значение Бердяев отводил именно художественным произведениям писателя (не фактам его биографии или переписке), в которых ему удалось с наибольшей полнотой раскрыть себя, поведать о своей судьбе и судьбе человека в мире.

Через много лет, работая над «Самопознанием», рассматривая источники собственного духовного роста, Бердяев отмечает, что проникновение в жизнь замечательных, необыкновенных людей, переживание трагизма их судьбы всегда доставляло ему великое утешение, способствовало вере в возможности человека и его величие. «Более всего меня интересует объяснить связь моего типа философского мирозерцания с типом моей душевной и духовной структуры. Именно в силу этой неразрывной связи философия моя всегда была экзистенциальной» [Бердяев, 1991, с. 89]. Эту же задачу он в свое время переносит на Достоевского, придерживаясь философско-экзистенциального подхода к пониманию его наследия, связывая жизнь и систему идей, опыт и результаты творчества.

Экзистенциальными философами Бердяев называет прежде всего Августина, Паскаля, Кьеркегора, Ницше, Достоевского. Именно их он упоминает в предисловии практически к каждой своей крупной работе, определяя собственные методологические позиции. Для Бердяева важно, что эти авторы заставляли через тексты, насыщенные интуициями личного опыта, прочувствовать и понять глубину проблемы личности и личностной судьбы. Они по своему выступали против власти «общего» и абстрактного смысла, далекого от реального человека. «Философия связана была для меня с моей судьбой, с моим целостным существованием, в ней присутствовал познающий как существующий. Я всегда хотел, чтобы философия была не о чем-то, а чем-то, обнаружением первореальности самого субъекта» [Бердяев, 1991, с. 97]. Достоевский именно как субъект, создавший свои произведения, которые стали в свою очередь культурным субъектом; как антрополог, сделавший открытия о человеке, — вот, что прежде всего интересует Бердяева. Его привлекает в произведениях писателя внимание к несчастью и страданиям человека, его падению и трагедии и вместе с тем вера в его высшую природу. «Думаю, что я сильнее



чувствую зло, чем грех. Я поражен несчастьем человека еще более, чем его грехом» [Бердяев, 1991, с. 172]. Мыслителей объединяет вектор сочувствия человеку, признания высоты его судьбы и вместе с тем непреодолимого бремени его двойственной природы.

Перечисляя исследователей наследия писателя, тех авторов, которые обращались к нему, философ подчеркивает частность и ограниченность их подходов. Исключением, пожалуй, является для него работа Льва Шестова о Ницше и Достоевском. Эту книгу он отдельно отмечает в «Самопознании» [Бердяев, 1991, с. 125]. Шестов «...жаждет открыть ту *действительность*, которая скрыта под писаниями Толстого, Достоевского, Ницше, его интересует не “литература” и “философия”, не “идеи”, а правда о *переживаниях* всех этих писателей, реальная душа их, живой опыт»; «И он хочет, чтобы писания не были литературой, чтобы в них не было “идей”, а только сами переживания, сам опыт» [Бердяев, 1994с, с. 221–222].

Бердяеву и самому близок этот подход, который он принимает с некоторыми замечаниями и дополнениями. Определяя положения эсхатологической метафизики, философское познание он выводит из первичного экзистенциального акта, предшествующего всякой рационализации. В зависимости от характера этого акта познание может быть «страстью, плачем и восхищением, мучением над смыслом жизни... Интеллектуальное бесстрашие есть ложная выдумка и притворство» [Бердяев, 1995b, с. 198]. Достоевский и Шестов олицетворяют для Бердяева философское познание в его многообразии, «страстности» и глубине. Однако он не воспринимает это как протест против рационализма. Здесь его позиции существенно отличаются от позиций Шестова. Литература и философия для него представляют переработку живого опыта, а потому не могут не быть рационализацией. Даже если философия афористична, как некоторые тексты Шестова, носит форму личного откровения, все равно она включает в себя идеи и рационализирует сплетение, связность переживаний. Подход Бердяева направлен на уравнивание мысли и переживания, идеи и опыта. Не уйти от идей, обнаруживая опыт, а осуществить их встречу, наполнить мысль переживанием, встроить переживание в мысль. В связи с этим он, определяя концептуальные основания собственного подхода, указывает философию Канта среди важных для него методологических опор, призывая по-новому к ней отнестись. «Из философов наукообразных по форме я более всего обязан Канту и в этой книге я начинаю с Канта» [Бердяев, 1995b, с. 169]. Согласно Бердяеву, философия до Канта не уделяла достаточного внимания активности разума в создании самого объективного мира, мира феноменов, во внимание принималась в большей степени его способность отражать мир. Настало время друго-



го взгляда. Значимыми для философа являются и размышления Канта о сути Просвещения, которое определяется как обретение человеком свободы духа и достоинства, его самостоятельность и действие разума. Для Бердяева это является важнейшей частью положительного, «спасающего» личностный вектор развития культуры.

Свое философское мышление он называет не «научнообразным» или рационально-логическим, а интуитивно-жизненным, в основании которого лежит духовный опыт и которое движется страстью к свободе [Бердяев, 1995b, с. 164]. В связи с этим ему оказывается близок Бергсон с его пониманием интуиции как основы философского познания, предполагающей симпатическое проникновение в сущность вещей. Интуиция философа включает гениальность, выводящую к универсальному восприятию вещей. Метафизическая интуиция не ограничивается отражением действительности, она может быть и творческим сопротивлением ей, что созвучно тому пониманию творческой роли разума, которую Бердяев увидел у Канта.

Для мыслителя важно понимание Достоевского как носителя гениальной интуиции человеческой судьбы. Приобщение к стихии его гениальности оказывается проникновением в мир его жизни, идей, героев, ситуаций и их диалога, который может быть воссоздан в живом сознании воспринимающей личности. Поэтому постижение Достоевского возможно только как слияние интуиций и гениальностей. Таким оказывается замысел Бердяева, который в обращении к творчеству писателя пытается, насколько это возможно, встать на его духовные и интеллектуальные позиции, раскрывая свой опыт и собственную философию. Главной в этом созвучии интуиций оказывается идея свободы.

### **Счастье и бремя свободы**

«Идея свободы всегда была основной для моего религиозного мироощущения и мирозерцания, и в этой первичной интуиции свободы я встретился с Достоевским как своей духовной родиной» [Бердяев, 1994а, с. 8]. Достоевский остается для Бердяева «духовной родиной» навсегда. На склоне лет, рассматривая духовные истоки своего становления, он отмечает, что поминает писателя в своих молитвах наряду с Я. Бёме и некоторыми другими любимыми мыслителями, чье творчество было поворотным в «истории духа» [Бердяев, 1991, с. 181].

Произведения Достоевского, его герои ставят мучительные вопросы о человеке, его границах и, напротив, свободе, и эти вопросы философски проясняет Бердяев. Он называет Достоевского среди писателей и мыслителей (в частности, наряду с Кантом и Ибсеном), которые питали его любовь к свободе духа, помогали развитию [Бердяев, 1991, с. 58]. Размышляя о духовной ситуации в

России в начале XX века, Достоевского и Хомякова он именует «глашатаями свободы», подчеркивая, однако, что последний не знал еще того катастрофического мироощущения, которое открыл Достоевский [Бердяев, 1994а, с. 140, 160].

«Но я всегда знал, что свобода порождает страдание, отказ же от свободы уменьшает страдание» [Бердяев, 1991, с. 56]. Самое большое значение в наследии Достоевского Бердяев отводит притче о Великом инквизиторе, которая раскрывает «гениальную экзистенциальную диалектику вековечного соблазна царством» [Бердяев, 1995а, с. 84]. Именно в ней он видит вершину его творчества и неоднократно к этой притче возвращается.

Великий инквизитор воспринимается Бердяевым как «мировое начало», обретающее в истории самые разнообразные формы: «...дух Великого инквизитора я видел справа и слева, в авторитарной религии и государственности и в авторитарном революционном социализме» [Бердяев, 1995а, с. 9]. Антитеза этому началу — личностная свобода, к которой человек может прийти в процессе духовного роста и обновления, возвращая и соответствующую культурную атмосферу. «В мое сердце вошел образ Христа “Легенды о Великом инквизиторе”, я принял Христа “Легенды”» [Бердяев, 1991, с. 179–180]. Данный выбор связан с острым переживанием и признанием свободы духа как основы христианства, свободы личности, осознанно и ответственно делающей выбор веры и христианских ценностей. Именно это Бердяев видел основанием развития религиозного сознания в истории и культуре.

Осмысливая в «Самопознании» свой духовный и философский путь, подводя итоги, философ также отмечает, что проблема свободы на протяжении всей его жизни была основной. «...Я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить» [Бердяев, 1991, с. 56]. Размышляя о ключевых темах своего творчества (одиночестве, тоске, свободе, жалости, творчестве, сомнении духа), он раскрывает свободу в том числе, а может, и большей частью, как бремя и страдание, борьбу, конфликт, который в состоянии увенчаться великими дарами для человека.

Для описания своего духовного пути я должен настаивать все время на том, что я изошел в своей духовной жизни из свободы и пришел к свободе. Но свободу эту я переживал не как легкость, а как трудность. В этом понимании свободы как долга, бремени, как источника трагизма жизни мне особенно близок Достоевский. Именно отречение от свободы создает легкость и может дать счастье послушных младенцев. Даже грех я ощущаю не как непослушание, а как утерю свободы.

[Бердяев, 1991, с. 174]

Что касается даров свободы, они переданы мыслителем в определениях ее как «независимости и определяемости личности изнутри», как творческой силы, как созидания добра и зла, а не выбора между добром и злом. «Свобода не есть самозамыкание и изоляция, свобода есть размыкание и творчество, путь к раскрытию во мне универсума» [Бердяев, 1991, с. 61, 63].

Великий инквизитор предлагает уйти от свободы как бремени, и это путь, неприемлемый для Бердяева, равно как и для Достоевского. «Настоящая трагедия есть трагедия свободы, а не рока...»; «Я никогда не соглашался из жалости отказаться от свободы» [Бердяев, 1991, с. 65, 70]. Эти же позиции по-своему разделял Л. Шестов в размышлениях о беспочвенности как «привилегии божественного», уходе от очевидных истин, отказе от догматического мышления и о внимании к ситуации человека, его переживаниям и выбору, идущему из глубины личности и ее веры. Бердяев в статье, посвященной Л. Шестову, показывает эту глубину как трагедию, подземное царство, подполье. Великий инквизитор — то, что загоняет в подполье трагические проблемы жизни; там «развилось небывалое одиночество, оторванность от мира и противоположность одного человека миру», там «с небывалой остротой была поставлена проблема индивидуальности, — индивидуальной человеческой судьбы, там развился болезненный индивидуализм, и само “добро” (обыденное и универсальное. — Н. К.) было призвано к ответу за трагическую гибель отдельного, одинокого человеческого “я”» [Бердяев, 1994с, с. 219–220].

Новая проблематика религиозного сознания связана для Бердяева с изменением отношения к личности, важнейший импульс которому дал Достоевский. Уважение к личности, ее достоинство даже в ситуации падения — еще одно ключевое концептуальное основание, роднящее двух мыслителей, признающее неустранимую ценность человека и вытекающее из идеи свободы. «Персонализм переносит центр тяжести личности из ценности объективных общностей — общества, нации, государства, коллектива — на ценность личности» [Бердяев, 1995а, с. 25]. У Достоевского — «исступленное чувство личности». Человек Достоевского не может превратиться в «фортепианную клавишу» или «штифтик» утопий земного рая [Бердяев, 1994а, с. 36].

Личность, согласно Бердяеву, при этом глубоко противоположна эгоцентризму, есть выход из себя к другому и другим. Не случайно он замечает, что в произведениях Достоевского положительные, «светлые» герои всегда заняты не собой, а другими людьми и их судьбой. Яркие примеры — князь Мышкин, словно забывший о себе в круговороте судеб и страстей других, к кому он испытывает сострадание и любовь; Алеша, который разгадывает Ивана... Возможно, это характеризует особую степень свободы, открывающую Другого,

и личность, способную на свободу. И, напротив, как отмечает М. М. Бахтин, «в основе трагической катастрофы у Достоевского всегда лежит солипсическая отъединенность сознания героя, его замкнутость в своем собственном мире» [Бахтин, 2000, с. 16]. В связи с этим реализм Достоевского (и здесь Бахтин ссылается на работу Вячеслава Иванова «Достоевский и роман-трагедия») трактуется как «проникновение» и утверждение чужого «я» не как объекта, а как субъекта [Иванов, 1916, с. 33–34]. Именно такую задачу, согласно мысли Вяч. Иванова, Достоевский ставил перед своими героями, усматривая в этом корень развития, преобразования человека. Это понимание творчества Достоевского Бахтин рассматривает как «глубокое и верное», соответствующее «внутренне-диалогическому подходу писателя», однако отмечает, что особая художественная форма его романов осталась непонятой [Бахтин, 2000, с. 17, 20]. Сам он, как известно, усматривает ее в построении полифонического романа.

Отношение к положительным героям Достоевского не было однозначным. Здесь, например, с Бердяевым расходится Шестов, подчеркивая, что писатель «сам пугался открывшихся ему ужасов и напрягал все силы души своей, чтобы закрыться от них хоть чем-нибудь, хоть первыми попавшимися идеалами. Таким образом и создавались фигуры князя Мышкина и Алеши Карамазова» [Шестов, 2000, с. 319]. Но и Бердяев, и Шестов, и многие другие мыслители сходятся в том, что Достоевский создал удивительную по силе влияния философию трагедии, наряду с Ницше осуществил революцию в понимании человека, обозначил индивидуальную трагедию подполья и вывел ее на первый план своего творчества и творчества культуры, по-новому поставил проблему личности. Шестов в свою очередь, по словам Бердяева, выразил, усилил в философии «подземные ручейки», обострил двойственность культуры, описал трагедию человека, пережившего утрату почвы. Крупную заслугу Шестова он видел в острой, глубокой критике всякого рода позитивизма, неизбежно обедняющего личность в ее духовном качестве.

Возвращаясь к легенде о Великом инквизиторе, Бердяев показывает свободу как «трудную вещь», которой «средний человек» страшится [Бердяев, 1995а, с. 149]. Любовь к свободе, стремление к освобождению требуют духовной высоты человека. Здесь же кроется проблема ложного пути свободы. Философ предостерегает, опасаясь, что духовная концентрация может давать двойственные результаты, допускать риск сужения сознания и одержимости одной идеей. Тогда освобождение рискует стать ложным, превратиться в новую форму прельщения и рабства. «Идеи» именно в таком духе боялся Л. Шестов. Духовное освобождение потому сопряжено с борьбой, а не успокоением, с по-



стоянной духовной пробужденностью и ответственностью, что можно видеть на примере многих героев Достоевского.

Освобождение для Бердяева, и в этом он следует за Достоевским, возможно только через связь с Богом, через веру — но в понимании ее в духе свободы, а не рабства. Существование Бога оказывается условием свободы. В отсутствие Бога человек представляется мыслителю существом, зависимым от природы, общества, мира, государства. Только вера в Бога дарует духовную независимость и духовный горизонт. Отношение к Богу трактуется именно как свобода, достоинство личности, что оказывается выше толкования грехопадения, ложного учения о смирении и наказании — всего того, что противостоит пониманию Бога и человека в пространстве свободы, искажает христианство и человека как богоподобное, духовное существо. Бердяеву глубоко чуждо все, что унижает личность, и он многократно подчеркивает это во многих своих работах, в частности — в «Самопознании».

«В центре моего религиозного интереса всегда стояла проблема теодицеи. В этом я сын Достоевского» [Бердяев, 1991, с. 176]. Теодицея и Достоевского, и Бердяева особого рода — персоналистическая. «Острое переживание проблемы теодицеи, как мы видим, например, у Достоевского в его диалектике о слезинке ребенка и о возвращении билета на вход в мировую гармонию, есть восстание против идеи бытия, как царства универсально-общего, как мировой гармонии, подавляющей личное существование» [Бердяев, 1995а, с. 48]. Это восстание — призыв к признанию того, что единичная личность и ее судьба есть бóльшая ценность, чем мировой порядок, чем гармония целого, чем отвлеченное бытие. По Бердяеву, это и есть в Достоевском самое христианское, никто до него так остро не ставил проблему страдания как проблему теодицеи, никто с такой силой не раскрывал ее внутреннюю диалектику. Проблема теодицеи разрешима только в экзистенциальном плане, где Бог открывается личности как свобода, любовь и жертва, — в персоналистической перспективе. Главное в этом — не оправдывать несчастий, страданий и зол мира посредством идеи Бога. «Нужно обращаться к Богу для борьбы за свободу, за справедливость, за просветление существования» [Бердяев, 1995а, с. 51, 53].

### Трагический гуманизм

Тема теодицеи остается для мыслителя главной и в понимании сути трагического гуманизма Достоевского. В его характеристике XIX века ему отведена роль водораздела «духовной и умственной истории». Творчество писателя трактуется как духовный переворот века, пророчество о наступающем времени катастрофического, апокалиптического мироощущения и в какой-то мере

его выражение. Мечтательный и романтический идеализм под влиянием Достоевского сменился ощущением раздвоения и перелома, которого не знали Киреевские, Хомяковы, Аксаковы... [Бердяев, 1994а, с. 140].

Начало XX века для Бердяева исполнено духовной напряженности, чувства таинственности мира, религиозной взволнованности и искания, но еще не религиозного возрождения, которое должно быть связано с мощным пробуждением духовности, идущей от человека. Описывая русский культурный ренессанс, Бердяев характеризует его прежде всего как романтическое преобладание эстетики над этикой, приводя примеры разрыва литературы этого времени с этической традицией XIX века. Наследие Достоевского и Толстого для него — исключение, поскольку именно их творчество вызвало в XX веке новую волну, связанную с переосмыслением духовной истории прошлого и формированием ее новых оснований. Достоевский, Толстой, отчасти Вл. Соловьев, Ницше, символисты, славянофилы рассматриваются им как основные источники этого ренессанса и становления «нового религиозного сознания», маяки в атмосфере «нездоровой мистической чувственности» того времени [Бердяев, 1991, с. 140–141, 144]. Что касается собственного философского пути Бердяева, в том числе к марксизму, он подчеркивает его отличие от исканий большей части интеллигенции. Он шел через Канта, Шопенгауэра, Достоев-



Николай Александрович Бердяев с участниками съезда РСХД. Конец 1920-х годов

ского, Толстого, Ницше, Ибсена, Шестова, Булгакова. Именно эти мыслители, а также Августин, Бёме, Паскаль, Кьеркегор, указаны им в качестве источников эсхатологической или экзистенциальной метафизики.

Бердяев довольно подробно говорит о своем отношении к мистическим тенденциям начала XX века. Главное здесь — противоположность свободы как важнейшего принципа его видения человека всему, что растворяет личность, смешивает ее с коллективными силами или безликими стихиями, с которыми магия так или иначе имеет дело. Модные течения (окультизм, революционность социал-демократов, новое религиозное сознание Мережковских, антропософия, магическое православие Флоренского, стихия большевизма) рассматриваются им не иначе как опасность для свободы духа, для приоритета личности, не что иное, как лики Великого инквизитора [Бердяев, 1991, с. 145].

Описывая свое мироощущение и его становление, философ подчеркивает, что никогда не любил сходства лиц — родителей и детей, братьев и сестер. Для него всегда оставалась важнее всего индивидуальность, роль лица — всегда особенного, любовь к «лицу не общего выражения» [Бердяев, 1991, с. 14–15]. Для него самого не было ничего значимее человека — конкретного человека с его всегда особой экзистенциальной ситуацией.

Символом утраты личности и ее поиска, рабства у себя самого (личности у индивида) и следующего за ним отчаяния для Бердяева является Пер Гюнт Ибсена. Эстетизирующий индивидуализм, который проявился как в культурной среде в целом, так и в литературе первой половины XX века в частности, есть для философа не что иное, как разложение личности, ее распад на разорванные состояния и рабство человека у этих состояний. Личность же есть внутренняя целостность и единство, духовный центр, овладение собой и победа над рабством [Бердяев, 1995а, с. 80]. Трудный путь героев Достоевского связан с таким восхождением, возможности которого он находил даже в самых безнадежных ситуациях. «В Достоевском сгущается вся тьма русской жизни, русской судьбы, но в тьме этой засветил свет» [Бердяев, 1994а, с. 20].

Известный критик XIX века Ю. Н. Говоруха-Отрок в статье к пятидесятилетию начала литературной деятельности Достоевского писал: «Обыкновенно говорят о Достоевском, что он как никто другой умеет “отыскать человека в человеке”, как бы глубоко ни пал человек» [Говоруха-Отрок, 2012, с. 34]. Здесь имеется отсылка к известным словам самого писателя, отметившего в «Записной тетради» 1880–1881 годов одну из главных задач собственного творчества — «при полном реализме найти в человеке человека...». Замысел Достоевского состоит в открытии самого главного в человеке с отсечением лишнего, мешающего видеть — главного как в отдельном человеке, так и в человеке

вообще. Поиск этот лишен сентиментальности, его тон иной: уважение и требовательность (не к обстоятельствам, не к среде, а к личности как источнику, центру). Писатель как будто препарировывает душу, обнажая ее последнюю глубину. Поэтому часто этот человек — на краю бездны, в граничной ситуации, обостряющей то, чем он живет и держится.

Эти мысли перекликаются и с известной фразой Бердяева о Достоевском: «Ничего, кроме человека...» Она упоминается как в тексте 1918 года, так и в тексте 1923 года. Для философа это очень значимая характеристика творчества писателя, которую он неоднократно повторяет, воспроизводит и которая выражает его собственные поиски. Достоевский открыл в России новую эру психологии — так писал Бердяев, ссылаясь на Шестова, в статье «Трагедия и обыденность». Человек и его судьба — судьба в мире и культуре — так в целом формулируется пафос поисков Достоевского, отличие его творческого типа, в этом усматривается его всепоглощающий интерес, и это же является центром размышлений самого Бердяева. И вместе с тем он настаивает, что писателя не следует рассматривать лишь как художника или психолога, этого недостаточно. Достоевский — мыслитель, раскрывший трагедию человека через художественное обрамление «проклятых» мировых вопросов, которые являются более подходящим ракурсом для его исследования и восприятия [Бердяев, 1994а, с. 24]. При этом для него важно прежде всего самоотношение человека. Бахтин именно так определяет специфику его героя: «Достоевскому важно не то, чем его герой является в мире, а то, чем является для героя мир и чем является он сам для себя самого» [Бахтин, 2000, с. 43].

Для Бердяева значимо, что «Достоевский берет человека отпущенным на свободу, вышедшим из-под закона, выпавшим из космического порядка и исследует судьбу его на свободе, открывает неотвратимые результаты путей свободы» [Бердяев, 1994а, с. 31]. Чтобы показать отличие этого взгляда, философ сравнивает человека Данте, Шекспира и Достоевского. Человек Данте — звено в иерархической системе мироздания, человек Шекспира — часть природного и бесконечного мира, человек Достоевского — свидетель бездны, утраты почвы, испытания неизвестностью. В концентрации на человеке видел особенность новой эпохи П. Тиллих, в работе «Мужество быть» представивший развитие экзистенциального мировоззрения в истории культуры. Эта особенность указывает на новый виток развития сознания, является результатом секуляризации, сопровождает утрату устойчивых оснований вне человека и пробуждение его мужества быть собой. Творчество Достоевского можно рассматривать как яркое выражение того, что П. Тиллих назвал временем экзистенциалистского бунта, — реакции на утрату ценности индивидуальности в



Новое время, которая во многом определила развитие философии, искусства, литературы. Выражение тревоги отсутствия смысла и попытка трансформировать эту тревогу в мужество быть собой явились переходом к зрелым формам экзистенциализма. Достоевский предвосхищает экзистенциализм XX века, лицом к лицу столкнувшийся с кризисом смысла, осуществляет попытку сопротивления отчаянию через спасение человеческого даже в ситуации непреодолимой угрозы, вины и тревоги. Художественные прозрения Достоевского, раскрывающие мужество существования и отчаяния, в XX веке получают концептуальную проработку, описываются в философских терминах, в том числе и в работах Бердяева. Одним из таких терминов оказывается «трагический гуманизм».

Тема трагического гуманизма занимает в тексте Бердяева о Достоевском одно из центральных мест. Философ разводит «плоский» гуманизм, где человек есть лишь существо этого мира, где «слишком много благодушия и прекраснотушия» [Бердяев, 1994а, с. 141–142], и трагический гуманизм, который вырастает из страдания человека и раскрывается в пространстве свободы и веры. Для Бердяева Достоевский до «Записок из подполья» — гуманист в старом смысле слова (наряду с Жорж Санд, В. Гюго, Ч. Диккенсом), сострадающий «бедным людям», «униженным и оскорбленным», героям «Мертвого дома». В этой характеристике Бердяев также следует за мыслью Шестова. В работе «Достоевский и Ницше» Шестов подробно говорит о периодах литературной деятельности писателя в связи с проблемой гуманизма, о сближении и последующем разрыве с Белинским. Основная проблема старой формы гуманизма усматривается в объединении гуманности и естественной необходимости и, тем самым, утверждении бесправия личности перед природой. «Записки из подполья» — «раздирающий душу вопль» ужаса, который вырвался у человека, внезапно убедившегося, что он всю жизнь лгал и притворялся, очаровываясь идеями, а потом понял их пустоту и отсутствие опоры, дал волю отчаянию [Шестов, 2000, с. 321–329].

Сложность социальной среды у раннего Достоевского определяет внутриличностные и межличностные процессы, характеры людей. Так, в романе «Униженные и оскорбленные» острота переживаний героев и несправедливости ситуации, отношений между людьми передана очень драматично, однако это еще не тот Достоевский, который впоследствии откроет невероятные по силе бездны сознания и души человека. С «Записок из подполья» начинается другой этап, где человек показан в «безысходном трагизме», в противоречиях, идущих из его глубин или до самых глубин [Бердяев, 1994b, с. 155]. Герой Достоевского как трагического гуманиста — чрезвычайно проблематичное, страдающее существо,

которое проходит сложнейший путь духовного становления (хотя само это становление в произведениях чаще всего оказывается снятым, и на это указывают многие авторы, в частности Бахтин и Набоков). Прежний гуманизм, по Бердяеву, не показывает такого человека. Достоевский раскрывает несоизмеримость свободной и противоречивой природы человека с теми абстрактными рамками, которые накладывают различные теории общественного прогресса. Он погружает героев в граничные ситуации жизни и смерти, страдания и счастья, вины и ответственности, которые высвечивают проблематичность однобокого гуманистического взгляда на человека. Трагический гуманизм показывает человеческую природу в ее бездонности, безграничности, вскрывает «последние, подпочвенные ее слои» и вместе с ними — веру в человека, перспективы его преображения даже на краю гибели, когда могут открыться непредвиденные источники личного спасения [Бердяев, 1994а, с. 30–31]. Значимость этого поворота Бердяев видит в перенесении центра внутрь самого человека (не в социальную сферу или просветительские идеалы). Ничего, кроме человека, человек — источник глубины, в которой зарождается как его величие, так и его падение.

Вместе с тем Бердяева не устраивают представления о гуманизме, приводящие к сознанию самодостаточности человека. В этом ему оказываются близки Достоевский и Ницше как авторы, которые по-своему обозначили кризис гуманизма, переход его в антигуманизм, в отрицание человечности. Гуманизм теперь уже не может быть упованием на установленные законы, правила, предписания. Период рационалистического гуманизма исчерпал себя [Бердяев, 1991, с. 178].

Однако опору гуманизма философ усматривает именно в исканиях Достоевского. По Бердяеву, Ницше «посюсторонен», «притяжение высоты оставалось для него в замкнутом круге этого мира». «Я же в основной своей направленности “потусторонен”». Он называет Ницше позитивистом, себя — метафизиком [Бердяев, 1991, с. 126–127]. Поэтому его выбор принадлежит Достоевскому и гуманизму религиозного типа — но не «благодушного», а трагического, показывающего сложные коллизии тяги к трансцендентному и переживания беспочвенности, духовного восхождения и падения, защищенности и риска [Бердяев, 1991, с. 178]. Эти темы, идущие параллельно и отражающие судьбы героев Достоевского, придают особую остроту его произведениям и раскрывают экзистенциальную ситуацию человека. Нельзя отбрасывать духовную глубину человека в трансцендентную даль, но и нельзя его совсем уводить от нее. Открытие собственной глубины, которая неизбежно выводит человека к духу, путь свободы и путь к Богу через себя самого, принятие человека через муки раздвоения и тьму — в этом сходятся Достоевский и Бердяев. «Роковая диалек-

тика свободы» или ее внутренняя трагедия состоит в том, что она оборачивается рабством, если человек не признает высшего по отношению к самому себе. «Если нет ничего выше самого человека, то нет и человека» [Бердяев, 1994а, с. 50, 55]. Философ формулирует этот лейтмотив понимания свободы Достоевским и, в сущности, присоединяется к его «изумительной теодицее», которая также есть и антроподицея.

### **«Вихревая» антропология**

В постижении мирозерцания Достоевского Бердяев не обходит стороной особенности художественного стиля, стараясь выявить его наиболее яркие, характерные черты. Одной из них является сосредоточенность на человеке и его внутреннем мире в особой, вихревой центрированности произведений. Ссылаясь на Н. Страхова и его высказывания о Достоевском, Бердяев отмечает, что писателя как в жизни, так и в произведениях не особенно волновали природа, предметы искусства, исторические памятники, то есть внешняя по отношению к личности действительность. Все внимание было приковано к человеку, его душевному складу, мыслям, образу жизни. Эту особенность отмечали многие. М. М. Бахтин писал об этом, ссылаясь на Б. М. Энгельгардта и его характеристику произведений Достоевского как «романов об идее», в которых описания внешнего мира отходят на второй план. Идея здесь не принцип изображения, а его предмет [Бахтин, 2000, с. 31–33]. Это перекликается с мыслями Бердяева о поглощенности героев идеями, которая зачастую сконцентрирована в одном человеке, его ситуации, его судьбе как загадке. Версилов, Ставрогин выступают примерами таких героев, которые определяют «централизованную» конструкцию романов. В них нет ничего кроме человека, да и в самом человеке мало того, что связывает его с природным миром, миром вещей, бытом, строем жизни [Бердяев, 1994а, с. 27].

Впоследствии эту черту отметит и В. В. Набоков в критическом ключе, подчеркивая, что пейзаж, природа, одежда в мире Достоевского практически отсутствуют, человек характеризуется прежде всего с точки зрения глубоких этических и психологических конфликтов и ситуаций. «Описав однажды наружность героя, он по старинке уже не возвращается к его внешнему облику. Так не поступает большой художник; скажем, Толстой все время мысленно следит за своими героями и точно знает особый жест, которым в ту или иную минуту те воспользуются» [Набоков, 1996, с. 183].

Не является ли такая трактовка преувеличением? Действительно, человек у Достоевского и его душевные мучения заслоняют иные перспективы его произведений, но говорить об их отсутствии вряд ли правомерно. Подробности,

характеризующие жизнь героев, даны таким образом, чтобы отражать их потаенный внутренний мир. Возьмем, например, Голядкина и его сборы перед тем, как ехать к доктору, ненастную погоду в тот момент, когда он встречает Двойника, или подчеркнутые тем же Набоковым детали, например, «круглый след от мокрой рюмки на садовом столе» в «Братьях Карамазовых», или образ земли, которую целует Алеша Карамазов... Б. М. Энгельгардт упоминает об этом образе, различая три плана романа Достоевского: среда, почва, земля. Элементы действительности, переживания, действия соответствуют данным планам, и тем самым Достоевский достигает единства и системности изображения [Энгельгардт, 1924, с. 98]. Впрочем, такой вывод не устраивает М. М. Бахтина, для которого принципиально важна плюралистичность мира произведений писателя.

В любом случае анализ художественных аспектов стиля Достоевского показывает, что описания действительности (в том числе природы, бытовых сцен, иных подробностей) даны через переживания героя и с целью подчеркнуть особенности его внутреннего мира. Бердяев относит их к знакам, символам его состояния, отражениям его души и судьбы [Бердяев, 1994а, с. 27]. Для философа важно, что Достоевский проходит через поверхностные пласты жизни человека (быт, окружение и проч.), через то, что характеризует общее в человеке, движется к буре и бездне его духа, к ситуациям, в которых личность приходит в «огненное движение». В этом усматривается особый талант писателя. Достоевский в этом смысле — писатель не исторической, а экзистенциально-антропологической перспективы. Его творчество сравнивается Бердяевым с лабораторией, в которой человек исследуется, ставится в разные условия существования, подвергается особым опытам и экспериментам. Для чего? Чтобы прийти к пониманию его сути, судьбы, пределов и возможностей.



Николай Александрович Бердяев  
во Франции



Пространством таких экспериментов часто оказывается город, особенно Петербург, куда брошен человек, оказывающийся в водовороте страстей (своих и других), следствий социального неравенства и связанных с ним экзистенциальных коллизий. Вспоминается тот же Голядкин, в смятении едущий в карете по Невскому проспекту, холод и уныние Васильевского острова, по улицам которого бредет несчастный старик из романа «Униженные и оскорбленные»... Бердяев, кстати, отмечает, что писатель через своих героев зачастую передает состояния собственного Я, взятые порой отдельно и в гипертрофированных формах, как будто исследуя себя и человека вообще.

Характеризуя город у Достоевского как «трагическую судьбу человека», Бердяев отчасти выражает и свои переживания, созвучные острому состоянию тоски, которое сопровождало его всю жизнь, как он показывает это в «Самопознании». Тоска, писал он, всегда свойственная человеку как тоска по вечности, особенно обостряется в отдельные моменты жизни и часто внезапно. Философ отмечает, что чувствовал такую тоску в атмосфере праздников или в сумерках летом на улице большого города, например в Париже или Петербурге [Бердяев, 1991, с. 53]. Сумерки — переходное состояние между светом и тьмой, когда наиболее обнаруживается зло человеческой жизни. И часто сложнейшие ситуации героев Достоевского выпадают именно на это время.

Достоевский для Бердяева, как и Толстой, — некая точка отсчета, мера для оценки себя и своего пути. Характеризуя семью и детство, он отмечает, что в отношениях родных отсутствовала авторитарность, в них не было инерции традиционного духа. «Она принадлежала к толстовскому кругу, но было что-то от Достоевского» [Бердяев, 1991, с. 29]. Подробно Бердяев об этом не говорит, но, разворачивая это высказывание и отталкиваясь от контекста, можно предположить, что от Достоевского его семья переняла особенную восприимчивость к трагическому в жизни, обостренное чувство свободы и значимости внутреннего мира, которое противопоставляется внешнему. «Я более человек драматический, чем лирический...»; «Я — человек драматической стихии» [Бердяев, 1991, с. 10, 37]. Эти и другие слова Бердяева о себе созвучны его отношению к Достоевскому. Наряду с такими характеристиками философ пишет и о «толстовской прививке», которая осталась в нем на всю жизнь: глубокое презрение к лжесвятыням, лжевеличиям истории, лжевеликим людям [Бердяев, 1991, с. 112].

Сопоставляя Достоевского и Толстого, Бердяев в художественном плане последнего ставит выше. Один из аргументов связан с языком: герои Достоевского «говорят одним языком, временами очень вульгарным, некоторые места напоминают уголовные романы невысокого качества» [Бердяев, 1994b, с. 152].

Такая оценка радикально расходится с оценками многих исследователей, писателей, поэтов (правда, и у Бердяева она касается только частных моментов). Можно вспомнить хотя бы Бахтина, который отмечает богатство и разнообразие, многоплановость языка Достоевского. Так, на примере повести «Двойник» он показывает, что диалоги, мысли героев писатель проводит по трем разным голосам (Голядкин, его Двойник и некое третье Я, эпизодически возвышающееся над первыми двумя). И. Бродский восхищается Достоевским и прежде всего его языком, подробно обосновывая, почему ему нет равных и почему у гения такого уровня не могло быть последователей. Его герои говорят сами, каждый своим языком, автор как будто перевоплощается в каждого из них. Только А. Платонова Бродский ставит на сходный уровень таланта.

Нет ничего легче, чем открывать в стиле Достоевского недостатки, отмечает Бердяев, но в этом ли наша задача? Достоевский — исследователь и экспериментатор, и вряд ли стоит оценивать его прежде всего как художника. Он, собственно, и не художник... Достоевский «не только ниже Толстого как художник, но он и не может быть назван в строгом смысле этого слова художником» [Бердяев, 1994b, с. 152]. Почему? Для Бердяева важны такие составляющие художественного творчества, как наличие художественного катарсиса, правдоподобность фабулы, стройность композиции, эпические мотивы, «объективное изображение человеческой и природной жизни». Именно это философ считает сильной стороной произведений Толстого. Достоевский же жертвует всем этим ради эксперимента над человеком, вводит иные принципы и приемы. Черты классического романа, классического повествования оказываются в тени. Поэтому романы Достоевского для Бердяева — не романы, а трагедии, передающие путь человека, его страдания, сомнения, вопрошания (и они ближе к ярким образцам трагедий в мировой культуре). Действительно, ситуации героев соответствуют признакам трагедии: сплетение внутренних противоречий, глубокие конфликты в предельно напряженной и насыщенной форме, заостренные способы изображения действительности. Бахтину такое видение также близко. Он объясняет это обстоятельством, что не видит в романах Достоевского личностного становления, роста. Эта же черта свойственна трагедии. Здесь скорее противостояние сознаний, не разрешающееся в становящемся единстве. Основной чертой художественного видения писателя Бахтин считает не становление, а сосуществование и взаимодействие. Весь смысловой материал оказывается сконцентрированным или разворачивающимся в одном времени, в «разрезе одного момента» [Бахтин, 2000, с. 34, 36–37]. Противоречия и этапы развития человека демонстрируются не во времени, а в пространстве, где герои сосуществуют с двойниками (в их роли могут вы-

ступать негативные герои, словно привязанные к основным действующим лицам, — например, Иван и черт, Иван и Смердяков, Раскольников и Свидригайлов). С этой особенностью Достоевского Бахтин связывает и «вихревое движение», исключительную динамику его произведений. Вихрь при этом разворачивается как в сюжете, так и в самом герое — в человеке и вокруг него [Бахтин, 2000, с. 28–29].

Бердяев через «вихревые стихии» человеческого духа, «огненную атмосферу» произведений раскрывает особую «вихревую антропологию» Достоевского, словно показывающую грани единой трагедии человека, его единой судьбы, которая раскрывается по-разному. Любовь — тоже вихрь. В произведениях писателя сложно найти любовь как спокойное, уравновешенное чувство. Вокруг вихря или вихрей как осей (идей, страстей, судьбы) и выстраивается произведение. Чтобы понять Достоевского, необходимо ощутить родство с ним, с предметом, пережить этот вихрь самому, поднять, услышать в себе целый спектр человеческих переживаний [Бердяев, 1994а, с. 11].

Самому Бердяеву в какой-то мере свойственен «вихревой» характер философского творчества. Он писал в сходной манере и сам отмечал, что пишет очень быстро, на одном дыхании, увлекаясь. В связи с этим характер его текстов является особенным. Содержание «льется» или захватывает как вихрь... Именно так Бердяев писал о создании своей книги «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», называя эту работу «высшей точкой творческого горения, «бурей и натиском» [Бердяев, 1991, с. 103; 1995а, с. 9]. «Книга создана целостным творческим порывом»; «Мне дорог пережитый творческий подъем, но не выброшенный вовне продукт этого творческого подъема. Каждую книгу я хотел бы написать наново» [Бердяев, 1991, с. 102]. Так он и сделал с «Философией свободы», которая была переписана и вышла под названием «Философия свободного духа». Философа нередко упрекали в том, что он утверждает что-то страстно, но основания утверждений часто не ясны, содержание скорее должно захватить, чем обосновать... Его захватывает поток творчества, единство мироощущения и миросозерцания выражается не только философским, но и художественным языком. Средоточие вихря в конструкции романов Достоевского он видит в устремленности к одному человеку как загадке, тайне, которую разгадывают все. Не остается ничего, кроме человека и его ситуации.

Следует отметить, что Бахтину вовсе не близким оказывается интерпретация произведений Достоевского как «вихревого движения событий», на которое как черту романной экспозиции писателя указывает также и Л. Гроссман. Ему ближе представление Гроссманом романов Достоевского как многопла-

новых и полифоничных мистерий [Гроссман, 1925, с. 165; Бахтин, 2000, с. 22, 24]. Вихрь у Бахтина — движение, стремительность, но исследователь против затягивания в него всего содержания. Для Бахтина важнее иное представление о вихре, показывающее сложность, противоречивость — не во времени, не в становлении, а в одном моменте. «Эта особая одаренность Достоевского слышать и понимать все голоса сразу и одновременно, равную которой можно найти только у Данте, и позволила ему создать полифонический роман» [Бахтин, 2000, с. 39]. В нем раскрываются новые принципы художественного создания целого, в котором преодолевается монологический мир авторского сознания, подчиненный поиску единства сюжета, описания действительности. Поэтому не нужно искать у Достоевского системно-монологическую, философскую завершенность, она не входила в его замыслы. Но не стоит и считать, что его мир полон безысходности, недодуманности, хаоса. Он по-своему гармоничен, закончен и «закруглен» [Бахтин, 2000, с. 40]. Понять эту гармонию через множественность, полифонию, контрапункты, трагическое противоречие — такую задачу поставил Бахтин. Ее по-своему выразил и Бердяев в призыве к постижению духа писателя.

В заключение хотелось бы обратиться к следующим важным мыслям Бердяева и Шестова о Достоевском. Размышляя о рабстве и свободе человека, Бердяев говорит о двух типах одиночества: одиночестве творческой личности и одиночестве индивидуалиста. Первое — одиночество внутренней полноты, героизма, силы; второе — напротив, одиночество пустоты, пораженности, бессилия. Одиночество второго типа, как правило, находит себе пассивное эстетическое утешение, приводит к подчинению ложным идеалам и общностям. К первому типу принадлежит всякое «профетическое», пророческое одиночество [Бердяев, 1995а, с. 82]. Среди героев Достоевского мы встречаем и тот, и другой модус с подчеркиванием важности прорыва к творческому одиночеству, которое во многом олицетворяет и сам автор в стремлении выразить главное в человеке — его суть, страдания, истину и боль.

Как подчеркнул Шестов, нет большего заблуждения, чем то, что писатель существует для читателя. Все совсем наоборот — «читатель существует для писателя», который пишет не для распространения своих идей или просвещения. Писатели (и здесь Шестов приводит в пример Достоевского и Ницше) сами ищут света и не верят себе, своему взгляду, зовут к себе читателя как свидетеля, от него хотят получить право думать по-своему и надежду. Такие сочинения содержат в себе не ответ, а вопрос, который ждет ответа и дальнейшей работы [Шестов, 2000, с. 317]. Великие мыслители задают вопросы, оставляющие яркий след в истории и философии духа. Замысел Бердяева, направ-



ленный на постижение мирозерцания Достоевского, сполна реализует эту миссию — быть заинтересованным свидетелем, приобщиться к откровению, раскрывать вопросы и давать ответы, продолжающие уникальный творческий поиск и утверждение «человеческого в человеке».

### Список источников

*Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений: в 7 т. М.: Русские словари, 2000. Т. 2. С. 5–175.

*Бердяев Н. А.* Мирозерцание Достоевского // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры, искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994а. Т. 2. С. 7–150.

*Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995а. С. 4–163.

*Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики // *Бердяев Н. А.* Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995b. С. 164–287.

*Бердяев Н. А.* Откровение о человеке в творчестве Достоевского // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры, искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994b. Т. 2. С. 151–175.

*Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. 448 с.

*Бердяев Н. А.* Трагедия и обыденность // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры, искусства: в 2 т. М.: Искусство, 1994с. Т. 2. С. 217–245.

*Говоруха-Отрок Ю. Н.* Во что веровали русские писатели? Литературная критика и религиозно-философская публицистика. СПб.: ООО «Издательство «Росток», 2012. Т. II. 1087 с.

*Гроссман Л. П.* Поэтика Достоевского. М.: Гос. Акад. Худ. Наук, 1925. 188 с.

*Иванов Вяч.* Борозды и межи. Опыт эстетические и критические. М.: Музагет, 1916. 351 с.

*Кантор В. К.* Бердяев о Достоевском: теодицея и свобода // *Кантор В. К.* Изображая, понимать, или *Sententia sensa*: философия в литературном тексте. М.; СПб.: ЦГИ Принт, 2017. С. 315–328.

*Набоков В.* Лекции по русской литературе. М.: Независимая газета, 1996. 440 с.

*Шестов Л.* Достоевский и Ницше // *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 308–451.

*Энгельгардт Б. М.* Идеологический роман Достоевского // Достоевский. Статьи и материалы / под ред. А. С. Долинина. Сб. II. Л.-М.: Изд. «Мысль». 1924. С. 69–105.

## References

Bakhtin, M. M. (2000) “Problemy tvorchestva Dostoevskogo” [“Problems of Dostoevsky’s creativity”], in Bakhtin, M. M. *Sobranie sochinenii: v 7 tomakh. Tom 2* [Collected works. Vol. 2]. Moscow: Russkie slovari, pp. 5–175.

Berdyayev, N. A. (1994a) “Mirosozertsanie Dostoevskogo” [“Dostoevsky’s world view”], in Berdyayev, N. A. *Filosofiya tvorchestva, kul’tury, iskusstva: v 2 tomakh. Tom 2* [Philosophy of creativity, culture, art: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, pp. 7–150.

Berdyayev, N. A. (1995a) “O rabstve i svobode cheloveka” [“About slavery and freedom of man”], in Berdyayev, N. A. *Tsarstvo Dukha i Tsarstvo Kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika, pp. 4–163.

Berdyayev, N. A. (1995b) “Opyt eskhatologicheskoi metafiziki” [“The experience of eschatological metaphysics”], in Berdyayev, N. A. *Tsarstvo Dukha i Tsarstvo Kesarya* [The Kingdom of the Spirit and the Kingdom of Caesar]. Moscow: Respublika, pp. 164–287.

Berdyayev, N. A. (1994b) “Otkrovenie o cheloveke v tvorchestve Dostoevskogo” [“Revelation about man in the works of Dostoevsky”], in Berdyayev, N. A. *Filosofiya tvorchestva, kul’tury, iskusstva: v 2 tomakh. Tom 2* [Philosophy of creativity, culture, art: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, pp. 151–175.

Berdyayev, N. A. (1991) *Samopoznanie (Opyt filosofskoi avtobiografii)* [Self-knowledge (The experience of philosophical autobiography)]. Moscow: Kniga.

Berdyayev, N. A. (1994c) “Tragediya i obydennost” [“Tragedy and ordinariness”], in Berdyayev, N. A. *Filosofiya tvorchestva, kul’tury, iskusstva: v 2 tomakh. Tom 2* [Philosophy of creativity, culture, art: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, pp. 217–245.

Govorukha-Otrok, Yu. N. (2012) *Vo chto verovali russkie pisatelya? Literaturnaya kritika i religiozno-filosofskaya publitsistika. Tom II* [What did the Russian writers believe in? Literary criticism and religious and philosophical journalism. Vol. 2]. St. Petersburg: OOO «Izdatel'stvo «Rostok».

Grossman, L. P. (1925) *Poetika Dostoevskogo* [Dostoevsky’s Poetics]. Moscow: Gos. Akad. Khud. Nauk.

Ivanov, Vyach. (1916) *Borozdy i mezhi. Opyty esteticheskie i kriticheskie* [Furrows and boundaries. Aesthetic and critical experiments]. Moscow: Musaget.

Kantor, V. K. (2017) “Berdyayev o Dostoevskom: teoditseya i svoboda” [“Berdyayev about Dostoevsky: Theodicy and freedom”], in Kantor, V. K. *Izobrazhaya, ponimat', ili Sententia sensa: filosofiya v literaturnom tekste* [Depicting, understanding, or Sententia sensa: Philosophy in a literary text]. Moscow; St. Petersburg: TsGI Print, pp. 315–328.

Nabokov, V. (1996) *Lektsii po russkoi literature* [Lectures on Russian literature]. Moscow: Nezavisimaya gazeta.

Shestov, L. (2000) “Dostoevskii i Nitshe” [“Lectures on Russian literature”], in Shestov, L. *Apofeoz bespochvennosti* [*Apotheosis of groundlessness*]. Moscow: ООО «Izdatel'stvo AST», pp. 308–451.

Engel'gardt, B. M. (1924) “Ideologicheskii roman Dostoevskogo” [“Dostoevsky’s Ideological novel”], in Dolinin, A. S. (ed.) *Dostoevskii. Stat'i i materialy. Sbornik II* [*Dostoevsky. Articles and materials. Collection 2*]. Leningrad-Moscow: Izd. «Mysl'», pp. 69–105.

---

**Информация об авторе:** Надежда Александровна Касавина — доктор философских наук, член-корреспондент РАН, профессор РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

**Information about the author:** Nadezhda A. Kasavina — DSc in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, Chief 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 05.11.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 05.11.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 62–83.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 62–83.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)


doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-62-83

## ВЛИЯНИЕ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ НА ИДЕЙНОЕ ФОРМИРОВАНИЕ Н. М. КАРАМЗИНА



**Николай Сергеевич Чижков**

Институт философии РАН,  
Москва, Россия, chizhkovns@iph.ras.ru,  
<https://orcid.org/0000-0002-1011-3282>

 **Аннотация.** В статье исследуется влияние немецкой мысли эпохи Просвещения на идейное формирование отечественного мыслителя, историографа, литератора Н. М. Карамзина. Показано, что обучение в пансионе профессора Московского университета Иоганна Матиаса Шадена оказало влияние на ряд фундаментальных идей Карамзина, которые мы встречаем во всем творчестве мыслителя. Это касается таких проблем, как национальная идентичность и ее истоки, национальная культура и пределы внешнего на нее влияния, образование и политические свободы, народ и власть, нравственный облик власти. Не менее важную роль в становлении философских и социально-политических идей Карамзина сыграло его путешествие по Европе, в ходе которого он посетил Иоганна Готфрида Гердера и Иммануила Канта, а также стал свидетелем кровопролитной революции во Франции. В заключительной части ста-

© Чижков Н. С., 2023



тьи проводится идейное сравнение точки зрения Н. М. Карамзина с позициями М. М. Сперанского и П. А. Вяземского об институциональном закреплении прав и свобод граждан в государстве и о необходимости конституции в России.



**Ключевые слова:** Н. М. Карамзин, И. М. Шаден, И. Кант, немецкая философия, эпоха Просвещения, нравственный закон, свобода



**Ссылка для цитирования:** Чижков Н. С. Влияние немецкой философии эпохи Просвещения на идейное формирование Н. М. Карамзина // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 62–83. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-62-83.

---

*Europe and Russia: Paradoxes of Kinship*

THE INFLUENCE OF THE ENLIGHTENMENT GERMAN PHILOSOPHY  
ON THE IDEOLOGICAL FORMATION OF N. M. KARAMZIN

**Nikolay S. Chizhkov**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, chizhkovns@iph.ras.ru,  
<https://orcid.org/0000-0002-1011-3282>



**Abstract.** The article studies the influence of the German philosophical thought of the Enlightenment on the ideological formation of the Russian thinker, historiographer, and writer — N. M. Karamzin. It is shown that the boarding school of professor of Moscow University Johann Matthias Schaden influenced on fundamental ideas of Karamzin, which we meet in all his works. This applies to such issues as: national identity and its origins, national culture and the limits of external influence on it, education and political freedoms, people and state power, the moral image of state. His trip to Europe was played equally important role in the formation of Karamzin's philosophical and sociopolitical ideas. During his trip Karamzin visited Johann Gottfried Herder and Immanuel Kant, and also witnessed the bloody revolution in France. In the final part of the article, we compare the ideas of N. M. Karamzin and M. M. Speransky and P. A. Vyazemsky about the institutionalization of rights and freedoms in the state and necessity of a constitution in Russia. M. M. Speransky and P. A. Vyazemsky were influenced by the logic of the French thought of the Enlightenment.



**Keywords:** N. M. Karamzin, I. M. Schaden, I. Kant, German philosophy, Enlightenment, moral law, freedom



**For citation:** Chizhkov, N. S. (2023) "The influence of the Enlightenment German philosophy on the ideological formation of N. M. Karamzin", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 62–83. (In Russ.).  
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-62-83.

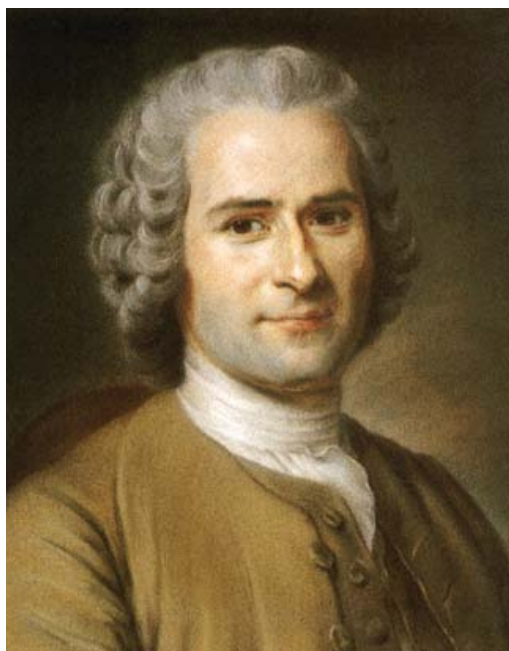
**Н**иколай Михайлович Карамзин (1766–1826) с юных лет находился под сильным влиянием мыслителей эпохи Просвещения. Следы этого влияния мы обнаруживаем практически во всех литературных, публицистических, общественно-политических и исторических трудах ученого. Принято считать, что на формирование мировоззрения Карамзина оказали определяющее воздействие как французские просветители, так и немецкие. Если говорить о влиянии французских мыслителей, то следует обратиться к трудам Ю. М. Лотмана, который справедливо выводит республиканизм Ка-



В. А. Тропинин. Портрет Николая Михайловича Карамзина. 1818

рамзина из его увлеченности сочинениями Ж.-Ж. Руссо. Однако, на наш взгляд, определяющее значение в становлении философских и социально-политических идей Карамзина оказали именно представители немецкого Просвещения, в частности Иоганн Матиас Шаден, Иоганн Готфрид Гердер и Иммануил Кант.

При всей идейной схожести французского и немецкого Просвещения они имели свои особенности в подходе к изучению различных аспектов человеческой жизни. Французские мыслители акцентировали внимание на социально-политических вопросах устройства государства и общества. Они стремились создать политическую доктрину, где были бы институционально закреплены основные права и свободы граждан. Все это, по



М. Кантен де Латур. Портрет  
Жана-Жака Руссо. Ок. 1753



Иоганн Готфрид Гердер  
(1744–1803)

их мнению, способствовало бы развитию каждого конкретного человека и приближало все общество к общему благу. Немецкие философы сосредоточили внимание на вопросах нравственности, личностного и интеллектуального совершенствования человека, то есть на философско-антропологических проблемах. Они искали ответы внутри самого человека, стремились понять природу разума и нравственного закона, изучали влияние свободы и долга на моральный выбор человека. Социально-политические вопросы, а также создание политической доктрины у немецких мыслителей были вынесены на второй план. Таким образом, их подход в изучении государства и общества основывался на философском учении о человеке. Немецкие мыслители анализировали природу человека, его права, обязанности и моральные ценности. Они стремились понять, как все это может лечь в основу справедливого государства и этического общества. Вся эта тематика оказывается и в центре внимания Карамзина.

Одной из ключевых идей Просвещения была идея свободного и независимого разума. В 1784 году И. Кант сформулировал главный лозунг Просвещения: «Имей мужество пользоваться собственным умом!» Немецкий философ полагал, что человек должен «выбраться из состояния несовершеннолетия», а единственно возможный путь к этому лежит через свободное «публичное пользование собственным разумом» [Кант, 1994, с. 29, 30, 31]. Публичное использование собственного разума подразумевает, что люди должны иметь свободу выражать свое мнение, анализировать информацию и делать выводы





Христиан фон Вольф  
(1679–1754)



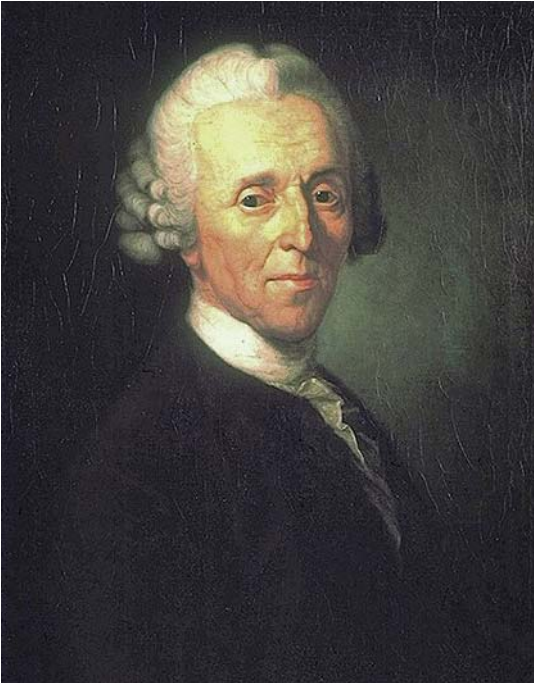
Иммануил Кант  
(1724–1804)

на основе своего разума, а не слепо принимать то, что им говорят. Свободное использование собственного ума позволяет постепенно двигаться в сторону просвещения и способствует интеллектуальному росту и развитию личности. Такое систематическое самосовершенствование и использование своего ума Кант называл «культурой ума». Идея свободного использования разума и выхода из несовершеннолетнего состояния была важной частью философии Канта и стала ключевым элементом его размышлений о том, как общество и человек могут двигаться в сторону более разумного и светлого будущего.

Поэтому Кант высказывал крайне негативное отношение к революциям и насильственным изменениям власти. Он пишет: «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же, как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы» [Кант, 1994, с. 30–31]. Кант поддерживал идею правового государства, где законы и права индивида считались бы основой справедливости и порядка. Он считал, что революции и насилие могут привести к хаосу и нарушению законов, что в свою очередь может угрожать моральным и правовым основам государства и общества в целом.

Однако немецкое Просвещение не было чем-то цельным и теоретически единым. Например, Христиан Вольф и Иммануил Кант имели значительные





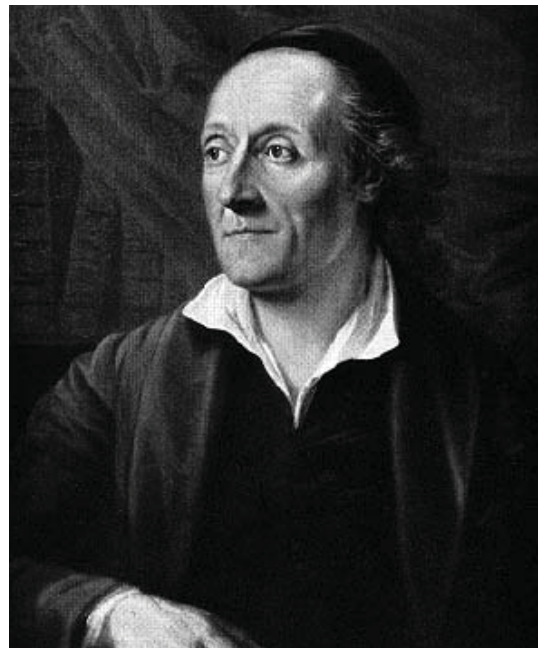
А. Графф. Портрет Христиана Фюрхтеготта Геллерта

расхождения по многим ключевым вопросам как метафизики, так и практической философии. Вольф разработал концепцию «полицейского государства» (Polizeistaat), в которой государство должно играть активную роль в управлении обществом и опекать население ради его же собственного блага. Он считал, что государство должно устанавливать нормы и правила для обеспечения порядка и благополучия. Эта концепция предполагала, что государство может контролировать различные сферы жизни, включая экономику, образование и религию. Кант, в свою очередь, придерживался идеи моральной автономии личности и считал, что государство не должно вмешиваться в нравственные

решения человека. Такое вмешательство губительно для нравственности человека, поэтому он был противником государственной опеки и абсолютизма. Согласно Канту, человек считался целью сам по себе, а не только средством для достижения каких-либо общественных целей.

Выбор Карамзина в пользу немецких мыслителей был определен двумя ключевыми факторами его биографии. В первую очередь это образование, которое он получил в пансионе профессора Московского университета Иоганна Матиаса Шадена (1731–1797), куда был направлен отцом в возрасте 12 лет. «Шаден сам давал воспитанникам уроки латинского, древнегреческого и немецкого языков, а также истории, географии и основ философии — логики, метафизики, эстетики» [Кара-Мурза, 2016, с. 104]. Система обучения и воспитания в пансионе профессора Шадена строилась на идеях моральной философии Христиана Фюрхтеготта Геллерта (1715–1769) и этическом учении Иоганна Каспара Лафатера (1741–1801). В трудах Геллерта можно найти рассказы и эссе, в которых обсуждаются нравственные ценности, добродетели и обязанности. Мыслитель придавал большое значение образованию и воспитанию молодых людей, особенно в области нравственности. Этическая философия Лафатера была направлена на внутренний мир человека и его духовное развитие, она соединялась с верой в чудеса и мистицизмом. Следует отметить, что Шаден непосредственно не преподавал их идеи, а скорее применял к жизненным реалиям своих учеников.

В основном Шаден передавал свои мысли ученикам и воспитанникам в форме лекций и за свою жизнь практически ничего не написал. Сохранился ряд его записанных речей<sup>1</sup>, которые он произносил на разных торжественных мероприятиях. Несмотря на отсутствие публикаций профессора, зная основные мировоззренческие установки Карамзина, мы можем выделить ряд идей, которые в том или ином виде встречаются у Шадена. Даже такая широко известная работа Карамзина, как «Историческое похвальное слово Екатерине II» [Карамзин, 2009, т. 17, с. 87–142], написана под несомненным влиянием профессора.



Иоганн Каспар Лафатер  
(1741–1801)

Первая и, пожалуй, основная мысль, которую мы не раз встречали в разных произведениях Карамзина, касается невозможности заимствования и переноса идей из одной культуры в другую. Шаден считал, что все должно строиться и основываться на национальных чертах народа, как во внешних проявлениях, так и во внутреннем духовном мире человека. Он был противником Петровских реформ, которые, по его мнению, отдалили русских от их национальной культуры и разделили общество; выступал за то, чтобы русские вернули боро-

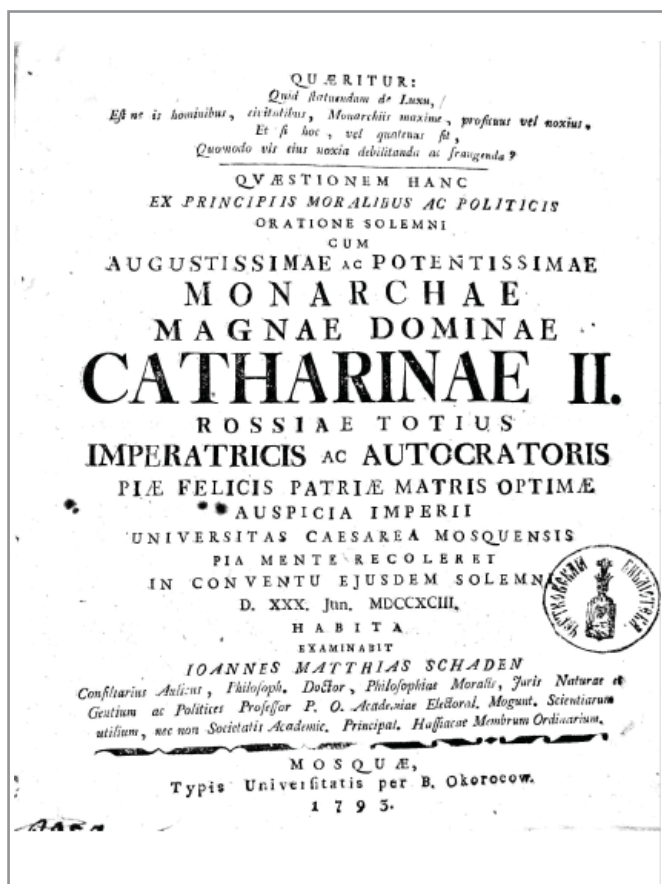
<sup>1</sup> Перечень речей Шадена, которые приводит Н. С. Тихонравов: «*De anima legum*» (1767) — «О духе законов»; «*Oratio solemnis de eo, quod justum est in jure Principis, circa educationem civium, scientiarum, artiumque studia*» (1770) — «О праве обладателя в рассуждении воспитания и просвещения науками и художествами подданных»; «*De eo, quod naturaliter justum est, in jure parentum circa educationem liberorum*» (1773) — «О праве родителей в воспитании детей»; «*Oratio de Monarchiis amorі Patriae excitando et fovendo maxime artis ac eodem praecipua in iis legum anima*» (1775) — «О монархиях, способных возбуждать и питать любовь к отечеству, и о том, что любовь сия есть главная законов в монархиях»; «*Panegyricus de Catharina Magna Legislatorum prima omnium, Legislationem suam, sapienti ac divino prorsus consilio, conscientiae, foro ei peculiari consecrato, directe inaedicanti*» (1779) — «Похвальное слово о Екатерине Великой, первой из законодателей, премудро основавшей законодательство свое на Совестном Суде, ею учрежденном»; «*Oratio solemnis de ingenuae juventutis educatione, gloriae nationum duratae fundamento praecipuo et pulchro, in Monarchiis maxime*» (1781) — «О воспитании благородства юношества, яко основании продолжительной народной славы в монархическом наипаче правлении»; «*Quaeritur, quid statuendum de luxu est, ne in hominibus, civitatibus, Monarchiis maxime proficiens, vel et si hoc, vel noxius quatenus sit, quomodo vis ejus noxia debilitanda ac frangenda*» (1793) — «Спрашивается: вредна ли, или полезна роскошь частным людям, городам и паче Монархиям, а ежели вредна, то до какой степени и как прекратить и ослабить вредное ея воздействие» [Тихонравов, 1898, с. 63].

ды и национальные кафтаны. Следует также отметить, что, будучи лютеранином, Шаден в пансион к своим ученикам приглашал православного священника, так как считал, что национальная культура должна лежать в основании образования и воспитания подрастающего поколения. Профессор полагал, что культурные особенности и ценности народа должны учитываться при разработке законов и институтов, чтобы они лучше соответствовали потребностям и особенностям конкретного народа. Схожей позиции придерживался и Карамзин. Он говорил о вредности механического копирования институтов и знаний из других стран без учета собственной культурной, исторической и социальной специфики. По мнению историографа, государство должно разрабатывать собственные решения, а не слепо следовать иностранным образцам.

Вторая идея связана со свободой человека, которая, как учил Шаден, истекает из его божественной природы. У Карамзина мы обнаруживаем двойственность в его концепции свободы. Мы полагаем, что она возникла под влиянием профессора. С одной стороны, Карамзин рассматривает свободу как проявление человеческого достоинства, присущего ему от рождения. Достоинство носит божественное происхождение, так как человек был создан по образу и подобию Бога. Оно не должно зависеть от заслуг или внешних обстоятельств. С другой стороны,

Карамзин утверждал, что свобода позволяет человеку жить согласно его национальному духу и культурным традициям. Это не просто подчинение внешним нормам или обстоятельствам, а способность человека самореализовываться в контексте общности культурных убеждений своего народа.

Третья идея касается нравственного поведения. Шаден полагал, что человека практически невозможно научить нравственности, так как ею управляет не рассудок, а сердце. Но ему можно привить вкус к добру и отвращение ко злу, демонстрируя образцы добродетели. Карамзин придавал



Книга хранится в Государственной публичной исторической библиотеке России

большое значение образованию и просвещению в формировании нравственности и морали человека, особенно в сознательном возрасте. По его мнению, сердце может управлять нравственностью в молодости, но взрослый человек должен принимать нравственные решения, опираясь на знания, полученные в ходе его обучения.

Четвертая идея, которая в значительной степени оказала влияние на политическую и социальную философию Карамзина, относится к форме государственного устройства. Шаден придавал большое значение моральным требованиям во взаимоотношениях между правителем и народом. Он считал, что абсолютная монархия имеет преимущество перед другими формами правления, так как она может, основываясь на нравственном законе и принципах общего блага, воплощать высшие нравственные ценности в жизнь. Шаден считал, что в других формах правления, таких как конституционная монархия, существует опасность разрыва между нравственной связью народа и правителя, а законы могут подчиняться интересам доминирующих групп, что может угрожать нравственным основам общества. «Лучше повиноваться законам под одним господином, — пишет Шаден, — нежели угождать многим. Какой предлог самодержавного правления? Не тот, чтоб у людей отнять их вольность: но чтобы действия их направить к получению самого большого от всех добра» [Шаден, 1793, с. 6]. Шаден полагал, что при ограничении власти монарха возникает опасность того, что реальную власть в государстве могут получить люди, чьи действия мотивированы личным интересом, а не общим благом. Тогда монарх, будучи ограничен законом, не сможет противостоять ухудшению положения дел в стране.

Карамзин симпатизировал республике, республиканским ценностям и, возможно, на тот момент скептически воспринимал слова учителя. В полной мере он осознал то, о чем говорил Шаден, позже — во время своего заграничного путешествия по Европе, по итогам которого опубликовал «Записки путешественника» [Карамзин, 2009, т. 13, с. 7–472]. В ходе путешествия Карамзин стал свидетелем кровопролитной революции во Франции. Именно результат Французской революции стал вторым определяющим фактором, который отдал его от логики французских мыслителей и способствовал более основательному изучению немецкой мысли. Анализируя результаты революции во Франции, Карамзин сделал вывод: лишь эволюционный путь развития, при котором сохраняется исторически сформировавшаяся и законная власть в стране, может обеспечить народу процветание. Вскоре после увиденного во Франции он написал следующее:



Златое дневное светило  
Примером, образцом мне было...  
Почто, почто, мой друг, не век  
Обманом счастлив человек?  
Но время, опыт разрушают  
Воздушный замок юных лет;  
Красы волшебства исчезают...  
Теперь иной я вижу свет, —  
И вижу ясно, что с Платоном  
Республик нам не учредить,  
С Питтаком, Фалесом, Зеноном  
Сердец жестоких не смягчить.  
Ах! зло под солнцем бесконечно,  
И люди будут — люди вечно.

[Карамзин, 2009, т. 14, с. 63]

Революционные события во Франции вынудили Карамзина переосмыслить его представления о республике. В. К. Кантор считает, что «именно после нее [Французской революции] Карамзин задумался о преимуществах самодержавия» [Кантор, 2023, с. 33]. Действительно, Французская революция способствовала поиску аргументов в пользу просвещенного абсолютизма. Однако Карамзин до конца своих дней не отказался от республиканских ценностей и осуществление перехода от монархии к республике считал возможным только через образование и просвещение населения. Это отличало его от многих современников, придерживавшихся республиканских ценностей, которые видели возможный переход к республике исключительно в радикальных преобразованиях, таких как институциональные реформы, ограничивающие власть монарха, либо революционные перемены. В дальнейшем Карамзин сформулирует идею о том, что не форма государственного устройства определяет мирное и справедливое сосуществование людей, а интеллектуальное и нравственное развитие каждого отдельного человека.

Перед тем как посетить Францию, в которой на тот момент уже разгорались революционные события, и встретиться с Лафатером, русский путешественник встретился с Кантом и Гердером. Гердер один из первых выдвинул идею национального государства, основанного на народном духе. Она возникла у него из идеи естественного права и носила гуманный характер. В силу своих убеждений Гердер был противником насильственного захвата власти, так как считал, что это противоречит естественному ходу вещей и разрушает сложив-

шиеся национальные культуры. У Карамзина мы встречаем схожую идею национального государства, которую он подкреплял примерами из российской истории. Так же, как и у Гердера, может быть в меньшей степени, у Карамзина присутствовала идея о духе народа, который является неотъемлемой исторической частью любого существующего государства. По мнению историографа, дух народа в первую очередь проявляется в любви к отечеству и основывается как на великих достижениях и завоеваниях в области науки и культуры, так и в военных заслугах.

Как и Гердер, Карамзин принимал тот факт, что завоевания могут разрушать сложившуюся на определенной территории культуру, как это происходило со множеством городов-государств Италии или, например, с русским городом Новгородом, которому историограф посвятил целую повесть. Но Карамзин видел в разрушении и подчинении Новгорода не только уничтожение народного духа, но и нечто большее — некое движение вперед. Ведь никогда не стоит забывать о том, что «судьба людей и народов есть тайна провидения» [Карамзин, 2009, т. 15, с. 120]. Кроме того, Карамзин в благополучии государства видит способность и умение постоять за себя, за интересы своего народа. Так, он восхваляет Екатерину II за ее победоносные действия в отношении Османской империи, которая на протяжении нескольких веков покушалась на российские, христианские земли<sup>2</sup>.

Он также выступает против восстановления Польши в ее целостности, аргументируя это тем, что не стоит пригревать у себя под боком врага, который в любой удобный момент пожелает отнять величие нашего государства:

Христос велит любить врагов: любовь есть чувство; но Он не запретил судьям осуждать злодеев, не запретил воинам оборонять Государства. Вы Христианин, но Вы истребили полки Наполеоновы в России, как Греки-язычники истребляли Персов на полях Эллады; Вы исполняли закон государственный, который не принадлежит к Религии, но также дан Богом: закон естественной обороны, необходимый для существования всех земных тварей и гражданских обществ.

[Карамзин, 2009, т. 18, с. 10]

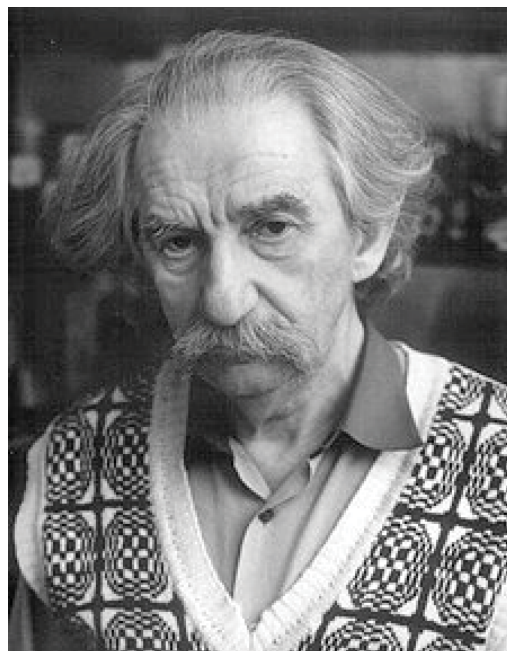
Стоит также отметить, что Карамзин не является ярким милитаристом, который видит единственно возможный путь развития и обогащения только в

---

<sup>2</sup> Тогда российский император считался покровителем всех православных народов, даже тех, которые юридически не входили в состав Империи, а их, в свою очередь, император считал своими подданными.

экспансии. Но в некоторых случаях такая политика бывает единственно возможным вариантом развития событий, в силу чего Николай Михайлович призывает и государство, и народ быть к этому готовым, чтобы не потерять свою идентичность и народный дух.

Не менее важна для Карамзина была встреча с Кантом. Этот выбор, как считает Ю. М. Лотман, определялся не географическими соображениями путешественника, поскольку Кёнигсберг «лежал у него в стороне, а не на дороге» [Лотман, 1987, с. 57]. Кант с его рационалистическим и «скептическим» учением был фигурой, порицаемой в масонских кругах, и рассматривался как антипод Лафатера.



Юрий Михайлович Лотман (1922–1993).  
Фотография Л. Зильбера

Кант и Лафатер как бы замыкали две границы философского пространства эпохи. И одновременно, представляя две тенденции — критическую философию и мистический энтузиазм... Карамзин хотел выслушать обоих и не подчинить себя ни одной из точек зрения. Он не торопился встать в ряды каких бы то ни было приверженцев. Он выше всего ценил независимость мысли.

[Лотман, 1987, с. 66–67]

По мнению Лотмана, Лафатер и Кант отражали разные стороны душевного строя Карамзина: вера в безусловность человеческой доброты сочеталась в нем с критическим складом ума.

Возрастающий скептицизм в отношении масонства и движение от учения Лафатера в сторону Канта у Карамзин обозначились еще в Москве, но окончательный разрыв с масонским движением и отход от учения Лафатера произошли во время его заграничного путешествия. Позднее в «Письмах русского путешественника» Карамзин достаточно точно изложит суть этического учения Канта и опишет их отличия, придав при этом довольно ироничный тон своим суждениям о Лафатере, у которого было мистическое обоснование этических норм.

В учении Канта Карамзин обнаружил рациональное обоснование безусловного нравственного закона, который не зависит от целей и иных жела-

ний человека. Не менее важным для историографа было то значение, которое свободный и независимый разум оказывает на достижение общественного прогресса и распространения просвещения. Карамзин, как и Кант, разделял законы на два вида: законы природы и закон нравственного мира (законы свободы). Тем не менее мы видим разные понимания их разделения. Карамзин под влиянием Просвещения исповедовал в молодости деизм, идеям которого во многом остался верен до конца своих дней. Но его также никогда не покидала идея Провидения, которую он усвоил еще в юности и никогда не сомневался в ее правильности. Таким образом, получается некое противоречие в его концепции между провиденциализмом и деизмом. Если Бог сотворил мир и более не вмешивается в его дальнейшее развитие, то каким образом действует Провидение? Карамзин не предлагает какого-то хорошо разработанного учения о примирении этих идей, как в свое время это сделал Кант, но реконструировать его взгляды все же можно.

По мысли Карамзина, Бог, создав реальный мир, в том числе и реальный социальный мир, сотворил и все законы, которые этим миром управляют. Создатель более не принимает участие в реальных событиях, поэтому люди и правительства ведут себя довольно просто в этом мире — они добиваются реализации своих интересов. При этом те, кто получил лучшее образование, могут эти интересы не только преследовать и реализовывать, но и убеждать остальную часть общества, менее образованную, в их законности и необходимости для достижения общего блага. Историограф пишет:

Можно ли в нынешних книгах или журналах... без жалости читать нынешние слова: настало время истины; истиною все спасем; истиною все ниспровергнем... Аристократы, Демократы, Либералисты, Сервилисты! Кто из вас может похвалиться искренностию? Вы все Авгуры, и боитесь заглянуть в глаза друг другу, чтобы не умереть со смеху. Аристократы, Сервилисты хотят старого порядка: ибо он для них выгоден. Демократы, Либералисты хотят нового беспорядка: ибо надеются им воспользоваться для своих личных выгод.

Аристократы! Вы доказываете, что вам надобно быть сильными и богатыми в утешение слабых и бедных; но сделайте же для них слабость и бедность наслаждением! Ничего нельзя доказать против чувства: нельзя уверить голодного в пользе голода... Речи и книги Аристократов убеждают Аристократов, а другие, смотря на их великолепие, скрежещут зубами, но молчат или не действуют, пока обузданы законом или силою.

[Карамзин, 2009, т. 17, с. 45–46]



Карамзин придерживается мнения, что «основание гражданских обществ неизменно: можете низ поставить наверху, но будет всегда низ и верх, воля и неволя, богатство и бедность, удовольствие и страдание» [Карамзин, 2009, т. 17, с. 45–46]. Таким образом, либералы не менее ошибаются, когда говорят об установлении в государстве реального равенства. Они считают, что это будет способствовать распространению свободы и увеличению уровня счастья населения, но, по мнению Карамзина, счастье и свобода не связаны между собой. Более того, он сомневается, а «есть ли счастье там, где есть смерть, болезни, пороки, страсти?» [Карамзин, 2009, т. 17, с. 46].

Для Карамзина человек — это реальное существо, которое живет в реальном мире и вынуждено подчиняться его законам. Законы реального мира существуют с момента его сотворения Богом, они неизменны. Карамзин разделяет это положение деизма. Поэтому человек в реальном мире борется за свои интересы, государства и правительства ведут войны за интересы своего народа, и так будет происходить еще очень долго. Но, по мысли Карамзина, у человека есть его бессмертная душа, которая способна поступать в соответствии с нравственным законом, то есть свободно, она может защищать более высокие ценности, а не отстаивать интерес. Поэтому, считает историограф, человеческая свобода заключается в следовании нравственному закону и возвышении над законами реального мира. В основании человеческой жизни находится свобода, но по-настоящему свободен не тот, кто ничем не ограничен в своих поступках, а тот, кто следует голосу совести в своей жизни. «Для существа нравственного нет блага без свободы; но эту свободу дает не Государь, не Парламент, а каждый из нас самому себе с помощью Божию. Свободу мы должны завоевать в своем сердце миром совести и доверенностью к Провидению!» [Карамзин, 2009, т. 17, с. 46].

Множественные противоречия, по мнению Карамзина, возникают в силу того, что нравственный закон был дан в Новом завете, гораздо позднее создания реального мира с его законами. Поэтому монарх должен очень четко понимать, как поступать в каждой конкретной ситуации. Его миссия состоит в том, чтобы обеспечить благо народа. Если нравственный закон говорит подставить вторую щеку, то это не значит, что врагу, который сжег твою деревню, можно позволить сжечь другую.

Историограф считал, что человек является духовным существом и обладает свободой, которая находится в его бессмертной душе. Каждый человек может определять свои поступки в соответствии с нравственным законом и действовать согласно своей совести и моральным убеждениям. Однако Карамзин также признавал, что в реальной жизни человек зависит от множества

обстоятельств и условий, которые могут ограничивать его свободу. Гармония с окружающими людьми и соблюдение нравственных законов могут сделать человека более свободным, но в реальной жизни полная гармония не всегда достижима. Человек иногда вынужден действовать в соответствии с законами реального мира и интересами, которые не всегда соответствуют его нравственным убеждениям. Поэтому разные эпохи в истории народов, по мысли Карамзина, отличаются тем, насколько все люди определенной эпохи способны основывать свои поступки на нравственном законе.

Эта способность постепенно откладывается и закрепляется в народном духе общими наклонностями и убеждениями, в соответствии с которыми люди начинают жить и согласовывать свой выбор. Таким образом, свободу, то есть самоопределение, человек осуществляет внутри развивающегося народного духа. Однако для Карамзина никакое заимствование идей, убеждений, ценностей ничего не дает народному духу, но может нанести вред. Они должны созреть внутри народа в ходе его собственного исторического развития.

Теперь понятно, почему у Карамзина каждый народ развивается сам и только сам, а его история всегда уникальна, но при этом все народы движутся в одном направлении — в направлении большей свободы и большего нравственного содержания жизни.

Таким образом, нравственный закон, по Карамзину, в первую очередь связан с моралью и этическими нормами. Это своего рода образец поведения человека по отношению к другим людям. Важное место в жизни гражданского общества историограф отводит морали и не видит без нее будущего человеческого бытия. Именно благодаря морали, которая изнутри руководит поведением людей в обществе, человек может отличать добро от зла, радоваться выбору доброго поступка и испытывать угрызения совести, когда он склонился в сторону злодеяния: «Помышляя о тех наслаждениях, которые имел я в жизни, не чувствую теперь удовольствия, но, представляя себе те случаи, где действовал сообразно с законом нравственным, начертанным у меня в сердце, радуюсь. Говорю о нравственном законе: назовем его совестью, чувством добра и зла — но они есть. Я солгал, никто не знает лжи моей, но мне стыдно» [Карамзин, 2009, т. 13, с. 26].

Нравственность, как считает историограф, неразрывно связана с воспитанием и просвещением народа. Если уровень просвещения человека низкий, то не стоит надеяться, что его поступки будут основываться на нравственном законе. Но и осуждать его мы не вправе, так как в своих поступках он опирается на свой личный интерес, возможно корыстный, но ведь другого он и не знает. Просвещение формирует рациональное мышление у человека, избавляет его

от эгоизма, вырабатывает критический склад ума и учит быть добродетельным и добропорядочным в отношениях с другими людьми. Благодаря просвещению у человека появляется возможность совершать поступки, основываясь на нравственном законе.

Что же есть мораль, из наук важнейшая, альфа и омега всех наук и всех искусств? Не она ли доказывает человеку, что он для собственного своего счастья должен быть добрым? Не она ли представляет ему необходимость и пользу гражданского порядка? Не она ли соглашает волю его с законами и делает его свободным в самых узах? Не она ли сообщает ему те правила, которые разрешают его недоумения во всяком затруднительном случае, и верною стезею ведет его к добродетели? — Все животные, кроме человека, подвержены уставу необходимости: для них нет выбора, нет ни добра, ни зла; но мы не имеем сего, так сказать, деспотического чувства, сего естественного побуждения, управляющего ими; вместо его дан человеку разум, который должен искать истины и добра. Зверь видит и действует; мы видим и рассуждаем, то есть сравниваем, разбираем и потом уже действуем.

[Карамзин, 2009, т. 17, с. 403]

Карамзин считал, что наука и добродетель не могут существовать независимо друг от друга. Видя между ними взаимосвязь, он полагал, что наука без добродетели может использоваться со злым умыслом, а в свою очередь добродетель без науки остановит развитие общества, которое требуется для процветания и достижения общего блага. Карамзин отводил важное место морали в научной сфере, считая ее важнейшей частью науки, которая должна задавать вектор развития и определять пользу достижений. Поэтому только наука в связи с моральными нормами может привести человечество к процветающему и мирному будущему.

Не менее важным представляется показать в данной статье идейное отличие Карамзина от его современников, которые в большей степени тяготели к французской мысли, — М. М. Сперанского и П. А. Вяземского.

Михаил Михайлович Сперанский (1772–1839) был известным российским государственным деятелем. Образование в семинарии и изучение различных языков, включая латынь, древнегреческий и французский, сильно повлияли на его мировоззрение и интересы. Изучение французского языка и знакомство с идеями французских мыслителей<sup>3</sup> сыграли важную роль в формировании

<sup>3</sup> Д. Дидро, Вольтер и Ж.-Ж. Руссо.

его мировоззрения и предопределили сферу его научных интересов. В силу этих увлечений социально-политические вопросы устройства государства и общества ему казались самыми существенными, а философско-антропологическая проблематика была вынесена на второй план. Следует отметить, что с идеями немецких мыслителей, в частности с трудами Канта, он познакомился позже, уже в более сознательном возрасте, когда вышли переводы его работ на латинский (1796) и французский (1801) языки.

Сперанский в «Плане государственного преобразования» [Сперанский, 1905], который представлял собой проект реформ для России, основывал свои попытки реформирования отечественной политической системы на идеях французских просветителей и западноевропейском опыте. В нем он предлагал ограничение абсолютной власти монарха в России, введение разделения властей и частичное предоставление политических свобод населению. Рассматривая историю развития народов как борьбу людей за политические свободы и показывая неизбежность данных процессов для высшей государственной власти, он хотел «заимствовать» из Западной Европы институты и практики, которые способствовали бы, по его мнению, модернизации России.

Идеи Сперанского о «заимствовании» европейских институтов для модернизации России и об ограничении власти монарха столкнулись с критикой со стороны Карамзина. Историкограф был скептически настроен к таким попыткам и считал, что копирование институтов, без учета особенностей и уровня развития общества, может вызывать конфликты, а затем и спровоцировать кровопролитную революцию. По мнению Карамзина, институты должны быть выработаны внутри народа, его культуры, учитывать обычаи, традиции и народный дух, а не быть привнесенными извне. Он придавал большое значение развитию личности и образованию граждан и утверждал, что развитие гражданского общества и формирование национального самосознания должны предшествовать изменению политических институтов, так как опасался, что внезапные искусственные реформы могут вызвать социальные потрясения и конфликты, которые отдалят Россию от поступательно-эволюционного



А. Г. Варнек. Портрет Михаила Михайлович Сперанского



развития. Историограф был убежден в том, что общественные институты формируются в соответствии с потребностями людей в них и их уровнем развития.

Согласно Карамзину, унификация России по некому усредненному европейскому образцу, как это предлагал сделать Сперанский, является идеей вредной, а в некоторых случаях даже опасной. В проводимых реформах должны учитываться национальные черты, традиции, обычаи и народный дух, в противном случае они не будут иметь должного влияния внутри страны и соотноситься с реальным положением дел. Все государства в мире сами создают и развивают собственные институты, которые отвечают реальным потребностям населения. Поэтому на данном этапе исторического развития России Карамзин отводил важное место абсолютной монархии в жизни нашего государства и общества. Он полагал, что основной миссией монархии является создание полноценной системы школьного, а затем высшего образования, к которым будет доступ у всех без исключения. Только просвещенный гражданин, то есть воспитанный и образованный, сможет понять пользу общего блага и привести страну к процветающему будущему.

Поэтому, в отличие от многих отечественных сторонников французской мысли, Карамзин был противником введения конституции и ограничения власти монарха, но только на определенном этапе исторического развития страны. Его друг и младший товарищ Петр Андреевич Вяземский (1792–1878) склонялся к логике французской социально-политической мысли эпохи Просвещения. Он поддерживал идею, что для обеспечения личной свободы и прогресса в обществе необходимо иметь конституционно закрепленные институты, такие как свобода слова, свобода печати, свобода объединений и гарантии частной собственности. Эти институты, по его мнению, должны были способствовать ограничению власти монарха, сдерживанию злоупотребления властью на местах, защите гражданских и политических прав граждан.

Лучшим примером для Вяземского стала Франция, а именно Французская революция, по итогам которой в государстве были закреплены основные принципы свободы и гражданские права населения. По мнению Вяземского, сво-



П. Ф. Соколов. Портрет князя Петра Андреевича Вяземского. 1824

бода — это такая организация жизни, при которой человеку гарантированно предоставляется право выбора. Поэтому он пишет, что «вся политика Франции заключается отныне в распространении просвещения и свободе печатания. Букварь будет учителем грядущего поколения и начальные училища Франции училищами рода человеческого» [Вяземский, 1963, с. 50]. По его мнению, гражданину также необходимо предоставить право свободно реализовывать свои интересы и излагать свои мысли. Но Карамзин придерживается мнения, что наличие у гражданина свободы выбора и права реализовывать свои интересы — это далеко еще не свобода. Для него важно понять, какой выбор делает человек, каковы основания, по которым он совершает тот или иной поступок.

Историограф стремился показать Вяземскому, что не конституция и отмена крепостного права ведет к просвещению населения страны, а наоборот, только путем всеобщего просвещения, развития в гражданах страны потенциала к самостоятельной и разумной жизни появляется возможность сформировать у них правильное понимание пользы предоставляемых свобод и законов. Карамзин писал: «...не Конституция, а просвещение англичан есть истинный их палладиум» [Карамзин, 2009, т. 13, с. 466]. Без предварительного просвещения и обучения всего населения любые попытки создания и введения конституции, отмены крепостного права могут обернуться негативными последствиями как для государства, так и для общества в целом и неизбежно приведут к кровопролитной революции.

В заключение следует сказать, что в идейном наследии Карамзина мы наблюдаем приоритет этической и философско-антропологической проблематики над социально-политической, который был свойственен именно представителям немецкого Просвещения. Историограф в начале своих философских исканий обращался к целому ряду существующих философских систем и концептов: физиогномике Лафатера, концепции нравственного закона Канта, понятию «народного духа» Гердера. Его интересовали такие проблемы, как революционный и эволюционный пути развития, национальная идентичность и ее истоки, национальная культура и пределы внешнего на нее влияния, образование и политические свободы, народ и власть, нравственный облик власти. Изучение разных философских систем позволило Карамзину выработать общефилософские представления о мире и способах его познания. Он не создал строгого онтологического и гносеологического учения, но применял разные философские системы для познания российской действительности. Используя универсальные философские построения, Николай Михайлович пытался дать ответы на злободневные вопросы, которые на тот момент стояли перед нашей страной.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

- Вяземский П. А.* Книжка вторая (1813–1855) // *Вяземский П. А.* Записные книжки (1813–1848) / отв. ред. К. В. Пигарев. М.: Академия наук СССР, 1963. С. 18–88.
- Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? 1784 // *Кант И.* Сочинения: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 29–37.
- Кантор В. К.* Заветы Карамзина // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 1. С. 11–40. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-1-11-40.
- Кара-Мурза А. А.* Карамзин, Шаден и Геллерт. К истокам либерально-консервативного дискурса Н. М. Карамзина // Филология: научные исследования. 2016. № 1 (21). С. 101–106.
- Карамзин Н. М.* Историческое похвальное слово Екатерине II // *Карамзин Н. М.* Полное собрание сочинений: в 18 т. М.: Терра, 2009. Т. 17. С. 87–142.
- Карамзин Н. М.* Марфа-посадница, или Покорение Новгорода // *Карамзин Н. М.* Полное собрание сочинений: в 18 т. М.: Терра, 2009. Т. 15. С. 108–147.
- Карамзин Н. М.* Мнение русского гражданина // *Карамзин Н. М.* Полное собрание сочинений: в 18 т. М.: Терра, 2009. Т. 18. С. 9–13.
- Карамзин Н. М.* Мысли об истинной свободе // *Карамзин Н. М.* Полное собрание сочинений: в 18 т. М.: Терра, 2009. Т. 17. С. 45–46.
- Карамзин Н. М.* Нечто о науках, искусствах и просвещении // *Карамзин Н. М.* Полное собрание сочинений: в 18 т. М.: Терра, 2009. Т. 17. С. 391–407.
- Карамзин Н. М.* Письма русского путешественника // *Карамзин Н. М.* Полное собрание сочинений: в 18 т. М.: Терра, 2009. Т. 13. С. 7–472.
- Карамзин Н. М.* Послание к Дмитриеву. В ответ на его стихи, в которых он жалуется на скоротечность счастливой жизни // *Карамзин Н. М.* Полное собрание сочинений: в 18 т. М.: Терра, 2009. Т. 14. С. 62–66.
- Лотман Ю. М.* Сотворение Карамзина. М.: Книга, 1987. 384 с.
- Сперанский М. М.* План государственного преобразования графа М. М. Сперанского: (введение к Уложению государственных законов 1809 г.): с приложением «Записки об устройстве судебных и правительственных учреждений в России», (1803 г.), статей «О государственных установлениях», «О крепостных людях» и «Пермского письма к Императору Александру». М.: Издание «Русской мысли», 1905. 359 с.
- Тихонравов Н. С.* Сочинения. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1898. Т. 3, ч. 1: Русская литература XVIII и XIX вв. 697 с.
- Schaden Johannes Matthias.* Quaeritur: quid statuendum de luxu, est ne is hominibus, civitatibus, Monarchiis maxime proficiens, vel et si hoc, vel noxius quatenus sit, quomodo vis ejus noxia debilitanda ac frangenda. Mosquae: Typis Universitatis per В. Okorocow, 1793. 78 p.

## References

Vyazemsky, P. A. (1963) “Knizhka vtoraya (1813–1855)” [“Book two (1813–1855)”], in Vyazemsky, P. A. *Zapisnyye knizhki (1813–1848)* [Notebooks (1813–1848)]. Ed. by K. V. Pigarev. Moscow: AN SSSR Publ., pp. 18–88.

Kant, I. (1994) “Otvét na vopros: Chto takoye prosveshcheniye? 1784” [“Answer to the question: What is enlightenment? 1784”], in Kant, I. *Sochineniya: v 8 tomakh. Tom 8* [Collected works: in 8 vols. Vol. 8]. Moscow: Choro Publ., pp. 29–37.

Kantor, V. K. (2023) “Precepts of Karamzin”, *Philosophical letters. Russian and European dialogue*, 6(1), pp. 11–40. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-1-11-40.

Kara-Murza, A. A. (2016) “Karamzin, Shaden i Gellert. K istokam liberal'no-konservativnogo diskursa N. M. Karamzina” [“Karamzin, Schaden and Gellert. To the origins of the liberal-conservative discourse N. M. Karamzina”], *Filologiya: Nauchnyye Issledovaniya* [Philology: Scientific Research], 1(21), pp. 101–106.

Karamzin, N. M. (2009) “Istoricheskoye pokhval'noye slovo Yekaterine II” [“Historical eulogy to Catherine II”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 tomakh. Tom 17* [Complete works: in 18 vols. Vol. 17]. Moscow: Terra Publ., pp. 87–142.

Karamzin, N. M. (2009) “Marfa-posadnitsa, ili Pokoreniye Novgoroda” [“Marfa the Posadnitsa, or the Conquest of Novgorod”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 tomakh. Tom 15* [Complete works: in 18 vols. Vol. 15]. Moscow: Terra Publ., pp. 108–147.

Karamzin, N. M. (2009) “Mneniye russkogo grazhdanina” [“The opinion of a Russian citizen”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 tomakh. Tom 18* [Complete works: in 18 vols. Vol. 18]. Moscow: Terra Publ., pp. 9–13.

Karamzin, N. M. (2002) “Mysli ob istinnoy svobode” [“Thoughts on true freedom”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 tomakh. Tom 17* [Complete works: in 18 vols. Vol. 17]. Moscow: Terra Publ., pp. 45–46.

Karamzin, N. M. (2009) “Nechto o naukakh, iskusstvakh i prosveshchenii” [“Something about the sciences, arts and education”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 tomakh. Tom 17* [Complete works: in 18 vols. Vol. 17]. Moscow: Terra Publ., pp. 391–407.

Karamzin, N. M. (2009) “Pis'ma russkogo puteshestvennika” [“Letters of a Russian traveler”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 tomakh. Tom 13* [Complete works: in 18 vols. Vol. 13]. Moscow: Terra Publ., pp. 7–472.

Karamzin, N. M. “Poslaniye k Dmitriyevu. V otvet na yego stikhi, v kotorykh on zhaluyetsya na skorotechnost' schastlivoy zhizni” [“Message to Dmitriev. In response to his poems, in which he complains about the transience of a happy life”], in Karamzin, N. M. *Polnoe sobranie sochinenii: v 18 tomakh. Tom 14* [Complete works: in 18 vols. Vol. 14]. Moscow: Terra Publ., pp. 62–66.



Lotman, Yu. M. (1987) *Sotvoreniye Karamzina [Creation of Karamzin]*. Moscow: Book Publ.

Speransky, M. M. (1905) “Plan gosudarstvennogo preobrazovaniya grafa M. M. Speranskogo: (vvedeniye k Ulozheniyu gosudarstvennykh zakonov 1809 g.): s prilozheniyem «Zapiski ob ustroystve sudebnykh i pravitel'stvennykh uchrezhdeniy v Rossii», (1803 g.), statey «O gosudarstvennykh ustanovleniyakh», «O krepostnykh lyudyakh» i «Permskogo pis'ma k Imperatoru Aleksandru»” [“The plan for the state transformation of Count M. M. Speransky: (introduction to the Code of state laws of 1809): with the appendix ‘Notes on the organization of judicial and government institutions in Russia’ (1803), articles ‘On state institutions’, ‘On serfs’ and ‘Perm letter to Emperor Alexander’”]. Moscow: Russian Thought Publ., 359 p.

Tikhonravov, N. S. (1898) *Sochineniya. Tom 3, Chast' 1: Russkaya literatura XVIII i XIX vv. [Works. Vol. 3, Part 1: Russian literature of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries]*. Moscow: M. and S. Sabashnikovyykh Publ.

Schaden, Johannes Matthias (1793) *Quaeritur: quid statuendum de luxu, est ne is hominibus, civitatibus, Monarchiis maxime proficiens, vel et si hoc, vel noxius quatenus sit, quomodo vis ejus noxia debilitanda ac frangenda [Johannes Matthias Schaden. The question is: what is to be decided about luxury, is that it is not the most beneficial to people, states, and monarchies, or if this, or to what extent it is harmful, how to weaken and break its harmful force]*. Moscow: Typis Universitatis per B. Okorocow.

---

**Информация об авторе:** Николай Сергеевич Чижков — младший научный сотрудник Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

**Information about the author:** Nikolay S. Chizhkov — Junior 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 27.07.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 27.07.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 84–107.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 84–107.

Научная статья / Original article

УДК 94(47).066:94(450).09


doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-84-107

## АВАНТЮРИСТЫ, ПОЭТЫ, РЕФОРМАТОРЫ: МИФ О ЕКАТЕРИНЕ II В ЗЕРКАЛЕ ИТАЛЬЯНСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ВООБРАЖЕНИЯ XVIII ВЕКА



**Джованни Пирари**

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

 **Аннотация.** Италия второй половины XVIII века представляла своеобразный архипелаг политических, социальных и языковых различий. В статье на литературном материале исследуется примечательный феномен того времени, когда этот архипелаг объединился в хоровое движение по сочинению од и посланий, обращенных к фигуре императрицы Севера Екатерины Великой. При этом целый рой од и стихов, посвященных ей, был адресован не столько реальной правительнице, сколько ее непостижимому мифическому персонажу. Кроме того, анализируются сведения о переписке и отношениях с Екатериной II двух самых блестящих и легендарных итальянских авантюристов: речь идет о Стефане Зановиче и Джакомо Казанове.



**Ключевые слова:** Италия, Российская империя, Екатерина II, Антонио Лоски, Джузеппе Парини, Витторио Альфьери, Джузеппе Кольпани, Стефан Занович, Джакомо Казанова



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



**Ссылка для цитирования:** Пирари Дж. Авантюристы, поэты, реформаторы: миф о Екатерине II в зеркале итальянского литературного воображения XVIII века // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 84–107. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-84-107.

---

*Europe and Russia: Paradoxes of Kinship*

ADVENTURERS, POETS, REFORMERS:  
THE MYTH OF CATHERINE II IN THE MIRROR OF THE ITALIAN LITERARY  
IMAGINATION OF THE 18<sup>TH</sup> CENTURY

**Giovanni Pirari**

National Research University  
“Higher School of Economics” (HSE University),  
Moscow, Russia, pirari.giovanni@gmail.com



**Abstract.** Italy of the second half of the 18<sup>th</sup> century represented a peculiar archipelago of political, social and linguistic differences. The article explores the remarkable phenomenon of the time when this archipelago united in a choral movement to compose odes and epistles addressed to the figure of Empress Catherine the Great of the North. At the same time, a whole swarm of odes and poems dedicated to her were addressed not so much to the real ruler as to her mythical character. In addition are analyzed the correspondence and relations with Catherine II of two of the most brilliant and legendary Italian adventurers — Stefan Zanovich and Giacomo Casanova.



**Keywords:** Italy, Russian Empire, Catherine II, Antonio Loschi, Giuseppe Parini, Vittorio Alfieri, Giuseppe Colpani, Stefan Zanovich, Giacomo Casanova



**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:** Pirari, G. (2023) “Adventurers, poets, reformers: the myth of Catherine II in the mirror of the Italian literary imagination of the 18<sup>th</sup> century”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 84–107. (In Russ.).  
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-84-107.

Во времена Екатерины II Италия еще не существовала, поэтому не было ни судов, ни канцелярий, ни национальных учреждений, с которыми царица могла бы иметь «официальные» эпистолярные сношения. Не было ни королевства, ни итальянской нации, а были региональные государства, иногда с многовековой независимостью, иногда использовавшиеся в качестве разменной монеты различными европейскими державами.

Не было и национальных интеллектуалов, способных представить итальянский философский, политический и научный «прогресс», как это было с Вольтером во Франции. Страна была отсталой и находилась на периферии европейского Просвещения, а то и вовсе, за некоторыми исключениями, была невосприимчивой к нему.

И все же этот архипелаг политических, социальных и языковых различий объединился в хоровое движение сочинений, од, посланий, обращенных к фигуре императрицы Севера.

В Италии нет примеров настоящего личного эпистолярного диалога с Екатериной II, такого как переписка с Вольтером — из-за ее необычного характера она была даже переведена на итальянский язык в 1799 году <sup>1</sup>, — однако мы наблюдаем рой од и стихов, адресованных не ей, а скорее ее мифическому персонажу, которые иногда принимают явную форму стихотворной эпистолы.

Возможно, из-за географической удаленности, а также из-за политической раздробленности полуострова, не позволившей литераторам найти близких к ним посредников, мы видим проявление индивидуальных инициатив по написанию писем, адресованных самым разным зарубежным посредникам: ко двору Фридриха II, Марии Терезы Австрийской или к послам, которые считались близкими Екатерине. В некоторых случаях письма кажутся адресо-

<sup>1</sup> Франческо Бекаттини перевел «Переписку Екатерины II, Императрицы всея Руси, с господином де Вольтером» («Corrispondenza di lettere tra Caterina II, Imperatrice di tutte le Russie, e il Signore di Voltaire») (1799).



ванными непостижимой мифической фигуре, а не реальному человеку, как в случае с поэтом и авантюристом Стефаном Зановичем, который обращался к государю по имени, как к равному, как к чисто воображаемой фигуре.

Неоднородность отношения к Екатерине II обусловлена множеством целей, с которыми велась переписка с ней. Все зависело от потребностей обратившихся, продиктованных конкретной итальянской ситуацией. Это и запросы на освобождение, и стремление к обогащению, и запросы на покровительство и защиту со стороны просвещенной, культурной императрицы. Этот миф прошел через множество писем и рассказов.

Но что могло послужить резонатором для мифологизации фигуры Екатерины II, ставшей столь легендарной в такой далекой от Италии стране и к тому же периферийной в тогдашней политической и культурной жизни Европы? Причем настолько легендарной, что, как сказал Витторио Альфьери, «ее слава нас в наши дни так утомила» [Alfieri, 1861, p. 94].

Этому способствовала, в частности, активность российских интеллектуалов и дипломатов, приведшая к распространению положительного имиджа их страны в Италии. Альфьери свидетельствует, что когда он учился в Туринской академии, то слышал, как москвичи «очень превозносили» свою «зарождающуюся нацию» [Alfieri, 1861, p. 93].

Некоторые факты позволяют предположить, что это, вероятно, была преднамеренная пропагандистская попытка, направленная на распространение позитивного и, возможно, идеализированного образа России и императрицы. Своего рода «мягкая сила (soft power)»<sup>2</sup>, которая могла быть использована для достижения стратегических геополитических интересов в Средиземноморье.

Стремительное вхождение России при Петре I на европейскую политическую арену изменило соотношение сил, особенно на севере континента. Для южных проектов монарх продумывал возможные коалиции с итальянскими государствами. В особенности Петра интересовало военно-морское сотрудничество с Венецианской республикой, а также с Великим герцогством Тосканским, представлявшим для него значение особенно из-за удобного порта в Ливорно. Однако от этих проектов Петра I отвлекла война против Швеции. После

---

<sup>2</sup> Я использую этот термин в том смысле, который придал ему его создатель профессор Гарвардского университета Джозеф Най в своих книгах [Nye, 1990; 2004] и в статье «“Мягкая сила” и американо-европейские отношения». Най исходит из идеи, что в геополитическом атласе глобализированного мира должно доминировать не столкновение цивилизаций, а сложный механизм взаимозависимостей и способность вовлекать другие общества и страны в преследование собственных целей и интересов без необходимости использовать инструменты принуждения.

его правления интерес к заключению союза с итальянскими государствами возродился при Екатерине II (см.: [Талалай, 2017, с. 302–303]).

Политика Екатерины в Средиземноморье имела широкий размах: речь шла не только о достижении важных торговых территорий, но и об освобождении греческих и балкано-славянских земель от многовекового османского владычества.

Императрица осознавала необходимость иметь итальянских союзников в этих проектах. В то же время она считала итальянские государства заинтересованными в альянсе с северной империей.

Возможностью начать этот быстрый и обширный проект по созданию альянса стала новая война с Турцией, вспыхнувшая в 1768 году.

Присутствие русского флота в западных водах Средиземного моря требовало, конечно, хороших отношений с итальянскими государствами, давно имевшими военно-морские базы. Императрица намеревалась включить эти страны в антитурецкую коалицию.

Поначалу итальянские кабинеты холодно отнеслись к инициативам России, посчитав нецелесообразным вести дела с далеким и, по их (ошибочному) мнению, не очень влиятельным государством. Кроме того, в целом на тот момент эти государства практически не имели собственной внешней политики, предпочитая жить при существующем статус-кво в тени европейских сверхдержав (Франции, Англии и Австрии). Кроме того, они, и прежде всего Венецианская республика, не без оснований опасались турецкой «вендетты». Свою роль сыграл и религиозный фактор: в глазах итальянских католиков Россия была раскольнической страной, враждебной папскому Риму (см.: [Талалай, 2017, с. 303]).

Но Екатерина II не смирилась с этим недоверием к инерции со стороны государств полуострова и решила действовать энергично, чтобы ее дипломатическая стратегия была принята.

Первая попытка, предпринятая в Венеции братьями Алексеем и Федором Орловыми в 1768 году, провалилась, поскольку эта республика, владевшая в то время территориями на Балканах и некоторых островах Эгейского моря, опасалась, что подчиненные ей православные греки сделают выбор в пользу России (среди восточных христиан в то время уже укрепилось убеждение, что русский царь является их законным покровителем) [Талалай, 2017, с. 304].

Однако дипломатическая миссия в Тоскану в 1769 году оказалась успешной: императрица смогла привлечь православную общину Ливорно, сделав драгоценные дары местному греческому храму. Тосканский порт долгое время служил базой российского военно-морского флота.

Ключевым переломным моментом стала победа при Чесме (1770) и последующий Кючук-Кайнарджийский мирный договор (1774). «Европа была вынуждена признать за Россией статус морской державы» [Талалай, 2017, с. 304]. Россия приобрела право на беспрепятственный проход через проливы и свободное судоходство в турецких водах.

С этого момента дипломатические инициативы Екатерины обрели больший успех.

В 1777 году было принято двустороннее решение между Российской империей и Неаполитанским королевством об обмене послами [Сибирева, 1981].

Пьемонт, которому постоянно угрожали два могучих соседа — Франция и Австрия, — стал настойчиво искать поддержки у российской державы, стремительно завоевывавшей авторитет.

После вышеупомянутых колебаний были установлены полноценные двусторонние отношения с Венецией (см. [Смилянская И. М., Велижев, Смилянская Е. Б., 2011]). То же самое, при умелой дипломатической игре, произошло и с Генуей (см.: [Sinigaglia, 2002]).

В конце XVIII века итальянцы познакомились с новорожденной мощью северной империи. Сначала они увидели победоносный российский флот в своих морях, затем на своих землях победоносную регулярную русскую армию.

Наоборот, итальянцы тогда не воспринимались Россией как цельная нация. Вспомним знаменитый афоризм Меттерниха: «Италия — только географическое понятие» («Italien ist nur ein geographischer Begriff»). Россия, как и другие европейские державы, в то время не воспринимала итальянские государства как возможную политическую целостность, считая раздробленность полуострова чем-то естественным и даже полезным для европейского равновесия (см.: [Талалай, 2014; 2017, с. 309]).

Венеция, Тоскана, Пьемонт, Неаполь — дипломатическая стратегия Екатерины II отмечает этапы распространения мифа о ней, подтвержденного и усиленного военными победами против турецкой угрозы. Имя северной императрицы становится обещанием, которое выражается по-разному в зависимости от того, кто держит перо, чтобы написать ей, вернее, о ней и к ней.

При этом, на удивление, нет и следа от переписки непосредственно с Екатериной II: несмотря на геополитическое внимание к итальянскому полуострову и дипломатические усилия, императрица оставалась в стороне от всего этого. Возможно, потому, что, как и другие европейские государи, Екатерина II испытывала трудности в установлении дипломатических отношений с полуостровом, поскольку не могла обнаружить на итальянском полуострове единого политического образования.

Однако из этого архипелага политических, социальных и языковых различий возникает хор сочинений, од и эпистол, обращенных к фигуре северной императрицы.

Екатерина Великая была возведена в ранг главной героини посвященных ей произведений. Ее фигуру можно найти, например, в «Панегирике» («Elogio») (1792, Флоренция) Лодовико Антонио Лоски, известного своими одами папе Клименту XIV (1776), а также в шеститомном «Житии и хрониках Екатерины II, императрицы и самодержицы всея Руси» («Vita, e fasti di Caterina II, Imperatrice ed Autocratrice di tutte le Russie»), изданном анонимно в Лугано в 1797–1799 годах и написанном флорентийцем Франческо Бекаттини. Важнейшим средством прославления Екатерины Великой служила поэзия, принявшая гибридную литературную форму панегирика и одностороннего письма, называемую «стихотворная эпистола» или «послание в стихах» (см.: [Salvadè, 2019; Сальваде, 2017]).

Среди выдающихся поэтов Джузеппе Парини занял позицию безоговорочного признания императрицы. Сочиняя в 1777 году оду «La laurea» Пеллегрине Аморетти, только получившей диплом юриста, Парини отдал должное всему женскому полу, который достойно конкурирует с мужчинами даже в такой сложной сфере, как право (автор, вероятно, имел в виду «Наказ...» Екатерины), и восхвалял трех женщин, диктовавших законы с высоты престолов: императрицу Марию Терезию Австрийскую, королеву Марию I Португальскую и, конечно, саму Екатерину II [Parini, 2013]<sup>3</sup>.

Россия и императрица в то время так интересовали Парини, что он, кажется, планировал заняться созданием поэмы об «Империи русских царей» [Сальваде, 2017, с. 321]. Внимание Парини можно рассматривать как интересный сигнал растущего престижа Екатерины II и России, восприятия императрицы как щедрой правительницы, раздающей милости. Джузеппе Парини боролся с нищетой, жил переписыванием рукописей и принял священный сан, чтобы свести концы с концами, и даже тогда ему приходилось зарабатывать на хлеб репетиторством.

Другой великий поэт века — Витторио Альфьери — имел благородное происхождение и никогда не нуждался в благосклонности двора, чтобы жить в достатке. Он писал только ради искусства, был влюблен в идеалы свободы, которую он интерпретировал как в патриотическом смысле, так и в качестве руководства для своего поведения.

Мягкая сила Екатерины, по-видимому, не оказала на него длительного воздействия, особенно после того, как он непосредственно столкнулся с конкрет-

---

<sup>3</sup> См.: [Сальваде, 2017, с. 321].



ной социальной ситуацией российского населения, контрастирующей с ее репутацией великодушного реформатора.

Соблазненный фантастическими историями о Петербурге и императрице, услышанными от московских завсегдатаев Туринской академии, и находящийся под положительным влиянием «Истории Петра Великого», написанной Вольтером, он посетил Петербург в конце мая 1770 года. Альфьери был не только глубоко разочарован видом города, но и отказался встретиться с Екатериной II, которую он резко критиковал по политическим и моральным причинам. «Чистейшая ненависть к тирании вообще» и его ужас перед «философствующей Клитемнестрой», обвинявшейся в заговоре с целью убийства супруга, подтолкнули его к спешному выезду из России.

От поездки в Россию, организации пребывания, приглашений и его «бесплезно дикого поведения», с которым он импульсивно отказался от приглашения императрицы, сохранились лишь две страницы его «Vita scritta da esso» — одного из первых примеров в итальянской литературе посланий потомкам, распространившихся в эпоху Просвещения, которые называются автобиографией [Alfieri, 1861]. Однако на полуострове, вдали от двора Екатерины, легенда о ней осталась нетронутой.

Джузеппе Кольпани пытался привлечь внимание царицы, написав стихотворение в 178-ми одиннадцатисложных стихах, посвященных «Величию Екатерины II, Императрицы всея Руси» («Alla maestà di Caterina II Imperatrice delle Russie»), после торжественного вступления, созданного под влиянием стихотворной эпистолы, которую Франческо Альгаротти адресовал Фридриху II Прусскому (см.: [Сальваде, 2017, с. 323].

Кольпани обращался к Екатерине, превознося ее «величайший ум» и «доблестный непобедимый дух» (строки 11–12). Ни одна тень не омрачает великолепия добродетелей императрицы: решительность, сила и мужество возвышают ее даже выше самого Петра Великого, сейчас она заслуживает титула «истинного Прометея»<sup>4</sup>.

С чередой военных успехов Екатерины II и распространением ее дипломатических представительств в Италии происходит увеличение количества хвалебных писем, которые позволяют нам увидеть формирование словаря хвалебных эпитетов, вновь и вновь появлявшихся в произведениях, посвященных Екатерине II. Она именовалась «величайшей», «августейшей», «бессмертной», «мудрой» и «сильной» (см.: [Componimenti poetici ... , 1771; Componimenti poetici ... , no date]).

<sup>4</sup> Прометеем называли Петра Великого. Первым так назвал его Вольтер в книге «Anecdotes sur le Czar Pierre le Grand» (1748). Эпитет подхватил Франческо Альгаротти в «Письмах о России» (1760, первое анонимное издание). См.: [Сальваде, 2017, с. 323].

Не было недостатка и в тех, кто приветствовал ее как освободительницу женского пола. Например, поэтесса из Бергамо Паолина Секко Суардо Грисмонди значительно обогатила хвалебную лексику в адрес императрицы в своей стихотворной эпистоле 1788 года выражениями благодарности за освобождение женского пола от статуса вторичного (он, наконец, перестал быть «слабым»). Екатерину II, правящую огромной империей, она сравнивала с солнцем, заливающим светом поверхность земли. Грозную завоевательницу, но в то же время «богиню мира» поэтесса сравнивала с Юпитером. Грисмонди восхваляет императрицу как активную покровительницу искусств: благодаря ей на берегах Невы беспрестанно воздвигается «тысяча / величественных зданий» (строки 10–11) [Grismondi, 1788]<sup>5</sup>.

Еще один фантастический пример *captatio benevolentiae* в форме монументальной стихотворной эпистолы, где восхваление переходит в историческое и политическое посвящение, предлагает миланец Джузеппе Печис, который в 1787 году издал «Стихи во славу Екатерины II, Императрицы всея Руси и Королевы Тавриды» [Печис, 1787]. В поэме Екатерине II, наделенной чертами Афины Паллады (олицетворяющей умение мудро управлять) и Марса (символа военной мощи), воздавались почести за территориальные приобретения и труды на благо общества (развитие столицы, создание коллекции книг, научных интересов, поощрение искусств). Немало было также рассказано о «памятном походе» (XXIV, 3) 1787 года, то есть путешествии в Крым, которое императрица совершила для знакомства с недавно завоеванными областями Причерноморья: настоящее триумфальное шествие, обставленное с такой роскошью, что «Клеопатре Севера», по мнению Печиса, нечего было завидовать восточной.

Помимо отсылок к истории и мифологии (Ифигения, Ясон, Пантасилея, Помпей, Овидий), в поэме утверждалась связь между Россией и Римом. Российская империя нашла оправдание в упоминании Софьи Палеолог, великой княгини Московской и внучки императора Константина. Отсюда Екатерина II могла бы получить повод претендовать на наследие Византии, свержение Османской империи и возрождение Греческой империи со столицей в Константинополе (см.: [Сальваде, 2017, с. 327–328]).

Ответ на это поэтическое послание не сохранился. Это неудивительно, если учесть, что Екатерина II действительно могла быть довольна восхищением итальянских поэтов, но ей уж точно не требовалось получать поэтическое оправдание своим амбициям, хотя, конечно, распространение позитивного мифа, а также увеличение количества сочинений о ней и адресованных ей,

<sup>5</sup> См.: [Сальваде, 2017, с. 325].

были полезны для ее геополитических планов. Наряду с этой разновидностью посланий, целью которых было прославить императрицу или, скорее, легенду, распространявшуюся о ней, мы находим очень специфический тип авторов, также тесно связанный с политически раздробленной и нестабильной итальянской ситуацией, — это авантюристы. Утонченные индивидуалисты, постоянно перемещающиеся из одного государства в другое, часто находящиеся в бегах под чужими именами, они всегда стремятся построить отношения с сильными мира сего, чтобы обеспечить себе защиту, деньги и престиж. Хорошо зарекомендовав себя способом привлечь внимание и благосклонность влиятельного человека были содержащиеся в их произведениях самоотверженные посвящения, которые они часто отдавали для печати различным типографиям, разбросанным на пути их странствий. Возможность рассчитывать на защиту влиятельного человека после посвящения в книге была своего рода пропуском, который позволил бы автору посвящения сиять в высоком обществе (а не только в местном). Это имело бы отклик в других странах и при других дворах. В те времена главным инструментом по-прежнему оставалась более или менее правдивая эпистолярная переписка с влиятельными лицами, которая также могла обеспечить авантюристу доверие и договорную силу там, где он нуждался в рекомендациях.

Мы имеем сведения о переписке и отношениях с Екатериной II двух самых блестящих и легендарных итальянских авантюристов: Стефана Зановича и Джакомо Казановы.

В неуловимой фигуре Зановича как бы воплощена вся противоречивость и раздробленность политической и социальной реальности Италии того времени: родом из Будвы, тогда входившей в Венецианскую Албанию, а ныне известной как Черногория, он написал еще в 1772 году, в возрасте 21 года, по-итальянски оду Екатерине II «Добрый гений человечества» [Zannovich, 1772]. Легендарный персонаж, в котором гениальность переходит в безумие, после беспокойного подросткового возраста покидает родину, чтобы продолжить обучение в Венеции и Падуе. Постоянно спасаясь от властей, постоянно меняя личность, он успевает обмениваться письмами с Екатериной II, от которой добивается помилования своих братьев Марко и Анибала: попав в России в собственность фаворита императрицы Семена Гавриловича Зорича в Шклове, они были арестованы за подделку денег и сосланы в Сибирь<sup>6</sup>. Занович всегда хвастался блистательными знакомствами, в частности с императрицей, выставляя напоказ настоящие или гипотетические письма, которыми обме-

<sup>6</sup> О Зановиче см.: [Watzlawick, 1999; Biema, 1898–1899; Roth, 1980; Stroev, 1997, Mortier, 2000].

нивался с ней и с Фридрихом II, вставляя их везде, где только можно, в свои произведения и посвящая Екатерине некоторые из своих литературных произведений (см.: [Simeoni, 2017a; 2017b]).

Но когда Занович начинает писать дарственную записку, он шокирует читателя, и мы представляем себе адресата его слов. Взяв в качестве примера две его работы — «Турецкие письма» («Lettere turche») [Zannovich, 1776c] и «Épître pathétique» [Zannovich, 1783], — мы сталкиваемся с отношением, которое является совершенно высокомерным, колеблющимся и нестабильным:

Поэтому я обращаюсь с ними к Тебе и от Тебя Одной требую той Защиты, которая причитается Добродетели. Другие по большей части отдают ее Страстям, а Ты часто отдаешь Заслуге, которую чтешь и вознаграждаешь везде, где она встречается... Из угла, самого варварского в Европе, я, почти комета, роковая для тиранов, выхожу как Цензор Порока, и говорю с Тобой как Защитницей Добродетели... Я не посвящаю Книгу тебе, смиренный Писатель, но как гордый Панегирист Истины посылаю ее Тебе прочитать.

[Zannovich, 1776a]

Занович общается с российской императрицей так, как будто он равен ей, по имени, почти нагло, используя высокомерную терминологию. Он употребляет глагол «требовать», почти приказывает, чтобы присланную им книгу прочитала Екатерина II, а затем поднимается до ранга цензора порока, чтобы иметь возможность говорить на одном уровне с императрицей, которую он определяет как Защитницу Добродетели.

В «Турецких письмах» Занович возвращается к Екатерине II с письмом, противоположным по тону тому, что встречается в дарственной записке: в послании, представленном на с. 9–16, в определенном смысле он следует темам добродетели, раскрытым ранее, но еще больше превозносит победный характер императрицы, обращаясь к ней как к «Высочайшей и Августейшей Княгине Екатерине II Императрице всероссийской, Покровительнице всех искусств и наук и т. д. достойной своим Духом защищать чужие народы, как она достойна управлять своими собственными». Но затем, что невероятно, в письме к Фридриху II Прусскому он выставляет недавно восхваленную Екатерину II в дурном свете («Екатерина II ревнует к его добродетелям») и превозносит качества правителя («Кто более чем Фридрих II умеет претворить в жизнь столь великую Истину?»), но не переходит на тот доверительный тон, который он принял в разговоре с русской императрицей [Zannovich, 1776b]. Письмо, в котором Занович получает от короля сухой и бесперспективный ответ, он просто под-



писывает «Frédéric» [Frédéric, 1776]. Терпимость, проявленная правителями по отношению к далматинскому искателю приключений, удивительна, поскольку они, похоже, проигнорировали эти оскорбления, не сказав ему в ответ ни слова.

Впоследствии Занович вновь выразил стремление к покровительству со стороны Екатерины II. Он подчеркивает в одном из писем к Сакену: «Я желаю поехать в Россию, чтобы представиться Ее Величеству Императрице Екатерине II, от которой я надеюсь на многие блага, основанные только на ее благодетельном Гении...». И здесь у читателя возникает законное сомнение: если он не знает императрицу непосредственно — в чем мы не сомневаемся, — как смеет он обращаться к ней неофициально?

Другой авантюрист — Джакомо Казанова — обладал совершенно иным умом, тактом и осознанием собственных границ. Он умел обращаться к собеседнику, оборачивая ситуацию себе на пользу, часто изменяя ее постфактум в своих произведениях, но всегда сохраняя определенную почтительность, чтобы не рисковать полностью отношениями, которые могут оказаться благоприятными для собственной личности.

Где бы он ни находился, Казанова всегда усердно трудился, чтобы получить рекомендательные письма для своего следующего пункта назначения, всегда имел множество проектов, готовый представить их государю, у которого он мог попросить защиты.

Вот начало письма, написанного им Григорию Григорьевичу Орлову, русскому графу, близкому к Екатерине II:

Не имею чести быть известным Вашему Превосходительству, и, не найдя средств сделать это, тысячу раз прошу у вас прощения, если осмелюсь представиться вам прямо и добуду для этого письма привилегию развлечь вас на мгновение... поэтому позволю себе, рассчитывая на такую доброту, адресовать эту память вам, чему я желаю счастья быть увиденным Его Императрицей Величеством, если ваша пронизательность сочтет меня достойной такой высокой привилегии.

[Casanova, 1969]

Затем начинается презентация проекта календарной реформы. Это письмо, столь хорошо продуманное, должно быть, возымело эффект. Граф Орлов, известный в Венеции тем, что был отправлен с дипломатической миссией Екатериной II (см.: [Талалай, 2017, с. 304]), был личностью очень близкой к императрице и, возможно, выступал в качестве посредника, позволившего Казанове представить свой проект реформы непосредственно ей.

Помимо славы Казановы, известного при многих дворах Европы как человек очень ученый и полиглот <sup>7</sup>, с любезными манерами и наделенный удивительной памятью, на графа Орлова, несомненно, повлияла также более или менее открытая защита, которой пользовался авантюрист среди патрициата Венеции.

В сентябре 1764 года Казанова уехал в Петербург. Он пробыл там почти год, до осени 1765-го, несколько раз встречался с Екатериной II, подробно обсуждал с ней реформу русского календаря и введение национальной лотереи в качестве инструмента государственного финансирования.

К сожалению, большинство документов Казановы, включая его переписку, до сих пор лежат неисследованными в коллекции рукописей, сохранившейся в Богемии в Мнихово Градиште (Mnichovo Hradiště), куда Вальдштейнский архив был перенесен после национализации феодальных владений в рамках нового чехословацкого государства. Здесь был найден неизвестный драгоценный эпистолярный труд, написанный Казановой от руки на итальянском языке, полное название которого следующее: «Прозопопея — Екатерина II, императрица всероссийская, на похвалу, данную ей французским панегиристом и впоследствии переведенную на тосканский язык и напечатанную в Венеции Джаммарией Бассальей в благодатный 1773 год, так отвечает». Под заглавием «Прозопопеи» фактически находятся только первые 23 страницы, а последние 12 относятся к самостоятельному исследованию русского календаря, поскольку он отличается от европейского. Произведение представлено в эпистолярной форме: в заглавии написано: «Екатерина II... так отвечает». В отличие от более или менее риторических восхвалений, сочиненных сотнями авторов в XVIII веке и обращенных к государю придворными, надеявшимися таким образом получить должность, здесь автор не представляется подобострастно и настойчиво, а даже делает вид, что сама Екатерина II является автором этих страниц, представляя себя от первого лица, в своеобразном автопортрете. Этот литературный прием, согласно канонам классической риторики, определяется как прозопопея.

Поводом для написания этой статьи, вероятно, послужил тот факт, что между 1770 и 1775 годами Россия была модной во всей Европе. После впечатляющей победы российского флота над турками в 1770 году Россия, до этого игнорировавшаяся Западом, внезапно стала объектом восхищения и прослав-

---

<sup>7</sup> Несмотря на его репутацию соблазителя, библиография сочинений Казановы включает, помимо «Истории жизни», 43 печатных произведения, часть из них в нескольких томах посвящена историческим, а также научным, математическим и экономическим темам. См.: [Straub, 1978].

ления. Прежде всего Санкт-Петербург с его грандиозными возможностями становится ориентиром для художников, писателей и ученых. Казанова, ныне почти опустошенный, вероятно, с ностальгией вспоминает роскошное пребывание в 1765 году и, несомненно, думает и о возможности возвращения, возможно, желая щедро оплачиваемого задания.

Даже во время изгнания из Венеции он не терял связь с важными людьми, напоминая им о своем глубоком знании русских дел. Например, он возобновляет контакт с Ламбро Маруцци, итальянцем, которого он встретил в то время в Санкт-Петербурге, когда тот был советником Екатерины II, а сейчас пребывал в Венеции поверенным в делах России. Казанова подарил ему экземпляр своего «Опровержения истории венецианского правительства Амело де ла Уссэ» («Confutazione della storia del governo veneto d'Amelot de la Houssaie») — произведения, в котором Казанова восхваляет не только венецианскую политику, но и русскую политику при Екатерине II. Идея написать мемуары о Екатерине II, возможно, была продиктована прагматическими намерениями. О том, что Казанова думал о создании условий для нового пребывания в России, свидетельствует письмо, отправленное ему другом-итальянцем Козимо Маси, также проживавшим некоторое время в Санкт-Петербурге. Ссылаясь на сведения, содержащиеся в письме Казановы, которое, к сожалению, было утеряно, Маси ответил в апреле 1773 года: «Благодарю вас от всего сердца за интерес, который вы принимаете к доказательствам доброты, полученным от моей прославленной русской благодетельницы...» [Casanova, 1769].

Как бы возобновляя прерванную дискуссию, во второй части текста «Прозопопеи» содержится обсуждение астрономических рассуждений относительно календарных проблем. Те, кто знаком с хроникой русской поездки Казановы в десятом томе его «Histoire de ma vie» [Casanova, 2004], тотчас вспомнят, что именно эту тему обсуждали Казанова и Екатерина II во время пребывания в Санкт-Петербурге. Заглавие этой второй части: «Прошение депутата Литературной республики, вынесенного на глубокий суд Императрицы Всея Руси Екатерины II с целью приведения русского календаря в соответствие с европейским» («Istanza di un deputato della repubblica letteraria, esposta al profondo giudizio dell'imperatrice di tutte le Russie Ecaterina II ad oggetto di rendere il calendario russo conforme all'europeo»). Здесь отброшена выдумка императорского автопортрета. Вместо него присутствует послание, в котором «депутат Литературной республики» обращается к государю с предложением реформы.

В своем «Прошении» он как ученый <sup>8</sup> призывает просвещенного государя приспособить отсталый русский календарь к европейскому. Объяснив астрономические и исторические аспекты проблемы и подчеркнув огромную важность реформы для экономики страны, он предлагает свою формулу адаптации. Он исключает радикальное решение, то есть отмену 11 дней (в XVIII веке уже была заметна разница в целых 11 дней!), поскольку это привело бы к значительным осложнениям, особенно в экономической области. Вместо этого он предлагает элементарную, но более элегантную процедуру, структурированную во времени и позволяющую избежать каких-либо последствий в общественной жизни. России, которая также считает дни, как и остальная Европа, придется игнорировать следующие 12 високосных лет и считать их нормальными. Таким образом, за каждый пропущенный високосный год накопленная разница по сравнению с европейским календарем будет уменьшаться на один день, пока не исчезнет.

К сожалению, мы не знаем, насколько точно «Прошение» воспроизводит идеи, изложенные Казановой в Санкт-Петербурге десятью годами ранее. Но в «Histoire...» он говорит, что императрица, по-видимому, не была убеждена в обоснованности этого предложения. Встречи Казановы с императрицей остаются загадочными и неуловимыми, как и всё в его блестящей жизни. Он по крайней мере дважды бывал при ее дворе, даже останавливаясь на несколько дней в помещениях, отведенных для императрицы. Он предложил ввести в России государственную лотерею, реформировать календарь, приспособив его к европейскому, но единственным следом их встреч остались страницы его «Histoire...».

Интересное диалектическое противоречие, кажется, присуще отношениям между императрицей и итальянским полуостровом. С одной стороны, решительное желание присутствовать, даже навязывать свое присутствие настойчивыми и агрессивными дипломатическими действиями, достижение большего успеха в распространении образа собственного мифа; с другой стороны, постоянное отсутствие ее личности. Наиболее показательным примером этих противоречивых отношений являются отношения с интеллектуалом эпохи Просвещения Чезаре Беккариа, прославившимся на всю Европу публикацией текста «О преступлениях и наказаниях» [Beccaria, 1765] и приглашенным императрицей для участия в реформе российского законодательства <sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Казанова в своих трудах также предлагал решения известных математических задач и демонстрировал прекрасные астрономические и естественнонаучные познания. См.: [Henry, 1882; Caglioti, 1998]. Казанова также написал научно-фантастический роман, в котором описал воображаемое путешествие к центру Земли, предвосхищая тем самым творчество Жюль Верна [Casanova, 1788].

<sup>9</sup> Подробнее см.: [Mauri, 1933; Venturi, 1953; Cizova, 1961–1962; Berkov, 1966;]. О трактате Беккариа в русской культуре см.: [Gherbezza, 2007].



Даже в этом случае общение происходило опосредованно, через итальянского учителя танцев при дворе в Санкт-Петербурге или через цепочку итало-французских контактов (журналистов, торговцев, финансистов, друзей французских приближенных императрицы). Даже запись общения между ними, хотя и длинная, и подробная, составленная из переговоров о цене, командировочных расходах, колебаний, потери терпения со стороны Екатерины, дошла до нас не из непосредственной переписки, а из воспоминаний о друге Беккариа Пиетро Верри.

Флорентиец Гаспаре Анджелини, недавно поселившийся в Санкт-Петербурге, где он служил учителем танцев, писал Беккариа, что Екатерина II высоко оценила его книгу во французском переводе, выполненном Андре Морелле (см.: [Спаджари, 2017; Venturi, 1953]). Беккариа в принципе был готов принять приглашение императрицы. Он выдвинул множество претензий, выдававших его нерешительность по поводу шага, который казался ему слишком ответственным. Среди прочего он поставил условие оплатить сопровождение жены, а также путевые расходы на длительную поездку в Россию, включавшую посещение Парижа и Лондона. За ходом переговоров Беккариа с Екатериной II пунктуально следил и комментировал их Пьетро Верри, который сообщил детали своему брату Алессандро [Viaggio a Parigi e Londra ... , 1980]<sup>10</sup>. Информатором Пьетро при этом служил миланский граф Антонио Греппи, крупный финансовый делец (генеральный подрядчик на сбор государственных не прямых налогов), который вел переписку с Пано Маруцци, русским деловым агентом в Венеции, в свою очередь связанным с И. П. Елагиным, доверенным лицом Екатерины II (см.: [Спаджари, 2017, с. 318]). В данном случае его переписка с Беккариа представляет собой совершенно запутанный лабиринт, исключая прямой контакт между двумя заинтересованными сторонами, остающимися на концах этой удивительно плотной цепочки посредников.

Так прошел целый год в бесполезных переговорах, проводившихся главным образом через третьих лиц, а два письма Беккариа, отправленные Екатерине II в мае и в начале октября 1767 года, были безвозвратно утеряны. В октябре 1767 года сама императрица, потеряв терпение, отказалась от помощи Беккариа [Спаджари, 2017, с. 318]. В любом случае положения книги «О преступлениях и наказаниях» переключались в «Наказ...», данный Комиссии о сочинении проекта нового уложения. Десятая глава «Наказа...», самая обширная и подробная, посвящена уголовному суду и содержит многочисленные отсылки на идеи Беккариа. Подсчет показывает, что из 524 статей «Наказа...» более сот-

<sup>10</sup> См.: [Спаджари, 2017, с. 318].

ни взяты из книги Беккариа, а десятая глава целиком взята из неполного перевода «О преступлениях и наказаниях», сделанного Г. В. Козицким [Спаджари, 2017, с. 318] <sup>11</sup>.

В этих эпистолярных свидетельствах, связанных с Екатериной II, мы можем прочесть всю фрагментарность и противоречивость отношений между императрицей и Апеннинским полуостровом. Мы видели, что для Екатерины II это было одновременно важно с точки зрения ее геополитических интересов и абсолютно безразлично как субъекту унитарной политики; можно наблюдать распространение дипломатических инициатив, быстрое распространение мифа о ней, поставленного в центр десятков публикаций и хвалебных писем, и в то же время ее отход в недостижимую даль, всегда за множеством разного рода посредников, скрытость за маской собственного мифа.

В письмах и воспоминаниях отражены отдельные судьбы людей самого разнообразного призвания на фоне раздробленной и противоречивой страны — как геополитически центральной, так и периферийной по отношению к основным культурным движениям XVIII века, собранные воедино, чтобы сформировать картину упущенного эпистолярного с легендарной, почти воображаемой фигурой императрицы России.

### Список источников

*Печис Джузенне*. Versi in lode di Caterina II Imperatrice delle Russie e Regina della Tauride, Милан: Тип. монастыря св. Амвросия, 1787.

*Сальваде А. М.* Екатерина II и итальянские поэты второй половины XVIII века // *Petro primo, Catharina secunda*: два монарха, две эпохи — преемственность, развитие, реформы, материалы VIII Международного Петровского конгресса, Санкт-Петербург, 10–11 июня 2016 года. СПб.: Европейский дом, 2017. С. 320–330.

*Сибирева Г. А.* Неаполитанское королевство и Россия в последней четверти XVIII в. М.: Наука, 1981.

*Смилянская И. М., Велижев М. Б., Смилянская Е. Б.* Россия в Средиземноморье: Архипелагская экспедиция Екатерины II. М.: Индрик, 2011.

*Спаджари Уильям.* Петр Великий, Екатерина II и «Миланская школа» // *Petro Primo Catharina Secunda*. Два монарха, две эпохи — преемственность, развитие, реформы. Материалы VIII Международного петровского конгресса, Санкт-Петербург, 10–11 июня 2016 года. СПб.: Европейский дом, 2017. С. 310–319.

---

<sup>11</sup> См: [Cizova, 1962].

Талалай М. Г. Итальянский вектор внешней политики России в XVIII столетии // *Petro primo, Catharina secunda: два монарха, две эпохи — преемственность, развитие, реформы, материалы VIII Международного Петровского конгресса, Санкт-Петербург, 10–11 июня 2016 года.* СПб.: Европейский дом, 2017. С. 302–309.

Талалай М. Г. Русская армия в Италии в 1799 г.: Освобождение или оккупация? // *Россия — Италия: культурные и религиозные связи в XVIII–XX веках.* СПб.: Алетея, 2014. С. 45–54.

*Alfieri V. Vita scritta da esso // Alfieri V. Vita Giornali Lettere.* Firenze: Le Monnier, 1861. P. 93–95.

*Beccaria Cesare. Dei delitti e delle pene.* Lausanna [i.e. Livorno]: [Marco Coltellini], 1765.

*Berkov P. Cesare Beccaria e la Russia // Atti del Convegno internazionale su Cesare Beccaria (Torino, 4–6 ottobre 1964).* Torino: Accademia delle Scienze, 1966. P. 253–277.

*Biema Eduard van. Stiépan, Annibale, Prince d'Albanie. Un aventurier au XVIIIe siècle, d'après des documents inédits des archives d'Amsterdam // La Nouvelle revue.* 1898. Vol. 20, no. 114. P. 498–518, 683–700; 1899. Vol. 21, no. 115. P. 88–107.

*Caglioti Vincenzo. Casanova e la scienza.* Bergamo: Moretti e Vitali, 1998.

*Casanova G. Confutazione della Storia del Governo veneto D'Amelot de la Housaie. Divisa in tre Parti (I parte).* Amsterdam: Presso Pietro Mortier, 1769.

*Casanova G. Histoire de ma vie. Édition intégrale, Wiesbaden-Paris, Brockhaus-Plon, 1960–1962 / Trad. it. di P. Chiara e F. Roncoroni. Storia della mia vita. A cura di Piero Chiara e Federico Roncoroni.* [Milano]: Mondadori, 2004.

*Casanova G. Icosameron ou histoire d'Edouard, et d'Elisabeth qui passèrent quatre-vingts ans chez les Mégramicres habitante aborigènes du Protocosme dans l'intérieur de notre globe, traduite de l'anglois par Jacques Casanova de Seingalt Vénitien Docteur ès lois Bibliothécaire de Monsieur le Comte de Waldstein seigneur de Dux Chambellan de S.M.I.R.A. Prague, 1788.*

*Casanova G. Lettera del settembre 1765 // Casanova G. Epistolario [1759–1798] / A cura di P. Chiara.* [Milano]: Longanesi, [1969]. P. 35.

*Cizova T. Beccaria in Russia // The Slavonic and East European Review.* 1962, Jun. Vol. 40, no. 95. P. 384–408.

Componimenti poetici di varj autori in lode di Caterina II, augustissima imperatrice di tutte le Russie. Napoli: Rinaldi, 1771.

Componimenti poetici di varj autori in lode di S. E. il Signor Conte Alessio Orlow, plenipotenziario e comandante supremo delle arme russe in Levante. [No date].

*Frédéric. Lettera VI. Du Roi de Prusse au Comte de Zannowick // Zannovich S. Lettère turche raccolte e stampate da Stiepan Pastorvecchio.* Costantinopoli, 1776. P. 73–74.

*Gherbezza E.* «Dei delitti e delle pene» nella traduzione di Michail M. Scerbatov. Firenze: University Press, 2007. P. XV–XXXI.

*Grismondi Secco Suardo P.* A Caterina II Imperatrice di tutte le Russie. Parma: Bodoni, 1788.

*Henry Charles.* Les connaissances mathématiques de Jacques Casanova // *Bullettino di storia e bibliografia delle scienze matematiche.* 1882. Vol. 15. P. 637–669.

*Mauri A.* La cattedra di Cesare Beccaria // *Archivio storico Lombardo.* 1933. Vol. 60. P. 204–225.

*Mortier Roland.* Le “Prince d’Albanie.” Un aventurier au siècle des Lumières. Paris, 2000.

*Nye J.* Bound to lead: The changing nature of American power. New York: Basic Books, 1990.

*Nye J.* Soft Power: The Means to Success in World Politics. New York: Public Affairs, 2004.

Opere del Cavaliere Giuseppe Colpani di Brescia. Nuova, e compita edizione. 5 voll. Vicenza: Turra, 1784–1794. Vol. II.

*Parini G.* Odi / A cura di M. D’Ettorre, introduzione di G. Baroni. Pisa-Roma: Serra, 2013.

*Roth Suzanne.* Aventure et aventuriers au XVIIIe siècle. Un essai de sociologie littéraire. Lille, 1980.

*Salvadè A. M.* “Augusta dominatrice del Nord”: Caterina II nell’immaginario letterario italiano del Settecento // *Studi sul Settecento e l’Ottocento.* 2014. No. 14. P. 25–37.

*Simeoni Gianluca.* Da pari a pari. Il rapporto con i potenti di due avventurieri: Stjepan Zannovic e Giacomo Casanova // *L’Italianistica oggi: ricerca e didattica. Atti del XIX Congresso dell’ADI — Associazione degli Italianisti (Roma, 9–12 settembre 2015)* / A cura di B. Alfonzetti, T. Cancro, V. Di Iasio, E. Pietrobon. Roma: Adi editore, 2017a.

*Simeoni Gianluca.* Le lettere mai spedite o quasi di due avventurieri. La finzione epistolare nell’attività letteraria di Giacomo Casanova e Stjepan Zannowich // *Le carte false. Epistolarità fittizia nel Settecento italiano* / A cura di Fabio Forner, Valentina Gallo, Sabine Schwarze, Corrado Viola. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2017b.

*Sinigaglia R.* Rapporti diplomatici fra Russia e Genova. La missione Mordvinov (1782–1786). Genova: Coedit, 2002.

*Straub Enrico.* Rapporti di Giacomo Casanova con i paesi del Nord. A proposito dell’inedito “Prosopopea Ecaterina II” (1773–74). Venezia: Centro Tedesco di Studi Veneziani Quaderni, 1978.

*Stroev Alexandre.* Voltaire et les aventuriers de la République des Lettres // *Voltaire et ses combats: actes du congrès international, Oxford-Paris, 1994* / ed. by Ulla Kölving, Christiane Mervaud. Oxford, 1997. Vol. II. P. 1227–1236.



Venturi F. Beccaria in Russia // *Il Ponte*. 1953. Vol. 9. P. 163–174.

Viaggio a Parigi e Londra (1766–1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri / A cura di Gianmarco Gaspari. Milano: Adelphi, 1980.

Watzlawick Helmut. Bio-bibliographie de Stefano Zannowich. Geneva, 1999.

Zannovich S. Il genio buono dell'umanità. Ode a sua M. I. Caterina II Imperatrice di tutte le Russie. Parigi, 1772.

Zannovich S. Lettera a Catterina [sic] II. Imperatrice di tutte le Russie // Zannovich S. Lettere turche raccolte e stampate da Stiepan Pastorvecchio. Costantinopoli, 1776a. P. I–V.

Zannovich S. Lettere Turche. Lettera IV. A S.M.P. Federico II. il Grande // Zannovich S. Lettere turche raccolte e stampate da Stiepan Pastorvecchio. Costantinopoli, 1776b. P. 63–64.

Zannovich S. Lettere turche raccolte e stampate da Stiepan Pastorvecchio. Costantinopoli, 1776c.

Zannovich S. Stiepan-Annibale d'Albanie, à Frédéric-Guillaume de Prussie. Épitre Pathétique, Philosophique, Historique, &C. ou L'Alcoran des princes destinés au trone, Traduit de la dixième Édition Italienne, par main de Maître. St. Pétersbourg: de l'Imprimerie de l'Académie Impériale, 1783.

## References

Pechis, Dzhuzeppe (1787) *Versi in lode di Caterina II Imperatrice delle Russie e Regina della Tauride*, Milan: Tip. monastyrja sv. Amvrosija.

Salvadè, A. M. (2017) “Ekaterina II i ital'janskije pojety vtoroj poloviny XVIII veka” [“Catherine II and Italian poets of the second half of the 18<sup>th</sup> century”], in *Petro primo, Catharina secunda: dva monarha, dve jepohi — preemstvennost', razvitie, reformy, materialy VIII Mezhdunarodnogo Petrovskogo kongressa, Sankt-Peterburg, 10–11 ijunja 2016 goda* [Petro primo, Catharina secunda: two monarchs, two epochs — succession, development, reforms, materials of the 8<sup>th</sup> International Petrovsky Congress]. St. Petersburg: Evropejskij dom, pp. 320–330.

Sibireva, G. A. (1981) *Neapolitanskoe korolevstvo i Rossija v poslednej chetverti XVIII v.* [The Kingdom of Naples and Russia in the last quarter of the 18<sup>th</sup> century]. Moscow: Nauka.

Smiljanskaja, I. M., Velizhev, M. B., Smiljanskaja, E. B. (2011) *Rossija v Sredizemnomor'e: Arhipelagskaja jekspedicija Ekateriny II* [Russia in the Mediterranean: The Archipelago expedition of Catherine II]. Moscow: Indrik.

Spadzhari, Uil'jam (2017) “Petr Velikij, Ekaterina II i «Milanskaja shkola»” [“Peter the Great, Catherine II and the Milan School”], in *Petro Primo Catharina Secunda. Dva monarha, dve jepohi — preemstvennost', razvitie, reformy. Materialy VIII Mezhdunarodnogo Petrovskogo kongressa, Sankt-Peterburg, 10–11 ijunja 2016 goda* [Petro primo, Catharina secunda: two monarchs, two epochs — succession, development, reforms, materials of the 8<sup>th</sup> International Petrovsky Congress]. St. Petersburg: Evropejskij dom, pp. 320–330.

*dunarodnogo petrovskogo kongressa, Sankt-Peterburg, 10–11 ijunja 2016 goda* [Petro primo, Catharina secunda: two monarchs, two epochs — succession, development, reforms, materials of the 8<sup>th</sup> International Petrovsky Congress]. St. Petersburg: Evropejskij dom, pp. 310–319.

Talalaj, M. G. (2017) “Ital’janskij vektor vneshnej politiki Rossii v XVIII stoletii” [“The Italian vector of Russia's foreign policy in the 18<sup>th</sup> century”], in *Petro primo, Catharina secunda: dva monarha, dve jepohi — preemstvennost', razvitie, reformy, materialy VIII Mezhdunarodnogo Petrovskogo kongressa, Sankt-Peterburg, 10–11 ijunja 2016 goda* [Petro primo, Catharina secunda: two monarchs, two epochs — succession, development, reforms, materials of the 8<sup>th</sup> International Petrovsky Congress]. St. Petersburg: Evropejskij dom, pp. 302–309.

Talalaj, M. G. (2014) “Russkaja armija v Italii v 1799 g.: Osvoboždenie ili okkupacija?” [“The Russian army in Italy in 1799: Liberation or occupation?”], in *Rossija — Italija: kul’turnye i religioznye svjazi v XVIII–XX vekah* [Russia — Italy: cultural and religious ties in the 18–20<sup>th</sup> centuries]. St. Petersburg: Aletejja, pp. 45–54.

Alfieri, V. (1861) “Vita scritta da esso”, in Alfieri, V. *Vita Giornali Lettere*. Firenze: Le Monnier, pp. 93–95.

Beccaria, Cesare (1765) *Dei delitti e delle pene*. Lausanna [i. e. Livorno]: [Marco Coltellini].

Berkov, P. (1966) “Cesare Beccaria e la Russia”, in *Atti del Convegno internazionale su Cesare Beccaria (Torino, 4–6 ottobre 1964)*. Torino: Accademia delle Scienze, pp. 253–277.

Biema, Eduard van (1898–1899) “Stiépan, Annibale, Prince d’Albanie. Un aventurier au XVIIIe siècle, d’après des documents inédits des archives d’Amsterdam”, *La Nouvelle Revue*, 1898, 20(114), pp. 498–518, 683–700; 1899, 21(115), pp. 88–107.

Caglioti, Vincenzo (1998) *Casanova e la scienza*. Bergamo: Moretti e Vitali.

Casanova, G. (1769) *Confutazione della Storia del Governo veneto D’Amelot de la Houssaie. Divisa in tre Parti (I parte)*. Amsterdam: Presso Pietro Mortier.

Casanova, G. (2004) *Histoire de ma vie. Édition intégrale, Wiesbaden-Paris, Brockhaus-Plon, 1960–1962*. Trad. it. di P. Chiara e F. Roncoroni. Storia della mia vita. A cura di Piero Chiara e Federico Roncoroni. [Milano]: Mondadori.

Casanova, G. (1788) *Icosameron ou histoire d’Edouard, et d’Elisabeth qui passèrent quatre-vingts ans chez les Mégramicres habitante aborigènes du Protocosme dans l’intérieur de notre globe, traduite de l’anglois par Jacques Casanova de Seingalt Vénitien Docteur ès lois Bibliothécaire de Monsieur le Comte de Waldstein seigneur de Dux Chambellan de S.M.I.R.A.* Prague.

Casanova, G. (1969) “Lettera del settembre 1765”, in Casanova, G. *Epistolario [1759–1798]*. A cura di P. Chiara. [Milano]: Longanesi, p. 35.

Cizova, T. (1962) “Beccaria in Russia”, *The Slavonic and East European Review*, 40(95), pp. 384–408.

*Componimenti poetici di varj autori in lode di Caterina II, augustissima imperatrice di tutte le Russie* (1771). Napoli: Rinaldi.

*Componimenti poetici di varj autori in lode di S. E. il Signor Conte Alessio Orlov, plenipotenziario e comandante supremo delle arme russe in Levante* (no date).

Frédéric (1776) “Lettera VI. Du Roi de Prusse au Comte de Zannowick”, in Zannovich, S. *Lettere turche raccolte e stampate da Stiepan Pastorvecchio*. Costantinopoli, pp. 73–74.

Gherbezza, E. (2007) «*Dei delitti e delle pene*» nella traduzione di Michail M. Scerbatov. Firenze: University Press.

Grismondi, Secco Suardo P. (1788) *A Caterina II Imperatrice di tutte le Russie*. Parma: Bodoni.

Henry, Charles (1882) “Les connaissances mathématiques de Jacques Casanova”, *Bullettino di Storia e Bibliografia delle Scienze Matematiche*, 15, pp. 637–669.

Mauri, A. (1933) “La cattedra di Cesare Beccaria”, *Archivio Storico Lombardo*, 60, pp. 204–225.

Mortier, Roland (2000) *Le “Prince d’Albanie”. Un aventurier au siècle des Lumières*. Paris.

Nye, J. (1990) *Bound to lead: The changing nature of American power*. New York: Basic Books.

Nye, J. (2004) *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: Public Affairs.

*Opere del Cavaliere Giuseppe Colpani di Brescia. Nuova, e compita edizione* (1784–1794) in 5 vols. Vicenza: Turra.

Parini, G. (2013) *Odi*. A cura di M. D’Ettorre, introduzione di G. Baroni. Pisa-Roma: Serra.

Roth, Suzanne (1980) *Aventure et aventuriers au XVIIIe siècle. Un essai de sociologie littéraire*. Lille.

Salvadè, A. M. (2014) “‘Augusta dominatrice del Nord’: Caterina II nell’immaginario letterario italiano del Settecento”, *Studi sul Settecento e l’Ottocento*, 14, pp. 25–37.

Simeoni, Gianluca (2017a) “Da pari a pari. Il rapporto con i potenti di due avventurieri: Stijepan Zannovic e Giacomo Casanova”, in *L’Italianistica oggi: ricerca e didattica*. Atti del XIX Congresso dell’ADI — Associazione degli Italianisti (Roma, 9–12 settembre 2015). A cura di B. Alfonzetti, T. Cancro, V. Di Iasio, E. Pietrobon. Roma: Adi editore.

Simeoni, Gianluca (2017b) “Le lettere mai spedite o quasi di due avventurieri. La finzione epistolare nell’attività letteraria di Giacomo Casanova e Stjepan Zanno-

wich”, in *Le carte false. Epistolarità fittizia nel Settecento italiano*. A cura di Fabio Forner, Valentina Gallo, Sabine Schwarze, Corrado Viola. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Sinigaglia, R. (2002) *Rapporti diplomatici fra Russia e Genova. La missione Mordvinov (1782–1786)*. Genova: Coedit.

Straub, Enrico (1978) *Rapporti di Giacomo Casanova con i paesi del Nord. A proposito dell'inedito “Prosopopea Ecaterina II” (1773–74)*. Venezia: Centro Tedesco di Studi Veneziani Quaderni.

Stroev, Alexandre (1997) “Voltaire et les aventuriers de la République des Lettres”, in *Voltaire et ses combats: actes du congrès international, Oxford-Paris, 1994. Vol. II*. Ed. by Ulla Kölving, Christiane Mervaud. Oxford, pp. 1227–1236.

Venturi, F. (1953) “Beccaria in Russia”, *Il Ponte*, 9, pp. 163–174.

*Viaggio a Parigi e Londra (1766–1767). Carteggio di Pietro e Alessandro Verri (1980)* A cura di Gianmarco Gaspari. Milano: Adelphi.

Watzlawick, Helmut (1999) *Bio-bibliographie de Stefano Zannowich*. Geneva.

Zannovich, S. (1772) *Il genio buono dell'umanità. Ode a sua M. I. Caterina II Imperatrice di tutte le Russie*. Parigi.

Zannovich, S. (1776a) “Lettera a Catterina [sic] II. Imperatrice di tutte le Russie”, in Zannovich, S. *Lettere turche raccolte e stampate da Stiepan Pastorvecchio*. Costantinopoli, pp. I–V.

Zannovich, S. (1776b) “Lettere Turche. Lettera IV. A S.M.P. Federico II. il Grande”, in Zannovich, S. *Lettere turche raccolte e stampate da Stiepan Pastorvecchio*. Costantinopoli, pp. 63–64.

Zannovich, S. (1776c) *Lettere turche raccolte e stampate da Stiepan Pastorvecchio*. Costantinopoli.

Zannovich, S. (1783) *Stiepan-Annibale d'Albanie, à Frédéric-Guillaume de Prussie. Êpitre Pathétique, Philosophique, Historique, &C. ou L'Alcoran des princes destinés au trone, Traduit de la dixième Édition Italienne, par main de Maître*. St. Pétersbourg: De l'Imprimerie de l'Académie Impériale.

---

**Информация об авторе:** Джованни Пирари — 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:** Giovanni Pirari — Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, Na-



tional 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 17.11.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 17.11.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 108–127.

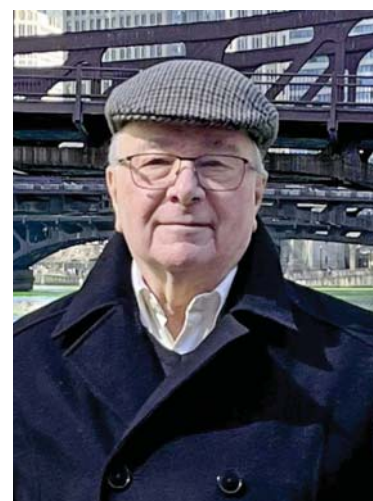
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 108–127.

Научная статья / Original article


УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-108-127

## «ВЕЧНОЕ НАСТОЯЩЕЕ»: ПОПЫТКА СОПОСТАВЛЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА И ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ



**Григорий Сергеевич Киселев**  
Независимый исследователь,  
Урбана-Шампейн, штат Иллинойс,  
США, kiselev@illinois.edu

 **Аннотация.** В работе рассматривается вопрос о соотношении христианского учения с современной философией сознания. Говорить об этом можно потому, что в обоих случаях признается существование внеприродных невидимых сил, которые способны придать жизни индивида тот смысл, который и обеспечивает его превращение в человека как такового, то есть в нравственное существо. Христианство — тринитарная религия, в которой догмат о Божественной троице указывает на возможность непосредственной связи человека и Бога, то есть морального законодателя, с одной стороны, и самопостроения человека — с другой. Исторически христианские религии отодвинули тринитарность на периферию и поэтому не смогли стать существенным фактором в христианизации мира. Философия сознания рассматривает человека как непрерывно самосоздающееся существо, которое достигает этого, соотносясь с идеальными, абстрактными мыслительными структурами. Последние не

имеют в нашем мире оснований и представляют то самое априорное знание, на котором строил свою философию Кант. Это знание поверх времени и пространства, которое сопровождает человечество на всем протяжении его жизни. Определяемое философами как Сознание-Бытие, оно представляет собой «вечное настоящее», как писал о нем М. Мамардашвили. Автор приходит к выводу, что на основе выявленной близости христианства и философии может появиться единое надконфессиональное мировоззрение, непротиворечиво сочетающее веру и разум. Однако поскольку человек — существо свободное, необусловленное, такое мировоззрение может и не выречь.



**Ключевые слова:** христианство, тринитарность, философия сознания, «второе рождение», Сознание-Бытие, надконфессиональность



**Ссылка для цитирования:** Киселев Г. С. «Вечное настоящее»: попытка сопоставления христианства и философии сознания // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 108–127. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-108-127.

---

*Literature. Philosophy. Religion*

“THE ETERNAL PRESENT”:

AN ATTEMPT TO CONNECT CHRISTIANITY AND PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS

**Gregory S. Kiselev**

Independent researcher, Urbana-Champaign,  
IL, USA, kiselev@illinois.edu



**Abstract.** Gregory Kiselev’s work considers the issue of the relationship between Christian teaching and modern philosophy of consciousness. Why can we talk about this? Because they both recognize the existence of extra-natural invisible forces that provide an individual with particular meaning that ensures his transformation into a moral being. Christianity is a trinitarian religion, in which the dogma of the Divine Trinity points to the possibility of a direct connection between man and God as the moral legislator. It also points to the possibility of self-construction of man. Historical Christian religions pushed trinitarianism to their periphery and therefore they could not become a significant factor in the Christianization of the world. The philosophy of consciousness considers a person as a continuously self-creating being who achieves

this by relating to ideal abstract mental structures that do not exist in nature. The latter have no basis in our world and represent a priori knowledge on which Kant built his philosophy. This knowledge is beyond time and space, it accompanies humanity throughout its life. Defined by philosophers as Consciousness-Being, it represents the “eternal present”, as M. Mamardashvili mentioned. The author argues that an integral trans-confessional worldview, that consistently combines faith and reason, could appear. However, since a person is a free, unconditioned being, such a worldview may not ripen.



**Keywords:** Christianity, trinitarianism, philosophy of consciousness, Consciousness-Being, “second birth”, trans-confessional



**For citation:** Kiselev, G. S. (2023) “‘The eternal present’: an attempt to connect Christianity and philosophy of consciousness”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 108–127. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-108-127.

---

**М**ножество людей обычно заблуждается относительно тех главных вопросов их жизни, которые сформулировал еще Кант: что они могут знать, что им следует делать и на что они могут надеяться. По большей части люди находятся в плену мифологических представлений о себе, своем прошлом и настоящем. Поэтому неудивительно, что история человечества полна иррациональных и ошибочных представлений, утопических проектов, неудачных попыток их осуществления, неверных решений реальных проблем, а также происходящих отсюда недоразумений.

Рискну предположить, что одно из наиболее досадных, дрящущихся и поныне недоразумений случилось с христианством. Этой богооткровенной вере и великому сотериологическому учению более двух тысяч лет, и значение его в истории человечества трудно переоценить. Гуманистическая культура, основанная на представлении о ценности свободной личности и ее ответственности, неувядающие в течение веков шедевры искусства и литературы, величественные храмы — все это так или иначе было вдохновлено христианством. Именно на его фундаменте (во многом ставшем наследником греческой философии) возникли такие достижения цивилизации, как правовое государство и гражданское общество, а также европейская философская мысль <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Среди философов следует упомянуть прежде всего, конечно, Канта. В трактате «Религия в пределах только разума» он, как известно, доказал неразрывную связь религии и морали, или нравственности (здесь они понимаются как синонимы).



В этой статье я хотел бы остановиться на распространенном в наше время тезисе об исторической «неудаче» христианства, попытаться привести некоторые существенные, на мой взгляд, доводы, позволяющие судить о несостоятельности этого представления. Такие доводы основаны на сопоставлении христианства и философии сознания.

Прежде всего заметим, что представления о христианстве даже у многих верующих ограничиваются, как правило, более или менее поверхностным знанием о Священном Писании, догматах и культе<sup>2</sup>. В нынешнюю секулярную эпоху к религии во многом относятся, по меньшей мере в евроатлантическом мире, как к архаике, своеобразной культурной реликвии. Между тем с изменением исторических условий христианство обнаруживает способность к расширению своих смыслов. Это относится в первую очередь к тем из них, которые по каким-либо причинам оказались в тени. Я уже касался — разумеется, далеко не первый — этой темы в ряде работ (см.: [Киселев, 2019; 2021; 2002; 2008] и др.). Теперь предлагаю посмотреть на дело еще раз, под несколько иным углом зрения.

\* \* \*

Христианство исповедует культ сверхприродного Бога, Высшего блага и святости, создателя и господина Вселенной, морального законодателя. Две тысячи лет назад Радостная Весть — евангельский рассказ о жизни, проповеди и смерти Христа, Сына Божьего, — открыла человеку пути преодоления зла мира. (Кант, впрочем, четко отделял нравственное учение Христа от евангельского рассказа о событиях его жизни<sup>3</sup>.) Но, как заметил евангелист, свет «был в мире» «и мир не познал его» (Ин. 1:11) и поэтому остался в грехе<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Заметим, что само слово «религия», произошедшее от латинских слов *relegere* — «относиться с почтением», «благоговеть» и *religare* — «связывать», то есть находиться в сообщенности со сверхприродным, не должно рассматриваться как относящееся исключительно к богооткровенной вере.

<sup>3</sup> «В своей исторической части Новый Завет, — писал он в письме Лафатеру от 28 апреля 1775 года, — никогда не получит такого признания, при котором каждое его слово воспринималось бы с беспредельным доверием, — ведь тем самым было бы ослаблено внимание к *единозначно необходимому, к моральной вере Евангелия* (курсив мой. — Г. К.), наличие которой состоит в том, что она направляет все наши устремления на чистоту наших помыслов, нашей совести, на добродетельную жизнь» [Кант, 1980, с. 539].

<sup>4</sup> Нужно признать, что, хотя история христианского мира и была полна разнообразного злодейства, нравственный закон все же признавался как идеал и в повседневной жизни, и в межобщинных отношениях. В отличие от современности в людях, говоря принятым тогда языком, правил «страх Божий». Более того, «социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих» [Соловьев, 1990, с. 130].

В самом деле, в наше время, как и в предшествовавшие эпохи, люди в значительной мере «склонны ко злу», как сказал бы Кант. Отсюда непрекращающиеся ужасы самых разнообразных преступлений — военных и иных, трагический раскол мира на «богатый Север» и «бедный Юг», неумеренное потребление и стихийное развитие техногенной среды, убивающие природу и ставящие под угрозу исчезновения самого человека. Приходится признать: хотя обладание разумом возлагает на человека ответственность за все, что происходит на планете, большинство людей, похоже, еще не готово нести на своих плечах тяжкий груз этой ответственности. История, таким образом, свидетельствует о нравственной незрелости, недостаточном личностном развитии и интеллектуальной слабости этого большинства <sup>5</sup>.

Поэтому, как возвещает христианство, грядет царство Антихриста и конец света. И только затем последует второе пришествие Христа и род человеческий обретет спасение. Наступит царство Божие, царство добра и справедливости, где нет ни времени, ни зла, ни смерти.

Существенно, что от других мировых религий христианство отличается уникальной чертой: тринитарностью. Согласно парадоксальному догмату о Святой Троице, о Боговоплощении, о «неслиянном и нераздельном» единстве Отца, Сына, Богочеловека Христа, и Святого Духа, энергии Бога, Бог соприроден, имманентен человеку.

Царство Божие может, таким образом, открыться самому человеку, и человек способен приблизиться к спасению уже в нашем мире. Для этого он должен жить согласно евангельским заповедям, в богообщении. Богообщение — диалог сущностно родственных субъектов, а не трансцендентного повелителя и поклоняющегося ему грешного индивида; человек носит в себе образ и подобие Божие. «Святыня, — заметил С. Франк, — сознается как нечто органически внутренне сродное таинственному сверхмирному существу того, что мы называем “я”, нашей личностью» [Франк, 1949, с. 79–80].

Поэтому призвание и долг человека состоят в пределе в том, чтобы стать совершенным существом, каким был Богочеловек Христос, сын Бога, личность, соединяющая природный и сверхприродный миры. Конечно, в нашем мире человек достичь этого не в состоянии. Но каждый из нас наделен свободой приблизиться к идеалу, особым достоинством и личной ответственностью за то, как он выстроит свою душу и жизнь и что внесет в мир.

<sup>5</sup> Неслучайно Фазиль Искандер, этот писатель-философ, задавался вопросом: «Устойчивая кристаллизация народного сообщества внутри нравственных законов возможна ли вообще, или кристаллизация всегда частична и развал предопределен хроническим малокровием нравственной природы человека?» [Искандер, 2004, с. 197].

Со временем становится все очевиднее, что будущее зависит не столько от тех или иных закономерностей истории, сколько от того, что представляет собой сам человек <sup>6</sup>.

\* \* \*

Именно тринитарность христианства не дает оснований предполагать его неудачу. В немалой степени — из-за очевидного сходства этого парадоксального учения с построениями философии, в частности философии сознания.

Философия сознания также парадоксальна. Неслучайно Мераб Мамардашвили полагал, что «философия, и религия имеют одну общую точку» [Мамардашвили, 1997, с. 79]. Этой точкой выступает признание существования сверхприродного начала и его неразрывной связи с человеком. «Само отношение человека к сверхъестественному, — разъяснял Мамардашвили, — есть... его формирование в качестве человека; с этого открытия можно датировать появление человечества» [Мамардашвили, 2002а, с. 11, 21–22].

Нетрудно увидеть, что тринитарность христианства позволяет рассматривать его как оригинальную онтологию, непосредственно связывающую земное и сверхприродное <sup>7</sup>. Общность с философией свидетельствует о том, что в христианстве скрыты некие потенции, на которые до сих пор не обращали должного внимания.

Философия сознания также утверждает наличие связи земного и сверхприродного, но уже как следствия трансцендентального усилия, совершаемого

---

<sup>6</sup> Эту мысль так или иначе высказывало множество крупных мыслителей и ученых, в частности Н. Н. Моисеев. В западных исследованиях мировой цивилизации, например, начиная с 1970-х годов А. Печчеи и Э. Ласло стали говорить о приоритете «человеческого фактора» и что коренные проблемы века надо искать не вне человека, а в нем самом. Выявилась также необходимость включения в общий корпус глобалистики религиозного знания о человеке.

<sup>7</sup> Идея тринитарности предполагает, кроме того, умозрительность проблемы теодицеи. Сама идея теодицеи имеет смысл только в том случае, когда откровенная вера действительно позволяет рассчитывать на прямое вмешательство трансцендентного властелина в разрешение мирских дел. От Бога поэтому ждут чуда и требуют ответственности за торжество зла и несправедливости. Проблема теодицеи является маркером: если мы признаем ее, мы остаемся в пределах только веры. Если же наше понимание трансцендентного Бога предполагает также его имманентность человеку и автономность нравственности, то, следовательно, проблема теодицеи снимается. «Если мы так поняли нравственное чувство, то тем самым мы [уже] совершили, или обосновали, теодицею вполне достаточным образом, — замечал Мамардашвили. — [В этом случае] Бог невинен, а мы свободны» [Мамардашвили, 2002b, с. 56]. Действительно, коль скоро это так, вся ответственность за происходящее в мире ложится на нас и Бог не нуждается в оправдании. Неслучайно Кант полагал, что решить проблему теодицеи в рамках веры не в силах человека, и опровергал все выдвигавшиеся в ее рамках доказательства бытия Божьего. При этом атеистом, равно как и агностиком, он не был. По его словам, он предоставлял вере должное ей место, «приподнимая разум» («Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...»). О переводе термина *aufheben* см.: [Гулыга, 1980, с. 37 и сл.; Мамардашвили, 2002b, с. 26].

человеком. Под трансцензусом, как известно, понимается выход на пределы эмпирического мира к некоей сверхприродной реальности, или иному измерению, существующему поверх видимого мира. При этом речь идет именно о реальности, пусть и невидимой. Именно по отношению к такой реальности Мамардашвили говорил о состоянии «Сознания-Бытия». (Поскольку эти понятия берутся в специфически философском смысле, я использую заглавную букву.) «Существует, — по Мамардашвили, — какая-то другая жизнь, более реальная, чем наша обыденная. Есть что-то другое, что тоже живет, но живет иначе, более осмысленно — это более высокая жизнь, и можно прилагать к ней слова: священная, святая, в ином времени, в ином пространстве и т. д.» [Мамардашвили, 1999, с. 23].

Знание о сверхприродной реальности, как заметила П. Гайденко, может выступать только в форме осознанного незнания. Нетрудно увидеть, что тут имеется в виду априорное знание, или трансцендентальное сознание, представляющее величайшую тайну мироздания — одну из центральных тем Канта.

Чтобы оказаться в его сфере, необходимо то, что философы называют феноменологическим сдвигом: предельные волевые нравственно-интеллектуальные усилия, вследствие которых формируются идеальные (не наглядные) логические конструкции — высокоорганизованные мыслительные структуры. Они объединяются в таинственной сфере безосновных онтологических абстракций, или предустановленных гармоний, «уже существующих и определяющих начальные условия (то есть... еще что-то и в самих начальных условиях)» [Мамардашвили, 2009, с. 159]. Мыслитель подчеркивал, что подобные абстракции «не нами созданы, но есть именно в нас и вечны в том смысле слова, что они вечно свершаются, и мы как бы находимся внутри пространства, охваченного их вечным свершением» [Мамардашвили, 1992b, с. 38].

Но не тем же ли самым характеризуется и богооткровенная вера? Она также безосновна, свободна, а объект ее выступает как данность и не требует ни доказательств, ни разъяснений («credo quia absurdum») — как и априорное знание.

Хотя параллели с философией сознания очевидны, полного совпадения тут, конечно, быть не может: по отношению к вере едва ли можно говорить об «осознанном незнании». Скорее это незнание-доверие, не требующее совершения сознательного акта <sup>8</sup>. Именно поэтому Мамардашвили и упоминал

<sup>8</sup> Сказанное ничуть не умаляет величия живой веры, к которой можно испытывать только уважение. Философия же сознания показывает, что вера — если она есть — может в известной степени дополняться некоторым рациональным осмыслением роли сверхприродного, в частности души и долга, к которому обязывает ее наличие.



о расхождении двух ветвей одного корня. «Религиозное сознание, — по его мысли, — предполагает, что можно *остановиться*. ...сотрудничество людей, предполагаемое религией, всегда имеет как бы некий предел... это состояние надеяния, молчаливого почета и уважения и тем самым сдерживание себя» [Мамардашвили, 1997, с. 85].

\* \* \*

Трансцендированием же, которое Мамардашвили вслед за Кантом именовал «сверхъестественным внутренним воздействием», человек, напротив, совершает чрезвычайное усилие. Этим усилием он соотносит себя с идеальными структурами, получая возможность состояться как нравственное существо, прожить осмысленную, подлинно человеческую, а не случайную жизнь, то есть «спастись»<sup>9</sup>. Чем интенсивнее реализуется такое соотношение, тем ярче проявляется именно специфически человеческое качество — моральность, или нравственность.

Нравственность в самом широком смысле есть априорное знание о том, что есть добро и что — зло, а также воплощение этих ценностей в практической (социальной и личной) жизни. «Кант, — говорил Мамардашвили, — выявил вневременной... внемыслительный характер самой бытийной основы человеческого существования или нравственности, поскольку нравственность есть обобщенная или выделяющая характеристика существования человеческого феномена как такового» [Мамардашвили, 2002b, с. 55]. Хотя предметно представить реальность Сознания-Бытия невозможно, тем, кто принадлежит к человеческому роду, составляющие его «вещи» очевидны: это — добро, совесть, достоинство, долг и т. п.

Зло — это сосредоточенность исключительно на посястороннем, мирском, эгоизм, суетность. Добро же — истинность целеполагания, преобразование индивида в личность и включение ее в мир. Человек сбывается, составляет как нравственное существо, только ориентируясь на истинные цели. Ему не положено существовать исключительно в череде повседневных забот, в привычном течении бездумной жизни. Напротив, он предназначен для того, чтобы жить иначе, нежели предопределено природой, пересотворять собственное существование.

Такое толкование понятия «Бытие» подразумевает его тождественность мышлению: именно интенсивно мысля и предельно развивая все свои потенции, люди не просто проживают, а творят свою неповторимую жизнь. Здесь

---

<sup>9</sup> Поэтому, полагал Э. Ю. Соловьев, философия сознания Мамардашвили, по существу, представляет собой именно экзистенциальную сотериологию. См.: [Соловьев, 2009].

уместно вспомнить понятие «просвещение» — в том смысле, который вкладывал в него Кант (никоим образом не имевший в виду, что просвещение есть некая совокупность знаний): просвещенность — это взрослое, зрелое состояние человека и человечества.

Точно так же и христианство отрицает ценности этого мира, полагая их суетными, несущественными, не принимая самого строения этого мира<sup>10</sup>. Не случайно о. А. Шмеман видел первый долг церкви в том, чтобы «отказаться от какого бы то ни было участия в самой логике, самой тональности этого мира» [Шмеман, 2005, с. 39]. А К. Леонтьев утверждал, что «на земле все неверно и все неважно, все недолговечно» [Леонтьев, 1886, с. 285]. Речь, таким образом, о том, что христианство, по сути, можно понимать как попытку «открытия» нового способа жить. Попытку, дающую очевидные результаты, объективирующиеся в культуре.

Поскольку человек не может пребывать в состоянии постоянного напряжения, духовно-интеллектуальные усилия должны совершаться непрерывно. Каждый новый сознательный акт свободно возникает и держится волей, усилием мысли, сохраняя так себя: иначе упорядоченные структуры сознания распадаются.

Следует осознавать всю степень неординарности трансцендентального усилия, которое характеризуется прежде всего самозаконностью и самостоятельностью. Говоря о сознании, мы привыкли иметь в виду прежде всего логическое мышление или работу интеллекта. Но «мыслить» — значит не просто «соображать», а именно возводить себя до сферы Сознания-Бытия сосредоточением всех духовных энергий индивида: чувственных, интеллектуальных, интуитивных.

Не мысля, человек деградирует. Таких вопросов о тайнах Бытия, на которые был бы заранее данный ответ, нет. Человек должен сам постоянно искать их и таким образом лично возвышаться. Отсюда понятно, что философия сознания предполагает парадоксальный взгляд на феномен человека. Само понятие «человек» имеет здесь смысл только в динамике, как субъект постоянного процесса самоизменения. Статически им оперировать невозможно. Человеком, строго говоря, можно только становиться.

Хотя биологически человек создан природой, он в то же время представляет собой «искусственное существо, которое само себя рождает тем процессом, который называется историей и культурой, причем рождает так, что не

---

<sup>10</sup> «Затвори двери твоей кельи, сядь в углу и отвлеки мысль твою от всего земного, телесного и скоропреходящего», — учил исихаст XI века Симеон.

может ответить на вопрос о собственном происхождении» [Мамардашвили, 2009, с. 16]. Иными словами, человек самосоздается, строит сам себя, как бы вновь рождается. Мамардашвили говорил в связи с этим о развитии «человека возможного» в «человека действительного», о самосоздающемся, вечно становящемся существе, о «втором рождении». Поколение за поколением включаются в этот процесс, в итоге складывающийся в историю.

Тут важно заметить: будучи способным впасть в колоссальное напряжение Сознания-Бытия, человек может и не делать этого (что, как правило, и случается). Но если нет усилия, то перед нами существо, умеющее всего лишь передвигаться на двух ногах и обладающее даром речи. Поэтому Сознание можно представить как бы мерцающим; его проблески, или моменты, Мамардашвили называл «привилегированными»<sup>11</sup>. Таким образом, любая жизнь — драматическое испытание: индивид свободен и волен стать человеком *per se* или же остаться всего лишь говорящим двуногим. Неслучайно Ортега-и-Гассет заметил, что «человек не вещь, а драма, которой является его жизнь» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 457].

\* \* \*

Парадоксальность христианского представления о царстве Божиим, о которой упоминалось выше, выявляет еще одну, возможно, самую важную, параллель с философией сознания. Идея такого царства — неотмирного, обращенного в вечность, а следовательно, не знающего времени, — оказывается созвучной представлению философии о том, что состояние Сознания-Бытия (фактически богообщения) не может рассматриваться только как индивидуальное.

Это состояние, в отличие от дискретности отдельных человеческих сознаний, по сути дела, представляет собой некое сверхэмпирическое непрерывное образование. Речь идет о всесвязности сознательных актов, которую можно себе представить как «поле» (сферу, пространство, или состояние). Это сфера со-бытия, со-общения. Возникая время от времени в отдельных индивидах, она неуничтожима и неделима и как бы разом охватывает все поколения сознающего человечества<sup>12</sup>.

Об этой парадоксальной всесвязности, преемственности мышления, «общении через время и пространство» Мамардашвили говорил как о «всепрони-

---

<sup>11</sup> Мыслитель полагал, что человеческое существование идет как бы двумя потоками: «В одном — наша жизнь, а внутри нее кусками, другой режим, когда мы прикасаемся к бытию... К тому, что уже есть, неразрушимо, неподвижно, вечно... Это и есть ритм жизни, мы не пребываем все время в бытии, а лишь иногда прикасаемся к нему» [Мамардашвили, 1999, с. 44, 46].

<sup>12</sup> Любимым изречением Чаадаева и Мамардашвили были слова Паскаля: «Мышление человечества есть мышление одного единственного человека, мыслящего вечно и непрерывно».

кающем эфире», «вечном настоящем». Оно возникает в результате совершения сознательных актов, но не их последовательностью, а как бы их вертикально организованной структурой, своего рода вертикальным — по отношению к историческому времени — срезом.

По мысли Мамардашвили, в этом случае

мы получаем совершенно другое пространство и время, не хронологическую последовательность, а какую-то вертикаль или веер, в котором мы можем умопостигаемым образом связывать вещи или мысли, хронологически не переходящие одна к другой, то есть мы располагаем их не в последовательности, а в некотором сосуществовании или совместности, не являющейся одновременностью или точкой одновременности, поскольку это не линейное время... а нечто другое — какое-то вертикальное или веерное сечение.

[Мамардашвили, 1992с, с. 97]

О таком «всепроницающем эфире» можно говорить, поскольку человек способен жить в действительной коммуникации с другими людьми только тогда, когда он оказывается в состоянии Сознания-Бытия. «Это своего рода коллективное “тело” истории и человека... являющееся антропогенным пространством» [Мамардашвили, 1992а, с. 185]. Отсюда, кстати, и само слово «сознание» — со-знание, или со-бытие, со-общение в мысли.

Поскольку отдельные дискретные сознательные акты в свою очередь порождают и следующие такие же акты, они выступают как генеративные (порождающие) структуры, в которых воспроизводится сам мыслящий. Поэтому в данной сфере нечто помысленное таинственно может находить уже помысленное ранее и, более того, встретиться с тем, что будет помыслено позже. (По существу, сходные идеи высказывались и ранее: например, о предметном сознании у Ясперса, о ноосфере у Вернадского, о Небе как о непостижимых глубинах духа у Бердяева.)

\* \* \*

Близость христианской онтологии и философии сознания говорит, на мой взгляд, прежде всего о том, что тезис о «неудаче христианства» выглядит как по меньшей мере скороспелое суждение, не принимающее во внимание всю глубину этого великого учения. Между тем эта глубина дает возможность преодолеть традиционно жесткое противопоставление религиозной и светской мысли и философски помыслить идею о Боге. В самом деле, насколько реальна сверхприродная сфера Сознания-Бытия, настолько реален и Бог. Ответ на вопрос о существовании Бога мог бы звучать так: недоказуемое и непровер-



жимое, оно тем не менее очевидно является постулатом нравственной жизни. И постольку оно *реально*.

Если же говорить о неудаче, то ее в известной степени потерпели исторические христианские конфессии. Церковь была призвана соединить в себе божественное, неотмирное, и земное. Однако она пожертвовала объемными евангельскими смыслами в пользу ограниченного, земного, по-стороннего: властных и имущественных интересов высшей иерархии, сервильного державничества, церковного национализма. Неудивительно, что ей не удалось настолько завоевать сердца людей, чтобы христианизировать мир.

Сейчас вряд ли удивишь кого-нибудь признанием, что историческое христианство на деле недалеко ушло от язычества. Глубочайшее содержание христианских догматов не было актуализировано; великая идея о мистической связи между Богом и человеком во многом осталась невостребованной<sup>13</sup>. В сознании христиан в немалой степени все еще преобладает представление о Боге как о трансцендентном создателе мира, его повелителе, строгом потустороннем судье, способном наказывать и вознаграждать человека за его грехи. Своего рода договорные отношения с трансцендентным божеством (я послушен его воле, как мне ее трактует церковь, а Бог за то будет милостив ко мне) во многом оказались подменой той необозримой духовной работы, к которой призван человек.

С тех пор как христианство распространилось вширь (и со времен Рима стало государственной религией), тринитарность все больше оттеснялась на периферию христианства, и богообщение во многом превращалось из трудной внутренней работы в «богослужебную веру» (Кант). Почитание Бога как бытовое благочестие и снискание его милости оказались намного понятнее и ближе человеку, нежели такое богообщение, сообщенность со сверхприродным, которое требовало от него постоянной работы души, предельного нравственного и умственного усилия. Но не находя смыслового центра церковного учения в его нравственном содержании, имеющем сакральный характер, индивид лишался главного — своей богочеловеческой потенции и, следовательно, своей роли как со-творца себя самого, рода человеческого и мира.

Между тем именно тринитарность имплицитно содержит в себе возможности для преодоления ограниченности исторических форм христианства.

<sup>13</sup> «Центральная тайна Евангелия — тайна Богочеловечества — в христианском сознании оказалась фактически утраченной» [Мень, 2016, с. 6].

Более того, хотя она делает его столь парадоксальным, эта таинственная его компонента способствует его демифилогизации — основанию для так называемого «антропоцентрического поворота в христианстве» (см.: [Киселев, 2019]).

Неудивительно, что В. С. Соловьев называл историческое христианство «средневековым мирозерцанием», «историческим компромиссом между христианством и язычеством», которое во многом превратилось в «чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы, что без этого спастись невозможно» [Соловьев, 1991, с. 388]. Соловьев находил, что христианство «разрушено в любой форме», что «современное состояние самой религии вызывает отрицание, потому что религия в действительности является не тем, чем она должна быть» [Соловьев, 2004, с. 3]. Он именовал такую веру ложным христианством или полухристианством.

Тут стоит отметить, что исторические церкви не только во многом свели христианство к «богослужебной религии» и «обрядоверию», не только затенили его сущностный универсализм (тут и схизма, и «национальные церкви»), не только запятнали его всевозможными преступлениями и в некоторых случаях дискредитировали сращением с государством, но — самое главное — лишили этим его подлинного статуса — *единственно возможного мировоззрения и образа жизни* для того существа, которому надлежит стать действительным человеком.

\* \* \*

Все сказанное свидетельствует, как мне представляется, о том, что традиционное понимание христианства как исключительно религии, только богооткровенной веры далеко не раскрывает его величественную постройку в целом. В действительности же оно не сводится к учениям ни одной из исторических христианских конфессий и в силу своей тринитарности не без оснований претендует на универсальный тип отношения человека к мирозданию, указывает человечеству пути преобразования мира, превращения обусловленной природы в свободное бытие, созидания мира человека в мир свободы. Идеи христианства выходят за пределы конфессиональной оболочки и обретают черты объемного мирозерцания, дающего человеку возможность приобщиться к сверхприродному началу, к вечному настоящему, не только через веру, но и трансцендентальным усилием познающего и созидющего разума. Речь, по существу, идет о насущной востребованности такого мировосприятия, которое Кант определял как «религию разума», имеющую сугубо моральную (нравственную) природу, мировосприятия, которое «расширяется до идеи обладающего властью морального законодателя вне человека» [Кант,

1980, с. 81–82] <sup>14</sup>. Условно такое мировосприятие можно назвать «новым религиозным сознанием», или, вслед за М. Михайловым говорить о «планетарном сознании», или, вслед за Ясперсом, о «философской вере».

Историческое христианство в этом случае может предстать как явление ограниченное, которое лишь подготавливает почву для высшего духовного феномена, универсального «широкого» мировоззрения как некоего целостного предельного по-знания/со-знания/со-творения мира, имеющего религиозную основу <sup>15</sup>. Именно религиозную — если подразумевать свободный выбор нравственного императива, имеющего трансцендентальную, или сверхопытную, природу. Поэтому можно даже предположить наличие в христианском учении онтологического содержания, актуализирующегося вне рамок, как бы «поверх» (но с непременным участием) прочих мировых религий и локальных цивилизаций.

Таким образом, знание о человеке и основанная на этом знании практика (как индивидуальная, так и общественная), синтезирующие христианский антропологизм и философию сознания, выступают как единственный способ обеспечить создание мира человека во всей его качественной особенности. Существенно, что подобный синтез способен преодолевать как цивилизационную специфику, так и ограниченность конфессиональности.

Если вспомнить, что просвещение в том смысле, который вкладывал в это понятие Кант, состоит в достижении человечеством совершеннолетия, истинно человеческой зрелости, то идея об этом высшем духовном феномене приобретает дополнительное основание. Тогда пророческими оказались бы слова о. Меня, что «христианство только начинается» <sup>16</sup>.

В этом случае становится понятно, почему Кант выводил не мораль из религии, а религию из морали <sup>17</sup>, различая религию культа (снискания бла-

---

<sup>14</sup> Священнослужители же, замечал Кант, «стремятся внушить своим прихожанам не нравственные принципы, ведущие к добродетели, но вменяют им в обязанность историческую веру и строгое соблюдение правил, которые хотя и способствуют косвенным образом механическому единодушию... не приводят к единству в моральном образе мыслей» [Кант, 1994, с. 97].

<sup>15</sup> Г. Федотов полагал, что в «оптимальном случае человечество может возрастать в духе и формах свободной теократии. “Бог становится всем во всем”. Все народы принимают в свое сердце правду христианства. Церковь возвращает себе ведущее положение в мире и, не повторяя больше ошибок насильственной теократии, организует “общее дело” человечества в духе свободы» [Федотов, 1938, с. 52–53]. Увы, такой оптимальный случай весьма проблематичен. Соловьев тоже был не вполне уверен: «Судьба людского рода будет определяться тем, сумеет ли оно стать Богочеловечеством, окажется ли оно способным организовать жизнь — и личную, и социальную — по принципу “вселенской теократии”».

<sup>16</sup> Стоит заметить, что В. С. Соловьев видел Вселенскую религию как «только последний плод христианства, христианство в его совершенстве» [Соловьев, 2000, с. 216].

<sup>17</sup> Известно его высказывание: «Страшен Бог без морали».

госклонности) и религию морали («доброго образа жизни»). А также почему Мамардашвили называл недоразумением жесткое противопоставление, или схватку, просвещения (как принципа индивидуации) и христианства (как фундамента для нравственной личности)<sup>18</sup>. Сказанное свидетельствует, что мы обретаем возможность начать реконструкцию той традиции, которая, всецело относя философское знание к позитивной науке, противопоставляет его знанию религиозному. Конечно, то, что европейское философствование, использующее символы, полученные главным образом из религиозного опыта, очевидно изначально близко христианской антропологии, в целом не ново. Европейскую философию Средних веков вообще трудно отделить от богословия, а немецкую классическую философию едва ли можно назвать в полном смысле слова секулярной.

Предпосылкой к раскрытию христианством всех своих потенций могли бы стать существенные коррективы в принципах социализации людей. В основу этих принципов должно быть поставлено такое гуманистическое воспитание, которое положило бы в свою основу представление о человеке как о создании, самопорождаемом через культурно изобретенные символы и устройства в соответствии с абсолютными максимами нравственного закона, данного сверхприродным законодателем. Все это, конечно, требует серьезного реформирования систем воспитания и образования.

Такое воспитание было бы, в сущности, близким религиозному — при том определяющем условии, что оно ориентировалось бы на антропоцентричное содержание обновляющегося христианства (см. [Киселев, 2011]). Историческим конфессиям жизненно необходимо найти в себе силы для «антропологического поворота» — это другое условие.

Не менее назрела потребность во всяческом укреплении экуменического общения с перспективой воссоздания Вселенской Церкви, а также установления подлинного диалога с другими религиями. По мнению Г. Померанца, сама «глобальная цивилизация толкает к экуменизму и суперэкуменизму, к поискам общего духа в разных символах. Единый мир без единых святынь не приходит к солидарности, не находит выхода из своих противоречий» [Померанц, 2001, с. 153].

\* \* \*

В заключение нельзя не оговориться: полное раскрытие христианством своего содержания и возникновение на его основе «планетарного сознания»

---

<sup>18</sup> «Схватка между Просвещением и Церковью была в каком-то смысле недоразумением» [Мамардашвили, 1997, с. 83].



представляют собой, конечно, лишь вероятность. Человек вполне способен выбрать альтернативный путь и остаться вне Бытия. Он открыт злу и способен всецело отдаваться ему. Бездны человека были раскрыты еще в Священном Писании.

Не на это ли указывают зигзаги судьбы самой евроатлантической цивилизации<sup>19</sup>? В самом деле, несмотря на все достижения, возникшие в конечном счете именно благодаря своим христианским основаниям, секулярная цивилизация, выхолащивая эти основания и таким образом отрезая пути к столь насущному преображению христианства, во многом оказалась в настоящее время в ситуации нравственной неопределенности, если не пустоты. В людях больше не правит «страх Божий». А подобная пустота при наличии новейших средств массового уничтожения способна привести к исчезновению человечества.

Мы приходим в историю не в ее начале и покидаем ее (пока что) не в конце. И поэтому мы не вправе ни всерьез говорить о каких-либо окончательных итогах, ни делать уверенные прогнозы относительно будущего.

### Список источников

Гулыга А. В. Кант сегодня // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 5–42.

Искандер Ф. А. Сумрачной юности свет // *Искандер Ф. А.* Собрание: Человек и его окрестности. М.: Время, 2004. С. 180–282.

Кант И. Кант — Лафатеру // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 536–539.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.

Кант И. Спор факультетов // *Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 58–136.

Киселев Г. С. «По образу и подобию»... // *Вопр. философии.* 2008. № 1. С. 3–18.

Киселев Г. С. Иллюзия прогресса. Опыт историософии. 2021. URL: <https://www.litres.ru/grigoriy-sergeevich-kiselev/illuziya-progressa-opyt-istoriosofii> (дата обращения: 01.08.2023).

Киселев Г. С. Новая религиозность как проблема сознания // *Вопр. философии.* 2002. № 5. С. 173–182.

Киселев Г. С. Христианство как проблема // *Вопр. философии.* 2019. № 3. С. 46–55.

<sup>19</sup> О содержании понятия «цивилизация», которым я пользуюсь, см.: [Киселев, 2023].

*Киселев Г. С.* Цивилизация на распутье // *Философические письма. Русско-европейский диалог.* 2023. Т. 6, № 2. С. 32–55.

*Леонтьев К.* Восток, Россия и славянство. Сборник статей. М.: Типо-литография И. Н. Кушнерева и К°, 1886. Т. 2. 420 с.

*Мамардашвили М. К.* Введение в философию // *Мамардашвили М. К.* Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002а. С. 5–170.

*Мамардашвили М. К.* Если осмелиться быть // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс-Культура, 1992а. С. 172–200.

*Мамардашвили М. К.* Идея преемственности // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. 2-е изд., изм. и доп. М.: Прогресс-Культура, 1992б. С. 91–99.

*Мамардашвили М. К.* Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002б. 320 с.

*Мамардашвили М. К.* Лекции по античной философии. М.: Аграф, 1999. 312 с.

*Мамардашвили М. К.* Мысль под запретом. Беседы с А. Э. Эпельбуэн // *Вопр. философии.* 1992с. № 5. С. 70–115.

*Мамардашвили М. К.* Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). М.: «Прогресс-Традиция»; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 303 с.

*Мамардашвили М. К.* Философия и религия // *Человек.* 1997. № 4. С. 78–92.

*Мень А.* Сын человеческий. М.: Фонд Александра Меня, 2016.

*Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 43–163.

*Померанц Г. С.* По ту сторону своей идеи // *Дружба народов.* 2001. № 3. С. 152–162.

*Соловьев В. С.* Об упадке средневекового миросозерцания // *Соловьев В. С.* Избранное / сост. А. В. Гулыги, С. Л. Кравца. М.: Советская Россия, 1990. С. 114–132.

*Соловьев В. С.* София // *Соловьев В. С.* Полное собрание сочинений и писем: в 20 т. М.: Наука, 2000. Т. 2: 1875–1877. С. 7–161.

*Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве. М.: АСТ, 2004. 251 с.

*Соловьев Э. Ю.* Прошлое толкует нас. М.: Политиздат, 1991. 432 с.

*Соловьев Э. Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // *Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н. В. Мотрошиловой.* М.: РОССПЭН, 2009. С. 174–202.

*Федотов Г. П.* Эсхатология и культура // *Новый Град.* 1938. № 13. С. 45–56.

*Франк С. Л.* Свет во тьме светит. Париж: YMCA-press, 1949. 402 с.

*Шмеман А., прот.* Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2005. 735 с.

## References

- Gulyga, A. V. (1980) “Kant segodnya” [“Kant today”], in Kant, I. *Traktaty i pis'ma [Treatises and letters]*. Moscow: Nauka, pp. 5–42.
- Iskander, F. A. (2004) “Sumrachnoi yunosti svet” [“The light of gloomy youth”], in Iskander, F. A. *Sobranie: Chelovek i ego okrestnosti [Collected: A man and his surroundings]*. Moscow: Vremya, pp. 180–282.
- Kant, I. (1980) “Kant — Lafateru” [“Kant — Lavater”], in Kant, I. *Traktaty i pis'ma [Treatises and letters]*. Moscow: Nauka, pp. 536–539.
- Kant, I. (1980) “Religiya v predelakh tol'ko razuma” [“Religion within the bounds of bare reason”], in Kant, I. *Traktaty i pis'ma [Treatises and letters]*. Moscow: Nauka, pp. 78–278.
- Kant, I. (1994) “Spor fakul'tetov” [“Faculty dispute”], in Kant, I. *Sobranie sochinenii: v vos'mi tomakh. Tom 7 [Complete works: in 8 vols. Vol. 7]*. Moscow: Choro, pp. 58–136.
- Kiselev, G. S. (2008) “«Po obrazu i podobiyu»...” [“‘In the image and likeness’...”], *Voprosy Filosofii [Questions of Philosophy]*, 1, pp. 3–18.
- Kiselev, G. S. (2021) *Illyuziya progressa. Opyt istoriosofii [The illusion of progress. Essay in historiography]*. Available at: <https://www.litres.ru/grigoriy-sergeevich-kiselev/illuziya-progressa-opyt-istoriosofii> (Accessed: 01 August 2023).
- Kiselev, G. S. (2002) “Novaya religioznost' kak problema soznaniya” [“New religiosity as a problem of consciousness”], *Voprosy Filosofii [Questions of Philosophy]*, 5, pp. 173–182.
- Kiselev, G. S. (2023) “Civilization at the crossroads”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(2), pp. 32–55. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-2-32-55.
- Kiselev, G. S. (2019) “Khristianstvo kak problema” [“Christianity as a problem”], *Voprosy Filosofii [Questions of Philosophy]*, 3, pp. 46–55.
- Leont'ev, K. (1886) *Vostok, Rossiya i slavyanstvo. Sbornik statei. Tom 2 [The East, Russia and the Slavs. Collection of articles. Vol. 2]*. Moscow: Tipo-litografiya I. N. Kushnereva i K°.
- Mamardashvili, M. K. (2002a) “Vvedenie v filosofiyu” [“Introduction to philosophy”], in Mamardashvili, M. K. *Filosofskie chteniya [Philosophical readings]*. St. Petersburg: Azbuka-klassika, pp. 5–170.
- Mamardashvili, M. K. (1992a) “Esli osmelit'sya byt” [“If one dares to be”], in Mamardashvili, M. K. *Kak ya ponimayu filosofiyu [How I understand philosophy]*. 2<sup>nd</sup> edn, modified and expanded. Moscow: Progress-Kul'tura, pp. 172–200.
- Mamardashvili, M. K. (1992b) “Ideya preemstvennosti” [“Idea of continuity”], in Mamardashvili, M. K. *Kak a ponimayu filosofiyu [How I understand philosophy]*. 2<sup>nd</sup> edn, modified and expanded. Moscow: Progress-Kul'tura, pp. 91–99.

Mamardashvili, M. K. (2002b) *Kantianskie variatsii* [*Kantian variations*]. Moscow: Agraf.

Mamardashvili, M. K. (1999) *Lektsii po antichnoi filosofii* [*Lectures on ancient philosophy*]. Moscow: Agraf.

Mamardashvili, M. K. (1992c) “Mysl' pod zapretom. Besedy s A. E. Epel'buen” [“Thought is banned. Conversations with A. E. Epelboin”], *Voprosy Filosofii* [*Questions of Philosophy*], 5, pp. 70–115.

Mamardashvili, M. K. (2009) *Opyt fizicheskoi metafiziki (Vil'nyusskie lektsii po sotsial'noi filosofii)* [*Essay on physical metaphysics (Vilnius lectures on social philosophy)*]. Moscow: «Progress-Traditsiya»; Fond Meraba Mamardashvili [“Progress-Tradition”; Merab Mamardashvili’s Foundation].

Mamardashvili, M. K. (1997) “Filosofiya i religiya” [“Philosophy and religion”], *Chelovek* [*A Man*], 4, pp. 78–92.

Men', A. (2016) *Syn chelovecheskii* [*Son of man*]. Moscow: Fond Aleksandra Menya [Aleksandr Men’s Foundation].

Ortega y Gasset, J. (1997) “Vosstanie mass” [“Revolt of the masses”], in Ortega y Gasset, J. *Izbrannye trudy* [*Selected works*]. Moscow: Ves' mir, pp. 43–163.

Pomerants, G. S. (2001) “Po tu storonu svoei idei” [“On the other side of its idea”], *Druzhba Narodov* [*Friendship of Peoples*], 3, pp. 152–162.

Solov'ev, V. S. (1990) “Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya” [“On the decline of medieval worldview”], in Solov'ev, V. S. *Izbrannoe* [*Selected*]. Compiled by A. V. Gulyga and S. L. Kravets. Moscow: Sovetskaya Rossiya [Soviet Russia], pp. 114–132.

Solov'ev, V. S. (2000) “Sofiya” [“Sophia”], in Solov'ev, V. S. *Polnoe sobranie sochine-nii i pisem: v dvadtsati tomakh. Tom 2: 1875–1877* [*Complete works and letters: in 20 vols. Vol. 2: 1875–1877*]. Moscow: Nauka, pp. 7–161.

Solov'ev, V. S. (2004) *Chteniya o Bogochelovechestve* [*Readings on God-manhood*]. Moscow: AST.

Solov'ev, E. Yu. (1991) *Proshloe tolkuet nas* [*The past interprets us*]. Moscow: Politizdat.

Solov'ev, E. Yu. (2009) “Ekzistentsial'naya soteriologiya Meraba Mamardashvili” [“Existential soteriology of Merab Mamardashvili”], in *Merab Konstantinovich Mamardashvili* [*Merab Konstantinovich Mamardashvili*]. Ed. by N. V. Motroshilova. Moscow: ROSSPEN, pp. 174–202.

Fedotov, G. P. (1938) “Eskhatologiya i kul'tura” [“Eschatology and culture”], *Novyi Grad* [*New City*], 13, pp. 45–56.

Frank, S. L. (1949) *Svet vo t'me svetit. Opyt khristianskoi etiki i sotsial'naya filosofiya* [*Light in the darkness. Experience of Christian ethics and social philosophy*]. Parizh: YMCA-press.



Shmeman, A., prot. (2005) *Dnevniki. 1973–1983* [*Diaries. 1973–1983*]. Moscow: Russkii put' [Russian way].

---

**Информация об авторе:** Григорий Сергеевич Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: URL: <http://www.gskiselev.com> (дата обращения: 01.08.2023).

**Information about the author:** Gregory S. Kiselev — PhD in History, independent researcher. Address: Urbana-Champaign, USA. Personal website: Available at: <http://www.gskiselev.com> (Accessed: 01 August 2023).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests

Статья поступила в редакцию 05.08.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 05.08.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 128–139.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 128–139.

Научная статья / Original article


УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-128-139

## АНТРОПОЛОГИЯ А. Н. РАДИЩЕВА В СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

**Анна Александровна Доронина**  
Национальный исследовательский  
университет «Высшая школа экономики»,  
Москва, Россия, adoronina@hse.ru



 **Аннотация.** В статье реконструируются антропологические представления А. Н. Радищева в контексте его проекта Просвещения на материале «Беседы о том, что есть сын Отечества» и трактата «О человеке, о его смертности и бессмертии». Особое внимание уделяется социально-политическому аспекту его антропологии, в частности определению человека как сына Отечества. Показана близость основных антропологических установок Радищева идеям Руссо. Ставится вопрос о промежуточном положении социально-политических воззрений Радищева между классической (аристотелевской) парадигмой политической философии, предполагающей исходно политическое состояние человека, и нововременной парадигмой, нашедшей свое выражение в концепции общественного договора. Кроме того, рассматривается тезис о близости проекта Просвещения Радищева проекту И. Канта и делается вывод, что при внешнем сходстве главных формулировок в их основе лежат различные и трудносовместимые этические концепции.

© Доронина А. А., 2023



**Ключевые слова:** Радищев, Просвещение, человек, свобода, Кант, Руссо, общественный договор, природа человека, естественное состояние, гражданское состояние, этика



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



**Ссылка для цитирования:** Доронина А. А. Антропология А. Н. Радищева в социально-политической перспективе // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 128–139. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-128-139.

---

*Literature. Philosophy. Religion*

A. N. RADISHCHEV'S ANTHROPOLOGY IN SOCIO-POLITICAL PERSPECTIVE

**Anna A. Doronina**

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



**Abstract.** This article reconstructs the anthropological ideas of A. N. Radishchev in the context of his Enlightenment project based on the “Conversations about who is the son of the Fatherland” and the treatise “About man, about his mortality and immortality”. Special attention is paid to the socio-political aspect of his anthropology, in particular, the view on a person as on a son of his fatherland. The article shows the proximity of Radishchev’s main anthropological attitudes to Rousseau’s ideas. It also considers Radishchev’s socio-political views as being in the intermediate position between the classical (Aristotelian) paradigm of political philosophy, which presupposes the initial political state of a person, and the modern paradigm, which found its expression in the concept of the social contract. In addition, the thesis about the proximity of Radishchev’s Enlightenment project to I. Kant’s project is raised and it is concluded that with the external similarity of their main formulations, these projects are based on different and difficult-to-reconcile ethical concepts.



**Keywords:** Radishchev, Enlightenment, human, freedom, Kant, Rousseau, social contract, human nature, state of nature, civil state, ethics



**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:** Doronina, A. A. (2023) “A. N. Radishchev’s anthropology in socio-political perspective”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 128–139. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-128-139.

---

О дар небес благословенный,  
Источник всех великих дел;  
О вольность, вольность, дар бесценный!  
Позволь, чтоб раб тебя воспел.  
А. Н. Радищев. *Вольность*

В истории России начало эпохи Просвещения совпадает с началом нового, имперского периода развития государственности и становлением Российской империи как европейской державы. Принято отмечать интенсивный рост в этот период интеллектуальных отношений между Россией и рядом европейских стран, чему способствовала политика Петра I и в особенности Екатерины II. Говоря о таких отношениях, прежде всего подразумевают одностороннее влияние — приезд иностранных учителей, обучение россиян за границей, восприятие современной европейской философии и базовых элементов европейской культуры. Соотнесение традиционных европейских историографических категорий и этапов развития российской истории — непростая задача. Однако если не брать эти категории только в хронологическом смысле, но попытаться сущностно охарактеризовать их в соотнесении с этапами социально-исторического развития России, то задачу может облегчить рассмотрение отдельных, особенно ярких примеров синтеза российской и европейской духовности.

Примером восприятия идей европейского Просвещения и переосмысления их в контексте российского политического устройства может служить творчество А. Н. Радищева — важной и в некотором смысле трагической фигуры екатерининской эпохи. Имя Радищева — сначала запрещенное, а в советское время прославленное как символ борьбы за свободу — сегодня представляет интерес как имя одной из ключевых фигур в сложной истории российского Просвещения и становления самобытной философской и общественно-политической мысли. Трудно отрицать, что век расцвета русской философии,



литературы, культуры в целом — это век девятнадцатый. Но подготавливает философскую мысль Чаадаева и Пушкина, безусловно, кропотливая работа Ломоносова, Карамзина, Державина, Новикова, Радищева и других мыслителей и просветителей века восемнадцатого.

Центральной темой, вокруг которой выстраивался дискурс первых российских интеллектуалов в рамках проекта модернизации общества, была проблема человека и свободы. Объединение этих двух тем открывало пространство политических вопросов. Дискуссии вокруг понятий права, закона, гражданина и т. п. совпали с периодом перехода от домодерного социально-политического уклада к имперскому государству. В этот период формируется культура российской элиты (интеллектуалов), осознающей себя как своего рода локомотив социальной жизни, как реальная политическая сила, способная ее преобразовывать и улучшать. Вместе с этим намечается «исторический разрыв между культурой религиозного традиционализма средневековой Руси, в которой по существу осталась пребывать основная часть российского народа, и европеизированной культурой элит» — острая социальная и философская проблема последующих веков [Жукова, 2022, с. 162].

Знакомство Радищева с философией Просвещения состоялось в юношестве благодаря урокам французского гувернера. Достаточно подробно описывает его «годы учений» российский литературовед М. И. Сухомлинов в книге «А. Н. Радищев: автор “Путешествия из Петербурга в Москву”» (1883). Так, среди прочего, он упоминает об особенной студенческой увлеченности идеями Гельвеция, Руссо, Мабли и Рейналя [Сухомлинов, 1883, с. 10–12]. Известно, какую роль эта увлеченность сыграла впоследствии: по оценке Пушкина, судьба и творчество Радищева стали «кривым зеркалом» «всей французской философии его века» [Пушкин, 1951, с. 360]. После нескольких лет обучения в Лейпцигском университете «Радищев возвратился в Россию под сильным влиянием идей, развиваемых энциклопедистами и их приверженцами... В России он застал тоже поклонение энциклопедистам» [Сухомлинов, 1883, с. 12]. Вдохновенно и восторженно (что было свойственно его натуре) он принялся за переделку общественного сознания и устоев, обращаясь к художественному слову. На родину Радищев возвращается в роли так называемого *homme de lettres* и «примеряет на себя ту же культурную и общественно-политическую роль, какую во Франции середины — начала второй половины XVIII века берут на себя энциклопедисты» [Каплун, 2021, с. 50].

В становящейся интеллектуальной среде в России эпохи Екатерины Великой происходит рецепция и творческая реинтерпретация основных концепций Просвещения: от понятий человека и свободы до закона, гражданского

общества, общественного договора, государства и т. д. В частности, «в рамках интеллектуальной моды [на Руссо] наиболее радикальные идеи воспринимаются таким образом, что входят в сложившийся мировоззренческий багаж, не меняя его кардинально, т. е. воспринимаются, во-первых, выборочно, а во-вторых, интерпретируются так, что становятся частью установившейся системы воззрений» [Златопольская, 2005, с. 10]. Интерес к идеям Руссо в России, несмотря на неодобрительное отношение к нему императрицы, во многом поддерживается активной переводческой и издательской деятельностью. Так, в своих социально-философских работах Радищев явным образом апеллирует к рассуждениям Руссо, однако интерпретирует идеи французского мыслителя в собственной оригинальной манере.

Радищев спрашивает о человеке в духе Руссо. Что есть человек? — вот «один из самых интересных и щекотливых вопросов», с которого начинается «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» [Руссо, 1969, с. 40]. В этом отношении Руссо и Радищев предвосхищают Канта, поставившего антропологическую проблему в основание своей философской системы.

Исследованию человека посвящен, возможно, один из наиболее философских трактатов Радищева с элементами натурфилософии — «О человеке, о его смертности и бессмертии». В нем автор подробно рассматривает вопросы происхождения, рождения, развития людей и их отличия от других существ и вещей, а также вопросы гносеологические (например, о происхождении знания) и метафизические (например, о душе и целепологании). В этом смысле Радищев идет гораздо дальше Руссо и пытается объединить в систему свои философские идеи, не останавливаясь на вопросах этического и политического характера. Эта работа очень важна для понимания проекта Просвещения Радищева, в особенности содержащиеся в ней суждения о природе человека, которые будут рассмотрены ниже.

Русская философия и литература наиболее восприимчивы к социально-политическим вопросам, смысловым ядром которых является понятие человеческого достоинства. Основания для этого закладываются в интеллектуальной культуре второй половины XVIII века. В «Беседе о том, что есть сын Отечества» Радищев предлагает называть достойным званием сына Отечества только свободного человека. Человек при этом и есть, по Радищеву, исключительно свободное существо, потому что в отличие от других он «одарен умом, разумом и свободною волею» [Радищев, 1976, с. 61]. Величие его обеспечивается естественным законом («откровенным» или божественным), а проявляется в гражданском законе. Мыслитель исходит из представления об изначальном равенстве людей, ибо все без исключения имеют природную склонность к

«люблению истинной славы и чести» [Радищев, 1976, с. 64]. Сама природа и ее порядок (закон) служат основанием для заключения о равенстве между людьми. Стремление к чести и величию — «пружина» совершенствования, вложенная природой в каждого человека для развития и просвещения. Человек, по мнению Радищева, добродетелен по природе: «Эту естественную доброту первобытного человека Радищев, вслед за Руссо, выводит из чувства самосохранения: человек сочувствует страданиям другого человека, а также животных, ставя себя на их место» [Златопольская, 2005, с. 18]. Несложно проследить в текстах Радищева пафос просвещенческой идеи: человек может быть человеком только как свободный сын Отечества, добровольно избирающий своим долгом служение ему.

Определив сущность человека, он переходит к проверке на соответствие этому понятию. «Ищу человека!» — как бы говорит Радищев. Красноречивы типажи, которые выделяет писатель при попытке показать, кто не достоин называться сыном Отечества, а вместе с тем и именем человека. Главная проблема этих людей — в неследовании естественному (разумному) закону. На то есть разные причины: во-первых, внешнее «коварство или насилие». Злая воля обрекла часть людей на несвободу и лишила шанса реализовать свои естественные задатки. Во-вторых, внутренняя несвобода — именно к этой причине сводятся все остальные типы недостойных, выделенных Радищевым, будь то щеголь, деспот (самодур), казнокрад и чревоугодник.

Какими качествами должен обладать человек и сын Отечества? Человек создается приучением к трудолюбию, любви к отечеству, науке и искусству, то есть воспитанием [Радищев, 1976, с. 68]. Воспитание нужно для того, чтобы очистить сердце человека, помочь различить дурное и доброе. Потенциал заложен природой, но без надлежащего образования не обойтись. Результат воспитания — истинный человек или сын Отечества, который прежде всего *честолобив*, потому что взыскует любви себе подобных. Именно любовь — то единственно доблестное чувство, которое должно возникать между настоящими людьми. Быть достойным этого чувства — главная задача сына Отечества. Радищев подчеркивает необходимость сыновней любви к государству и братской (то есть основанной на принципе равенства) — к согражданам, вторя Монтескье, который называл любовь к отечеству главной республиканской добродетелью [Монтескье, 1999, с. 44].

Кроме честолубия, человек должен стремиться к *благодравию* — то есть быть законопослушным. Наконец, *благородство* — еще одно неотъемлемое свойство души человека, сущность которого в осознании себя и своего имущества как «принадлежащего отечеству». Неразделимые для Радищева понятия

«человек» и «сын Отечества» определяются друг через друга: природа сделала человека общественным, ибо создала его слабым и ограниченным. Поэтому всякий раз, когда мы будем пытаться найти определение человека, мы будем описывать его именно с точки зрения его принадлежности к обществу.

Ограниченность и слабость — не единственные признаки, склоняющие человека к политической жизни. Врожденные чувства — например, чувство чести или доброты — равно склоняют его к общественной жизни: «Следствием нежности в нервенном сложении и раздражительности в строении фибров человек паче всех есть существо соучаствующее... Человек сопечалится человеку, равно он ему и совеселится» [Радищев, 1949, с. 292]. Таким образом, мы замечаем, что Радищев совмещает классическое аристотелевское определение человека как политического животного, «общественность» которого определена его природой, и модерную модель общественного договора, предполагающую искусственность социального порядка. В естественном состоянии человек неполноценен, поэтому ради сохранения жизни и ради реализации вложенных в него природой склонностей он вступает в гражданское состояние.

Вернемся к трактату Радищева «О человеке, о его смертности и бессмертии», в котором он формулирует следующее: «Корень страстей благ и основан на нашей чувствительности самую природою... Совершенно бесстрастный человек есть глупец и истукан нелепый... Не достоинство есть воздержатися от худых помыслов, не могши их сотворить... Бесстрастие есть нравственная смерть» [Радищев, 1949, с. 101]. Природа в философии Радищева гарантирует разумность и благую цель всего сотворенного. Видеть в ней корень порока бессмысленно, наоборот, природой предзадана нравственность. В этом смысле радищевское представление о человеке близко руссоистскому и совсем не похоже на определение Канта. Именно природа, по мнению Радищева, определила человека к познанию, наделив его любопытством, и именно в природе коренится человеческое стремление к свободе. В «Путешествии из Петербурга в Москву» он воздает ей честь такими словами: «И се, природа, твое торжество. Алчное любопытство, вселенное тобою в души наши, стремится к познанию вещей; а кипящее сердце славолюбием не может терпеть пут, его стесняющих» [Радищев, 1976, с. 215].

В статье современного исследователя В. Л. Каплуна доказывается тезис, что «Радищев заимствует, по крайней мере частично, формулировку проекта Просвещения — а заодно и фрагмент текста — непосредственно из статьи Канта» [Каплун, 2021, с. 30]. Приводятся аргументы в пользу того, что в главном произведении Радищева — «Путешествии из Петербурга в Москву» — автор без ссылки на источник заимствует кантовскую идею «публичного пользо-



вания собственным разумом», сформулированную в статье «Ответ на вопрос: Что такое просвещение». Приведенное сравнение текстов Радищева и Канта не оставляет сомнения в том, что первый был знаком со статьей немецкого философа.

Несмотря на то, что формулировка проекта Просвещения Радищева в «Путешествии...» действительно обнаруживает явное сходство с понятием Просвещения из статьи Канта и в существенных моментах его практически воспроизводит, на этом основании еще нельзя сделать вывод о том, что философское содержание и обоснование этого проекта у Радищева носит исключительно или даже преимущественно кантианский характер. Проект Просвещения Канта опирается в конечном счете на деонтологическую этику и вписывается в более широкую историософскую концепцию, ядром которой выступает все то же учение о чистом практическом разуме. Выше мы уже отметили ту роль, которую Радищев приписывает чувствам и врожденным склонностям человека в его этической жизни, фактически называя их необходимым условием всякого морального действия и морального совершенствования. В этом отношении его этика существенно расходится с кантианским учением об автономии практического разума, в котором всякого рода «склонности» и природные побуждения однозначным образом нарушают принцип автономии разума в определении воли и относятся по этой причине к области гетерономии.

Проект Просвещения, предложенный Радищевым, прославился нелегкой судьбой, что не удивительно. Начало Нового времени в России — это по преимуществу история ее модернизации, в основе которой лежит вполне конкретная политическая воля. Эта эпоха совпадает с началом радикально нового *имперского* периода российской государственности: «...в момент торжественного и стремительного становления империи таможенный чиновник Александр Радищев издает полулегально книжку сентиментального путешественника» [Кантор, 2006, с. 91]. В связи с этим вполне понятно, что рецепция разнообразных «республиканских» идей не могла пройти беспрепятственно и гладко. Однако надежды Радищева — не пустые рассуждения, прежде всего для него самого. Показателен пример из биографии мыслителя, который приводит Ю. М. Лотман: «В сибирской ссылке он прививал оспу жителям — в ту пору это была не просто медицинская новинка, а своеобразное поприще, на котором сражались просвещение и невежество» [Лотман, 1994, с. 354]. В этом смысле Радищев не просто интеллектualaл, но настоящий носитель идеи Просвещения.

Нельзя не отметить в заключение, что радищевская «Беседа о том, что есть сын Отечества» претендует на откровение: «Вступи и виждь!» — начинает он свою речь, обращаясь к тем, кто «стоит при праге» [Радищев, 1976, с. 61]. Факти-

чески «на пороге» Просвещения находится Россия, и Радищев — новый герой, публичный интеллеktуал, знаменосец европейской идеологии, который призван помочь отечеству пойти по пути просвещения. Характерна заключительная фраза «Беседы»:

Весьма те ошибутся, которые почтут сие рассуждение тою платоническою системою общественного воспитания, которой события никогда не увидим, когда в наших глазах род такового точно воспитания и на сих правилах основанного введен богомудрыми монархами, и просвещенная Европа с изумлением видит успехи оногo, восходящие к предположенной цели исполинскими шагами!

[Радищев, 1976, с. 68]

Интересно сравнить этот заключительный пассаж со знаменитой фразой Канта: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответ будет: нет, но мы живем в век просвещения. ...препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше» [Кант, 1994, с. 35]. Просвещение — это *процесс*, который не заканчивается, это ясно следует из представлений и Канта, и Радищева. Однако Просвещение — вполне реальная идея, к которой человечество должно стремиться, совершенствуя человека, законы и общество. Образцом человека Радищев видит просвещенного гражданина своего отечества, то есть такого, кто свободен воспитать и развить свои врожденные добродетели и пользоваться их дарами.

### Список источников

Жукова О. А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования. М.: ООО «Изд-во «Согласие», 2022. 594 с.

Златопольская А. А. Идеи «женевского гражданина» и Россия. Полтора века воздействия и осмысления (1752–1917) // Ж.-Ж. Руссо: pro et contra. Идеи Жан-Жака Руссо в восприятии и оценке русских мыслителей и исследователей (1752–1917). Антология. СПб.: РХГА, 2005. С. 7–54.

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 29–37.

Кантор В. К. Откуда и куда ехал путешественник?: «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева // Вопр. литературы. 2006. № 4. С. 83–138.

Каплун В. У истоков российского политического модерна: «подтибрил» ли Радищев свой проект Просвещения у Канта? (И если да, то почему не сослался?) // Логос. 2021. Т. 31, № 5. С. 27–58.

Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). СПб.: «Искусство — СПб.», 1994. 399 с.

Монтескье Ш. Л. О духе законов. М.: Мысль, 1999. 672 с.

Пушкин А. С. Александр Радищев // Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: в 10 т. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1951. Т. 7. С. 350–361.

Радищев А. Н. Беседа о том, что есть сын Отечества // Радищев А. Н. Избранное / сост., предисл. и примеч. Б. И. Краснобаева. М.: «Московский рабочий», 1976. С. 61–68.

Радищев А. Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // Радищев А. Н. Избранные философские сочинения / под общ. ред. и с предисловием И. Я. Щипанова. М.: Государственное изд-во политической литературы, 1949. С. 271–398.

Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву // Радищев А. Н. Избранное / сост., предисл. и примеч. Б. И. Краснобаева. М.: «Московский рабочий», 1976. С. 71–226.

Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 31–108.

Сухомлинов М. И. А. Н. Радищев: автор «Путешествия из Петербурга в Москву». СПб.: Тип. императорской академии наук, 1883. 711 с.

## References

Zhukova, O. (2022) *Tvorchestvo i religioznost' v russkoj kul'ture. Filosofskie issledovaniya* [Creativity and religiosity in Russian culture. Philosophical research]. Moscow: Soglasie.

Zlatopolskaya, A. (2005) “Idei «zhenevskogo grazhdanina» i Rossija. Poltora veka vozdeystvija i osmyslenija (1752–1917)” [“The ideas of the ‘Citizen of Geneva’ and Russia. A century and a half of impact and reflection (1752–1917)”], in *Zh.-Zh. Russo: pro et contra. Idei Zhan-Zhaka Russo v vosprijatii i ocenke russkih myslitelej i issledovatelej (1752–1917). Antologija* [J.-J. Rousseau: pro et contra. The ideas of Jean-Jacques Rousseau in the perception and evaluation of Russian thinkers and researchers (1752–1917). Anthology]. St. Petersburg: RHGA, pp. 7–54.

Kant, I. (1994) “Otvét na vopros: Chto takoe Prosveshhenie?” [“An Answer to the Question: “What is Enlightenment?”], in Kant, I. *Sobranie sochinenii: v 8 tomakh. Tom 8* [Collected works: in 8 vols. Vol. 8]. Moscow: Choro.

Kantor, V. K. (2006) “Otkuda i kuda ehal puteshestvennik?: ‘Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu’ A. N. Radishcheva” [“From where and where did the traveler go?: ‘Journey from St. Petersburg to Moscow’ by A. N. Radishchev”], *Voprosy Literatury*, 4, pp. 83–138.

Kaplun, V. (2021) “U istokov rossijskogo politicheskogo moderna: ‘podtibril’ li Radishhev svoj proekt Prosveshhenija u Kanta? (I esli da, to pochemu ne soslalsja?)” [“At the origins of Russian political modernity: did Radishchev ‘tweak’ his project of Enlightenment from Kant? (And if so, why didn’t you refer it?)”], *Logos*, 31(5), pp. 27–58.

Pushkin, A. S. (1951) “Alexandr Radishchev” [“Alexander Radishchev”], in Pushkin, A. S. *Polnoe sobranie sochinenii: v 10 tomakh. Tom 7* [Complete works: in 10 vols. Vol. 7]. Moscow: Izdatelstvo Akademii Nauk SSSR, pp. 350–361.

Radishchev, A. N. (1976) “Beseda o tom, chto est' syn Otechestva” [“A conversation on who is a son of the Fatherland”], in Radishchev, A. N. *Izbrannoe* [Selected works]. Compilation, preface and notes by B. I. Krasnobaev. Moscow: Moskovskii rabochii [Moscow worker], pp. 61–68.

Radishchev, A. N. (1949) “O cheloveke, o ego smertnosti i bessmertii” [“About man, about his mortality and immortality”], in Radishchev, A. N. *Izbrannye filosofskie sochinenija* [Selected philosophical works]. General ed. and preface by I. Ya. Shchipanov. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury [State Publishing House of Political Literature], pp. 271–398.

Radishchev, A. N. (1976) “Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu” [“Journey from St. Petersburg to Moscow”], in Radishchev, A. N. *Izbrannoe* [Selected works]. Compilation, preface and notes by B. I. Krasnobaev. Moscow: Moskovskii rabochii [Moscow worker], pp. 71–226.

Rousseau, J.-J. (1969) “Rassuzhdenie o proishozhdenii i osnovanijah neravenstva mezhdru ljud'mi” [“Discourse on the origin and basis of inequality among men”], in Rousseau, J.-J. *Traktaty* [Treatises]. Moscow: Nauka, pp. 31–108.

Sukhomlinov, M. I. (1883) *A. N. Radishhev: avtor “Puteshestvija iz Peterburga v Moskvu”* [A. N. Radishchev: author of “Journey from St. Petersburg to Moscow”]. Moscow: Tipografija imperatorskoj akademii nauk [Printing House of the Imperial Academy of Sciences].

Lotman, Yu. M. (1994) *Besedy o russkoj kul'ture: byt i tradicii russkogo dvorjanstva (XVIII — nachalo XIX veka)* [Russian culture conversations: the way of life and traditions of the Russian nobility (18<sup>th</sup> — the beginning of the 19<sup>th</sup> century)]. St. Petersburg: “Iskusstvo — SPb.”.

Montesquieu, Ch. L. (1999) *O duhe zakonov* [The spirit of law]. Moscow: Mysl'.

---

**Информация об авторе:** Анна Александровна Доронина — кандидат философских наук, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследова-



тельского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

**Information about the author:** Anna A. Doronina — PhD in Philosophy, 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 17.11.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 17.11.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 140–157.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 140–157.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-140-157


## FESTINA LENTE: ХРИСТИАНСКИЙ И СЕКУЛЯРНЫЙ ВЗГЛЯДЫ

**Анна Федоровна Макарова**

Философский факультет Московского государственного  
университета имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия;

Институт философии Российской академии наук,  
Москва, Россия, [anna.fed.mak@gmail.com](mailto:anna.fed.mak@gmail.com),  
<https://orcid.org/0000-0002-5698-5836>



 **Аннотация.** В статье рассматривается концепция «медленности», получившая развитие как в секулярном «медленном движении», так и в работах русских христианских мыслителей (Никанора (Бровковича), К. Н. Леонтьева, Н. А. Бердяева и др.). Отмечаются черты сходства и даже совпадения двух подходов к проблеме замедления — например, важность практик безмолвия и созерцания, сохранения разнообразия культур и природы, разумного потребления, повышения благосостояния человека (понятого не экономически, а психологически). Отдельно рассматриваются вопросы восприятия длительности, ритма и музыкальной метафоричности (А. Бергсон, А. Ф. Лосев, Г. Г. Нейгауз), которые могут прояснить некоторые аспекты отношений человека и времени, значение пауз и слушания тишины в человеческой жизни. Отмечается, что аргументация христианских мыслителей по вопросу важности замедления может значительно углубить аксиологические основания «медленного дви-

© Макарова А. Ф., 2023

жения», в то время как развитие практик медленности (Cittaslow, «медленный туризм», «медленная наука» и проч.) актуализирует даже весьма архаичные тексты христианских авторов.



**Ключевые слова:** «медленное движение», медленность, темп, локальные культуры, глобализация, христианская философия



**Благодарности.** Публикация подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 23-28-00581 «Современная экологическая повестка: религиозный и секулярный взгляды».



**Ссылка для цитирования:** Макарова А. Ф. Festina Lente: христианский и секулярный взгляды // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 140–157. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-140-157.

---

*Literature. Philosophy. Religion*

FESTINA LENTE: CHRISTIAN AND SECULAR VIEWS

**Anna F. Makarova**

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, anna.fed.mak@gmail.com,  
<https://orcid.org/0000-0002-5698-5836>



**Abstract.** The article examines the concept of “slowness”, which was developed both in the secular “slow movement” and in the texts of Russian Christian thinkers (Nikanor (Brovkovich), Konstantin Leontiev, Nikolai Berdyaev, etc.). The author notes some similarities and coincidences of the two approaches to the problem of slowing down — for example, the importance of silence and contemplation, preserving the diversity of cultures and the diversity of nature, reasonable consumption, increasing human well-being (understood not economically, but psychologically). Moreover, the author considers the issues of perception of duration, rhythm and musical metaphors (Henri Bergson, Alexey Losev, Heinrich Neuhaus), which can clarify some aspects of the relationship between man and time, the meaning of pauses and listening to silence in human life. It is noted that the argumentation of Christian thinkers on the importance of slowing down can significantly deepen the axiological foundations of

the “slow movement”, while the development of slowness practices (Cittaslow, “slow tourism”, “slow science”, etc.) actualizes even very archaic texts of Christian authors.



**Keywords:** “slow movement”, slowness, pace, local cultures, globalization, Christian philosophy



**Acknowledgments.** The article is supported by the Russian Science Foundation, project no. 23-28-00581 “Modern environmental agenda: religious and secular views.”



**For citation:** Makarova, A. F. (2023) “Festina Lente: Christian and secular views”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 140–157. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-140-157.

---

Религиозная и секулярная повестки значительно отличаются и темами, и задачами, и способами их решения: некоторые проблемы, определяющие христианское мировидение, часто неразличимы секулярной «оптикой», бессодержательны для нее. Очевидно, что внутри философского сообщества есть тематическая спецификация — например, вопрос метанойи, покаяния рассматривается христианами философами<sup>1</sup>, но игнорируется нетеистическими авторами; разница религиозного и секулярного мировосприятия и вне философии весьма значительна. Тем не менее, несмотря на явные различия подходов, в ряде выводов и рекомендаций христианской и секулярной мысли мы находим удивительные созвучия, порой переходящие в унисон. В этой статье мы посмотрим на одно из них — учение христианских (православных) мыслителей об ускорении жизни и современные секулярные теории и (что весьма важно) практики «медленности»<sup>2</sup>.

«Медленная жизнь», выраженное стремление к медленности как к желаемому свойству человеческих дел и процессов — сравнительно новое явление в культуре. Начавшись в 1986 году в Италии со слоуфуд-движения (*slowfood* — «медленная еда» в противоположность *fastfood* — быстрому питанию) по ини-

---

<sup>1</sup> Призыв к идейной и аргументативной автономии христианских философов зафиксировал в своем манифесте «Совет христианским философам» Алвин Плантинга [Плантинга, 2014, с. 467–498].

<sup>2</sup> Здесь и далее мы употребляем слово «медленность», а не «медлительность». Последнее отягощено негативными коннотациями и имеет оттенок соотнесения с некой нормой (человека называют медлительным, если он действует медленнее ожидаемого или принятого); к тому же слово «медленность» употребляется в отношении как одушевленных, так и неодушевленных субъектов, а «медлительность» с неодушевленными субъектами употребляется только как троп («медлительный автомобиль», «медлительный город»).



циативе Карло Петрини, с годами оно значительно расширилось: теперь есть «медленный туризм», «медленное искусство», «медленное образование», «медленная наука», «медленная мода» и многое другое. Возможно, наиболее знакомое словосочетание в этом контексте — «медленное чтение»<sup>3</sup> — глубокое, вдумчивое общение с текстом, которое противопоставляется «техническому» скорочтению. Другое известное явление — движение Cittaslow («медленный город»), которое появилось в 1999 году в результате инициативы Паоло Сатурнини, мэра Грече-ин-Кьянти, маленького городка в Тоскане; теперь в движение Cittaslow входит более 250 городов. Больше всего «медленных городов» в Италии (родине «медленного движения»), Польше, Германии, Турции, Южной Корее; единственный «медленный город» в России — Светлогорск (Калининградская область). Среди целей Cittaslow — сокращение транспортного потока и создание городской среды, ориентированной на удобство пешеходов, уменьшение шума, развитие экологических технологий, создание зеленых и пешеходных зон, поддержка местных фермеров и несетевых магазинов, сохранение (или восстановление) местных традиций. Все «медленные» практики так или иначе сочетаются с осознанным потреблением или бытовым минимализмом, и движение Cittaslow стремится к наиболее системному воплощению экологически ориентированного поведения.

«Медленное движение»<sup>4</sup> стремится не архаизировать жизнь человека, не превращать его в современного луддита, а замедлить ее «до более естественного, человеческого темпа»<sup>5</sup>, то есть сделать скорость жизни антропосоразмерной, более приемлемой для человеческой природы. Таким образом, современные идеологи замедления претендуют на понимание нормы человеческой природы, по крайней мере в некоторых аспектах. Об этой норме стремились напомнить и мыслители прошлых веков. Так, английский художник и христианский философ Джон Рёскин (John Ruskin, 1819–1900) с небрежением и даже отвращением относился к строительству железных дорог, ускоряющих и обесмысливающих передвижения людей, лишаящих времени созерцания приро-

<sup>3</sup> См., например: [Искусство медленного чтения ... , 2020].

<sup>4</sup> Среди организаций, созданных в рамках «медленного движения», можно отметить американский фонд «Продлить мгновение» (англ. Long Now Foundation), европейское «Сообщество замедления времени» (англ. Society for the Deceleration of Time), «Мировой институт медленности» (англ. The World Institute of Slowness), а также «Международный институт неделания слишком многого» (англ. International Institute of Not Doing Much) и японский «Клуб неторопливости» (англ. Sloth Club). Кроме того, существует австралийская инициатива Neighbourhood Pace Program.

<sup>5</sup> «...часы никогда не замедляют ход, но наш разум замедляется до более естественного, человеческого темпа» (“...the clock never slows but our minds slow down to a more natural, human pace”) (URL: <https://www.theworldinstituteofslowness.com/> (дата обращения: 01.09.2023)).

ды и самих себя<sup>6</sup>. У некоторых русских христианских мыслителей тоже была выраженная настороженность к ускорению передвижений; железные дороги в этом контексте могут мыслиться лишь как зримый повод к осознанию опасностей ускорения, как символ ускорения жизни. Более последовательно, чем в отповедях Рёскина, неприятие ускорения жизни выражено в «Поучении при освящении зданий железнодорожного вокзала в Одессе» (1884) архиепископа Никанора (Бровковича)<sup>7</sup>. Проследим за параллелями и совпадениями его мысли с другими русскими христианскими философами и с современной экологической повесткой, отраженной в том числе в «медленном движении», — так мы сможем увидеть, с одной стороны, более глубокий духовно-антропологический слой «медленных» секулярных идей, с другой — актуальность религиозно-философских текстов XIX и XX веков.

Архиепископ Никанор (Бровкович) в «Поучении» приводит два типа аргументов для доказательства вреда ускорения передвижений и всей человеческой жизни: один связан с «истощением благотворных для человека сил вещественных», другой — с тратой нравственной, духовной силы. Другими словами, Никанор рассуждает о вреде «вещественной» (физической) и душевной быстроты.

Всякая скорость развивает в мировой системе мену силы, а на земной поверхности, а в человеке, (в сем последнем даже скорость мысли), развивает и трату силы, так что чем больше быстрота действия, тем больше требует она траты и силы... Тут, в трате силы на всякую скорость, на скорость даже мысли, один вред, одна опасность.

[Никанор (Бровкович), 1884, с. 334]

<sup>6</sup> «В двенадцати милях от меня находится город Ульверстон. Из этих двенадцати миль четыре идут по горной местности у озера Конистон, три — по цветущей живописной долине, и пять — вдоль моря. Трудно найти более здоровое и красивое место для прогулки. В былое время, если конистонскому крестьянину нужно было отправиться в Ульверстон, он шел пешком, не тратил ничего или только изнашивал подметки сапог, пил у ручья и самое большее, если расходовал в Ульверстоне две копейки. Но теперь он и не подумает так пройтись. Нет, он прежде всего делает три мили в противоположную сторону, чтобы добраться до железнодорожной станции, затем проезжает по железной дороге двадцать четыре мили до Ульверстона и платит два шиллинга за свой билет. Во время этой поездки он торчит, ничего не делая, чувствует себя дурак дураком, его с головы до ног обдаёт пылью, и он страдает то от холода, то от жары; и в том и в другом случае он на двух или трех станциях пьет пиво и, встретив какого-нибудь подходящего товарища в вагоне, проводит время в праздной болтовне, которая всегда вредна. Наконец, он приезжает в Ульверстон усталый, полупьяный, деморализованный и, по крайней мере, на три шиллинга беднее, чем был утром» [Сизеранн, 1900, с. 29–30].

<sup>7</sup> Подробнее о месте «Поучения» в мысли архиеп. Никанора (Бровковича) см.: [Соловьев, 2014].

В этом простом «арифметическом» рассуждении Бровкович обозначает свой скепсис по поводу ценности ускорения вообще. Его позицию можно описать, перефразируя расхожий афоризм о философии: «Польза ускорения не доказана, а вред от него возможен». Интересно, что Никанор отмечает даже ускорение мысли — необходимость думать как можно быстрее, сменять одну мысль другой, отказываться от роскоши неторопливых размышлений. В этой связи уместно вспомнить манифест «медленной науки», авторы которого напоминают, что «науке нужно время», что ученые не должны торопиться<sup>8</sup>. Современный исследователь Лутц Кёпник замечает, что для качественной работы ученого нужна «определенная степень физического покоя», а «практика критического (и не только) письма в гуманитарных науках сохраняет прочную связь с неторопливым бременем буржуазной интеллектуальной культуры прошлого столетия» [Кёпник, 2023, с. 335].

Второй «вещественный» аргумент Бровковича, приводимый в развитие первого, — «опасность разрушительного удара в случае затруднения скорости, а тем более в случае остановки движения» [Никанор (Бровкович), 1884, с. 335]. И действительно, велик риск уничтожения объекта, несущегося с огромной скоростью, при столкновении с преградой из-за технического сбоя на путях (особенно железнодорожных), тем более при злонамеренной порче этих путей. Если аналогичным образом рассмотреть когнитивные процессы, то мы заметим, сколь велика уязвимость современного человека (и даже человека конца XIX века, которому адресовал свое послание Бровкович), вынужденного мчаться в потоке множества информационных источников, прослушивать десятки мнений по каждому вопросу, следить за каждым событием в мире. В результате неизбежно снижается качество мысли, ее самобытность, а собственная мудрость, на формирование которой нужно время, заменяется расхожими представлениями, быстрыми впечатлениями от чужой речи.

Еще один «вещественный» аргумент Никанора вполне созвучен современной экологической повестке: рассуждая о том, какое количество топлива тратится на обеспечение быстрых передвижений, Никанор верно возводит топливо (уголь) к запасам органического материала и указывает на его конечность. Также автор отмечает «отказ» природы возобновлять вырубаемые леса, что приводит, помимо прочего, к истощению водных источников, уменьшению биоразнообразия («Истреблением лесов мы истребляем богоданное жилище для зверей, диких и кротких, для птиц, для насекомых»; «Все пожрано,

<sup>8</sup> Полный текст манифеста размещен на сайте: URL: <http://slow-science.org/> (дата обращения: 01.09.2023).

особенно же около железных дорог» [Никанор (Бровкович), 1884, с. 336]). Более того, Бровкович производит весьма точное экологическое прогнозирование, вплоть до указания угрожаемых видов животных: «Мы знаем, что на земле исчезли многие роды животных... Скоро в Европе останутся только воспоминанием естественной истории медведь, волк, лисица, лось, зубр, буйвол и многое множество живых родов. Воспоминанием останутся многие роды птиц, гадов, насекомых» [Никанор (Бровкович), 1884, с. 336]. Перечисленные Бровковичем представители европейской мегафауны действительно были или уничтожены (в частности, конфликтные виды — крупные хищники и крупные травоядные, ставшие объектами охоты <sup>9</sup>), или значительно стеснены из-за фрагментации среды обитания. Впрочем, в последние десятилетия наблюдается некоторая ревитализация экосистем Европы [Rewilding European Landscapes, 2015]. Кроме того, Бровкович отмечает такие последствия дисбалансов экосистемы, как нашествия насекомых на поля и уничтожение урожаев, болезни сельскохозяйственных животных. Не остается без внимания мыслителя и «жадность культивируемого человека к животной пище» [Никанор (Бровкович), 1884, с. 337], которая неизбежно сопровождается убийством животных и, по мнению многих православных мыслителей, имеет не только физические, но и духовные последствия для человека <sup>10</sup>.

«Духовно-нравственные» аргументы Бровковича против ускорения жизни весьма интересны в контексте современных секулярных теорий: если в «вещественной» части Никанор все-таки не оригинален и воспроизводит общие места (хотя делает это точно и прозорливо), то духовно-нравственные доводы представляются нам потенциально применимыми для современных экодвижений и могут значительно углубить их аксиологические основания. Кроме того, рассмотрение собственно человеческих последствий ускорения, «экологии души» наряду с «экологией природы», продуктивно для философских поисков и в некоторых сюжетах к ним примыкает. В «Поучении» Никанор рассуждает о *благосостоянии* людей: разве оно увеличивается с ускорением передвижений и строительством новой инфраструктуры? Экономическое, «внешнее» понимание благосостояния позволяет ответить на этот вопрос утвердительно. Действительно, развитие транспортной сети приносит общественную и личную пользу, удобство. Однако сведение категории благососто-

<sup>9</sup> Так, например, упомянутые Бровковичем зубр и волк действительно практически исчезли в Европе. См. об этом в: [Past climate changes ... , 2016; Linnell and Cretois, 2018].

<sup>10</sup> Конечно, православные авторы адресовали критические рассуждения о мясоедении прежде всего монахам, но к мирянам эти выводы, полагаем, также имеют отношение. См., например, рассуждение преп. Василия Поляномерульского «О воздержании от брашен, возбраненных монахам»: [Трезвомыслие ... , 2002, с. 122–146].

яния к пользе весьма узко, «польза» и второстепенно; важнее «внутреннее» благосостояние, «чувство довольства, покоя и счастья» [Никанор (Бровкович), 1884, с. 341], которым противостоит тревога, порождаемая ускорением жизни и постоянным возникновением (или целенаправленным созданием) новых потребностей. Но если нет возможности удовлетворять эти новые потребности, нет и благосостояния. Итак, христианская психологизация благосостояния человека представляется нам важным элементом антропологического самоосмысления: какова необходимая и достаточная мера блага, да и *что* есть благо для человека? Не уходя в историко-философский комментарий, ограничимся конвенциональным «антропосоразмерным» пониманием благосостояния человека, общим и для христианской, и для секулярной мысли: человек благосостоятелен тогда, когда он доволен; доволен тогда, когда удовлетворены его разноуровневые разумные потребности; он может их удовлетворить тогда, когда знает эти потребности; он может квалифицировать их как разумные, когда понимает, *что* разумно для него. В таком случае для обретения благосостояния базовым и необходимым процессом становится самопознание и соотнесение себя с некоторой человеческой «нормальностью», достижимой и приносящей удовлетворение. Здесь общехристианское стремление к добровольной аскезе сближается с энафизмом (от англ. enough — ‘достаточно’) и отчасти с антиконсьюмеризмом (антипотребительством). В. Д. Кудрявцев-Платонов в статье «Телеологическое значение природы» обоснованно предполагает, что при полной обеспеченности, которую могла бы природа дать человеку, он не вышел бы из состояния самодовольного животного, не создал бы наук, искусств и ремесел. Конечно, в этом тезисе заметна презумпция желательности развития, ведь позволительно спросить: а что плохого в состоянии полной обеспеченности и беззаботности, что предосудительного в бытии самодовольным животным? Впрочем, этот вопрос далеко выходит за рамки рассматриваемых сюжетов. Итак, представления о сути и цели благосостояния человека могут различаться, но среди обеспечительных факторов этого благосостояния и в христианском, и в секулярном мировоззрении явно выделяется сохранение «человеческого темпа»<sup>11</sup> жизни и мысли.

Темп становится «человеческим», когда регулярными практиками жизни остаются *уединение* и *созерцание*. Бровкович напоминает:

<sup>11</sup> Понятие «темп» (от лат. tempus — ‘время’) в бытовом словоупотреблении часто синонимично «скорости», однако между ними все-таки есть разница. Скорость показывает, какое расстояние (объем работы и проч.) преодолел объект за единицу времени, а темп — сколько времени потрачено на прохождение единицы расстояния. Таким образом, меняется акцент. Приведенное словосочетание ‘человеческий темп’ (от англ. human pace) акцентирует внимание на цели, заявленной «медленным движением».



Спаситель учит: *егда молишися, вниди в клеть твою и помолися в тайне.* Этим предначертан тот закон развития высокого христианского духа, что для возвышения, очищения и укрепления духа, для питания высоких помыслов, для беседы с Богом, для ведения ангелоподобной созерцательной жизни, для предвкушения на земле райского блаженства нужно уединение.

[Никанор (Бровкович), 1884, с. 339]

Впрочем, не только религиозная жизнь предполагает уединение и созерцание, это не исключительно монашеская прерогатива. В «медленном движении» уединение и созерцание также являются обязательными условиями полноценной жизни. Обеспечение этих практик входит и в план «медленного города», и в стиль более частных направлений «медленного движения» — «медленного чтения», «медленных путешествий», любых современных направлений, имеющих целью повышение осознанности человеческих действий. Созерцание можно противополжить деятельности, деланию, активному движению (также «вещественному» или «духовному»):

Актуализм цивилизации требует от человека все возрастающей активности, но этим требованием он порабощает человека, превращая его в механизм. Человек делается средством нечеловеческого актуального процесса, технического и индустриального. Результат этого актуализма совсем не для человека, человек для этого результата. Духовная реакция против этого актуализма есть требование права на созерцание. Созерцание есть передышка, обретение мгновения, в котором человек выходит из порабощенности потоком времени. В старой культуре бескорыстное созерцание играло огромную роль.

[Бердяев, 1939, с. 110]

В этом рассуждении христианский мыслитель Н. А. Бердяев называет созерцание «обретением мгновения», в котором видит освобождение человека. Обретаемое мгновение, впрочем, не просто частица времени («математического», «объективированного», по терминологии Бердяева), но возможность выхода в «экзистенциальное время», причастное вечности. В обретении такого мгновения не важна длительность; для возможности такого опыта остановки, паузы, выхода в сверхвременное необходимо навик бескорыстного созерцания. Нередко объектом созерцания становится природа<sup>12</sup>; им может стать и творе-

---

<sup>12</sup> В школах Японии даже есть специальные уроки «любования природой»; практика созерцания — устойчивый элемент японской культуры.

ние, и Творец. Созерцательность не тождественна пассивности, хотя по виду и является таковой; активность и деятельность человека с ней гармонично соседствуют, взаимно ограничиваясь мерой.

С уединением и созерцанием связана практика *молчания, безмолвия*, характерная для христианской аскетики, но ставшая важным элементом и для «медленного движения». Безмолвие уст (буквальное молчание) и безмолвие души оказываются актуальными задачами и для секулярного сознания, не стремящегося к теозису, но желающего освободиться от суеты. Опыт молчания может принести практическую пользу в переоценке дара слова, в борьбе с празднословием и «языкоболием» (то есть болтливостью или злоречием, осуждаемым преп. Иоанном Карпафским, преп. Филофеем Синайским, преп. Паисием Величковским и др.). Все это и в светской этике может трактоваться как порок, хотя христианские критерии весомости слова заметно строже. Выход из затруднения маловесной речи — в готовности принять дар тишины:

Когда вдруг на нас, как благодать, сходит такая тишина, такая внутренняя умиротворенность и молчание, что если два человека охвачены таким молчанием, они сначала не могут даже говорить друг с другом, потому что сознают, что любое слово разобьет это молчание, оно разлетится вдребезги с ужасным треском, и ничего не останется. Но если себе дать молчать дальше и дальше, то можно в молчании в такую тишину, когда знаешь, что теперь, на этой глубине молчания, можно говорить, не нарушая его, а придавая ему словесную форму.

[Антоний (Блум), 2022, с. 88]

В этом рассуждении митрополит Антоний Сурожский описывает путь углубления в молчание для обретения веса и силы слова, что может быть применимо и вне христианского контекста.

Кроме практик созерцания и безмолвия, в современной секулярной повестке замедления стала удивительно популярной осознанность — пребывание в настоящем моменте, когда прошлое и будущее в значительной степени меркнут. Такой акцент также не нов для христианской мысли. О «болезни времени», например, Бердяев пишет:

В чем болезнь и смертельная печаль времени? В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, самом даже полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего.

Радость мгновения не переживается, как полнота вечности, в ней есть отравленность стремительно мчащимся временем.

[Бердяев, 1934, с. 123]

Таким образом, разница секулярного и христианского подходов в этой интерпретации — «пребывание в моменте» и «пребывание в моменте *вечности*», а следствия для человеческой жизни в обоих случаях мыслятся схожим образом. Проблема «отравы» прошлого и будущего, ускользания настоящего времени давно находится в поле философского рассмотрения, и наряду со страхом будущего мыслители находят возможной и радость стремления к нему, надежду как значимое переживание настоящего момента.

В нашем рассуждении о медленности мы постоянно соприкасаемся с темой времени и длительности; так, медленность может мыслиться как особое качество переживания длительности. Анри Бергсон разрабатывал концепцию неоднородного времени и многообразного ритма длительности («длительности разной эластичности»), переживаемых одним и тем же человеком:

Так называемое однородное время, как мы пытались доказать в другом месте, представляет собой идол языка, фикцию, истоки которой легко обнаружить. В действительности нет единого ритма длительности: можно представить себе много различных ритмов, более медленных или более быстрых, которые измеряли бы степень напряжения или ослабления тех или иных сознаний и тем самым определяли бы соответствующее им место в ряду существ.

[Бергсон, 1992, с. 291]

Лутц Кёпник полагает, что «эстетика медленного» помогает человеку проявить «способность воспринимать и запечатлевать одновременность разных темпоральностей в пространстве настоящего» [Кёпник, 2023, с. 341]<sup>13</sup>, что весьма созвучно идее Бергсона. Бергсон противопоставляет «истинную длительность, переживаемую сознанием», и «однородное и независимое время» (это последнее он, впрочем, отвергает), что соотносимо с идеей Августина о *distentio animi*, растяжении (распростирации) души, которое он и называет временем.

---

<sup>13</sup> Ср. с «Манифестом футуризма», воспевающим эстетику скорости: «Мы объявляем, что великолепие мира обогатилось новой красотой: красотой быстроты. Гоночный автомобиль со своим кузовом, украшенным громадными трубами со взрывчатым дыханием... рычащий автомобиль, кажущийся бегущим по картечи, прекраснее *Самофракийской Победы* [Ники Самофракийской]» [Манифесты, 1914, с. 7].

Соединение этих двух сюжетов (о прошлом, настоящем, будущем и переживании длительности) представляется нам уместным и продуктивным при разговоре о музыке — позволим себе небольшое отступление в темы философии музыки, поскольку именно музыкальная метафорика может стать хорошей уточняющей иллюстрацией рассматриваемых сюжетов. Для уже упоминавшегося Бергсона музыка, впрочем, была не просто иллюстрацией: по мнению ведущих бергсоноведов, тема музыки выражает самые основания его учения<sup>14</sup> о длительности и сущности времени. Сравним два высказывания — одно из писем Бергсона, другое из книги «Музыка как предмет логики» А. Ф. Лосева — и увидим, как они созвучны в понимании временного характера музыки. Бергсон пишет: «...мелодия идет вперед... она есть движение или изменение, нечто длящееся и, следовательно, не являющееся одновременностью; но в этой мелодии прошлое составляет одно целое с настоящим и образует с ним неделимое единство» [цит. по: Блауберг, 2019, с. 177]. Лосев дает такую феноменологическую формулу чистого музыкального бытия: «слитость всего во всем, исчезновение всех противоположностей», то есть «уничтожение моментов прошлого и будущего, так как то и другое констатируется как убыль, недостаток или ожидание бытия, а здесь [в музыке] — всеприсутствие и отсутствие исчезновения. Это значит, что перед нами течение времени — без перехода в прошлое. Музыкальное произведение — длительное настоящее, без ухода в прошлое, ибо каждая слышимая в нем деталь не дана сама по себе, но — лишь в органическом сращении со всеми другими деталями этого произведения, во внутреннем с ними взаимопроникновении. Все музыкальное произведение есть сплошное настоящее, без ухода в прошлое, изменение с присутствием изменившегося» [Лосев, 2012, с. 49–50]. Итак, музыка являет собой, по мнению Лосева, «сплошное настоящее», и, возможно, именно это состояние сознания — искомое идеологами «медленного движения», стремящимися к со-временности, со-присутствию настоящему (времени); музыкальная метафорика ими, полагаем, недооценена. Но для нашей темы значима не только метафорика, но и практические замечания об исполнительской технике музыканта, которые можно прочесть как универсальные. Так, пианист Г. Г. Нейгауз пишет: «Не только ферматы, но и перерывы между частями многочастного произведения далеко не безразличны с точки зрения “музыкально-временной логики”. ...тишину, перерывы, остановки, паузы (!) надо слышать, это тоже музыка!» [Нейгауз, 1988, с. 43]. Навык создания пауз и слушания тишины можно расширить до масштаба жизни

<sup>14</sup> О разногласиях в трактовке значимости темы музыки в творчестве Бергсона см.: [Блауберг, 2019].

человека, звучанием полагая действия и слова, тишиной — замедление или остановку для вникновения в настоящий момент. Практики внимания к тишине схожи для многих конфессий и религиозных групп (являясь, впрочем, условием духовного делания, а не его целью). Интерпретация жизни человека как музыкального произведения позволяет применить идеи Бергсона и Лосева (а также Э. Гуссерля) о неделимом единстве прошлого и настоящего (впрочем, такая интерпретация вольна и неуниверсальна), а замечание о важности пауз и об их неотъемлемом вхождении в ткань произведения соединимо и с практиками «медленного движения», и с христианскими принципами духовной жизни.

Следующее важное следствие ускорения жизни, трактуемое и христианами мыслителями, и идеологами «медленного движения» как негативное, — уничтожение локальной культуры, поместного уклада, на смену которому приходит общий, универсальный стиль жизни. В нашем исходном тексте Бровковича читаем:

В старые, да и в недавние еще годы на широкой Руси всякий особый угол человеческого жилья, мало проникаемый, редко посещаемый, жил своим особым духом, питался своими поверьями и преданьями, дышал своею поэзией старины. Ныне же железно-дорожные поезда сразу смели со всей шири русской земли весь этот дух, всю эту идиллию поместной жизни своим богатырским посвистом.

[Никанор (Бровкович), 1884, с. 340]

Сохранение и развитие локальной культуры — фундаментальный принцип «медленного движения» с момента появления самого первого направления *slowfood* («медленной еды»), которое выстраивалось именно вокруг местных традиций питания. «Медленный туризм» и «медленный город» крепко связаны с местной историей, объединяют буквально медленное передвижение (избегание автомобилей и самолетов в пользу велосипедных и пеших маршрутов) с вдумчивым вхождением в самобытный местный колорит и бóльшим контактом с окружающими людьми<sup>15</sup>. Уничтожение уникальных «лиц» городов и селений становится частью процесса под зонтичным названием «глобализация». Однако более продуктивной и точной представляется идея «глокализации» (англ. термин *glocalization*, объединяющий слова *globalization* и *local*, *localism*),

---

<sup>15</sup> О связи «медленного движения» и сохранения локальных культур см., например: [Prasongthan, Silpsrikul, 2023].



которая описывает противоречивую и сложную ситуацию одновременного глобализационного сглаживания различий и усиления специфических, локальных особенностей. С неприятием всесмешения культур и традиций (в том числе религиозных) связаны характерные для многих русских христианских мыслителей антиглобализм и антиэкуменизм. Так, К. Н. Леонтьев был выдающимся поборником сохранения национальных ликов и приходил в негодование от угрозы усреднения, универсализации (и вообще эгалитарных поветрий), и неслучайно именно он отозвался на «Поучение» Бровковича, назвав его «лучом божественного света в сатанинском хаосе индустриального космополитизма и современного вавилонского всесмешения» [Леонтьев, 2007, с. 150]. Мысль о том, что «исчезнут особенности отдельных народностей и будет одна на земле национальность космополитическая», в обертонах созвучна и локально-ориентированному «медленному движению», однако в основном акценте все же отличается. Христиане трепетно относятся к лику каждого творения («обособленной цельности человеческого духа»), но надличностные общности не имеют самоценности, оцениваются по своей сути, характеру и цели существования.

Итак, замедление и его следствия — вдумчивое развитие человека и его ойкумены, практики безмолвия и слушания, сохранение разнообразия культур и биоразнообразия, разумное потребление — объединяют и христианский, и секулярный подходы, совпадают в видении необходимых условий для человеческого благосостояния. Архаичность «Поучения» Бровковича не исключает его актуального звучания, подчеркивает постоянную значимость проблем скорости жизни, восприятия времени и ощущения себя в настоящем моменте, которыми независимо друг от друга озадачиваются и христианские мыслители, и деятели «медленного движения». Возможно, «посягательство» на автономию друг друга, взаимное общение по тому широчайшему спектру вопросов, которые были кратко обозначены в нашем тексте, позволят углубить аксиологические основания «медленного движения» и сообщить ему более масштабный прикладной характер.

Отметим также, что современные идеологи «медленного движения» предостерегают от *чрезмерного* увлечения идеей медленности, понимая склонность к созданию культов и идолотворению: «Мы вовсе не хотим сменить один культ на другой, идола скорости на идола медленности» [Оноре, 2019, с. 242]. Тем не менее, постепенно «медленное движение» обрастает новыми структурами и институтами, урбанистическими проектами и практиками медленной жизни; но «мягкая сила» медленной философии все же значительнее: ее идеи проникают в быт, в экономические процессы, в искусство. Проникают «медленные» идеи и в урбанизм, обогащая «новый урбанизм» и тоже отчасти превращая его

в «медленный». Важна медленность и для создания и укрепления сообщества людей, внимания и глубины переживания *другого* (человека) — это одинаково актуально и для атомизированной городской среды, и для христианских общин.

Созвучие христианской мысли XIX века и современной секулярной «медленной» повестки позволяет предположить, что интуитивные ощущения нормального темпа и сути благополучия человеческой жизни у этих двух взглядов схожи (и в целом константно) — по крайней мере, в том, что освобождают человека от порабощенности неврозом времени и культом скорости, то есть в признании важности замедления. На что направить эту свободу? Здесь религиозный и секулярный голоса снова созвучны: на возвращение человека к самому себе, на углубление и познание собственной природы. В понимании же природы человека, его корней и целей существования религиозная (христианская) и секулярная оптика значительно отличаются. Впрочем, эта фундаментальная антропологическая проблема далеко выходит за рамки нашего рассуждения.

### Список источников

*Августин Аврелий*. Исповедь. М.: Изд-во АСТ, 2022. 384 с.

*Антоний (Блум), митр. Сурожский*. Человек перед Богом. М.: Медленные книги, 2022. 528 с.

*Бергсон А.* Собрание сочинений: в 4 т. / [авт. вст. ст. И. И. Блауберг]. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1: Опыт о непосредственных данных сознания; Материя и память. 325 с.

*Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Paris: YMCA-press, 1939. 222 с.

*Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. Paris: YMCA-press, 1934. 191 с.

*Блауберг И. И.* О значении музыки в философии Анри Бергсона // Научный вестник Московской консерватории. 2019. № 2 (37). С. 174–185.

Искусство медленного чтения. История. Традиция. Современность: коллективная монография / У. Гершович, А. В. Голубков, А. Б. Ковельман и др.; отв. ред. Н. Н. Смирнова. М.: Канон плюс, 2020. 364 с.

*Кёпник Л.* О медленности / пер. с англ. Н. Ставрогиной. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 342 с.

*Ла Сизеранн Р. де*. Рёскин и религия красоты. М.: Изд. магазина «Книжное дело» и И. А. Баландина, 1900. 202 с.

*Леонтьев К. Н.* Полное собрание сочинений и писем: в 12 т. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2007. Т. 8, кн. 1: Публицистика 1881–1891 годов. 638 с.

*Лосев А. Ф.* Музыка как предмет логики. М.: Академический проект, 2012. 205 с.

Манифесты итальянского футуризма: Собрание манифестов Маринетти, Бичьони, Карра, Руссоло, Балла, Северини; Прателла, Сен-Пуан / пер. [и предисл.] Вадима Шершеневича. М.: Тип. Рус. т-ва, 1914. 77 с.

Нейгауз Г. Г. Об искусстве фортепианной игры: Записки педагога. 5-е изд. М.: Музыка, 1988. 241 с.

Никанор (Бровкович), архиеп. Поучение при освящении новых зданий вокзала железной дороги в Одессе // Православное обозрение. 1884. Окт. Т. 3. С. 326–343.

Оноре К. Без суеты: как перестать спешить и начать жить. М.: Альпина Паблишер, 2019. 335 с.

Плантинга А. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги / сост. Дж. Ф. Сеннет; пер. с англ. К. В. Карпова; науч. ред. В. К. Шохин. М.: Языки славянской культуры, 2014. 568 с.

Соловьев А. П. Архиепископ Никанор (Бровкович) о вреде идеи прогресса и вероятной пользе железных дорог // Вестн. ПСТГУ: Богословие. Философия. 2014. Вып. 4 (54). С. 29–45.

Трезвомыслие: сборник творений русских подвижников благочестия об основах духовной жизни в молитве Иисусовой: в 2 т. / сост. Авраам (Рейдман), схиигумен. М.: Паломник, 2009. Т. 2. 512 с.

Linnell J. D. C., Cretois, B. Research for AGRI Committee — The revival of wolves and other large predators and its impact on farmers and their livelihood in rural regions of Europe. European Parliament, Policy Department for Structural and Cohesion Policies. Brussels, 2018.

Past climate changes, population dynamics and the origin of Bison in Europe / Massilani D., Guimaraes S., Brugal J. P. et al. // BMC Biology. 2016. No. 14 (93). 17 p. doi:10.1186/s12915-016-0317-7.

Prasongthan S., Silpsrikul R. The connection of slow food principle with community-based tourism in Thailand: investigating generation Y perception // GeoJournal of Tourism and Geosites. 2023. Vol. 48, no. 2 spl. P. 709–716. doi:10.30892/gtg.482spl04-1070.

Rewilding European Landscapes / Ed. by Henrique M. Pereira, Laetitia M. Navarro. Cham; Heidelberg; New York; Dordrecht; London: Springer, 2015. 227 p.

## References

Augustinus, Aurelius (2022) *Ispoved' [Confessions]*. Moscow: AST Publ.

Antonii (Blum), mitropolit Surozhskii (2022) *Chelovek pered Bogom [A man before God]*. Moscow: Medlennye knigi.

Bergson, A. (1992) *Sobranie sochinenii v 4 tomakh. Tom 1: Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya; Materiya i pamyat' [Collected works: in 4 vols. Vol. 1: An*

*Essay on the Immediate Data of Consciousness; Matter and Memory*]. Moscow: Moskovskii klub.

Berdyayev, N. A. (1939) *O rabstve i svobode cheloveka (Opyt personalisticheskoi filosofii)* [*Slavery and Freedom (an experience of personalism philosophy)*]. Paris: YMCA-press.

Berdyayev, N. A. (1934) *Ya i mir ob"ektov* [*Me and the world of objects*]. Paris: YMCA-press.

Blauberg, I. I. (2019) “O znachenii muzyki v filosofii Anri Bergsona” [“On the meaning of music in the philosophy of H. Bergson”], *Nauchnyi Vestnik Moskovskoi Konservatorii* [*Scientific Bulletin of the Moscow Conservatory*], 2(37), pp. 174–185.

Gershovich, U. et al. (2020) *Iskusstvo medlennogo chteniya. Istoriya. Traditsiya. Sovremennost': kollektivnaya monografiya* [*The art of slow reading. History. Tradition. Modernity: collective monograph*]. Moscow: Kanon plus.

Kepnik, L. (2023) *O medlennosti* [*On slowness*]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

La Sizerann, R. de (1900) *Reskin i religiya krasoty* [*Ruskin and the religion of beauty*]. Moscow: Izdanie magazina «Knizhnoe delo» i I. A. Balandina.

Leont'ev, K. N. (2007) *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: V 12 tomakh. Tom 8, kniga 1: Publitsistika 1881–1891 godov* [*Complete works and letters: in 12 vols. Vol. 8, book 1: Journalism of 1881–1891*]. St. Peterburg: Vladimir Dal Publ.

Losev, A. F. (2012) *Muzyka kak predmet logiki* [*Music as a subject of logic*]. Moscow: Akademicheskii proekt.

*Manifesty ital'yanskogo futurizma: Sobranie manifestov Marinetti, Bichch'oni, Carra, Russolo, Balla, Severini; Pratella, Sen-Puan* [*Manifestos of Italian Futurism: A collection of manifestos by Marinetti, Boccioni, Carra, Russolo, Balla, Severini; Pratella, Saint-Pointe*] (1914) Transl. by Vadim Shershenevich. Moscow: Tip. Rus. t-va.

Neigauz, G. G. (1988) *Ob iskusstve fortepiannoi igry: Zapiski pedagoga* [*On the art of piano playing: Notes from a teacher*]. Moscow: Muzyka.

Nikanor (Brovkovich), arkhiepiskop (1884) “Pouchenie pri osvyashchenii novykh zdanii vokzala zheleznoi dorogi v Odesse” [“Teaching at the consecration of new railway station buildings in Odessa”], *Pravoslavnoe Obozrenie* [*Orthodox Review*], 3, pp. 326–343.

Onore, K. (2019) *Bez suety: kak perestat' speshit' i nachat' zhit'* [*No fuss: how to stop rushing and start living*]. Moscow: Al'pina Pabliher.

Plantinga, A. (2014) *Analiticheskii teist: antologiya Alvina Plantingi* [*The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury.

Solov'ev A. P. (2014) “Arkhiepiskop Nikanor (Brovkovich) o vrede idei progressa i veroyatnoi pol'ze zheleznykh dorog” [“Archbishop Nikanor (Brovkovich) on the dangers of the idea of progress and the likely benefits of railways”], *Vestnik PSTGU: Bogoslovie. Filosofiya* [*Bulletin of the PSTGU: Theology. Philosophy*], 4(54), pp. 29–45.

Avraam (Rejdman), Schiigumen (ed.) (2009) *Trezvomyslie: sbornik tvorenij russkih podvizhnikov blagochestija ob osnovah duhovnoj zhizni v molitve Iisusovoj: v 2 tomakh. Tom 2* [Sober thinking: A collection of works by Russian ascetics of piety on the foundations of spiritual life in the Jesus Prayer: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Palomnik.

Linnell, J. D. C. & Cretois, B. 2018, Research for AGRI Committee — The revival of wolves and other large predators and its impact on farmers and their livelihood in rural regions of Europe, European Parliament, Policy Department for Structural and Cohesion Policies, Brussels.

Massilani, D., Guimaraes, S., Brugal, JP. *et al.* Past climate changes, population dynamics and the origin of Bison in Europe. *BMC Biol* **14**, 93 (2016).

<https://doi.org/10.1186/s12915-016-0317-7> (Accessed: 01 September 2023).

Prasongthan, S. & Silpsrikul, R. (2023) The connection of slow food principle with community-based tourism in Thailand: investigating generation Y perception, *GeoJournal of Tourism and Geosites*, 48(2spl), pp. 709–716. <https://doi.org/10.30892/gtg.482spl04-1070> (Accessed: 01 September 2023).

Pereira, H. and Navarro, L. (eds) (2015) *Rewilding European Landscapes*. Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.

---

**Информация об авторе:** Анна Федоровна Макарова — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Адрес: Российская Федерация, 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

**Information about the author:** Anna F. Makarova — PhD in Philosophy, Assistant at the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. Address: 27/4 Lomonosovsky Avenue, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; 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 17.11.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 17.11.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.



Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 158–183.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 158–183.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)


doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-158-183

## РОЛЬ В. Г. БЕЛИНСКОГО В ОПРЕДЕЛЕНИИ ПРЕДМЕТНОСТИ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА АРИСТОКРАТИЧЕСКОГО ГУМАНИТАРНОГО ДИСКУРСА



**Ирина Федоровна Щербатова**

Институт философии Российской академии наук,  
Москва, Россия, ir.rius@gmail.com

 **Аннотация.** В статье рассматривается роль Белинского как фигуры одновременно переходной и ключевой в процессе философско-литературного поиска нового содержания понятий «человек», «личность», «достоинство». Исторически этот процесс развертывался в ситуации продолжавшегося усиления государственного давления на общество, аксиологической девальвации дворянской культуры, а также стремительного распространения нового европейского националистического дискурса. Показано, что, несмотря на известную идейную переменчивость Белинского, фундаментально его базовые интуиции

© Щербатова И. Ф., 2023

и основной нарратив не менялись. Концептуально солидаризируясь с гуманизмом «писателей-аристократов», он искал новые модернистские формы его понимания и осуществления. Его требование реализма раскрывается одновременно как социальное расширение предметности гуманистических понятий и трансцендирование человеческого от внутреннего мира личности и ее замкнутого на себе достоинства к достоинству с опорой на активную социальную позицию, отражающую диалектическое единство индивида и нации в условиях роста национального самосознания. При этом также указаны и упрощающая сторона методологии реализма, и ее незавершенность, а именно тот ее открытый характер, который сделал Белинского не только переходной, но и последней значимой фигурой гуманистического универсализма, вслед за которой предложенные, в том числе и Белинским, понятия стали векторами узко направленной антропологии, быстро сформировавшими непримиримо враждовавшие идейные лагеря.



**Ключевые слова:** В. Г. Белинский, П. А. Вяземский, Н. В. Гоголь, Ф. М. Достоевский, гуманизм, личность, достоинство, общечеловеческое, национальное, аристократическая культура, эстетизм



**Ссылка для цитирования:** Щербатова И. Ф. Роль В. Г. Белинского в определении предметности гуманистических ценностей в условиях кризиса аристократического гуманитарного дискурса // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2023. Т. 6, № 4. С. 158–183. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-158-183.

---

### *Memory of Culture*

#### THE ROLE OF V. G. BELINSKY IN DETERMINING THE OBJECTIVITY OF HUMANISTIC VALUES IN THE CONTEXT OF THE CRISIS OF ARISTOCRATIC HUMANITARIAN DISCOURSE

**Irina F. Shcherbatova**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, ir.rius@gmail.com



**Abstract.** The article examines the role of Belinsky as a figure both transitional and key in the process of philosophical and literary search for new content of the concepts of “man”, “personality”, “dignity”. Historically, this process unfolded

in a situation of continued strengthening of state pressure on society, the axiological devaluation of noble culture, as well as the rapid spread of a new European nationalist discourse. It is shown that, despite Belinsky's well-known ideological changeability, his basic intuitions and main narrative did not fundamentally change. Conceptually identifying with the humanism of the "aristocratic writers," he sought new modernist forms of its understanding and implementation. His demand for realism is revealed simultaneously as a social expansion of the objectivity of humanistic concepts and the transcendence of the human from the inner world of the individual and its self-contained dignity to dignity based on an active social position, reflecting the dialectical unity of the individual and the nation in conditions of growing national self-awareness. At the same time, both the simplifying side of the methodology of realism and its incompleteness are also indicated, namely its open nature, which made Belinsky not only a transitional, but also the last significant figure of humanistic universalism, after which the concepts proposed, including by Belinsky, became vectors narrowly focused anthropology, which quickly formed irreconcilably warring ideological camps.



**Keywords:** V. G. Belinsky, P. A. Vyazemsky, N. V. Gogol, F. M. Dostoevsky, humanism, personality, dignity, universal, national, aristocratic culture, aestheticism



**For citation:** Shcherbatova, I. F. (2023) "The role of V. G. Belinsky in determining the objectivity of humanistic values in the context of the crisis of aristocratic humanitarian discourse", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 158–183. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-158-183.

---

Деятельность Виссариона Григорьевича Белинского (1811–1848) пришлась на десятилетие после смерти А. С. Пушкина, когда обнаружился кризис аристократической абстрактно-гуманистической культуры, проявившийся в запросе общества на отражение реальных проблем социальной жизни. Белинскому выпала роль быть если не первым, то наиболее ярким и харизматичным критиком писателей пушкинского круга, в творчестве которых, собственно, общечеловеческие ценности, генерировавшиеся дворянской культурой, отливались в художественные формы. Это были насколько возможно общие представления о человечности, нравственности или внутренней свободе, связанные с пониманием самоценности личности. Белинский включился в процесс понятийно-сущностного определения и универсализации общечеловеческих ценностей, до тех пор существовавших в интуитив-

ных этико-эстетических формах. Более того, это было счастливое совпадение личных убеждений и доступных возможностей: «Каждый месяц у него была возможность продвигать идею гуманизма перед всей Россией» [Малиа, 2010, с. 406].

В этом процессе Белинский сосредоточился на конкретизации не аксиологического аппарата гуманизма, но того еще весьма смутно ощущавшегося экзистенциального и всеобщего феномена, который следовало бы идентифицировать с личностью, уже обозначенной аристократической культурой. Критик выступил не против основных понятий аристократического гуманизма, он интуитивно верно определил главное его уязвимое место — имманентизм: элитарную закрытость высокого эстетизма, где личность обнаруживается в опыте самосознания через этико-эстетические и одновременно экзистенциальные понятия чести и достоинства. Их классицистический этический потенциал, ранее обозначавший нравственную глубину личностного эстетического развития, теперь уже не просто фундировал нравственное эстетическим, но и жестко ограничивал его теми формами художественного представления и соответствующего ему восприятия, которые все еще транслировала дворянская культура. Ее соотнесенность с Н. М. Карамзиным воспринималась Белинским как признак упадка: замыкание на собственных аристократических интересах без реального вовлечения нового — народного и национального — масштаба самосознания литературы, как и игнорирование объективных законов истории, которые с необходимостью включают в процесс самосознания нации все более широкие и глубокие (низовые) социальные круги. Упадок аристократической литературы для Белинского был почти тождественен упадку ее влияния и социального воздействия, снижению ее смысловой доступности для читателя на фоне стремительного устаревания эстетико-художественной формы. Но в то же самое время он никоим образом не связывал с этим те нравственные основания аристократической литературы, которые безусловно разделял: он принимал гуманизм, достоинство и личность, но делал иной вывод. Он подходил к тому, что необходимо трансцендирование вместо провозглашенной аристократической культурой имманентизации, то есть внешняя активность и социально-исторически-национально обусловленные формы ее и творчества вместо отвлеченных и сконцентрированных на себе, на внутренней свободе, на внеисторичности. В процессе преодоления имманентности абстрактного гуманизма Белинский интуитивно демократизировал, социализировал и антропологизировал дворянскую идею внесловного гуманизма и в конечном счете девальвировал ее. Это был все еще абстрактный гуманизм, но в развитии, в поиске реальной

своей предметности, основание которой Белинский связывал с национальным и общечеловеческим.

## I

Белинскому принадлежала едва ли не ведущая роль в формировании общественного самосознания в 1840-е годы. По словам Г. Г. Шпета, идеи Белинского «определяли настоящее содержание русского культурного сознания и предопределяли его будущее развитие» [Шпет, 2010, с. 370]. Данная оценка имеет особый вес, если учесть, что критика XIX века основной чертой Белинского называла «потребность доискаться нравственной истины, общественной справедливости и определения человеческого достоинства» [Пыпин, 1876, т. 2, с. 342]. В. В. Розанов писал о «всеобъемлющем, всемогущем» влиянии Белинского. «Лишь прочитав Белинского или вообще “вступив в сферу Белинского”, мы произносили торжественно и сладко: “Я человек”» [Розанов, 1995, с. 501]. Однако тот же автор предрек, что двухсотлетие Белинского будет праздноваться «с ощущением археологичности» [Розанов, 1995, с. 501]. Собственно, к этому все и шло: советская историография сумела так зацементировать революционно-демократическое реноме Белинского, что сделала его практически безнадёжной фигурой историко-философского дискурса.

Однако именно 2011 год подвел черту под догматически-идеологическим восприятием критика. А. А. Ермичев подверг сомнению правомерность привычного образа Белинского — «народного трибуна, атеиста, социалиста и революционера» [Ермичев, 2011, с. 11]. По его мнению, «центральной у Белинского была идея высокой и даже высочайшей ценности личности, идея гуманистическая, христианская и, если хотите, — персоналистическая» [Ермичев, 2011, с. 10]. Западная историография подобное понимание обнаружила на полвека раньше: М. Малиа рассматривал Белинского в числе первых, кто «с абсолютной непреклонностью стал утверждать идеал человека как самоцель, а свободную личность как цель, ради которой должно существовать общество» [Малиа, 2010, с. 566]. Подводя итог своего фундаментального исследования генезиса социалистических взглядов А. И. Герцена, Малиа сделал вывод, что Белинский так же, как и Герцен, пришел «к системе ценностей, универсализировав гуманизм довлеющей дворянской культуры» [Малиа, 2010, с. 566]: в этом состоит существо рассматриваемой в данной статье проблемы.

Современный взгляд на Белинского как на гуманиста возрождается уже на новом историческом витке. В конце XIX века политизация и догматизация роли Белинского, идущая от поздних идеологически обусловленных оценок



А. И. Герцена<sup>1</sup>, перекрыла оставленное ближайшим кругом друзей Белинского представление о нем как о нравоучителе-гуманисте и, поддержанная марксистской критикой Г. В. Плеханова и В. И. Ленина, неожиданно впитала «политический остракизм» [Ермичев, 2011, с. 9], которому подвергся Белинский со стороны «Вех». Для С. Н. Булгакова так же, как и для Н. А. Бердяева, Белинский — «духовный отец русской интеллигенции» [Вехи. Из глубины, 1991, с. 14, 37], иными словами, «идейный родоначальник большевизма» [Вехи. Из глубины, 1991, с. 254]. В то же время П. Б. Струве, по-видимому, оценивал роль Белинского иначе. В том же сборнике «Вехи» происхождение интеллигенции Струве логично связал с именами М. А. Бакунина и Н. Г. Чернышевского, противопоставив эту ветвь иной духовной традиции, представленной Н. И. Новиковым, Н. А. Радищевым и П. Я. Чаадаевым. Белинского ни к той, ни к другой традиции Струве не отнес. Возможно, он, подобно Б. Н. Чичерину, поместил Белинского в иной круг единомышленников: «В то время петербургские и московские литераторы составляли одно целое... Белинский, Краевский, Тургенев, Анненков, Панаев... Это была дружная фаланга, которая задала себе целью приготовить России лучшую будущность распространением в ней мысли и просвещения» [Чичерин, 2010, с. 157]. Именно просвещение, или просветительство, воспринимавшееся Белинским как миссия, представляет собой ключ к его антиномичному наследию, феномен которого принуждает к диалектическому расширению понятия «просветитель». П. В. Анненков, В. П. Боткин, Т. Н. Грановский, А. А. Краевский, И. С. Тургенев — этот тесный круг общения Белинского состоял из тех, кого принято относить к представителям консервативного дворянского либерализма, несмотря на всю половинчатость такого либерализма и специфичность этого термина. Если принять это как рабочую гипотезу, которая вряд ли пошатнет устоявшийся в истории отечественной мысли монолит левого радикализма Белинского, то тогда гуманистическая направленность его критики обретет некое методологическое основание. В этом плане показательным, что его «младший брат» по революционно-демократическому лагерю Чернышевский в обращении Белинского к «живым интересам действительности» находил не что иное, как смену эстетических критериев на этические: Белинский постепенно приходил к сознанию значимости рождаемой поэзией гуманности, «разумая под этим словом бесконечное уважение к достоинству человека, как человека» [Чернышевский, 1947, с. 275].

<sup>1</sup> Примером вольных обобщений Герцена являются его воспоминания: «Мы возвратились в Москву авторитетами в двадцать пять лет. К нам примкнули Белинский, Грановский и Бакунин... Петрашевы были нашими меньшими братьями, как декабристы — старшими» [Герцен, 2003, с. 761].

Распространенный взгляд на Белинского как на представителя разночинной идеологии на деле вел к искажению существа основных ментальных процессов 1840-х годов, приписыванию им характеристик более позднего общественного развития. Беспрецедентная интеллектуальная насыщенность 1830–1840-х годов, сопровождавшая характерное напряжение процесса общественного самопознания, заставляет усомниться в правомерности расхожего взгляда на это время как на период идейно и идеологически целостный. Белинский, подобно интеллектуалам 1840-х, оказался именно в точке экзистенциального разлома аксиологических и историософских доктрин — нравственно отвлеченных к человеку вообще (и отсюда: общечеловеческому) и мессиански устремленных к конкретно человеческому (национальному, классовому и т. п.). Уходившее поколение арзамасцев, осмыслив крушение идеалов либеральной юности, замену им нашло в следовании исключительно нравственному императиву, что не мог не воспринять Белинский, современник Пушкина. Не случайно Достоевский, обвинявший критика во всех грехах, не мог не сказать о Белинском: «Он знал, что основа всему — начала нравственные» [Достоевский, 1972–1990, т. 21, с. 10]. Но в те же 1840-е годы новое поколение писателей во многом под влиянием Белинского смутно нащупывало иные идеалы человечности, которые породят совершенно иных акторов истории, лиц которых Белинский не то что не видел, но и представить не мог.

А. Н. Пыпин специфику этого десятилетия очень точно определил как переход от «общего гуманистического содержания» к содержанию национально-общественному, когда «самая критика оставляла теоретические отвлеченности чистого искусства для разработки общественного содержания» [Пыпин, 1876, т. 1, с. 5]. Однако укоренившаяся в истории общественной мысли традиция выделять как нечто содержательно целостное период 1840–1860-х годов, рассматривая его в качестве времени становления революционно-демократической идеологии, в наибольшей степени исказила историческую перспективу, в которой рассматривался Белинский. В результате плохо прочитанный мыслитель только за счет своего яркого облика разночинца-демократа стал идейной подпоркой Герцену и Чернышевскому, а тяготевшая к объективизму историография XIX века оказалась бессильна перед сложившимся мифом о Белинском-радикале. Помимо собственно идеологических нужд, стимулировавших воображение, подробная интерпретация Белинского основывалась на двух фразах Герцена и соответствующей трактовке «Письма Белинского Гоголю» 1847 года из Зальцбурга, в котором гуманистическое требование признания человеческого достоинства в отношении народа по мере дальнейшего нарастания проблемы крепостничества воспринималось в несвойственном

письму радикальном смысле. История бытования «Письма Белинского Гоголю» является классическим примером идеологической реконструкции — в течение двух веков в нем вычитывали то, что хотели видеть. Здесь стоит припомнить, что Достоевский был подвергнут гражданской казни за распространение этого письма. Отбыв каторгу и отсидев на нарах «Мертвого дома», он ушел от слезливого примитивизма и стал тем, кем стал, фактически благодаря «Письму Белинского к Гоголю», но никогда об этом не вспоминал.

Роль Достоевского в радикализации образа Белинского уже давно представляет собой отдельный и не только историографический сюжет. Их прижизненные отношения продолжались недолго. В 1845 году Белинский восторженно принял первое значительное произведение Достоевского — роман «Бедные люди», ввел молодого писателя, сделавшегося вмиг знаменитостью, в круг столичных литераторов, но примерно через год они разошлись, как заметил Достоевский в «Старых людях», по незначительному поводу. В феврале 1848 года Белинский написал П. В. Анненкову, что разочарован в Достоевском: «Не знаю, писал ли я Вам, что Достоевский написал повесть “Хозяйка” — ерунда страшная! В ней он хотел помирить Марлинского с Гофманом, подболтавши немножко Гоголя. Он и еще кое-что написал после того, но каждое его новое произведение — новое падение. В провинции его терпеть не могут, в столице отзываются враждебно даже о “Бедных людях”. Надулись же вы, друг мой, с Достоевским — гением!»<sup>2</sup> [Белинский, 1953–1959, т. 12, с. 467]. Но на этом обычные для писательской среды перипетии не закончились: в 1860-е годы Белинский — частый гость заметок и писем Достоевского, вначале добродушных. Например, в 1869 году он называет Белинского и Григорьева «замечательными критиками» [Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 1, с. 16]. Однако в апреле 1871 года пишет Н. Н. Страхову: «Смрадная букашка Белинский (которого Вы до сих пор еще цените) именно был немогуч и бессилён талантишком, а потому и проклял Россию и принес ей сознательно столько вреда» [Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 1, с. 208].

Пристрастность Достоевского очевидна. В это время он работал над «Бесами», сверхзадачей которых было показать ответственность либералов 1840-х в появлении нечаевщины. Критическое отношение писателя к «либералу»

<sup>2</sup> Впервые это письмо Достоевский мог прочесть у А. Н. Пыпина в 1875–1876 годах. В «Дневнике писателя» за 1876 год Достоевский резко критикует В. Г. Авсеенко, который в рецензии на исследование Пыпина делает акцент на консервативной стороне мировоззрения Белинского: «У Белинского была правда и его заблуждение, а у вас и правда выходит заблуждением... Знайте, что Белинский прав, когда и виноват» [Достоевский, 1972–1990, т. 24, с. 185, 186, 454]. Реакция Достоевского, видевшего в интерпретации Авсеенко «унижение Белинского», свидетельствует о том, что феномен «либерал 40-х годов» был им к тому времени переосмыслен и принят, что было отражено в историософской концепции романа «Подросток».

воплощено в образе идеалиста Степана Верховенского, породившего «бесов»: Петр Верховенский — его сын, Николай Ставрогин — его воспитанник. На образ Степана Верховенского автор не пожалел красок презрения, сарказма, нескрываемого злорадства. Другой вопрос, почему в результате получился самый трогательный образ русского идеалиста? И еще непостижимее: не идеализм ли был оружием этого человека, «единственного, вступившего в идейную схватку с бесами»? [Кантор, 2010, с. 299]. Сейчас же важно отметить, что в черновиках писатель называл старшего Верховенского исключительно Грановским.

В романе «Бесы» Достоевский выносит русскому обществу фатальный диагноз: безответственность, в которой объективно-исторически виновата культурная беспочвенность высшего сословия, но субъективно виноваты дворяне-либералы 1840-х: именно их приверженность бессодержательным идеям и антинациональной риторике породила нигилизм. «Наши Белинские и Грановские не поверили бы, если б им сказали, что они прямые отцы Нечаева» [Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 1, с. 260]. Это объединение Белинского и Грановского весьма показательно для определения политической пристрастности и одновременно компетентности Достоевского, для которого Белинский — несомненный радикал и атеист, а Грановский, конечно же, нет, но Достоевский в презрении к характерному для обоих западничеству нарочито неразборчив.

Теоретически либерал-идеалист независимо от степени включенности в либеральный контент никак не мог породить нигилиста и террориста по причине того, что пренебрежение личностью, ее неотчуждаемыми правами противоречит первой и основополагающей заповеди либерализма. Феномен западника-либерала 1840-х остался для молодого Достоевского совершенно неопознанным объектом. Его изначально тянуло влево, к демократам; он ненадолго пересекся с Белинским и, очевидно закономерно, оказался у социалистов. А там гражданская казнь, ссылка, каторга, служба в Семипалатинске. Он как будто бы и современник, и дворянчик, но на дворянскую культуру смотрел классово-злобно, и уж точно не попадал в камертон прекраснодушных, благородных дворян-идеалистов. Вернувшись из ссылки, Достоевский пристально вглядывался в ту эпоху, изучал ее, но ее неприятие и враждебность теперь стали для него очевидны не на уровне эмоций, а глубоко идейно.

В мае 1871 года он писал Страхову:

Если б Белинский, Грановский и вся эта шушера поглядели теперь, то сказали бы: «Нет, мы не о том мечтали, нет, это уклонение; подождем еще, и явится свет, и воцарится прогресс, и человечество перестроится на здоровых началах и будет счастливо!»... Они до того были тупы... Я обругал Белинского более как

явление русской жизни, нежели лицо: это было самое смрадное, тупое и позорное явление русской жизни. Белинский помирился бы теперь на такой мысли: «...надо приискать такой народ, в котором нет ни капли национальности и который способен бить, как я, по щекам свою мать (Россию)». И с пеной у рта бросился бы вновь писать поганые статьи свои, позоря Россию, отрицая великие явления ее (Пушкина), — чтоб окончательно сделать Россию вакантной нацией, способною стать во главе общечеловеческого дела. Иезуитизм и ложь наших передовых двигателей он принял бы со счастьем. Но вот что еще: Вы никогда его не знали, а я знал и видел и теперь осмыслил вполне. Этот человек ругал мне Христа по-матерну, а между тем никогда он не был способен сам себя и всех двигателей всего мира сопоставить со Христом для сравнения. Он не мог заметить того, сколько в нем и в них мелкого самолюбия, злобы, нетерпения, раздражительности, подлости, а главное, самолюбия. Ругая Христа, он не сказал себе никогда: что же мы поставим вместо него, неужели себя, тогда как мы так гадки. Нет, он никогда не задумался, над тем, что он сам гадок. Он был доволен собой в высшей степени, и это была уже личная, смрадная, позорная тупость. Вы говорите, он был талантлив. Совсем нет, и боже — как наврал о нем в своей поэтической статье Григорьев.

[Достоевский, 1972–1990, т. 29, кн. 1, с. 214]

Подобному накалу инвектив должна быть причина, здесь чувствуется что-то личное, что пока ускользает... На поверхности очевидное — работа над «Бесами» обнаружила идейно-причинную связь Белинского как западника с нигилизмом. Это открытие не могло не вызвать страшное раздражение, которое испытал Достоевский, видя, как его единомышленники, Страхов и Ап. Григорьев, весьма благосклонно отзываются о Белинском. Так, Григорьев довольно спокойно констатировал, что Белинский проводил «идею отвлеченного человечества» [Григорьев, 1980, с. 237]. Для Достоевского то, о чем говорил Григорьев, было «болезнью, обуявшей цивилизованных русских», в частности, он называет Белинского и на этот раз А. А. Краевского [Достоевский, 1970–1990, т. 29, кн. 1, с. 145]. Достоевский исходил из максимы: «Назвав себя европейцами, мы тем самым отреклись быть русскими» [Достоевский, 1970–1990, т. 29, кн. 1, с. 260]. Соответственно, Белинский и Грановский — те, кто отстаивал общечеловеческие ценности в противовес национальным, «позорили Россию» [Достоевский, 1970–1990, т. 29, кн. 1, с. 214].

Однако здесь Достоевский ошибался: в работе «Взгляд на русскую литературу 1846 года» Белинский сформулировал и в определенной степени развил концепцию диалектического единства национального и общечеловечес-



кого. До ареста Достоевский мог и не успеть прочесть обозрение Белинского 1846 года — что ничего не меняло, так как пересечение понятий «общечеловеческое» и «национальное» находилось еще вне сферы его интересов, тогда как в начале 1870-х он был одержим антизападничеством и верил в то, что либералы Белинский и Грановский ответственны за террор в России только потому, что они западники.

«Странные люди», помещенные в «Дневник писателя» за 1873 год, свидетельствуют все о той же пристрастности. Характеристика Белинского начинается со слов: «Белинский был вовсе не *gentilhomme*, — о нет. Он бог знает от кого происходил. Отец его был, кажется, военным лекарем» [Достоевский, 1970–1990, т. 21, с. 10], что было уже слишком, так как именно эти слова Достоевский мог сказать и о себе, но о себе он говорил так: «Я происходил из семейства русского и благочестивого» [Достоевский, 1970–1990, т. 21, с. 134]. Канва биографий Белинского и Достоевского поразительным образом совпадает: у обоих деды были сельскими священниками, отцы обоих, не окончив духовных семинарий, поступили в Санкт-Петербургскую военно-хирургическую академию (отец Белинского на пять лет раньше) и служили именно что «военными лекарями», и, дослужившись до чина коллежского асессора, оба получили потомственное дворянство (отец Достоевского на три года раньше, в 1827 году). Отличие было в том, что мать Достоевского происходила из купеческого рода, а Белинского — из обедневших дворян. Есть и определенная ирония в том, что И. С. Тургенев дал родителям Евгения Базарова, еще не террориста, но в определенной степени уже нигилиста, именно таких родителей — военного лекаря и столбовую дворянку. Однако явное передергивание фактов, которое позволил себе Достоевский, вынуждает с определенным скепсисом относиться и к его «цитированию» Белинского, смыслы которого относятся скорее к истории восприятия идей социализма самим Достоевским.

Все изменилось в 1875 году, когда Достоевский в (непостижимом для его эволюции) романе «Подросток» заменил «западник» на «европеец» и объявил просвещенного русского европейца солью земли. Поистине, «желая проклясть, благословил» [Кантор, 2010, с. 371]. Дальше больше. В 1875 году вышло в «Вестнике Европы», а в 1876 году отдельным изданием исследование Пыпина, основанное на письмах Белинского [Пыпин, 1876, т. 2, с. 105], где Достоевский мог прочесть письмо Белинского В. П. Боткину, в котором Белинский обращается к Гегелю:

Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора... Если бы мне и удалось влезть на верхнюю сту-

пень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти моя.

[Белинский, 1953–1959, т. 12, с. 22–23]

Впоследствии из этого родились знаменитые слова Ивана Карамазова о слезе ребенка.

Это письмо было написано Белинским 1 марта 1841 года. Принято думать, что радикализм Белинского развивался последовательно к середине-концу 1840-х годов. Примером революционности Белинского является следующий отрывок из другого его письма:

Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума. Я начинаю любить человечество маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его, я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную. Какое имеет право подобный мне человек стать выше человечества, отделиться от него железною короною и пурпуровою мантиею?

[Белинский, 1953–1959, т. 12, с. 52]

Однако между этими двумя письмами прошло всего четыре месяца. Обращение непосредственно к текстам Белинского, что досконально проделал А. А. Ермичев [Ермичев, 2014, с. 86–90], показывает, что идеологический фантом революционного демократа Белинского имеет слабое отношение к реальному положению дел. Как фактор иронии, свойственный Чаадаеву, подчас меняет смысл им написанного, так характерный для Белинского мгновенно вспыхивавший восторг неопита способен ввести исследователя в заблуждение. «Знаешь ли, что я теперешний болезненно ненавижу себя прошедшего»; «Год назад я думал диаметрально противоположно тому, как думаю теперь» [Белинский, 1953–1959, т. 12, с. 23]; «Теперь я опять иной» [Белинский, 1953–1959, т. 3, с. 88]. Исследователи мировоззрения Белинского редко проходят мимо одного обстоятельства, одной яркой черты его личности — переменчивости. «Только из биографии его мы узнаем, в каком хаосе влияний билась все это время его неустойчивая мысль, как мучителен для него был выбор и как страстно было его подчинение всякому новому влиянию» [Шпет, 2010, с. 422]. Это свойство Белинского дало основание некоторым оппонентам, например Ю. Ф. Самарину, вообще отказать критику в самостоятельности, однако то была только форма

беспощадного бескомпромиссного поиска истины Белинским, в котором постепенное развертывание гуманистической предметности составило, тем не менее, сквозную сверхзадачу его поприща.

На сегодняшний момент реабилитация Белинского пришла к определенному рубежу, когда бесспорным является то, что «народническое возвышение крестьянства, скепсис к завоеваниям цивилизации, признание вины интеллигента перед народом, вера в общину были чужды Белинскому. Либеральное западничество считало Белинского своим предтечей» [Тихонова, 2010, с. 62–63]. При снятии реконструкторских искажений Белинский с очевидностью предстает характерным деятелем эпохи 1840-х годов с присущим им практическим использованием философии, с активно формирующейся историософией в ситуации истончения аристократической культуры, отстаивавшей паритет ценностей этики и эстетики. При этом идеализм остается основополагающей чертой мировоззрения Белинского. Новые социальные требования соответствия реальным запросам общества он предъявляет только литературе, ответственной, по его мнению, за формирование личности — именно в этом заключается отличие его эпохи от последующей.

## II

Дебют Белинского пришелся на 1830-е годы — это время вошло в историю мысли как период «эстетического гуманизма» [Зеньковский, 1991, с. 139], представленного творчеством писателей пушкинского круга. Они мыслили себя последователями Н. М. Карамзина и главной «неотъемлемой» своей чертой называли «природное, нравственное достоинство» [Вяземский, 1982, с. 112]. Основной творческий принцип, который они проводили: высокая эстетика и есть сама нравственность [Вяземский, 1984, с. 108].

Ко второй половине 1830-х обнаружилось, что ценности абстрактного, внесловного гуманизма, проводимые литературой «писателей-аристократов»<sup>3</sup>, не считывались обществом. Динамичные процессы, происходившие в ментальном пространстве, вели к тому, что само эстетическое быстро наполнялось и переполнялось обновленными смыслами, и общество стало предъявлять литературе иные требования, в первую очередь «быть верною действительности, которую взялась воспроизводить» [Белинский, 1953–1959, т. 10, с. 317]. В произведениях позднего Пушкина виделся упадок таланта («повести Белкина были ниже своего времени») [Белинский, 1953–1959, т. 7, с. 577]. Самое

---

<sup>3</sup> Авторство этого своего рода nickname, идентифицировавшего писателей пушкинского круга, принадлежало Н. А. Полевому [Пушкин, 1976, с. 474].

поразительное, что в этих оценках сходились как главный антагонист писателей пушкинского круга Ф. Булгарин, так и дочь Карамзина, изысканная Софья Николаевна, хозяйка престижного литературного салона. В июле 1836 года она написала брату о Пушкине, что его «ужасно и справедливо разбрал Булгарин, как светило, в полдень угасшее». «Тяжко сознавать, что какой-то Булгарин, стремясь излить свой яд на Пушкина, не может ничем более уязвить его, как говоря правду» [Пушкин в воспоминаниях, 2005, с. 783].

Отмечавшийся читательский спрос на более простые литературные формы и сюжеты в определенной мере отражал невосприимчивость к неявным гуманистическим смыслам. Нельзя сказать, что к тому времени гуманизм прошел хотя бы начальные стадии своего развития, напротив, «даже к 1840 году, когда движению литературного гуманизма было не более двадцати лет, современники до сих пор не подозревали о его существовании в качестве традиции» [Малиа, 2010, с. 404].

За объяснимым спросом на облегченную литературу, подтвержденным огромными тиражами продукции Булгарина, стоял массовый читатель, вполне довольный прагматически житейским уровнем авантюрного жанра. Однако это был сигнал о необходимости как расширения сословного представительства читательской аудитории, так и включения в произведения героев из иных сред и сословий и соответственно раскрытия их интересов, мировосприятия, социальной проблематики. «Писатели-аристократы» лишь теоретически, может быть, соглашались соотнести этот прообраз третьего сословия с гуманистической предметностью. Их позицию позже довольно точно обрисовал Н. Г. Чернышевский:

Критик, который хочет говорить только о том, о чем интересно говорить для него самого, который хочет сохранить в своей деятельности столько же гордого спокойствия и достоинства, сколько сохраняет поэт или ученый, — такой критик пишет для немногих, Пушкин и его литературные друзья знали это; действуя на поприще критики, они и не хотели подчиняться условиям, несовместимым с их понятиями о собственном достоинстве; ...и гордо думали, что качества их слушателей вознаграждают за количество.

[Чернышевский, 1947, с. 134]

Без активного участия третьего сословия, что бы под этим тогда ни понималось, массовый читатель уже не был готов воспринимать никакие высокие смыслы. Можно сказать, появилось сословное чутье, сословное представительство в художественном тексте стало как бы общеобязательным — воз-

можно, потому даже дочь Карамзина перестала воспринимать сугубо аристократическое письмо. Белинский более чем почувствовал потребность иной литературы, у него в интуиции уже было заложено требование социальной правдивости, которое он называл реализмом, народностью и прочими схожими терминами, что, по сути, означало смену приоритетов: «Мы в Гоголе видим более важное значение для русского общества, чем в Пушкине: ибо Гоголь более поэт социальный, следовательно, более поэт в духе времени» [Белинский, 1953–1959, т. 6, с. 259]. Или: «Пафос Пушкина заключается в сфере самого искусства как искусства; пафос поэзии Лермонтова заключается в нравственных вопросах о судьбе и правах человеческой личности» [Белинский, 1953–1959, т. 7, с. 36].

Белинский был буквально одержим свободой и независимостью личности: «Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира»; «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которые возможны только при обществе, основанном на правде и доблести»; «Я ненавижу общее, как надувателя и палача бедной человеческой личности» [Белинский, 1953–1959, т. 12, с. 22, 51, 32]. Некая аллюзия прав человека, которую Белинский увидел в мятежной поэзии Лермонтова, совпала с его озабоченностью «нарождающимися определениями прав и обязанностей человека, проявлениями пытливого духа современности», того, что он до сих пор «не применял к русскому миру» [Анненков, 1977, с. 439]. Поэзия Лермонтова являла для Белинского крайне важный пример преодоления имманентизма путем включенности в общечеловеческий цивилизационный процесс.

Вмешательство Белинского в развитие литературного гуманизма постепенно разворачивало сложившуюся в аристократической культуре систему ценностей от эстетизма через понимание самоценности личности и человеческого достоинства — к личности, которая находит свою опору не в карамзинском чувстве внутренней свободы, а в осознании причастности к единым цивилизационным процессам. «Он пришел к заключению, что дело развития каждой отдельной личности, ищущей некоторой высоты и свободы для своей мысли, должно сопровождаться посильным участием в исследовании свойств и элементов того потока политических и социальных идей, в который брошены теперь цивилизация и культура Европы» [Анненков, 1977, с. 439–440].

Белинский обнаружил недостаточность пусть и высокого эстетизма и даже его некоторую вторичность по отношению к нравственным смыслам. Он конкретизировал, упрощал и переводил в понятийный язык практически то же, что предлагали писатели пушкинского круга, но понимал свою задачу (при-



ближение культуры к цивилизации, высокого — к обыденному, элитарного — к универсальному) слишком лапидарно: поиск дидактических форм становился поиском форм упрощающих. И главное, Белинский, сосредоточившись на методе художественного реализма, не предлагал системной методологии трансляции гуманистических идей, но вплотную подошел к ней в процессе теоретического анализа и критической интерпретации художественного нарратива, который представлял гуманистическую предметность реализма. В этом сказалось столкновение его собственной практически экзистенциальной диалектики согласия с культурной элитой по главнейшему пункту его деятельно-гуманистического мировоззрения и невозможности принять их особенный путь — медленной и постепенной эманации культуры как нравственности во все более глубокие слои общества. «Его волновало не только научное познание законов истории, сколько преодоление своего собственного, мучившего его отчуждения, приобщение к действительности, включение в жизнь нации, далекое от абстрактных, “строенных на воздухе” идеалов европеизированной гуманитарной интеллигенции» [Валицкий, 2019, с. 430]. Он понимал, что замыкание элиты на себе чревато эксцессами, подобными тому, что произошел с Гоголем. Как вспоминал Анненков, письмо Белинского Гоголю «обнаруживало пустоту и безобразие всех идеалов Гоголя, всех его понятий о добре и чести, всех нравственных основ его существования» [Анненков, 1977, с. 455].

Тотальное отсутствие понимания человеческого в Другом, отсутствие чувства человеческого как в сознании отдельных людей, так и в самосознании народа Белинский считал коренной социальной проблемой своего времени. Собственно, Белинский развертывал гуманистическое мировидение, в истоках которого находятся Новиков и Карамзин. Зеньковский заметил, что, начиная с Новикова и А. Н. Радищева, в центре русского гуманизма стоит «социальная проблема — проблема водворения подлинной человечности в жизненных отношениях» [Зеньковский, 1991, с. 95]. Восприимчики этой традиции А. С. Пушкин и П. А. Вяземский надеялись, что их полемические статьи будут способствовать формированию общественной нравственности [Пушкин, 1976, с. 288]. П. Я. Чаадаев считал главной задачей создание «общественной нравственности, которой у нас еще не имеется» [Чаадаев, 1991, с. 520]. Это было общее место культурного дискурса 1830-х. Белинский также видел, что большинство русских читателей «еще не обзавелось органом для понимания первых нравственных начал» [Анненков, 1977, с. 415]. Такие ценности, как независимость и достоинство, не только не могли быть массово считываемыми, но они и не могли быть массово востребованными, поскольку ни одна из сфер реальности не поддерживала и тем более не развивала независимость человека. Достоинству

после крушения классицистического мирозерцания еще только предстояло проявиться вновь, поскольку рождается оно на основе чувства соразмерности своей индивидуальности, ее вклада и места в социальной реальности.

Казус Гоголя ясно показал, что абстрактные гуманистические ценности, их смыслы, проводимые культурной элитой, для традиционного патерналистского общества по-прежнему оставались актуальными. Проект «писателей-аристократов», продолжателей дела Карамзина, представлял из себя нечто большее, чем просто культурный проект. Главная его идея самоценности и внесловной значимости человека, мыслимого как нравственная личность, составляла сущностный прорыв запечатленного самосознания культурной элиты, и было довольно близоруко свести все к чистому искусству. В терминологии П. Бурдье это был «символический капитал» — сплав высоких требований к эстетике и этике, в ближайшем раскладе маркирующий элитарность литературы, но который через какое-то время безоговорочно будет признан за эталон литературной классики в силу воспроизводимых ею общечеловеческих ценностей [Щербатова, 2021, с. 164–165]. Пушкин же волею Белинского перемещался в поле «чистого искусства». Сколько бы Белинский ни говорил, что признание Пушкина как классика еще впереди [Белинский, 1953–1959, т. 7, с. 579], определенная неразвитость его эстетического вкуса не давала ему за эстетикой Пушкина увидеть глубину мысли: «Поэзия Пушкина сознавала самое себя только как поэзию и чуждалась всяких интересов вне сферы искусства» [Белинский, 1953–1959, т. 7, с. 36].

...Пушкин — это художник по преимуществу... Это только лицевая сторона поэзии Пушкина: взгляните на нее с другой стороны, — и вас поразит ее объективность — качество... столь близкое к нравственному индифферентизму, отсутствие одного преобладающего убеждения, а иногда даже устарелость во мнениях и странные предрассудки. Таков необходимо должен быть (особенно в наше время) всякий художник, который только художник (т. е. вместе с тем не мыслитель, не глашатай какой-нибудь могучей думы времени).

[Белинский, 1953–1959, т. 7, с. 34–35]

Белинский обманулся тоном Пушкина. Как заметил Ап. Григорьев, «Пушкина-Белкина он положительно не понял: великий нравственный процесс, который породил это лицо... от него ускользнул, или, лучше сказать, заслонился от его зоркого ока нимбом теорий» [Григорьев, 1980, с. 141]. Пушкин был циркулем и отвесом русского самосознания, и его «выбраковка» показала, что приобрел и потерял Белинский и вместе с ним все общество в стремлении к

буквально понятому реализму. Другое дело, что «Белинский вовсе не был одинок в своем обращении от “чистого” искусства к тенденциозности, к тому, что называют у него “утилитарностью”» [Пыпин, 1876, т. 2, с. 356]. А. Н. Пыпин уточняет, что И. С. Тургенев, Д. В. Григорович и Достоевский, «разрабатывавший темы гоголевской “Шинели”, “Записок Сумасшедшего”, были с Белинским совершенно солидарны» [Пыпин, 1876, т. 2, с. 356].

Критические статьи и письма Белинского 1840-х годов выявили весь драматизм уходящего и так и не воспринятого абстрактного гуманизма, что вылилось в продолжительный идейный поединок Белинского и П. А. Вяземского. Надо сказать, что Белинский с самого начала не озаботился учтивостью и довольно бесцеремонно смахнул с поэтического поля тяготевшего к классицизму Вяземского как нечто отжившее и даже отказал ему в понимании литературного процесса: «Исключительные поклонники Пушкина, с ним вместе вышедшие на поприще жизни и под его влиянием образовавшиеся эстетически, уже резко отделяются от нового поколения своею закоснелостью и своею тупостью в деле разумения сменивших Пушкина корифеев русской литературы» [Белинский, 1953–1959, т. 7, с. 100].

Тем не менее именно Вяземский оставался единственным идейным защитником ценностей аристократического гуманизма, или, по его выражению, «коренных литературных начал», утверждавших «нравственное достоинство человека» [Вяземский, 1982, с. 173], что, по его мнению, прозвучало пока только у Пушкина. Здесь «нравственное» — это отчасти фрондирующая, но явно больше, чем только этическая или эстетическая категория, отражающая прежнее уже неактуальное абстрактно-гуманистическое видение человека. Вяземский требовал от литературы не обличения, а возвышения духа. Он был убежден, что эстетика низкого, проводимая натуральной школой, действует деструктивно на личность, способствует «литературному падению» [Вяземский, 1982, с. 171], и, судя по тому, что в избытке производила тогда натуральная школа, нельзя сказать, что князь был совершенно неправ. Вяземский справедливо утверждал, разбирая в письме Чаадаеву «Выбранные места из переписки» Гоголя, что в художественном отношении литература натуральной школы предлагала буквализм и упрощение гуманистических смыслов, опрощение без качественно новой формы, которая по-новому давала бы искомый нравственно-эстетический заряд. Соответственно, он не жалел желчи на отзывы о Белинском как идейном основателе натуральной школы, не замечая, что значимые для «писателей-аристократов» *личность* и *достоинство человека* стали теми маяками, которые выставил и Белинский тоже. Более того, некоторые высказывания Белинского начала 1840-х годов буквально воспроизводили главные

тезисы «писателей-аристократов»: «В искусстве что художественно, то уже и нравственно; что нехудожественно, то может быть не безнравственно, но не может быть нравственно» [Белинский, 1953–1959, т. 3, с. 406–407].

В 1841 году Белинский писал Боткину: «Обаятелен мир древности. В его жизни зерно всего великого, благородного, доблестного, потому что основа его жизни — гордость личности, неприкосновенность личного достоинства» [Белинский, 1953–1959, т. 12, с. 52]. В 1846 году в статье о Пушкине современники Белинского могли прочесть: «К особенным свойствам его поэзии принадлежит ее способность развивать в людях чувство изящного и чувство гуманности, разумея под этим словом бесконечное уважение к достоинству человека как человека» [Белинский, 1953–1959, т. 7, с. 579]. Казалось бы, Белинский заставлял работать те жернова, которые не смогли сдвинуть «писатели-аристократы», однако, как ни парадоксально, он не был для Вяземского своим, и даже более того — всегда оставался врагом. Оба говорили, что целью литературы является человек, а главной ценностью — человеческое достоинство, но не слышали друг друга. На первый взгляд, это выглядело как поколенческий конфликт — противостояние и странное непонимание при равных основаниях и идеях. На самом деле спор шел об опоре личности — внутренней или внешней, — об основаниях личности и человеческого достоинства — субъективных или объективных. Для Белинского ключевым и исходным являлся поиск и определение предметности гуманизма, отличной от той, которую предлагали «писатели-аристократы». Причем отличие это как минимум двоякое: сословное и образно-понятийное, то есть отличие тех слагаемых, из которых складывается образ человеческого. Первое с очевидностью предполагало преодоление границ узко-элитарной культуры; последнее, сконцентрированное вокруг понятия достоинства, смысловой центр имело в свободе и независимости человека. У «писателей-аристократов» достоинство сущностно и генетически восходило к внутренней свободе, воспринятой Карамзиным через осмысление кантовского понимания достоинства. У Белинского это понятие уже имело иное, модерновое социально-антропологическое соотношение. Однако заостренная социальность его аналитики второй половины 1840-х годов создала предпосылки и сделала возможным уже в 1860-е годы распад абстрактного гуманизма на нигилизм и социально обусловленный гуманизм. Этот результат до сих пор не рассматривался как поражение Белинского, но именно так проблему преемственности идеалов 1840-х годов видел Пыпин, имея в виду, что поколение нигилистов 1860-х отвергло внесловный универсальный гуманизм, во что еще верил Белинский, предложив его антипод — «гуманизм по справедливости»:

В половине 50-х годов внешние обстоятельства в самом деле изменились (на известное время) чрезвычайно сильно против прежнего: люди «сороковых годов» во многом могли увидеть исполнение их надежд... Но... взаимное понимание сохранилось ненадолго и кончилось раздором, который уже вскоре, особенно под влиянием дальнейших обстоятельств, представился как вражда двух поколений.

[Пыпин, 1876, т. 2, с. 376]

Белинский во всех контекстах и во всей литературе, которую он единственно видел как бы практической философией, практической гуманистикой, разыскивал конкретизацию человеческого. Он высоко оценивал, например, сочинение Герцена «Кто виноват?» (тактично замечая, что в художественном отношении это далеко не шедевр) и относил Искандера к «поэтам гуманизма», которых вдохновляет «мысль о достоинстве человеческом» [Белинский, 1953–1959, т. 10, с. 320, 319], потому что тот давал портрет человеческого в человеке, и отмечал, что человек «во всей обширности этого слова, во всей святости его значения» являлся героем всех романов и повестей Герцена. В россыпи произведений новых авторов второй половины 1840-х (А. И. Герцена, И. С. Тургенева, И. А. Гончарова) Белинский по-прежнему выделял фантом человеческого достоинства, но, к сожалению, в 1847 году, в самом начале разворота новой литературы, деятельность Белинского прекращается, а его творчество стремительно, как это не раз бывало, в глазах современников устаревают. В результате именно дискурс достоинства, на деле кантовский дискурс, предполагающий осознание в себе синтеза прав и обязанностей как человеческого существа в человеческом же обществе, остается вновь невостребованным. Соответственно, на эту почву быстро врываются новые современные идеи, по существу нигилистические, намечавшие дискурс ответственности, вины, возмездия. Гуманистическую этику, связавшую самостоятельность личности с ее трансцендированием, как и десятилетие назад аристократическую этику с ее имманентной опорой во внутренней свободе, накрывает волна сословно-антагонистического сознания, что является результатом постоянно усиливавшегося гнета дегуманизации. В этих условиях границы трансцендирования были существенно сужены и жестко контролировались. Трансцендирование личности как понятия (расширение ее предметности) и как экзистенции (расширение рамок ее собственной активности) было возможно лишь в цензурных формах, единственным модерновым из которых оказался дискурс народности, нации, национального и общечеловеческого. Именно он и определил главные смыслы интеллектуального поиска 1840–1850-х годов. Сопряжение в поздних



статьях Белинского теории художественного реализма и цивилизационно-националистического дискурса позволяет говорить о начале процесса формирования реалистической философско-литературной методологии.

Происхождение понятия общечеловеческого Белинский связывал не с дворянской культурой (как это делал Достоевский), а с цивилизацией как таковой, допуская, что это может быть не обязательно западная цивилизация. В одном из последних своих наиболее зрелых сочинений — в работе «Взгляд на русскую литературу 1846 года» — он писал:

Дело в том, что пора нам перестать казаться и начать быть, пора оставить, как дурную привычку, довольствоваться словами и европейские формы и внешности принимать за европеизм. Скажем более: пора нам перестать восхищаться европейским потому только, что оно не азиатское, но любить, уважать его, стремиться к нему потому только, что оно человеческое, и, на этом основании всё европейское, в чем нет человеческого, отвергать с такою же энергией, как и всё азиатское, в чем нет человеческого.

[Белинский, 1953–1959, т. 10, с. 19]

В этом видится модернистское стремление Белинского на понятийном уровне вырваться из провинциальной приверженности западному локусу. Он призывал ориентироваться не на «европейские формы», а на содержание процессов, где бы они ни происходили, выделяя в них смысловой центр — «человеческое». С середины 1840-х годов Белинский по мере преодоления эстетического идеализма делает еще один прорыв в модерн — он связывает общечеловеческое с национальным:

Собственно говоря, борьба человеческого с национальным есть не больше, как риторическая фигура; но в действительности ее нет. Даже и тогда, когда прогресс одного народа совершается через заимствование у другого, он тем не менее совершается национально. Иначе нет прогресса. Когда народ поддается напору чуждых ему идей и обычаев, не имея в себе силы перерабатывать их силою собственной национальности в собственную сущность, — тогда он гибнет политически.

[Белинский, 1953–1959, т. 10, с. 29–30]

Белинский двигался от ценностей культуры к ценностям цивилизации, от внутренней свободы к национальному самоопределению, считал, что нация не противоречит и не противостоит отдельной личности, но они диалектически

едины. Сущность и жизнь общества определяются через национальную индивидуальность в общей совокупности или общем теле человечества. И здесь, по его собственному неожиданному признанию, он скорее был ближе славянофилам, которые, возможно, и преувеличивали фактор национальности и ее исключительности, но это было работающее понятие, чем к тем, кто, видимо, считал национальность проходящим, или несущественным, или мнимым моментом эволюции или состояния общества [Белинский, 1953–1959, т. 10, с. 29]. Это еще полуответ. Ответят при нем и после него славянофилы, демократы, нигилисты. Они все будут предлагать человеческое и национальное в своих собственных формулировках. Быть может, настоящий контекст Белинского вернет единожды только Достоевский, который снова сопряжет именно человеческое как проблему гуманистической предметности и цивилизационное как проблему национального и наднационального основания для понимания человеческого.

Весьма сбивчивый демократизм Белинского при убежденности в самоценности личности и человеческого достоинства, его апеллирование к абстрактному праву и к не менее абстрактному «общечеловеческому» как синониму цивилизованности — все это свидетельствует о далеко не типичной, скорее синкретичной позиции Белинского, тяготеющей к ценностям дворянского либерализма. Здесь же нельзя не сказать об упоминаемом современниками скепсисе Белинского в отношении роли народа, за что его друзья-либералы нередко упрекали. Это неверие в народ означало, что Белинский не мог быть единомышленником Герцена: их позиции частично совпадали во взглядах на европейский социализм, но Герцен был в те годы единственным, кто нашел способ применить это к России, создав теорию русского социализма [Малиа, 2010, с. 566]. Григорьев же «нисколько не скрываемое» отрицание Белинским «всяких сил самосущного развития народа» [Григорьев, 1980, с. 237] рассматривал как сущность западничества, но делал два принципиальных признания: во-первых, что «сила западничества заключалась в отрицании ложных форм народности» [Григорьев, 1980, с. 234], а во-вторых, в «славянстве и народности... Белинский видел препятствие ходу гуманной цивилизации. В общей схеме его философско-исторического мирозерцания народы и народности вообще играли переходную роль в отношении к отвлеченному идеалу человечества. Идеал этот имел для него реальное значение» [Григорьев, 1980, с. 267]. Здесь вопрос меры: «переходная роль» — это хотя бы не ничего, и все-таки Белинский был не так категоричен: «Теперь только слабые, ограниченные умы могут думать, что успехи человечности вредны успехам национальности» [Белинский, 1953–1959, т. 7, с. 45]. В этих расхождениях с Герценом и с Григорьевым обна-

руживается большая устойчивость позиции Белинского, обусловленная его общецивилизационным подходом.

Белинский представлял собой фигуру переходного времени, связующее звено между двумя периодами быстрой эволюции сознания образованной части общества, развивавшейся от абстрактной к узкоклассовой антропологии, но всегда одинаково активно эксплуатировавшей просвещенческий ресурс. С культурной элитой Белинского объединяло понимание универсальности идеалов человека и разума, выдвинутых Просвещением. Наследие Белинского при всех его эволюционно растянутых взаимоисключающих смыслах представляет собой пример просветительского мировоззрения, где главным являлся тезис о раскрепощенной духовной личности.

### Список источников

*Анненков П. В.* Из «Замечательного десятилетия». 1838–1848 // В. Г. Белинский в воспоминаниях современников / под общ. ред. Н. К. Гея. М.: Художественная литература, 1977. С. 324–467.

*Белинский В. Г.* Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Изд-во АН СССР, 1953–1959. 13 т.

В. Г. Белинский: pro et contra / сост., вступ. статья, коммент. А. А. Ермичева. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2011. 1168 с.

*Валицкий А.* В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.

Вехи. Из глубины / сост. и подгот. текста А. А. Яковлева. М.: Правда, 1991. 606 с.

*Вяземский П. А.* Сочинения в двух томах. М.: Художественная литература, 1982. Т. 2. 383 с.

*Вяземский П. А.* Эстетика и литературная критика. М.: Искусство, 1984. 460 с.

*Герцен А. И.* Былое и думы. Исповедь. М.: Захаров, 2003. 976 с.

*Григорьев Ап.* Эстетика и критика. М.: Искусство, 1980. 496 с.

*Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука, 1972–1990. 30 т.

*Ермичев А. А.* В. Г. Белинский: против стереотипов // В. Г. Белинский: pro et contra / сост., вступ. статья, коммент. А. А. Ермичева. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2011. С. 7–52.

*Ермичев А. А.* Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. 711 с.

*Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2 т. Л.: «ЭГО», 1991. Т. 1, ч. 1. 222 с.

*Кантор В. К.* «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского. Очерки. М.: РОССПЭН, 2010. 422 с.

Малиа М. Александр Иванович Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855. М.: Издательский Дом Территория будущего, 2010. 568 с.

Пушкин А. С. Собрание сочинений: в 10 т. М.: Художественная литература, 1976. Т. 6. 508 с.

Пушкин в воспоминаниях современников / ред. Игорь Захаров. М.: Захаров, 2005. 920 с.

Пыпин А. Н. В. Г. Белинский. Его жизнь и переписка: в 2 т. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1876. 2 т.

Розанов В. В. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. 734 с.

Тихонова Е. Ю. Виссарион Григорьевич Белинский // *Белинский В. Г. Избранное*. М.: РОССПЭН, 2010. С. 5–64.

Чаадаев П. Я. Полное собрание сочинений и избранные письма: в 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. 800 с.

Чернышевский Н. Г. Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: ОГИЗ ГИХЛ, 1947. Т. 3. 884 с.

Чичерин Б. Н. Воспоминания: в 2 т. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2010. Т. 1. 496 с.

Шпет Г. Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // *Шпет Г. Г. Избранные труды*. М.: РОССПЭН, 2010. С. 369–457.

Щербатова И. Ф. К проблеме восприятия гуманистического идеала: неявные смыслы литературной полемики начала 1830-х годов // *Общественный идеал как проблема русской философской и политической мысли. К 65-летию профессора А. А. Кара-Мурзы. Сборник научных статей / общ. ред. и сост. О. А. Жуковой и В. Л. Шаровой*. М.: Аквилон, 2021. С. 157–175.

## References

Annenkov, P. V. (1977) “Iz «Zamechatel’nogo desyatiletija». 1838–1848” [“From ‘A wonderful decade’. 1838–1848”], in Gey, N. K. (ed.) *V. G. Belinskii v vospominaniyakh sovremennikov* [*V. G. Belinsky in the memoirs of his contemporaries*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 324–467.

Belinskii, V. G. (1953–1959) *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 tomakh* [*Complete works: in 13 vols*]. Moscow: Izd-vo AN SSSR.

Ermichev, A. A. (ed.) (2011) *V. G. Belinskii: pro et contra*. St. Petersburg: Izd-vo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii.

Valitskii, A. (2019) *V krugu konservativnoi utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil’stva* [*In the circle of conservative utopia. Structure and metamorphosis Russian slavophilism*]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie [New Literary Review].

Yakovlev, A. A. (ed.) (1991) *Vekhi. Iz glubiny* [Milestones. From the depth]. Moscow: Pravda.

Vyazemskii, P. A. (1982) *Sochineniya v dvukh tomakh. Tom 2* [Works: in 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Vyazemskii, P. A. (1984) *Estetika i literaturnaya kritika* [Aesthetics and literary criticism]. Moscow: Iskusstvo.

Gertsen, A. I. (2003) *Byloe i dumy. Ispoved'* [Past and thoughts. Confession]. Moscow: Zakharov.

Grigor'ev, Ap. (1980) *Estetika i kritika* [Aesthetics and criticism]. Moscow: Iskusstvo.

Dostoevskii, F. M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh* [Complete works: in 30 vols]. Leningrad: Nauka.

Ermichev, A. A. (2011) “V. G. Belinskii: protiv stereotipov” [“V. G. Belinsky: against stereotypes”], in Ermichev, A. A. (ed.) *V. G. Belinskii: pro et contra*. St. Petersburg: Izd-vo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, pp. 7–52.

Ermichev, A. A. (2014) *Imena i syuzhety russkoi filosofii* [Names and subjects of Russian philosophy]. St. Petersburg: Nauka.

Zen'kovskii, V. V. (1991) *Istoriya russkoi filosofii: v 2 tomakh. Tom 1, chast' 1* [History of Russian philosophy: in 2 vols. Vol. 1, Part 1]. Leningrad: «EGO».

Kantor, V. K. (2010) «Sudit' Bozh'yu tvar'». *Prorocheskii pafos Dostoevskogo. Ocherki* [“Judge God's creation”. Prophetic pathos of Dostoevsky. Essays]. Moscow: ROSSPEN.

Malia, M. (2010) *Aleksandr Ivanovich Gertsen i proiskhozhdenie russkogo sotsializma. 1812–1855* [Alexander Ivanovich Herzen and the origin of Russian socialism. 1812–1855]. Moscow: Izdatel'skii Dom Territoriya budushchego.

Pushkin, A. S. (1976) *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh. Tom 6* [Collected works: in 10 vols. Vol. 6]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Zakharov, Igor' (ed.) (2005) *Pushkin v vospominaniyakh sovremennikov* [Pushkin in the memoirs of contemporaries]. Moscow: Zakharov.

Pyпин, A. N. (1876) *V. G. Belinskii. Ego zhizn' i perepiska: v 2 tomakh* [V. G. Belinsky. His life and correspondence: in 2 vols]. St. Petersburg: Tipografiya M. M. Stasyulevicha.

Rozanov, V. V. (1995) *O pisatel'stve i pisatelyakh* [About writing and writers]. Moscow: Respublika.

Tikhonova, E. Yu. (2010) “Vissarion Grigor'evich Belinskii” [“Vissarion Grigorievich Belinsky”], in Belinskii, V. G. *Izbrannoe* [Selected works]. Moscow: ROSSPEN, pp. 5–64.

Chaadaev, P. Ya. (1991) *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma: v 2 tomakh. Tom 1* [Complete works and selected letters: in 10 vols. Vol. 6]. Moscow: Nauka.

Chernyshevskii, N. G. (1947) *Polnoe sobranie sochinenii: v 15 tomakh. Tom 3* [Complete works: in 15 vols. Vol. 3]. Moscow: OGIZ GIKhL.



Chicherin, B. N. (2010) *Vospominaniya: v 2 tomakh. Tom 1* [Memories: in 2 vols. Vol. 1]. Moscow: Izd-vo im. Sabashnikovykh.

Shpet, G. G. (2010) “K voprosu o gegel’yanstve Belinskogo” [“On the question of Belinsky’s Hegelianism”], in Shpet, G. G. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Moscow: ROSSPEN, pp. 369–457.

Shcherbatova, I. F. (2021) “K probleme vospriyatiya gumanisticheskogo ideala: neyavnye smysly literaturnoi polemiki nachala 1830-kh godov” [“On the problem of perception of the humanistic ideal: implicit meanings of literary polemics of the early 1830s”], in Zhukova, O. A. and Sharova, V. L. (eds) *Obshchestvennyi ideal kak problema russkoi filosofskoi i politicheskoi mysli. K 65-letiyu professora A. A. Kara-Murzy. Sbornik nauchnykh statei* [Social ideal as a problem of Russian philosophical and political thought. To the 65<sup>th</sup> anniversary of Professor A. A. Kara-Murza. Collection of scientific articles]. Moscow: Akvilon, pp. 157–175.

---

**Информация об авторе:** Ирина Федоровна Щербатова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

**Information about the author:** Irina F. Shcherbatova — PhD in Philosophy, Senior 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 10.10.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 10.10.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 184–203.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 184–203.

Научная статья / Original article

УДК 141:276 (261.7)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-184-203


## «АВГУСТИНИАНА» Е. Н. ТРУБЕЦКОГО В ЗЕРКАЛЕ ЕГО СОВРЕМЕННОКОВ



**Матвей Игоревич Рухмаков**

Философский факультет

Московского государственного  
университета имени М. В. Ломоносова,  
Москва, Россия, boratdo18@gmail.com

 **Аннотация.** Статья посвящена видному философу и правоведа конца XIX — начала XX века Евгению Николаевичу Трубецкому, его научным изысканиям 1890-х годов в области церковной истории, связанным преимущественно с личностью одного из великих раннехристианских мыслителей и учителей Западной Церкви Аврелием Августином. Кратко описаны наиболее заметные особенности магистерской диссертации Трубецкого «Мирозерцание блаженного Августина» (1892), в частности критика подходов западных протестантских и католических историков к оценке наследия христианского мыслителя. Отмечается, что данное историко-философское исследование личности и учения блж. Августина не осталось без внимания в академической научной среде, при этом многие суждения, высказанные представителями отечественной светской и богословской науки конца XIX — начала XX века, не утратили научной ценности до настоящего времени. В статье анализируются

© Рухмаков М. И., 2023

рецензии и отзывы на магистерскую диссертацию Трубецкого с выделением основных критических и позитивных замечаний его современников. Отдельно рассматривается докторская диссертация Трубецкого «Идея Божеского Царства в творениях Григория VII-го и публицистов — его современников» (1897), непосредственно продолжившая исследование философом генезиса средневековой теократии. Показывается, что Августин выступает для Трубецкого важной связующей фигурой между двумя его трудами. Автор подробно разбирает журнальную полемику Трубецкого с историком В. И. Герье 1898–1899 годов, последовавшую за докторским диспутом правоведа, один из центральных вопросов которой касался того, насколько справедливо приписывать августиновские идеи сторонникам папской партии в противоборстве XI столетия с германскими императорами. Наконец, в контексте анализа оценок «августинианы» Трубецкого современниками актуализируется эпистолярное наследие философа — его переписка с братом С. Н. Трубецким и историком-медиевистом А. С. Вязигиным.



**Ключевые слова:** философское наследие блж. Августина, Евгений Трубецкой, теократия, христианское учение, средневековая философия, переписка



**Ссылка для цитирования:** Рухмаков М. И. «Августиниана» Е. Н. Трубецкого в зеркале его современников // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 184–203. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-184-203.

---

### *Memory of Culture*

E. N. TRUBETSKOY'S "AUGUSTINIANA" IN THE MIRROR OF HIS CONTEMPORARIES

**Matvey I. Rukhmakov**

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University,  
Moscow, Russia, boratdo18@gmail.com



**Abstract.** The article examines to Evgeny Nikolaevich Trubetskoy — the famous philosopher and jurist of the late 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> century, and more specifically to his scientific research in the field of church history in the 1890s, associated mainly with the figure of one of the great early Christian thinkers and teachers of the Western Church — Aurelius Augustine, Bishop of Hippo. The article briefly describes the most notable features of Evgeny Trubetskoy master's thesis "The Worldview of St. Augus-

tine” (1892), in particular, the domestic author’s criticism of the attitudes of Western Protestant and Catholic historians to the assessment of the heritage of the Christian thinker. The article notes that the historical and philosophical study by the scientist of the personality and teachings of the St. Augustine was not left without attention in the academic scientific environment, while many of the judgments expressed by representatives of the Russian secular and theological science of the late 19<sup>th</sup> — early 20<sup>th</sup> centuries have not lost their scientific value to the present. The article analyzes reviews and opinions on Trubetskoy master’s thesis, highlighting the main critical and positive comments of his contemporaries. Separately, the article reviews Trubetskoy’s doctoral thesis “The Idea of the Divine Kingdom in the works of Gregory VII and the publicists — his contemporaries” (1897), which directly continued the philosopher’s study of the genesis of medieval theocracy. The author points out that Augustine acts for Trubetskoy as an important connecting figure between his two works. The author examines in detail the journal polemic of Trubetskoy with historian V. I. Guerrier in 1898–99s, followed after the jurist’s doctoral dispute, one of the central issues of which concerned how fair it was to attribute Augustinian ideas to the supporters of the papal party in the confrontation of the 11<sup>th</sup> century with the German emperors. Lastly, the author actualizes the philosopher’s epistolary legacy in the context of the analysis of the contemporaries’ assessments of Trubetskoy’s “Augustiniana” — his correspondence with his brother S. N. Trubetskoy and historian A. S. Vyazigin.



**Keywords:** St. Augustine’s philosophical legacy, Evgeny Trubetskoy, theocracy, Christian doctrine, medieval philosophy, correspondence



**For citation:** Rukhnikov, M. I. (2023) “E. N. Trubetskoy’s ‘Augustiniana’ in the mirror of his contemporaries”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 184–203. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-184-203.

Представленная в 1893 году на юридическом факультете Московского университета в качестве магистерской диссертации монография князя Евгения Николаевича Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Мирозерцание блаженного Августина» и в наши дни занимает видное место среди отечественных исследований творчества великого христианского философа и теолога. Важно отметить, что по изначальной задумке Е. Н. Трубецкого книга об Августине должна была стать началом масштабного исследования V века из истории западного христианства,

поскольку «в эту эпоху крушения Западной Римской империи впервые ясно обрисовывается облик средневековой латинской теократии и формулируются те основные принципы, коими определяется ее отличие от христианства восточного» [Трубецкой, 1892, с. VI–VII]. И, соответственно, в планах его было рассмотреть взгляды всех главнейших деятелей христианского Запада этого периода от Сальвиана Марсельского до папы Льва Великого. Однако последовательно осуществить замысел ему не удалось<sup>1</sup>. Как признавался сам Евгений Трубецкой в письме старшему брату Сергею летом 1891 года, именно вопрос о том, «что такое средневековая теократия» [Философская переписка ... , 2021, с. 243], интересовал его в первую очередь в своей диссертации. Неслучайно она изначально постатейно и в сокращенном виде публиковалась в «Вопросах философии и психологии» с сентября 1891 года по сентябрь 1892 года под названием «Философия христианской теократии в V веке»<sup>2</sup>.

Большинство специалистов сегодня сходятся во мнении, что столь пристальный интерес философа во второй половине 1880-х и в 1890-е годы к выяснению сущности теократической идеи Западной Церкви был непосредственно обусловлен влиянием Вл. Соловьева и его теократического проекта<sup>3</sup>. В качестве точки отсчета, как правило, указывается осень 1886 года, когда состоялось личное знакомство Евгения Трубецкого с Соловьевым, сразу начавшееся с горячего многочасового спора о папстве и судьбе Церкви, подробности которого он позднее воспроизведет в письме брату и своих «Воспоминаниях»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Аналогичная ситуация сложилась и с докторской работой Трубецкого. По первоначальному плану он собирался полностью описать ход развития католической теократии в XI веке, от чего ему по итогу пришлось отказаться, так как это серьезно бы задержало сроки сдачи исследования. Вместо этого он написал для основной части труда приложение под названием «Очерк истории взаимных отношений папства и империи в XI-м столетии до понтификата Григория VII-го».

<sup>2</sup> Стоит отметить, что выход статей об Августине, несмотря на их явную богословскую направленность, именно в «Вопросах философии и психологии» стал возможен благодаря усилиям С. Н. Трубецкого, активно участвовавшего в редакции журнала. При этом сам Сергей Николаевич утверждал в письмах брату, что его публикации гораздо более уместно смотрелись бы в «Православном обозрении», поскольку читатели философского журнала, по его мнению, относились к чистому богословию «если не с пренебрежением и неохотой, то с явной антипатией» [Философская переписка ... , 2021, с. 256]. Он даже просил Е. Н. Трубецкого отказаться от обобщающего заглавия «Философия теократии» для статей, чтобы снять таким образом часть возможных к ним претензий. Однако в итоге из-за недостатка времени на редактуру первая статья вышла с изначальным заглавием. По всей видимости, никаких проблем в этой связи не возникло, поскольку последующие рукописи сохранили данный заголовок.

<sup>3</sup> См. в частности: [Бессчетнова, 2021].

<sup>4</sup> Из письма С. Н. Трубецкого от 1883 года мы можем судить о том, что еще до момента знакомства философов у Евгения Николаевича было намерение написать Соловьеву по поводу папского вопроса, от чего его, по всей видимости, отговорил старший брат, указав на то, что он не был знаком еще в должной мере с историей Церкви и догмата, чтобы предметно критиковать соловьевскую позицию. См.: [Философская переписка ... , 2021, с. 109].



Соловьев настаивал на единстве Церкви невидимой, которая проявляется в двух видимых половинах, находящихся друг к другу в национальном и богословском антагонизме, и ссылался на то, что через св. Петра сам Спаситель признал необходимость главы видимой Церкви. Трубецкой возражал, что тогда существующий антагонизм Церкви видимой означал бы разрыв в самом теле Христовом, каковым является Церковь, и требовалось бы также признать братство с протестантами и язычниками. В какой-то момент Трубецкой поставил Соловьеву в вину субъективное толкование Библии, на что тот вскричал, что отрицать иерархический примат — значит кощунствовать над Библией. Но уже спустя мгновение Соловьев оттаял, решив, что обидел молодого собеседника (Евгению на тот момент было 23 года), извинился и протянул руку. «Тут мы вдруг почувствовали друг к другу нежность и остальной вечер провели чрезвычайно приятно» [Философская переписка ... , 2021, с. 134], — вспоминал Евгений. Благодаря этому ссоры не произошло, но, напротив, началась дружба и общение философов. Тем не менее произошедший в лопатинском доме диалог, вероятно, наглядно подтвердил Трубецкому необходимость углубиться в историю Церкви и формирования теократического средневекового идеала, для того чтобы предметно оппонировать Соловьеву<sup>5</sup>. Таким образом, при оценке исторической значимости «Мирозозерцания блаженного Августина» важно учитывать, что Е. Н. Трубецкой ставил перед собой задачу не просто проанализировать личность и наследие отца Церкви в контексте эпохи, но показать, что сделало того «отцом и родоначальником средневековой теократии» [Трубецкой, 1897b, с. 33], и в общих «ошибках» учения Августина найти истоки соловьевских заблуждений.

Вкратце перечислим прочие наиболее заметные отличительные черты труда русского философа о гиппонском епископе. Так, при реконструкции мировоззрения Августина он главным образом обращает внимание на внешние факторы: историческую эпоху, африканскую среду, воспитание в семье, его увлечения по ходу жизни, в целом признавая социальную обусловленность взглядов учителя Церкви. Трубецкой утверждает, что, несмотря на все противоречия и непоследовательности в обширном наследии Августина, его учение может быть понято в качестве единой апологетической системы, в центре ко-

---

<sup>5</sup> Хотя у нас нет непосредственных свидетельств того, как Вл. Соловьев оценил труд Трубецкого об Августине, он, по всей видимости, был с ним знаком. На это указывает письмо Сергея Николаевича от августа или сентября 1893 года, в котором тот пишет, что вместе с Соловьевым они сожалеют, что Евгений решил отказаться от задуманного продолжения исследования V века из истории Церкви [Философская переписка ... , 2021, с. 305]. Кроме того, по свидетельству самого Е. Н. Трубецкого, Соловьев присутствовал на его защите магистерской диссертации в Московском университете [Трубецкой, 2003, с. 223].

торой находится идея всемирного Боговластия или царствия Божия как всеобщего закона вселенной, поскольку все Августиновы оппоненты «так или иначе суть враги христианского теократического идеала, хотя и нападают на него с разных сторон» [Трубецкой, 1891, с. 116]. С учетом того, что магистерская диссертация защищалась Трубецким на юридическом факультете, неудивительно, что автор отдельно заостряет внимание на юридическом подтексте учения христианского апологета и его схожести с представлениями римских юристов о естественном праве <sup>6</sup>. В итоге правовед даже делает вывод, что пересечение мирозерцания Августина с римскими юридическими воззрениями не было случайным или чисто внешним, но это была историческая преемственность Римом христианским Рима языческого.

Наконец, еще одной важной особенностью подхода Трубецкого к исследованию творчества Августина является его критическое прочтение выводов известных зарубежных августиноведов, таких как А. фон Гарнак, которые, по его мнению, из-за своего догматического интереса часто склонны оценивать наследие отца Западной Церкви только в выгодном им свете — преуменьшая внутри него латинские или евангелические элементы. Вследствие этого они оказываются неспособны понять августиновскую систему в целом, видят в ней «одно лишь роковое раздвоение и необъяснимое сплетение противоречий» [Трубецкой, 1892, с. 197]. Поэтому если основную трудность для отечественного исследователя творчества Августина Трубецкой видит в малом количестве «внепартийных» предшественников, на труды которых можно было бы опереться, то его основное преимущество — в нахождении вне вероисповедного спора Запада.

Отметим, что, характеризуя сложившуюся ситуацию в русской «августиниане», сам Евгений Николаевич не только признавал слабую разработанность темы, но и указывал на пробудившийся к началу 1890-х годов в российской академической науке интерес к изучению Августина, выразившийся в целом ряде публикаций в периодических изданиях. На этом фоне объемный и достаточно оригинальный труд Трубецкого не мог остаться обделенным вниманием современников, причем как из числа светских ученых, так и из духовно-академической среды.

\* \* \*

Примечательно, что первый отклик на «Мирозерцание блаженного Августина» последовал еще прежде отдельной публикации монографии Трубец-

---

<sup>6</sup> П. В. Хондзинский справедливо замечает, что Евгений Трубецкой достаточно спорно ставит себе в безусловное преимущество взгляд на тексты блж. Августина как юриста, а не богослова [Хондзинский, 2022].

кого — со стороны профессора кафедры древней истории Санкт-Петербургской духовной академии (СПбДА) Александра Павловича Лопухина. 24 февраля 1892 года на торжественном акте СПбДА им был зачитан доклад «Идея промысла Божия в истории, преимущественно по воззрению блаженного Августина и Боссюэта», в котором он также отдельно отмечает пробуждение в данный момент времени интереса к изучению Августина не только на Западе, но и в России. «При чем этот интерес не ограничивается узкими пределами ученых кружков, а захватывает и широкие круги вообще образованного общества, для которого явились новые переводы творений блж. Августина, сопровождаемые целым рядом научных и популярных исследований и изложений» [Лопухин, 1898, с. 18]. В числе наиболее заметных отечественных публикаций о гиппонском епископе Лопухиным называются статьи Е. Н. Трубецкого, еще выходившие тогда в «Вопросах философии и психологии»<sup>7</sup> (на тот момент были опубликованы только первые две статьи). Но это не помешало профессору СПбДА в другой части своей речи высказать несогласие с Трубецким, в частности, в толковании учения блж. Августина о предопределении, как будто бы совсем исключающего идею участия человека в деле спасения. Лопухин подчеркивает, что у Августина говорится лишь о том, что Бог предопределил будущие свои дела, конечные цели, а не свободу каждого человека, «подобно тому как социальная статистика предопределяет известное количество преступников, но не лично каждого из них» [Лопухин, 1898, с. 73]. Поэтому он считает ошибочным вывод о том, что богослов доходит до полного отрицания свободы воли, как бы к этому ни подводили некоторые его изречения, поскольку при рассмотрении древних систем «нужно обращать внимание не только на то, что действительно говорит древний автор, но и главным образом на то, что он хочет сказать» [Лопухин, 1898, с. 73].

Эти замечания не прошли мимо Евгения Николаевича, который решил ответить на них прямо на страницах своей диссертации в сноске к четвертой главе, посвященной борьбе Августина с пелагианством. Правовед обращает внимание на то, что и не думал отрицать признание Августином наличия вообще какой-либо свободы у отдельной личности, но она существует для него как негативное, злое начало, а не свобода к добру. Поэтому оценка Лопухиным и другими авторами Августина как истинного защитника свободы видится ему неубедительной. При этом Трубецкой признает, что в течение всей продолжительной литературной деятельности христианского мыслителя у того

---

<sup>7</sup> Магистерская диссертация Е. Н. Трубецкого будет упомянута в числе наиболее известных сочинений об Августине в русской литературе и в именной статье в «Православной Богословской энциклопедии» А. П. Лопухина.

менялось отношение к проявлениям благодати и человеческой воли, и даже в поздних произведениях у него можно найти упоминания о свободе к добру. Но сказано это им было в конкретных полемических целях, чтобы защититься от упреков в отрицании свободы, хотя фактически человеческая воля к этому моменту уже была низведена Августином до «автоматического орудия предопределения» [Трубецкой, 1892, с. 208].

Далее, уже после публикации в качестве отдельной монографии, в течение 1893 года на «Миросозерцание блаженного Августина» выходит несколько рецензий со стороны светских ученых. Хронологически первым стал коллективный отзыв философа Л. М. Лопатина и юриста Н. А. Зверева в майском номере «Вопросов философии и психологии», в котором авторы подробно расписывают достоинства и недостатки книги. К последним они относят, прежде всего, как раз попытку Трубецкого представить миросозерцание блж. Августина цельной системой<sup>8</sup>: «Августин в изложении кн. Трубецкого представляется более цельным и последовательным мыслителем, нежели он был в действительности» [Зверев, Лопатин, 1893, с. 31]. По мнению рецензентов, неверно утверждать, что идея Боговластия одинаково работает для отца Западной Церкви как принцип космической организации и как принцип социальной организации, поэтому ее нельзя признать основанием единства Августиновой системы. Помимо этого, они указывают на некоторые проблемы у Трубецкого в структуре изложения взглядов Августина, из-за которых создается впечатление, что мировоззрение апологета не претерпевало серьезных изменений после крещения; на достаточно отрывочное воспроизведение в последней главе идей трактата «De civitate Dei»; на малое внимание к психологическим и антропологическим воззрениям богослова и на преуменьшение в вопросе благодати для Августина ее индивидуального действия. Но это не помешало им в целом охарактеризовать книгу Трубецкого выдающимся явлением российской ученой литературы, обладающим заметными внешними и внутренними достоинствами. К первым Лопатин со Зверевым относят глубокое погружение автора в материал, его знакомство с первоисточниками и новейшими достижениями зарубежного августиноведения; ко вторым — живость и широту изложения Трубецким различных религиозных и философских учений, изображения исторической эпохи конца IV века, а также отсутствие у правоведа предвзя-

<sup>8</sup> Сомнения в справедливости изложения учения блж. Августина в качестве единой системы были высказаны еще С. Н. Трубецким в письме брату от сентября 1891 года, который указал на то, что «сам Августин не был немецким догматиком и систематиком, и в необычайной глубине и богатстве своего духа совмещал много живых противоположностей» [Философская переписка ... , 2021, с. 264].

тости и «догматической партийности», позволяющее тому отмечать «в самом Августине отклонения от идеала истинного христианства» [Зверев, Лопатин, 1893, с. 39].

Следующий отзыв на диссертацию последовал в июльском номере «Русской мысли» за авторством профессора Московского и Оксфордского университетов, одного из крупнейших специалистов по истории и праву западноевропейского Средневековья рубежа XIX–XX веков Павла Гавриловича Виноградова, который являлся достаточно близким другом семьи Трубецких<sup>9</sup>. В своей сугубо положительной рецензии<sup>10</sup>, большую часть которой составляет пересказ содержания монографии, историк-медиевист подчеркивает, что книга Трубецкого в будущем обязательно займет видное место в русской философской и исторической литературе. Главное преимущество «Мирозерцания блаженного Августина» он аналогично с другими рецензентами находит в междисциплинарном пересечении внутри нее правоведения, философии и богословия, манере авторского изложения материала и глубине погружения в тему. «Мы не привыкли у юристов и историков встречать такой интерес к богословскому материалу и такое хорошее знакомство с ним... Везде чувствуется мысль, с любовью следящая за всеми извилинами сложного апологетического изложения» [Виноградов, 1893, с. 56], — пишет он. Но, в отличие от Зверева с Лопатиным, Виноградов считает, что попытка свести к системе разнообразные элементы противоречивого духовного наследия гиппонского епископа Трубецкому в целом удалась.

Наконец, в том же году в «Журнале Министерства народного просвещения» появляется рецензия на книгу со стороны философа и еще одного близкого друга Владимира Соловьева Э. Л. Радлова. В ней он присоединяется к критическим замечаниям Зверева и Лопатина об отсутствии у Августина системы и законченного мирозерцания, о котором пишет Трубецкой. Другими недостатками работы Радлов посчитал отсутствие в ней в каком-либо общем виде изложения биографии Августина и контекста написания его основных сочинений, а также слишком частое апеллирование к выводам о христианском мыслителе со стороны протестантских историков, отчего страдает художественная часть.

<sup>9</sup> Из письма Е. Н. Трубецкого к брату от января 1891 года мы можем судить о том, что Евгений Николаевич много общался с Виноградовым по своим научным изысканиям о папстве и августинизме: «Отчасти моей живой грамотой будет Виноградов, который много тебе обо мне расскажет, т.е. о моих новых построениях» [Философская переписка ... , 2021, с. 216].

<sup>10</sup> Единственные замечания Виноградова к книге касались пожелания более подробного описания устройства общества и государства того времени, а также недостаточной, на его взгляд, доказанности тезиса о родстве взглядов Августина с естественно-правовой концепцией римских юристов.



Однако общий вывод о монографии остался у Радлова весьма положительным<sup>11</sup>, а ее автора он хвалит за талант переплести исторические события и мысли самого богослова таким образом, чтобы получилась яркая картина эпохи, религиозные интересы которой становятся вполне понятными, «чтобы заинтересовать вопросами, которые кажутся вполне отжившими, теориями, в которые современный читатель не верит» [Радлов, 1893, с. 184].

Если коснуться теперь реакций на монографию Е. Н. Трубецкого со стороны духовно-академических специалистов, то, кроме уже упомянутого доклада Лопухина, прочие отзывы на нее последовали значительно позднее выхода книги. Так, одним из крупных явлений в русской светской литературе об Августине называет магистерскую диссертацию Трубецкого доцент Казанской духовной академии Павел Верещацкий<sup>12</sup>. Он особенно подчеркивает удавшуюся автору систематизацию богословских воззрений Августина и его достаточно объективное освещение личности и эпохи христианского учителя в исторической перспективе<sup>13</sup>. Также несколько раз упоминает «Миросозерцание блаженного Августина» в своем фундаментальном исследовании «Личность и учение блаженного Августина» (1916) профессор Московской духовной академии Иван Васильевич Попов. Примечательно, что патролог во многих местах напрямую оспаривает выводы Евгения Трубецкого относительно хода формирования христианского мировоззрения Августина, делая, помимо внешних факторов, акцент на оригинальных чертах психологического склада церковного учителя<sup>14</sup>.

Отдельно стоит упомянуть магистерскую работу преподавателя Казанской духовной академии Николая Павловича Родникова «Учение Блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью» (1897). В ней автор неоднократно ссылается на раннюю журнальную публикацию Трубецкого об Августине, признавая, что, помимо данных статей, в русской литературе вопрос о социально-политической стороне учения Августина почти никем не исследовался, и потому они для него послужили своеобразным пособием. Вместе с тем Родников ставит под сомнение то, насколько тесна связь отца Западной Церкви V века со средневековым теократическим идеалом, как об этом утверждает Трубецкой. Патролог считает, что подобный взгляд

<sup>11</sup> Радлов ошибочно представляет «Миросозерцание блаженного Августина» как «первое русское сочинение, посвященное Августину» [Радлов, 1893, с. 171].

<sup>12</sup> В предисловии к своей объемной монографии «Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице» П. И. Верещацкий дает подробный перечень всех основных русскоязычных публикаций об Августине до 1918 года.

<sup>13</sup> Об этом см.: [Верещацкий, 1918].

<sup>14</sup> Подробнее см.: [Попов, 2005].

на христианского мыслителя грешит смешением двух понятий — содействия государства во внешней жизни Церкви и его вмешательства во внутреннюю ее жизнь. Августин считал возможным обращаться за помощью к светским властям в гражданских вопросах, но не требовал при этом, чтобы государство было полностью подчинено Церкви. «Сам блж. Августин придавал своим воззрениям исключительно религиозно-нравственный смысл... Юридический же смысл его граду Божию вполне придали и могли придать только средневековые католические богословы» [Родников, 1897, с. 227]. Примечательно, что в том же 1897 году этот вопрос о различном трактовании «Града Божьего» в V и XI веках станет одним из центральных в ходе докторского диспута Евгения Николаевича Трубецкого и его последующей журнальной полемики с В. И. Герье, которая будет рассмотрена ниже.

\* \* \*

Вскоре после защиты магистерской диссертации Евгений Трубецкой с семьей переезжает в Киев, куда он был назначен приват-доцентом кафедры энциклопедии права Киевского университета св. Владимира. Из его переписки с С. Н. Трубецким за 1893 год нам известно, что правовед на тот момент еще выбирал для своей будущей докторской диссертации между тремя темами из церковной истории — вторым томом магистерского исследования о генезисе средневековой теократии, янсенизмом как течением в католицизме и кальвинизмом как течением в протестантизме. При этом старший брат и друзья, в лице того же Соловьева, советовали Трубецкому остановиться именно на непосредственном продолжении работы, отмечая в том числе важность изучения преемственности идей блж. Августина христианским Западом. «Я понимаю твои колебания при выборе темы для диссертации, но все-таки буду жалеть, если тебя соблазнят “янсенисты”. Правильно ли делать из их спора с иезуитами центральный фокус для освещения новейшей истории и даже французской революции? Неужели же в XVII веке Августин имел то же центральное значение, что в IV веке?» — спрашивал Сергей Николаевич в одном из писем брату. И в итоге, как мы можем судить из еще одного письма С. Н. Трубецкого от 6 ноября 1893 года, спустя полгода Евгений Николаевич вновь увлекается историей теократического вопроса и решает продолжать диссертацию<sup>15</sup>.

С V века взор философа перенесся сразу в XI столетие, где предметом его исследования стала история борьбы за инвеституру двух влиятельных «партий» в политическом пространстве средневековой Европы — папской, прежде всего в лице Григория VII, и императорской, в лице Генриха IV, а конкретнее то, как внутри данного спора происходило теоретическое обоснование идеала средне-

<sup>15</sup> Об этом см.: [Философская переписка ... , 2021, с. 310].

вековой теократии. В этой связи для Трубецкого было важно показать преемственность своих трудов: «Произведения Августина знакомят нас с идеальной основой средневекового мировоззрения, дают нам возможность наблюдать его в процессе его возникновения. Произведения Григория и публицистов его времени дают нам возможность проникнуть вглубь той теократической системы, которая построилась на этой основе» [Трубецкой, 1897b, с. V]. В тексте работы он неоднократно отмечает места в творениях Григория VII и его современников, соответствующие сформулированной, по его мнению, еще Августином социально-политической программе единства духовной и светской властей. При этом Трубецкой, конечно, учитывал, что вряд ли возможно доказать прямое влияние Августиновых сочинений на участников конфликта XI столетия — у того же Григория VII удалось обнаружить единственную ссылку на Августина. Поэтому он пишет, что внутренний и ограниченный в своем применении августинизм составлял невысказанную, но необходимую предпосылку учения папы и его единомышленников, подчеркивая, что «от начала средних веков Августин господствует над умами» [Трубецкой, 1897b, с. 8].

Тем не менее вопрос о том, насколько корректно связывать фигуры Августина и Григория, был поднят уже на защите диссертации Трубецкого. Сама подготовка к докторскому диспуту получилась достаточно скомканной из-за того, что официальных оппонентов на него пришлось несколько раз переназначать. Изначально ими должны были стать историк М. С. Корелин и юрист Н. А. Зверев, ранее писавший отзыв на магистерскую работу. Но первый в начале весны 1897 года тяжело заболел, и ему пришлось срочно искать замену. В этой ситуации Зверев уступил свое место историку права А. С. Павлову, который предварительно дал согласие выступить оппонентом, но вскоре начал отказываться. Ему на замену факультет решил пригласить одного из главных на тот момент российских специалистов по истории Средних веков, профессора кафедры всеобщей истории Московского университета Владимира Ивановича Герье, а с юридической стороны оппонентом назначили Павла Ивановича Новгородцева, только защитившего в марте того же года магистерскую диссертацию. Из писем видно, что Е. Н. Трубецкой достаточно скептически воспринял выбор оппонентов на защиту — в Новгородцеве его смущала слабая погруженность в тему, чтобы тот мог сделать какие-либо критические замечания по существу, а в Герье, напротив, философ видел идейного «неприятеля» и ожидал от него острых выпадов во время диспута.

Докторский диспут в Московском университете состоялся 17 мая 1897 года, и о его подробностях мы можем судить из дошедшей до нас части переписки Трубецкого с приват-доцентом кафедры всеобщей истории Харьковского уни-

верситета А. С. Вязигиным, на работы которого по истории папства в XI веке правовед в том числе опирался при написании второй части своего труда <sup>16</sup>. Саму защиту Трубецкой описал в письме Вязигину следующим образом: «По общему отзыву, это был один из самых оживленных и интересных диспутов, какие только вообще бывают. Оживление происходило оттого, что нападали на весьма важные положения моей книги... По форме диспут был весьма дружественный, по существу же весьма враждебный» [Кононенко, Каплин, 2006]. Новгородцев обратил внимание на то, что у Трубецкого в работе, посвященной становлению средневекового теократического идеала, не было как такового определения теократии, с чем тот согласился, заметив, что специально не хотел навязывать науке ее слишком узкое или широкое понятие. В свою очередь, со стороны Герье основное замечание как раз касалось того, что философ насильно навязывает идеи Августина эпохе Григория VII, хотя сам папа почти не был знаком с произведениями учителя Церкви, из-за чего у него даже ни разу не встречается августиновский термин «Civitas Dei».

Критика, хоть и доброжелательная, со стороны заслуженного историка-медиевиста вызвала у Евгения Николаевича острое желание ответить на нее, причем публично. Философ в письме Вязигину сразу после защиты признавался: «Герье не хотел писать о моей книге, но я сам его на это вызвал» [Кононенко, Каплин, 2006]. Однако, вероятно ввиду своей большой занятости и того, что сам Герье не хотел начинать с Трубецким «печатную дуэль», считая, что у них нет принципиальных разногласий во взглядах, его рецензия на книгу вышла лишь спустя год в августовском номере «Вестника Европы». Прежде нее, в августе 1897 года, успела выйти статья Вязигина, в которой историк по просьбе Трубецкого отдельно упомянул некоторые из предполагаемых в отзыве Герье замечаний, чтобы у того была возможность заранее их прокомментировать в ответной публикации <sup>17</sup>. В частности, Вязигин особо подчеркнул, что автору удалось доказать, что общие идеи Августина действительно вдохновляли великого папу, установив влияние, которое прежде упускали исследователи, «искавшие ссылок на мертвую букву и упускавшие из виду живой дух» [Вязигин, 1897, с. 418]. При этом профессор Харьковского университета отметил, что

<sup>16</sup> Еще студентом Вязигин подготовил книгу «Григорий VII, его жизнь и общественная деятельность» для серии «Жизнь замечательных людей», а на момент начала активной переписки с Трубецким он заканчивал работу над магистерской диссертацией «Очерки из истории папства в XI веке». В результате с разницей в два года Вязигин и Трубецкой напишут содержательные и весьма положительные рецензии на книги друг друга.

<sup>17</sup> Ответ Трубецкого вышел в декабрьской книжке «Журнала Министерства народного просвещения» за 1897 год, и в нем правовед главным образом проясняет свою позицию относительно преемственности папой теократического идеала Августина: «Григорий заимствовал у Августина не слова, а идеи, не термины, а представления» [Трубецкой, 1897а, с. 503].

влияние Августина на Григория VII и его эпоху даже слишком мало указано в работе и заслуживает более подробного исследования: «Князь Трубецкой, показав связь воззрений Григория и Августина, оказал науке крупную услугу, но остановился на половине пути» [Вязигин, 1897, с. 419]. Таким образом, на часть критических замечаний Герье Трубецкой дал упреждающий ответ, а на другие получил публичную поддержку от историка-специалиста по данной теме.

Как и предполагал Евгений Трубецкой, центральной претензией в рецензии профессора всеобщей истории Московского университета стало его несогласие с тем, что учение отца Церкви о «божеском царстве» было присуще работам Григория VII и его современников. Герье настаивал, что идеал Августина был им непонятен и чужд и на его месте находилось более узкое представление о Божьем Царстве, соответствующее культурному состоянию эпохи. «Августин — пророк неземной церкви с ее идеалом отречения от мира, Григорий VII — вождь мирской воинствующей церкви, ведущий ее к власти над миром» [Герье, 1898, с. 531]. Он также указал на определенный пробел в исследовании Трубецкого, связанный с пропуском <sup>18</sup> свежей статьи Э. Бернгейма «О политических понятиях средневековых в свете воззрений Августина», посвященной как раз влиянию Августина на Григория VII. Помимо этого, Герье раскритиковал предвзятое отношение Евгения Николаевича к предшествующим трудам католических и протестантских исследователей папства и августинизма, подчеркнув, что труд юриста вызывает интерес не столько строгим историческим исследованием, сколько яркими общими идеями и выводами в нем.

Ответ Трубецкого Герье последовал в январском выпуске «Русской мысли» за 1899 год с заглавием «К вопросу об Августине и Григории VII». В нем философ постарался опровергнуть основное возражение оппонента об отождествлении им «Божьего Града» у Августина и Григория тем, что на самом деле он говорит о наличии у папы и его современников лишь ограниченного августинизма и о частичном усвоении ими воззрений богослова, а полного усвоения, по его мнению, и быть не могло ввиду той противоречивости учения Августина, о которой он говорил еще в магистерской диссертации. Но это не значит, что нельзя говорить об исторической преемственности их идей. Примечательно, что в конце статьи Трубецкой заявил о непоследовательности в позиции Герье по поводу теократии относительно его собственных взглядов времени написания статей о средневековом мировоззрении 1891–1892 годов.

<sup>18</sup> Аналогичное замечание прежде было сделано и Вязигиным — на него Трубецкой ответил, что не успел воспользоваться статьей, так как книга на тот момент уже была в печати.



Раньше профессор Герье утверждал, что идея «божеского царства» лежит в основе средневекового мировоззрения... Он думал, что эта идея, которая была «душою монашества и папства», впервые получила свое логическое развитие и «теоретическую формулу» в трактате Августина — «De civitate dei». Теперь, когда я высказал в моем сочинении, что этою идеей вдохновлялся один из величайших средневековых пап, профессор Герье находит на этом основании «анахронизм и недоумение» в основной мысли моей книги.

[Трубецкой, 1899, с. 85]

Завершающей в дискуссии вокруг докторской диссертации Е. Н. Трубецкого стала статья «К вопросу о сущности теократии» в «Вопросах философии и психологии» за май-июнь 1899 года, написанная П. И. Новгородцевым в соавторстве с В. И. Герье. В ней историк, по-видимому, расстроенный колкими выпадами князя Трубецкого в свой адрес, замечает, что лишь хотел обратить внимание на упущенный автором факт, что оригинальное представление Августина о «Граде Божиим» было незнакомо Григорию VII. Трубецкой же в полемических целях попытался представить непостоянными научные взгляды рецензента. Герье отрицает, что у него произошел какой-либо «перелом» во взглядах на средневековую теократию, и подчеркивает, что как критик был обязан указать на то, «что папство в юридическом смысле не было полной или чистой теократией» [Новгородцев, Герье, 1899, с. 310]. Но это не идет вразрез с тем, о чем он писал ранее. Позднее, уже в собственной монографии об Августине, В. И. Герье вновь явно прооппонирует Трубецкому, хоть и не называя его имени напрямую, когда напишет в главе о государстве, что «было бы искажением образа Августина и его исторической роли — отождествлять средневековое мировоззрение с его представлениями, возлагать на него ответственность за все последствия этого мировоззрения» [Герье, 1910, с. 673].

Сам Евгений Трубецкой в конце 1890-х годов постепенно решает отойти от занятий церковной историей в пользу собственно правовой проблематики и более активного участия в общественно-политической жизни страны. В письме к А. С. Вязигину в августе 1897 года он сообщает, что вынужден окончательно расстаться со Средними веками, поскольку испытывает сильное тяготение к современности, хотя и хотел бы когда-нибудь выпустить французское издание докторской диссертации, дополненное с учетом критики. «Чувствую обязанность начать энергическую кампанию против современных богов, которые господствуют над умами нашего студенчества (в особенности против экономического материализма и социализма)» [Кононенко, Каплин, 2006], — заключает Трубецкой.

Здесь мы можем подвести черту под тем, как «августиниана» Е. Н. Трубецкого была встречена современниками. В целом реакции можно поделить на несколько групп: авторы, не специализирующиеся на Средних веках (Зверев, Лопатин, Радлов), в основном хвалили, из недостатков отмечая подход к Августину как системному писателю; более погруженные в вопрос специалисты по светской и духовной линии выделяли отдельные, с их точки зрения, фактические неточности по отношению к учению Августина в подходе Трубецкого: Лопухин критиковал якобы отрицание у отца Западной Церкви места для человеческой свободы, Попов — объяснение личности Августина одними внешними факторами, а Родников и Герье выступили против приписывания Августину рождения теократического идеала; наконец, такие историки-медиевисты, как Виноградов и Вязигин, практически поддержали Трубецкого во всех его оценках творчества христианского учителя. При этом большинство отзывов и рецензий носили положительный характер. Философа хвалили за глубокое погружение в непрофильную богословскую область, хорошую работу с источниками, междисциплинарность, а главное — за продуктивную попытку ухватить общие руководящие идеи великого христианского мыслителя и через них в цельном виде передать не только мировоззрение Августина, но и дать портрет всей его исторической эпохи. Таким образом, труды Евгения Трубецкого, посвященные блж. Августину, и относительно широкая палитра мнений о них современников выступают хорошей иллюстрацией характера и состояния русской «августинианы» на рубеже XIX–XX веков.

### Список источников

*Бессчетнова Е. В.* Е. Н. Трубецкой и его спор о теократии с Вл. С. Соловьевым // *Философский журнал / Philosophy Journal*. 2021. Т. 14, № 1. С. 84–96. doi:10.21146/2072-0726-2021-14-1-84-96.

*Виноградов П. Г.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. «Мирозерцание блажен. Августина». Князя Евгения Трубецкого // *Русская мысль*. 1893. Кн. 7. С. 51–58.

*Верещацкий П. И.* Учение блаженного Августина, епископа Иппонского, о Святой Троице. Казань: Тип. Сов. Раб., Солд. и Крест. Деп., 1918. 580 с.

*Вязигин А. С.* Князь Е. Н. Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII и публицистов, его современников. Вып. I и II // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1897. № 8. С. 410–436.

*Герье В. И.* Григорий VII и Августин // *Вестн. Европы*. 1898. Т. 4, кн. 7/8. С. 511–545.

Герье В. И. Зодчие и подвижники «Божьего Царства». Ч. 1. Блаженный Августин. М.: Тов. «Печатня С. П. Яковлева», 1910. 697 с.

Зверев Н. А., Лопатин Л. М. К вопросу о миросозерцании блаженного Августина // Вопр. философии и психологии. 1893. Кн. 18 (3). С. 26–40.

Кононенко И. И., Каплин А. Д. «Я уже давно сердечно желаю с Вами познакомиться...»: Письма кн. Е. Н. Трубецкого к А. С. Вязигину. URL: [https://ruskline.ru/analitika/2006/10/28/ya\\_uzhe\\_davno\\_serdechno\\_zhelayu\\_s\\_vami\\_poznakomit\\_sya/](https://ruskline.ru/analitika/2006/10/28/ya_uzhe_davno_serdechno_zhelayu_s_vami_poznakomit_sya/) (дата обращения: 25.08.2023).

Лопухин А. П. Промысл Божий в истории человечества: опыт философско-исторического обоснования воззрений блаж. Августина и Боссюэта. Изд. 2. СПб.: Тип. А. П. Лопухина, 1898. 124 с.

Новгородцев П. И., Герье В. И. К вопросу о сущности теократии // Вопр. философии и психологии. 1899. Кн. 48 (3). С. 304–311.

Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина // Попов И. В. Труды по патрологии: в 2 т. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. Т. 2. 776 с.

Радлов Э. Л. Кн. Евгений Трубецкой. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть 1. Миросозерцание блаженного Августина // Журн. Министерства народного просвещения. 1893. № 11. С. 169–184.

Родников Н. П. Учение Блаженного Августина о взаимных отношениях между государством и церковью. Казань: Тип. Императорского Университета, 1897. 338 с.

Трубецкой Е. Н. Из частной переписки. Памяти В. С. Соловьева. Открытое письмо С. Н. Булгакову // С. Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология: в 2 т. СПб.: Изд. Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2003. Т. 1. С. 221–224.

Трубецкой Е. Н. К вопросу об Августине и Григории VII. Ответ профессору Герье // Русская мысль. 1899. Кн. 1. С. 75–85.

Трубецкой Е. Н. Несколько слов в ответ профессору Вязигину // Журн. Министерства народного просвещения. 1897а. № 12. С. 501–508.

Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI-м веке. Ч. 2. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII-го и публицистов — его современников. Киев: Тип. С. В. Кульженко, 1897b. 512 с.

Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Миросозерцание блаженного Августина. М.: Тип. Э. Лиснера и Ю. Романа, 1892. 270 с.

Трубецкой Е. Н. Философия христианской теократии в V веке // Вопр. философии и психологии. 1891. Кн. 10. С. 109–150.

Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой / сост. К. Б. Ермишина. М.: Синаксис, 2021. 480 с.

Хондзинский П. В. *Augustinus rossicus*. Очерки русской августинианы XVIII — середина XX в. // *Августин Гиппонский, блж.* Творения: на латинском и русском языках / сост. Н. Г. Головнина; вступит. ст. П. В. Хондзинского. М.: Изд-во ПСТГУ, 2022. Т. 1. С. 21–96.

## References

Besschetnova, E. V. (2021) “E. N. Trubetskoy i ego spor o teokratii s Vl. S. Solov’evym” [“E. N. Trubetskoy and his dispute about theocracy with Vl. S. Solovyov”], *Filosofskiy Zhurnal [Philosophical Journal]*, 14(1), pp. 84–96.

doi:10.21146/2072-0726-2021-14-1-84-96.

Vinogradov, P. G. (1893) “Religiozno-obshchestvennyi ideal zapadnogo khristianstva v 5 veke. ‘Mirosozertsanie blazhen. Avgustina’. Knyazya Evgeniya Trubetskogo” [“Religious and social ideal of Western Christianity at the 5<sup>th</sup> century. ‘The Worldview of St. Augustine’. Prince Yevgeny Trubetskoy”], *Russkaya Mysl’ [Russian Thought]*, 7, pp. 51–58.

Vereshchatsky, P. I. (1918) *Uchenie blazhennogo Avgustina, episkopa Ipponskogo, o Svyatoi Troitse [The teaching of St. Augustine, Bishop of Hippo, about the Holy Trinity]*. Kazan: Tip. Sov. Rab., Sold. i Krest. Dep.

Vyazigin, A. S. (1897) “Knyaz’ E. N. Trubetskoi. Religiozno-obshchestvennyi ideal zapadnogo khristianstva v 11 veke. Ideya Bozheskogo Tsarstva v tvoreniyakh Grigoriya VII i publitsistov, ego sovremennikov. Vyp. 1 i 2” [“Prince E. N. Trubetskoy. The religious and social ideal of Western Christianity in the 11<sup>th</sup> century. The idea of the Divine Kingdom in the works of Gregory VII and publicists, his contemporaries. Iss. 1 and 2”], *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya [Journal of the Ministry of Public Education]*, 8, pp. 410–436.

Guerrier, V. I. (1898) “Grigorii VII i Avgustin” [“Gregory VII and Augustine”], *Vestnik Evropy [Bulletin of Europe]*, 4(7/8), pp. 511–545.

Guerrier, V. I. (1910) *Zodchie i podvizhniki “Bozh’ego Tsarstva”. Ch. 1. Blazhennyi Avgustin [Architects and ascetics of the “Kingdom of God”. Part 1. Blessed Augustine]*. Moscow: Tov. “Pechatnya S. P. Yakovleva”.

Zverev, N. A., Lopatin, L. M. (1893) “K voprosu o mirosozertsanii blazhennogo Avgustina” [“On the question of the worldview of St. Augustine”], *Voprosy Filosofii i Psikhologii [Questions of Philosophy and Psychology]*, 18(3), pp. 26–40.

Kononenko, I. I. and Kaplin, A. D. (2006) “Ya uzhe davno serdechno zhelayu s Vami poznamomit’sya...”: Pis’mo kn. E. N. Trubetskogo k A. S. Vyaziginu. [“I have been cordially wishing to meet you for a long time...”: Letters of Pr. E. N. Trubetskoy to A. S. Vyazi-



gin]. Available at: [https://ruskline.ru/analitika/2006/10/28/ya\\_uzhe\\_davno\\_serdechno\\_zhelayu\\_s\\_vami\\_poznakomit\\_sya/](https://ruskline.ru/analitika/2006/10/28/ya_uzhe_davno_serdechno_zhelayu_s_vami_poznakomit_sya/) (Accessed: 25 August 2023).

Lopukhin, A. P. (1898) *Promysl Bozhii v istorii chelovechestva: opyt filosofsko-istoricheskogo obosnovaniya vozzrenii blazh. Avgustina i Bossyueta. Izd. 2* [God's Providence in the history of mankind: the experience of philosophical and historical substantiation of the Views of the St. Augustine and Bossuet. Second edition]. St. Petersburg: Tip. A. P. Lopukhina.

Novgorodtsev, P. I., Guerrier, V. I. (1899) “K voprosu o sushchnosti teokratii” [“On the question of the essence of theocracy”], *Voprosy Filosofii i Psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 48(3), pp. 304–311.

Popov, I. V. (2005) “Lichnost' i uchenie blazhennogo Avgustina” [“The Personality and teachings of St. Augustine”], in Popov, I. V. *Trudy po patrologii: v 2 tomakh. Tom 2* [Works on patrology: in 2 vols. Vol. 2]. Sergiev Posad: Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra.

Radlov, E. L. (1893) “Kn. Evgenii Trubetskoi. Religiozno-obshchestvennyi ideal zapadnogo khristianstva v 5 veke. Chast' 1. Mirosozertsanie blazhennogo Avgustina” [“Pr. Evgeny Trubetskoy. The religious and social ideal of Western Christianity in the 5<sup>th</sup> century. Part 1. The Worldview of St. Augustine”], *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of Public Education], 11, pp. 169–184.

Rodnikov, N. P. (1897) *Uchenie Blazhennogo Avgustina o vzaimnykh otnosheniyakh mezhdru gosudarstvom i tserkov'yu* [The teaching of St. Augustine on mutual relations between the state and the Church]. Kazan: Tip. Imperatorskogo Universiteta.

Trubetskoy, E. N. (2003) “Iz chastnoi perezpiski. Pamyati V. S. Solov'eva. Otkrytoe pis'mo S. N. Bulgakovu” [“From private correspondence. In memory of V. S. Solovyov. An open letter to S. N. Bulgakov”], in S. N. Bulgakov: *Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Bulgakova v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei. Antologiya: v 2 tomakh. Tom 1* [S. N. Bulgakov: Pro et contra. Bulgakov's personality and creativity in the assessment of Russian thinkers and researchers. Anthology: in 2 vols. Vol. 1]. St. Petersburg: Izd. Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo inst., pp. 221–224.

Trubetskoy, E. N. (1899) “K voprosu ob Avgustine i Grigorii VII. Otvet professoru Ger'e” [“On the question of Augustine and Gregory VII. Professor Guerrier's answer”], *Russkaya Mysl'* [Russian Thought], 1, pp. 75–85.

Trubetskoy, E. N. (1897a) “Neskol'ko slov v otvet professoru Vyaziginu” [“A few words in response to Professor Vyazigin”], *Zhurnal Ministerstva Narodnogo Prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of Public Education], 12, pp. 501–508.

Trubetskoy, E. N. (1897b) *Religiozno-obshchestvennyy ideal zapadnogo khristianstva v 11-m veke. Ch. 2. Ideya Bozheskogo Tsarstva v tvoreniiakh Grigoriya VII-go i publitsistov — ego sovremennikov* [Religious and social ideal of Western Christianity in



*the 11<sup>th</sup> century. Part 2. The idea of the divine kingdom Gregory VII and publicists of his contemporaries*]. Kiev: Tip. S. V. Kul'zhenko.

Trubetskoy, E. N. (1892) *Religiozno-obshchestvennyy ideal zapadnogo khristianstva v 5 veke. Ch. 1. Mirosozertsanie blazhennogo Avgustina [Religious and social ideal of Western Christianity at the 5<sup>th</sup> century. Part 1: The Worldview of St. Augustine]*. Moscow: Tip. E. Lissnera i Yu. Romana.

Trubetskoy, E. N. (1891) “Filosofiya khristianskoi teokratii v 5 veke” [“The Philosophy of the Christian Theocracy in the 5<sup>th</sup> century”], *Voprosy Filosofii i Psikhologii [Questions of Philosophy and Psychology]*, 10, pp. 109–150.

Ermishina, K. B. (ed.) (2021) *Filosofskaya perepiska brat'ev Trubetskikh. Iz arkhiva kn. Ol'gi Nikolaevny Trubetskoy [Philosophical correspondence of the Trubetskoy brothers. From the archive of Princess Olga N. Trubetskoy]*. Moscow: Sinaxis.

Khodzinskiy, P. V. (2022) “Augustinus rossicus. Ocherki russkoi avgustiniany 18 — seredina 20 v.” [“Augustinus rossicus. Essays of the Russian Augustinian 18<sup>th</sup> — mid 20<sup>th</sup> century”], in Augustine of Hippo, St. *Tvoreniya: na latinskom i russkom yazykakh. Tom 1 [Creations: in Latin and Russian. Vol. 1]*. Compiled by N. G. Golovnina, introductory article by P. V. Khodzinskiy. Moscow: Izd-vo PSTGU, pp. 21–96.

---

**Информация об авторе:** Матвей Игоревич Рухмаков — аспирант кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Адрес: Российская Федерация, 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.

**Information about the author:** Matvey I. Rukhmakov — Postgraduate Student at the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. Address: 27/4 Lomonosovsky Avenue, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 11.09.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 11.09.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 204–223.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 204–223.

Научная статья / Original article


УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-204-223

## О ВОЗМОЖНОСТИ «ПРОРЫВА» К ПОДЛИННОМУ РОЗАНОВУ



**Мария Сергеевна Чернявцева**  
Государственный академический  
университет гуманитарных наук,  
Москва, Россия, vivlaroy@ya.ru

 **Аннотация.** Статья посвящена проблеме противоречивости Василия Розанова. Понимание причин розановского разномыслия критически важно как для анализа истоков его взглядов, так и для более объективной оценки его творческого наследия. Некоторый ключ к пониманию противоречивости Розанова обнаруживается в переписке с П. Флоренским. С опорой на философию С. Кьеркегора выявляется экзистенциальная тревога автора, выражающаяся в страхе быть брошенным и, как следствие, дающая основу специфическому стилю розановского письма. Анализируется возможность прочтения «Листвы» как полифонического романа. При таком прочтении каждый «лист» выступает отдельным сиюмоментным голосом, не противоречащим остальным голосам, в контекст зарождения которых включается в том числе различная степень проявления тревоги, влияющая на душевное состояние Розанова, и, как следствие, на итоговую выписанную мысль.

© Чернявцева М. С., 2023



**Ключевые слова:** В. В. Розанов, тревога, С. Кьеркегор, полифоничность, М. М. Бахтин, противоречивость



**Ссылка для цитирования:** Чернявцева М. С. О возможности «прорыва» к подлинному Розанову // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2023. Т. 6, № 4. С. 204–223. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-204-223.

---

*Memory of Culture*

ON THE POSSIBILITY OF A “BREAKTHROUGH” TO THE AUTHENTIC ROZANOV

**Maria S. Chernyavtseva**

State Academic University for the Humanities,  
Moscow, Russia, vivlaroy@ya.ru



**Abstract.** The article is devoted to resolving the problem of Vasily Rozanov’s inconsistency. Understanding the causes of Rozanov’s inconsistency is critically important both for analyzing the origins of his views and for a more objective assessment of his creative legacy. Some clues to understanding Rozanov’s inconsistency are revealed by analyzing his correspondence with P. Florensky. Based on the philosophy of S. Kierkegaard, the article reveals the existential anxiety expressed in the fear of being abandoned and, as a consequence, providing the basis for the specific style of Rozanov’s writing. The article analyzes the possibility of reading “Leaves” as a polyphonic novel. In this reading, each “leaf” acts as a separate momentary voice, not contradicting the other voices, in the context of the origin of which includes, among other things, different degrees of manifestation of anxiety, affecting the state of mind of Rozanov, and, as a consequence, the final written out thought.



**Keywords:** V. V. Rozanov, anxiety, S. Kierkegaard, polyphony, M. M. Bakhtin, contradictoriness



**For citation:** Chernyavtseva, M. S. (2023) “On the possibility of a ‘breakthrough’ to the authentic Rozanov”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 204–223. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-204-223.

**В**асилий Васильевич Розанов (1856–1919) — уникальный русский мыслитель, публицист, литературный критик и художник слова. Взгляды Розанова и его творчество до сих пор вызывают крайне противоречивые оценки как у исследователей, так и у читателей. И это небезосновательно.

Известно, что с начала 1920-х годов Розанов был под запретом как «анти-семитско-церковный писатель» [Иванова, 2023, с. 178]. Местами такая оценка перешла и в современность. Н. К. Бонецкая в статье «Античная школа у монастырских стен» пишет, комментируя фрагмент переписки Розанова и Флоренского, посвященный «делу Бейлиса»: «Мне хочется подвергнуть сомнению уместность применения термина “антисемитизм” в связи со взглядами на еврейство (...) Розанова: этот термин слишком плосок и слаб, чтобы передать всю шокирующую невероятность, воистину сатанинскую злобу — духовную преступность и, главное, идейную ложь этих взглядов...» [Бонецкая, 2017]. И тем не менее реальное отношение Розанова к еврейскому вопросу было куда сложнее. В «Апокалипсисе нашего времени» он напишет: «Живите, евреи. Я благословляю вас во всем, как было время отступничества (пора Бейлиса несчастная), когда проклинал во всем. На самом же деле в вас... есть такое “зернышко” мира, которое — “мы сохранили одни”» [Розанов, 2015, с. 58].

Несмотря на «клеймо» церковного писателя, Розанова обвиняли и в еретичестве. В своих мемуарах Зинаида Гиппиус скажет по этому поводу: «Да, опасным “еретиком” был Розанов... Почему же все-таки духовенство, церковники, сблизались с ним как-то легче, проще, чем с кем бы то ни было из интеллигентов, ходили к нему охотнее, держали себя по-приятельски?» [Гиппиус, 2007, с. 19].

В контексте оценок современников также интересны сложные взаимоотношения Розанова и Владимира Соловьева. В 1894 году, после выхода статьи Розанова «Свобода и вера», между философами разгорается полемика из-за несогласия Соловьева с позицией Розанова относительно вопроса свободы: Соловьев в критической заметке «Порфирий Головлев о свободе и вере» как раз и назовет Иудушкой Головлевым самого Розанова. Тем не менее в одном из примечаний Соловьев напишет, что под именем Василия Розанова некогда вышла прекрасная брошюра, «ни по содержанию, ни по положению не имеющая ничего общего с новейшим произведением Иудушки: совпадение его псевдонима с именем автора той брошюры произошло, очевидно, случайным образом» [Соловьев, 1995, с. 283]. После примирения при личной встрече в 1895 году и вплоть до смерти Соловьева в 1900 году между философами больше не возникнет публичных конфликтов. В одном из писем от 1905 года Розанов напишет о доброте Соловьева и пожалеет, что в свое время не одаривал его

вниманием, но уже в 1909 году в письме Флоренскому от 21 июня Розанов ответит о Соловьеве: «Но с Соловьёвым я б. дурак — не разговорился о чертях. Он только в чертях и б. интересен: публицистика его, богословие его — по моему г..... Только стихи прелестны» [Розанов, 2010, с. 219].

И тем интереснее, что, несмотря на различия во взглядах и характерах, оба мыслителя точно сходились в одном — высокой оценке личности Н. Г. Чернышевского и расценивании его неправомерной отправки в вилюйскую тюрьму как несправедливой. Соловьев писал: «Было решено изъять человека из среды живых, — и решение исполнено. Искали поводов, поводов не нашли, обошлись и без поводов» [цит. по: Кантор, 2016, с. 492–493]. Также и Розанов не мог не предположить потенциальных губительных последствий этого акта для дальнейшей судьбы России: «В одной этой действительно замечательной биографии мы подошли к Древу Жизни: но — взяли да и срубили его. Срубили, “чтобы ободрать на лапти” Обломову...» [цит. по: Кантор, 2016, с. 494]. И при всем этом Розанов оставался человеком, по взглядам не близким Чернышевскому [Кантор, 2016].

Также кажется неоднозначным и розановское отношение к верности в браке. Пока в теории семья «есть институт настолько дорогой и всячески священный, что избави Бог что-нибудь в нем *поколебать*» [Розанов, 2004, с. 21], на практике Розанов, будучи женат, не мог удержаться от кокетства со своими поклонницами (на 59-м году жизни). В письме Флоренскому от 26 августа 1915 года Розанов напишет: «Ну? Что мне было сказать? Они меня нежили. Я их нежил. С 4-мя “на ты”. Обнимал и целовал — да. Грудь — да. “Кое-что”. Но, клянусь: только был восхищен их душою, нежной, прелестной, “не от века сего”» [Розанов, 2010, с. 350].

Самооценка Розанова своей лабильностью также демонстрирует, казалось бы, абсолютную противоречивость его натуры. И если во втором коробе «Опавших листьев» он «весь судорожный и — жалкий. Какой-то весь растрепанный» [Розанов, 1990а, с. 334], то в «Мимолетном» 1915 года — «“Розанов Великолепный”: в *общем* изумительное зрелище труда, волнения, забот, сна и бессонницы...» [Розанов, 1994, с. 296].

Описанные выше примеры — лишь малая часть из тех видимых расхождений, что можно обнаружить, изучая Розанова. Легко примириться с его непоследовательностью, принять такую особенность за неотъемлемую черту характера — и списать на гениальные причуды или «юродское кривляние». Но при таком отстраненном взгляде от нас неизбежно ускользает возможность обнаружения *причин* розановского разномыслия, рассмотрения вопроса о том, не скрывается ли за видимой противоречивостью нечто более существенное.



Чтобы приблизиться к разрешению проблемы «противоречивости» Розанова, необходимо попробовать взглянуть на него самого безоценочно, увидеть в нем не шута или гения, но в первую очередь человека. Неспроста Эрих Голлербах отметит: «В Розанове писатель и человек поясняют и дополняют друг друга. (...) И вот почему в корне ошибочен формально-критический подход к Розанову... Его можно понять только “изнутри”, только психологический анализ может привести к постижению Розанова. Его “лицо” и есть его “философия”» [Голлербах, 1991, с. 4].

По нашему мнению, возможность прикоснуться к «Розанову-человеку» открывается с изучением его переписки. В ней мы можем захватить начало и конец дискуссии, зарождение и очерчивание концепций, их последующую корректировку. Мы можем проследить сам ход мысли и через это понять самого автора. Примечательно, что и для самого Розанова письма выступают лучшим вариантом литературы из-за своей непосредственности. В письмах, в отличие от продуманных до мелочей сочинений, «личность вдруг встает вся, и притом “как есть”» [Розанов, 1995, с. 431]. В сочинениях же, по мнению Розанова, автор «всегда играет роль. Ну, искренно, ну, гениально. Но только в письмах он — без роли; смиренный актер, без грима и костюма, который ест свой скромный ужин» [Розанов, 1995, с. 431].

Для начала стоит обратить внимание на одну интересную особенность, проявляющуюся в некоторых письмах: Розанов будто бы *в принципе* не заинтересован в собеседнике. На лестные письма он предпочитает отвечать подтверждающей похвалой в свой адрес, несколько не замечая собеседника и превращая ответное письмо в развернутый «лист». Адресат выступает кем-то вроде зеркала, в котором Розанов может рассмотреть себя с приятных (или, если точнее, *необходимых*) для него сторон. К примеру, в «бессмысленной мямле» Голлербахе Розанов увидел самого себя — и полюбил, с его слов, именно за конгениальность: «Главное в Вас качество, которое я полюбил и привязался к нему, это, что вы ужасно смешной и нелепый» [Голлербах, 1991, с. 68].

Переписка с Флоренским начинается по схожему сценарию и прерывается на «монологичном» ответе Розанова. Но *что-то* заставляет его продолжить писать Флоренскому после многолетнего перерыва, и дальнейшие письма трансформируются в буквальное *требование* ответа. Эта переписка примечательна еще и тем, что ее участниками выступают два проницательнейших философа своего времени. Каждый распознает в своем собеседнике скрытые, порой неприятные особенности души, отслеживает и предугадывает его реакции (причем безошибочно — что еще удивительнее). Перечисленные моменты и натолкнули нас на мысль о том, что именно переписка с Флоренским мог-

ла бы помочь подобраться к раскрытию тайны «противоречивости» Розанова. Позже на основе этого разбора мы сможем рассмотреть и саму «листву».

Начинается переписка 9 сентября 1903 года. В этот день молодой и еще не известный студент физико-математического факультета Московского университета Павел Флоренский (сочинение «Столп и утверждение истины», принесшее ему широкую известность, будет окончательно опубликовано только в 1914 году) пишет Розанову письмо от лица поклонника. Флоренский с удивительной прозорливостью открывает особенность творческой гениальности Розанова: «Вы, неизъяснимым, вероятно, и для вас способом, постигаете реальную данность в себе *Мощи*, *Uhrgrund*-а (=Ungrund-y) Бёме, Бога-Отца» [Флоренский, 2010, с. 10]. Это наблюдение Флоренского поможет нам в дальнейшем.

После некоторого перерыва, в письме от 20 ноября 1908 года, Розанов пишет Флоренскому о чтении его книги и просит (попутно назвав «Столп» «белибердой») разъяснить вопрос о «трансцендентных детоубийствах» — запрете чувственности. Примечателен конец этого письма: «Не понимаю: не считаете же вы меня идиотом; а если не считаете — *должны* мне ответить; в полете Вашей фантазии или мысли как *через убитого* (=побежденного) переступить через Розанова» [Розанов, 2010, с. 196]. Из этой приписки мы обнаруживаем, что Розанов жаждет *дуэли* и потому через активное нападение призывает к ответу. Но ждет он не столько разгромной критики от Флоренского, сколько ответа *в принципе*. Ведь в этом письме он изложил свои искренние сомнения относительно христианства, и *принятие* со стороны Флоренского (заключенное в самом факте ответа) Розанову невероятно важно. В следующем письме от 30 декабря 1908 года он напишет: «Я уже думал, что вы *не хотите* отвечать, и как-то скорбел в душе. “И этот прошел *мимо*”, “не взглянув” (в дыру моих сомнений)» [Розанов, 2010, с. 196].

Начало же письма от конца марта 1909 года подтверждает все наши предположения о намеренном «поддразнивании» со стороны Розанова — он признается в этом *сам*: «И я долго мысленно приноравливался, как написать Вам, с той или другой стороны Вас задеть и вызвать ответ». Но дальнейшее нападение уже не было столь необходимо, ведь Флоренский одним своим ответом подтвердил, что не отвергает Розанова, пройдя тем самым своеобразную «проверку»: «Я думал — Вы меня жестоко упрекаете, и вообще “ореол Розанова” померк в Ваших глазах... И вот Вы вспомнили, и, значит, все хорошо» [Розанов, 2010, с. 203].

Отныне Розанов все больше хочет «признаваться и признаваться» новому другу. В письме от 9 июня радость от нахождения родственной души достигнет своего пика: «Ведь я Вам все и обо всем говорю. Ведь я Вас (мы с Вами?) 1000 лет

знаю. “Точно двойшки в утробе матери”» [Розанов, 2010, с. 212]. Но одновременно с восторгом возрастает и страх отвержения: «Ну, что, мой милый: я скучаю без Ваших писем. Не могу поверить, чтобы Вы за что-нибудь на меня рассердились» [Розанов, 2010, с. 218].

Отдельного внимания заслуживает переломный период переписки, когда жену Розанова, Варвару, разбивает паралич. Розанов практически сталкивается со смертью первого принявшего его — неказистого «булочника»<sup>1</sup> — человека: любимой жены. Потерять ее означало бы остаться одиноким, словом — умереть («Без “беляночки” (жена) — нет меня» [Розанов, 2010, с. 243]). С усилением тревоги проявляется открытое самоуничижение, чего ранее в письмах не наблюдалось: «Как мне дурной представляется вся моя жизнь, вся моя личность (Вы были правы, не отвечая мне)» [Розанов, 2010, с. 241]. Примечательно, что молчание Флоренского в момент написания письма расценивается Розановым как *справедливое наказание*.

И тем не менее в этой ужасной ситуации он *тянется* к Флоренскому, часто используя его имя в восклицаниях, что в предыдущих письмах нами не замечалось: «Ах, как грустно, Павел: что это?»; «Ах, П., как страшно жить, как тоскливо»; «Ужасно, Павел, жить в мире» [Розанов, 2010, с. 239].

К слову, страх одиночества не покинет Розанова до конца переписки. В письме от 14 октября 1915 года он, как часто бывало в минуты усталости или тревоги, *отрывисто* напишет: «Сижу. Кой-что мараю. И все у меня в голове: “Павел”, “Павел”, “Павел”. Со мной это *часто*. И что придумал: я безотчетно вот уже *годы* боюсь что “Павел от меня отвернется”... И вот я боюсь или как-то вперед оплакиваю тот горький час, когда Павел слишком засохнет и стороною, обращенною ко мне... Ну вот мне и стало печально и *страшно*» [Розанов, 2010, с. 355–356].

Теперь на основе приведенного разбора переписки мы с уверенностью можем сказать: Розанов конституирует себя через Другого. В ответных письмах Флоренского он рассмотрел мерило своей самооценки — оттого так страшила холодность со стороны собеседника. Для Розанова, определяющего себя через близких ему людей, и паралич жены, и отвержение Флоренского приравниваются к *собственной* смерти. Этим и объясняется усилившаяся тяга к «Павлу» во время болезни Варвары — так Розанов хоть как-то стремился восстановить утерянное для себя основание.

<sup>1</sup> Розанов отзывался о своей фамилии: «Иду раз по улице. Поднял голову и прочитал: “Немецкая булочная Розанова”. Ну, так и есть: все булочники “Розановы”, и, следовательно, все Розановы — булочники. Что таким дуракам (с такой глупой фамилией) и делать» [Розанов, 1990с, с. 210].

Таким образом, тревога «Розанова-человека» — в ожидании реакции Флоренского, в постоянной неизвестности о здоровье жены, в конце концов, в принципиальной невозможности контролирования Другого и нетождественности самому себе — раскрывается нам одним из важнейших факторов, влияющих на «Розанова-автора».

Но в чем *причина* его тревоги? Для ответа на этот вопрос было бы интересно рассмотреть фигуру Розанова с точки зрения философии Сёрена Кьеркегора. В первую очередь из-за отправной точки его философии: постулирования экзистенции, раскрывающей себя в самом акте человеческого существования, в определенных аффектах, сопутствующих человеку, — в страхе, тревоге, ужасе. Пребывая в страхе, человек один на один сталкивается с миром, в который оказался заброшен.

В этом контексте большое значение Кьеркегор приписывал «смертельной болезни» — отчаянию [Кьеркегор, 2019, с. 29]. Отчаяние — перманентная невозможность духа быть конкретным, адекватным самому себе. Центральный сюжет, который можно выделить в его учении, — три «стадии» (эстетическая, этическая и религиозная) ответа на отчаяние. Если начать разбирать их по порядку, то обнаружится, что в обыденном состоянии, соответствующем эстетической стадии, мы даже не подозреваем об отчаянии. (Особенность отчаяния в его диалектичности, и Кьеркегор это отмечает в «Болезни к смерти». Даже ощущающий себя отчаявшимся может не оказаться отчаявшимся, а не ощущающий отчаяния — на деле же пребывать в нем.) Наша экзистенция находится в хрупком положении, и эта хрупкость выражается в неосознавании отчаяния: человек не становится в саморефлективную позицию. Если посмотреть на естественное состояние в этическом срезе, оно соответствует состоянию невинности.

В главе «Понятие страха» одноименной книги Кьеркегор дает определение невинности: «Невинность — состояние незнания» о стремлениях духа, пребывающего в каждом человеке [Кьеркегор, 2009, с. 51]. В невинном, незнающем человеке дух спит и не может конституировать отношение между душой и телом, хотя и пытается: периодические прорывы дремлющего духа (выражающиеся в столкновении с внешним) предстают перед таким человеком опытом соприкосновения с неочерчиваемой силой, чистой потенциальностью и неопределенностью — с Ничто. Взаимодействие такого рода закономерно сопровождается страхом-головокружением (Angest), отличным от страха-боязни (Frygt), направленного на нечто *конкретное*. Покуда человеческое существо не может не сопрягаться с духом, избавиться от духа невозможно. И тем страшнее его прорывы, не подвластные осмыслению для невинного человека. Тем

не менее испытывать страх приятно: исполненный дремлющего духа ребенок, по мнению Кьеркегора, тянется к пугающим своей таинственностью сказкам и мифам из-за этой сладости, сопутствующей испугу.

Возвратимся к отчаянию: оно может либо не осознаваться вовсе, как в состоянии невинности, либо пробиваться к осознанию. Но индивид тем не менее останется в эстетической стадии осмысления отчаяния, покуда первичное осознание останется «отчаянием-слабостью» — желанием избавиться от собственного «я» через воображение, предпочитая своему «я» нечто более вдохновенное и совершенное. В этом состоянии пробивающееся «я», синтез конечного и бесконечного, впадает в существенный перекоп в сторону бесконечного. Разумеется, в таких условиях «я» как дух не сможет даже пытаться стать адекватным самому себе вследствие подобного дисбаланса. «Я» у «эстетика» *рассыпается на фрагменты* из-за отсутствия крепящего стержня, а творческий порыв, выраженный в искусстве (как, например, у романтиков), «неминуемо соскальзывает к “скорбному бесчувствию”, к нарастающей импотенции сердца и иссушению чувств» [Кьеркегор, 2019, с. 21].

Осознание, соответствующее «отчаянию-вызову», ознаменовывает переход на этическую стадию. Стремление к иллюзорным «я» отбрасывается; человек на этической стадии желает стать самим собой. Индивид начинает нести ответственность за собственный выбор, ищет (и находит) стабильность и непрерывность «я» в сопряжении прошлого опыта с настоящим. И если первые две стадии отчаяния рассматривались с той точки зрения, где мерилom «я» все еще оставался человек, то религиозная стадия рассматривает «я» теологическое: «И какую же бесконечную реальность оно обретает благодаря осознанию того, что существует перед Богом, это человеческое Я, теперь существующее по мере Бога!» [Кьеркегор, 2019, с. 96]. Переход к этой стадии возможен только благодаря *вере*, «а верить — значит: будучи собою и желая быть собою, погрузиться в Бога через собственную ясную прозрачность» [Кьеркегор, 2019, с. 100].

После того как мы изложили основные интересующие нас положения философии Кьеркегора, попытаемся рассмотреть через них фигуру Розанова и определить его на одну из стадий осмысления отчаяния.

Как отмечено выше, детям, как существам невинным, по утверждению Кьеркегора, свойственен интерес к таинственному. «Живые страсти Библии, сексуальное начало в искусстве Древнего Египта, культ животворящего Солнца» [Николюкин, 2015, с. 27] — все это расценивалось Розановым как высшие *наличные* проявления человеческого духа. Как писал сам Розанов, «язычество есть младенчество человечества, а детство жизни каждого из нас — это есть его естественное язычество» [Розанов, 1990b, с. 392]. Можно вспомнить и отме-



чающие розановскую «детскость» описания современников. Например, у Гиппиус: из достоверного свидетельства — «А что такое Розанов без внутреннего, его потрясающего, интереса? Ребячески путает и путается, если не случилось наития, бранится — и ускользает, убегает» [Гиппиус, 2007, с. 35]; из более спекулятивного — хочется приписать ее стихотворению «Дьяволенок» запечатление именно Розанова в описании «не то дитя, не то старик» [Гиппиус, 1999, с. 177]. Такое прочтение стихотворения *просится* ввиду необычайной *органичности* в уподоблении стилю самого Розанова, но это, разумеется, останется в рамках нашего допущения.

Стоит рассмотреть и другой пример: Павел Флоренский в письме от 5–6 сентября 1918 года отмечает «детскую наивность» Розанова, его «чисто детские индукции *ad eхemplо ad omnia*» [цит. по: Бибихин, 2003, с. 132–132]. Что говорить, если и сам Розанов чувствует свою юность (вкуче со старостью): «На кой черт мне “интересная физиономия” или еще “новое платье”, когда я сам (в себе, в комке) бесконечно интересен, а по душе — бесконечно стар, опытен, точно мне 1 000 лет, и вместе — юн, как совершенный ребенок...» [Розанов, 1990с, с. 212]. Как следствие, розановское состояние детскости не позволяет ему «ухватить» свой дух, но кое-что выдает в нем стремление к этому ухватыванию, к выходу из состояния невинности. Невинность — это все-таки незнание. Розанов сталкивается с таким незнанием постоянно. И чем страшнее или таинственнее осознание факта непонимания, тем острее вопрошание, и еще безличное и полузадумчивое «почему?» порой превращается в почти *отчаянное* «отчего?»: «Смотрите, злодеяния льются, как свободная песнь; а добродетельная жизнь тянется, как панихида. Отчего это? Отчего такой ужас?» [Розанов, 1990с, с. 511].

Такое столкновение с Ничто испытывает Розанов регулярно, и выписанное-выговоренное на «листе» предстает запечатлением этого столкновения, как у «эстетика»-поэта. И стоит лишь восхититься прозорливости Флоренского, еще в первом письме переписки усмотревшего в творческой силе Розанова «данность *Мощи, Uhrgrund-a*».

И вот парадокс — может ли человек оставаться невинным, *подозревая* о своем незнании? Невинность можно потерять только через вину. Вина же приходит со знанием и взятием ответственности за последствия принятого решения. Розанов почти заставляет нас поверить в то, что он знает и *понимает*, что «грешит», и сам в этом признается, но он не понимает причин такого расхождения желаемого и действительного: «Хотел бы я быть только хорошим? Было бы скучно. Но чего я ни за что не хотел бы, — то быть злым, вредительным. Тут я предпочел бы умереть» [Розанов, 1990с, с. 241]. К слову, Кьеркегор,

говоря об Адаме до грехопадения, отмечает, что категории духа содержатся в языке и оперирующему этими категориями не обязательно *знать* то, о чем он говорит [Кьеркегор, 2009, с. 53].

Чувства ответственности у Розанова также нет. Ведь у него нет воли, и он сам в этом признается: «Никогда в жизни я не делал *выбора*, никогда в этом смысле не *колебался*. Это было странное безволие и странная безучастность» [Розанов, 1990с, с. 249].

Беря во внимание его наивность и безвольность, мы приходим к выводу: фигура Розанова олицетворяет собой крайнюю степень естественного человека. Самый невинный человек, как очевидно, испытывает самую большую тревогу. «Я» Розанова сбивает в каждом «листе»: сейчас он экзистенциально ориентирован, на следующей странице воображение присоединяет его к бесконечному. Опыт в таком человеке не аккумулируется вокруг ядра личности, старые мысли забываются и отторгаются. Все это — болезненные перекосы, свидетельствующие о нестабильности духа.

Таким образом, обратившись к философии Кьеркегора, в частности к его понятиям невинности и отчаяния, мы выявили причину розановского разномыслия — болезненную разобщенность «я», и главным ее проявлением выступает именно тревога. Теперь, обнаружив специфику его «противоречивости», необходимо найти способ *читать* «Розанова-автора» так, чтобы нам удалось собрать воедино результат этой разобщенности и воспринимать его равноположенно. И здесь стоит обратиться к теории полифонического романа М. М. Бахтина.

Для начала нельзя не обратить внимание на очень важное связующее звено между Розановым и Бахтиным — Ф. М. Достоевского. И Розанов, горячо любивший Достоевского и через пару месяцев после его смерти женившийся на любовнице писателя Аполлинарии Суловой, и Бахтин создали работы, в которых анализировали творчество великого писателя — «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского» и «Проблемы поэтики Достоевского» соответственно. Также Бахтин настоятельно советовал читать Розанова своим ученикам, интересующимся творчеством Достоевского. Е. В. Иванова писала: «Вспоминая свою встречу и беседу с М. М. Бахтиным, Петр Васильевич Палиевский неизменно повторял полученное им тогда от Бахтина напутствие: “Читайте В. В. Розанова”» [Иванова, 2023, с. 176]. В этом контексте интересны слова Н. А. Бердяева о Розанове: «Он зародился в воображении Достоевского и даже превзошел своим неправдоподобием все, что представлялось этому гениальному воображению» [Бердяев, 1995, с. 42–43]. Да и сам Розанов, будто предвосхищая это сравнение, писал: «Это очень возможно: но не становиться же мне

немцем ради того, чтобы не походить на героев Д-го. Ведь все русские писатели (этого нельзя скрыть) — немножко немцы и экипированы по-немецки. Но как только “все снимешь” (я, “Уед.” “Оп. л.”) — станешь непременно “как из Достоевского”, т. е. просто “русским”» [Розанов, 1994, с. 303].

Попытку рассмотрения «Уединенного» и двух коробов «Опавших листьев» как романа предпринимал еще В. Шкловский: «Для меня эти книги являются новым жанром, более всего подобным роману пародийного типа, со слабо выраженной обрамляющей новеллой (главным сюжетом) и без комической окраски» [Шкловский, 1995, с. 326]. В свою очередь, Ф. Ю. Бородин отмечает, что «начало сравнения творчества двух мыслителей положила Анна Лиза Кроун, заявившая в своей книге “*Rozanov and the End of Literature*” (1978), что концепция диалога Бахтина “великолепно подходит” (*extremely useful*) для анализа творчества Розанова» [Бородин, 1995, с. 7].

На связь Достоевского, Бахтина и Розанова, а также на возможность рассмотрения творчества Розанова как полифонического романа указала С. М. Климова в докладе «Проблемы поэтики Достоевского — Розанова — Бахтина. Индивидуальная авторская мифология писателя как инвариант русской культуры»: «Знаменитая книга М. Бахтина “Проблемы поэтики Достоевского” позволяет одновременно проникнуть и в поэтику В. Розанова, во многом повторившего диалогическую Ф. М. Достоевского» [Климова, 2008, с. 379].

В работе «Слово в романе» Бахтин отмечает, что роман — это «многостильное, разноречивое, разноголосое явление» [Бахтин, 2017, с. 17]. Разноречие и разноязычие романа складывается в стилистическое единство целого, в систему собственных «речей», а порой и целых «языков». Романное слово вбирает в себя диалекты, жаргонизмы, специфическую профессиональную лексику, жанровые или социально-политические языки — вплоть до того, что у каждого дня или даже часа будут иметься особые языковые маркеры.

Полифонический роман как существенно новый романский жанр, в свою очередь, впервые появился в русской литературе в XIX веке благодаря творчеству Достоевского. В полифоническом романе персонажи имеют свои собственные голоса и точки зрения, которые переплетаются в единую композицию. Таким образом создается многоголосный хор, в котором каждый персонаж имеет равное право на выражение своих мыслей и чувств.

В свою очередь, «Уединенное», «Опавшие листья» и прочие произведения в жанре «листвы» — прежде всего произведения художественные, поскольку сам Розанов отмечал, что после публикации им «Уединенного» прежняя литература должна была бы закончиться: «С “Уедин.” и “Опав. л.” начался новый фазис русской литературы... И вся литература прилегла в страхе. — Значит,

мы *не нужны*. Это полное ее безгласие и показывает, что сказано новое слово» [Розанов, 1997, с. 298].

Кроме того, важно отметить контекст создания «листвы» как таковой: «листва» — сборник случайных мыслей и заметок, пришедших в голову автору в разных ситуациях. Розанов признавался, что, с одной стороны, не хотел публиковать такой личный материал, но, с другой, понимал, что это сделать необходимо: «Почему я издал “Уедин.”? Нужно. ...слепое, неодолимое. *НУЖНО*» [Розанов, 1990а, с. 427]. Стоит отметить: слово «НУЖНО», помимо выделения регистром, вынесено Розановым посреди страницы для еще большего акцентирования на *непреодолимости* этого порыва.

По нашему мнению, творчество Розанова можно рассмотреть с точки зрения полифоничности — это небезызвестный подход в исследовательской среде. Однако зачастую фиксируемое исследователями розановское многоголосие рассматривается как особенность его композиционного построения, где вплетение «чужого слова» служит для усиления значимости слова собственного. Мы же предполагаем, что помимо разноголосицы как композиционного приема можно рассматривать каждый «лист» как совокупность обособленных в специфичности влияющего контекста *голосов самого Розанова* — и в таком случае произведение, изначально не задуманное как роман, представит в образе полифонического романа. Разумеется, подобное рассмотрение произведений в жанре «листвы» можно обозначить не иначе как «нестрогим следованием» этой концепции — формально говоря, романов, и уж тем более полифонических, Розанов не писал. Однако такая перспектива поможет нам ближе подобраться к самой фигуре Розанова как такового, без каких-либо добавочных оценочных суждений.

Достоевский как автор, со слов Бахтина, создавал собственных героев, собственный мир, где, в отличие от Гёте, разворачивал человеческую противоречивость в пространстве. О двойниках, содействующих этому разворачиванию, Бахтин пишет: «Можно прямо сказать, что из каждого противоречия внутри одного человека Достоевский стремится сделать двух людей, чтобы драматизовать это противоречие и развернуть его экстенсивно» [Бахтин, 2020, с. 43]. И если для Достоевского создание двойников — прием, служащий определенной цели, то для Розанова — *органическая* особенность его письма. Желая лишь опубликовать свои заметки, он, сам того не ведая, рождает настолько полифонический жанр, что герои (сами голоса Розанова) не просто сосуществуют наравне с автором, но отождествляются с ним. Как бы ни была преодолена объектность героев со стороны Достоевского, подчинение будет сохранено, пока персонаж остается продуктом писательского воображения. Абсолютное

равноправие голосов достигается именно там, где писатель не довлеет ни над кем, кроме самого себя.

В контекст, выстраивающий голоса, можно включить влияние ситуации (например, местоположения и запущенной от его воздействия цепочки ассоциаций) на возникшую мысль; силу тревоги, воздействующей на мировосприятие Розанова в момент возникновения мысли, последующий внутренний диалог Розанова с самим собой. Под воздействием описанных факторов сменяются точки зрения, и каждая из них выражена в *отдельном* голосе (и даже *языке*), запечатленном на отдельном «листе». Этим обилием голосов и обуславливается *текстуальное* разномыслие: как читатели, мы не имеем полного представления об условиях создания того или иного листа, о психологическом состоянии Розанова в момент написания и взаимодействуем лишь с выписанным последствием. Не зная контекста, мы стремимся объединить голоса Розанова в «цельный монологический голос» [Бахтин, 2020, с. 435]. Отсюда и проистекают упреки Розанова в противоречивости — ведь при таком рассмотрении уже имплицитно заложена ориентация на *единоречивость*. Несостоятельность монологического понимания единства стиля Достоевского хорошо перекладывается на схожее понимание Розанова: «Такой монологический мир “фатально распадается на свои составные, несхожие, взаимно чуждые части, и перед нами раскинутся неподвижно, нелепо и беспомощно страница из Библии рядом с заметкой из дневника происшествий или лакейская частушка рядом с шиллеровским дифирамбом радости”» [Бахтин, 2020, с. 29].

О внутреннем диалоге героев Достоевского мы можем понять из описаний их состояний, реплик автора и самих героев. И все это работает лишь в движении, где одна точка зрения сменяет другую; где различение этих точек зрения возможно только при равноположенности внутри произведения, когда каждый голос имеет собственное место и собственный смысл, равнозначный любому другому голосу. Творческая реальность Розанова «глубоко родственна художественной реальности Достоевского, с той несомненной разницей, что реальность Достоевского была вымышленной» [Иванова, 2023, с. 181].

Мы считаем, что цельное восприятие творческого наследия Розанова возможно лишь в контексте полифоничности. Новый «лист» образует новый голос, позиции сменяют одна другую — и все это раскрывает себя лишь при наличии некоторой равноположенной множественности голосов. Безусловно, когда мы говорим о голосах Розанова, то не имеем в виду, что его тексты не имеют некоторого центра. Как пишет Е. В. Иванова, «Розанов настаивал на том, что его творчество образует некое единство, куда входили не только кни-



ги и сборники статей, но и еженедельные газетные фельетоны и рецензии... Поэтому его творчество следует рассматривать как целостный художественный мир, в котором границы отдельных произведений не всегда имели значение» [Иванова, 2023, с. 180].

Один единый голос автора раскалывается на множество отдельных голосов как следствие фундаментальной экзистенциальной тревоги Розанова, выявленной нами ранее. Тревога здесь выступает одним из главных спусковых крючков для творчества — расколотое «я» автора вследствие *запечатления* на бумаге рождает обилие его творческих голосов.

Таким образом, каждый из голосов Розанова равнозначен любому другому его же голосу и в этом смысле истинен. Как пишет К. А. Ермилов в статье «Возможность утверждения в философии Розанова», «подлинное утверждение, на которое ориентируется Розанов, предшествует логическому различию утверждения и отрицания. То, что утверждается, утверждается без противоположного ему отрицания... противоречия в философии Розанова не предполагают их снятия» [Ермилов, 2019, с. 168]. Нам, конечно, хочется дополнить: если не предполагают снятия, то *нет* у Розанова и противоречий. Каждый голос Розанова утверждает нечто с позиции пережитого автором события — голос является следствием некой аффектации. В момент острого переживания мысли, рожденные и позже выписанные-выговоренные в виде «листа», являются для Розанова абсолютной истиной. Он настолько отдается сиюминутному аффекту, что в момент схватывания и выписывания мысли полностью уверен, что на ее место *никогда* не придет другая. Оттого и кажется ему «“сейчас — все употребительно”», но — «прошли годы, обернулся и скажешь: “ложь! ложь!”» [Розанов, 1990b, с. 334].

### Список источников

Бахтин М. М. Избранное / сост. Н. К. Бонецкая. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. Т. 2: Поэтика Достоевского. 512 с.

Бахтин М. М. Слово в романе. СПб.: Пальмира, 2017. 229 с.

Бердяев Н. А. О «вечно бабьем» в русской душе // В. В. Розанов: pro et contra. Антология. СПб.: Изд-во Рус. христ. гум. ин-та, 1995. Кн. II. С. 41–51.

Бибихин В. В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. 430 с.

Бонецкая Н. К. Античная школа у монастырских стен // Звезда. 2017. № 9. URL: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2017/9/antichnaya-shkola-u-monastyrskih-sten.html> (дата обращения: 27.07.2023).

Бородин Ф. Ю. О схолиях Бахтина к Розанову // Информационный бюллетень Санкт-Петербургского Фонда им. В. С. Соловьева. 1995. № 1. С. 7.

Гиппиус З. Н. Задумчивый странник. О Розанове // «Настоящая магия слова»: В. В. Розанов в литературе русского зарубежья / сост., предисл. и коммент. А. Н. Николюкина. СПб.: Росток, 2007. С. 11–50.

Гиппиус З. Н. Стихотворения / сост., подгот. текста и примеч. А. В. Лаврова. СПб.: Академический проект, 1999. 592 с.

Голлербах Э. В. В. Розанов. Жизнь и творчество. М.: Квазар, 1991. 84 с.

Ермилов К. А. Возможность утверждения в философии Розанова // Соловьевские исследования. 2019. № 2 (62). С. 168–177.

Иванова Е. В. «Проблемы поэтики Достоевского» М. М. Бахтина и В. В. Розанов // Достоевский и мировая культура. Филологический журнал. 2023. № 1 (21). С. 175–196.

Кантор В. К. «Срубленное древо жизни». Судьба Николая Чернышевского. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 528 с.

Климова С. М. Проблемы поэтики Достоевского — Розанова — Бахтина. Индивидуальная авторская мифология писателя как инвариант русской культуры // Диалог культур и партнерство цивилизаций. VIII Международные Лихачевские научные чтения. 22–23 мая 2008 г. СПб.: Изд-во С.-Петербур. гум. ун-та профсоюзов, 2008. С. 379–381.

URL: [https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/Sbor\\_full/2008\\_rus.pdf](https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/Sbor_full/2008_rus.pdf) (дата обращения: 27.07.2023).

Кьеркегор С. Болезнь к смерти / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Академический проект, 2019. 157 с.

Кьеркегор С. Понятие страха // Герменей. Журнал философских переводов. 2009. № 1 (1). С. 49–56.

Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаева. М.: Академический проект, 2018. 154 с.

Николюкин А. Н. Миниатюры Василия Розанова // Розанов В. В. Миниатюры / сост., вступит. ст. А. Н. Николюкина. М.: Прогресс-Плеяда, 2004. С. 5–34.

Николюкин А. Н. Розанов в контексте эпохи // Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М.: Эксмо, 2015. С. 7–34.

Розанов В. В. Апокалипсис нашего времени. М.: Эксмо, 2015. 640 с.

Розанов В. В. Мимолетное. 1914 год // Розанов В. В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... / сост. П. П. Апрышко и А. Н. Николюкин. М.: Республика, 1997. С. 193–596.

Розанов В. В. О письмах писателей // Розанов В. В. Собрание сочинений. О писательстве и писателях. М.: Республика, 1995. С. 430–433.

Розанов В. В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В. В. Сочинения. М.: Правда, 1990а. Т. 2. С. 421–629.

Розанов В. В. Опавшие листья. Короб первый // *Розанов В. В. Сочинения*. М.: Правда, 1990б. Т. 2. С. 277–420.

Розанов В. В. Письма В. В. Розанова к П. А. Флоренскому // *Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А. Н. Николюкина*. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 194–412.

Розанов В. В. Собрание сочинений. Семейный вопрос в России / под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 2004. 829 с.

Розанов В. В. Уединенное // *Розанов В. В. Сочинения*. М.: Правда, 1990с. Т. 2. С. 195–276.

Розанов В. В. Мимолетное. 1915 год // *Розанов В. В. Собрание сочинений. Мимолетное / под общ. ред. А. Н. Николюкина*. М.: Республика, 1994. С. 5–336.

Соловьев В. С. Порфирий Головлев о свободе и вере // В. В. Розанов: pro et contra. Антология. СПб.: Изд-во Рус. христ. гум. ин-та, 1995. Кн. I. С. 282–292.

Флоренский П. А. Письма П. А. Флоренского к В. В. Розанову // *Розанов В. В. Собрание сочинений. Литературные изгнанники. Книга вторая / под общ. ред. А. Н. Николюкина*. М.: Республика; СПб.: Росток, 2010. С. 9–194.

Шкловский В. Б. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra. Антология. СПб.: Изд-во Рус. христ. гум. ин-та, 1995. Кн. II. С. 321–342.

## References

Bakhtin, M. M. (2020) *Izbrannoye. Tom 2: Poetika Dostoevskogo [Selected. Vol. 2: Dostoevsky's Poetics]*. Ed. by N. K. Bonetskaya. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ.

Bakhtin, M. M. (2017) *Slovo v romane [Discourse in the Novel]*. St. Petersburg: Pal'mira.

Berdyayev, N. A. (1995) “O ‘vechno bab'em’ v russkoy dushe” [“On ‘eternal woman’s’ in the Russian soul’], in *V. V. Rozanov: pro et contra. Antologiya. Kn. II. [V. V. Rozanov: pro et contra. Anthology. Vol. 2]*. St. Petersburg: RKhGI Publ., pp. 41–51.

Bibikhin, V. V. (2003) *Drugoye nachalo [Another beginning]*. St. Petersburg: Nauka.

Bonetskaya, N. K. (2017) “Antichnaya shkola u monastyrskikh sten” [“Ancient school by monastery walls”], *Zvezda [The Star]*, 9. Available at: <https://magazines.gorky.media/zvezda/2017/9/antichnaya-shkola-u-monastyrskih-sten.html> (Accessed: 27 July 2023).

Borodin, F. Yu. (1995) “O skholiyakh Bakhtina k Rozanovu” [“About Bakhtin’s scholias to Rozanov”], *Informatsionnyy Byulleten’ Sankt-Peterburgskogo Fonda im. V. S. Solov’eva [Newsletter of the V. S. Solovyov St. Petersburg Foundation]*, 1, p. 7.

Gippius, Z. N. (2007) “Zadumchivyy strannik. O Rozanove” [“The thoughtful wanderer. On Rozanov”], in Nikolyukin, A. N. (ed.) “*Nastoyashchaya magiya slova*”:

V. V. Rozanov v literature russkogo zarubezh'ya ["True magic of the word": V. V. Rozanov in Russian literature abroad]. St. Petersburg: Rostok, pp. 11–50.

Gippius, Z. N. (1999) *Stikhotvoreniya* [Poems]. Ed. by A. V. Lavrova. St. Petersburg: Akademicheskiiy proyekt.

Gollerbakh, E. (1991) *V. V. Rozanov. Zhizn' i tvorchestvo* [V. V. Rozanov. Life and work]. Moscow: Kvazar.

Yermilov, K. A. (2019) "Vozmozhnost' utverzhdeniya v filosofii Rozanova" ["Rozanov's evidence: how is approval possible?"], *Solov'evskiyе Issledovaniya* [Solovyov Studies], 2(62), pp. 168–177.

Ivanova, Ye. V. (2023) "Problemy poetiki Dostoyevskogo' M. M. Bakhtina i V. V. Rozanov" ["Problems of Dostoevsky's poetics' by Mikhail Bakhtin and Vasily Rozanov"], *Dostoyevskiy i Mirovaya Kul'tura. Filologicheskiiy Zhurnal* [Dostoevsky and World Culture. Philological Journal], 1(21), pp. 175–196.

Kantor, V. K. (2016) "Srublennoe drevo zhizni". *Sud'ba Nikolaya Chernyshevskogo* ["Felled the tree of life". The fate of Nikolai Chernyshevsky]. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ.

Klimova, S. M. (2008) "Problemy poetiki Dostoyevskogo — Rozanova — Bakhtina. Individual'naya avtorskaya mifologiya pisatelya kak invariant russkoy kul'tury" ["Problems of the poetics of Dostoevsky — Rozanov — Bakhtin. Writer's individual authorial mythology as an invariant of Russian culture"], *Dialog kul'tur i partnerstvo tsivilizatsiy. VIII Mezhdunarodnyye Likhachevskiyе nauchnyye chteniya* [Dialogue of cultures and partnership of civilizations. 8<sup>th</sup> international Likhachov scientific conference]. St. Petersburg: St. Petersburg University of the Humanities and Social Sciences Publ. Available at: [https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/Sbor\\_full/2008\\_rus.pdf](https://www.lihachev.ru/pic/site/files/lihcht/Sbor_full/2008_rus.pdf) (Accessed: 27 July 2023).

Kierkegaard, S. (2019) *Bolezn' k smerti* [The Sickness unto Death]. Transl. from the Dan. by N. V. Isayevoy and S. A. Isayeva. Moscow: Akademicheskiiy proyekt.

Kierkegaard, S. (2009) "Ponyatiye strakha" ["The concept of anxiety"], *Germeneya. Zhurnal Filosofskikh Perevodov* [Ερμηνεία. Journal of Philosophical Translation], 1(1), pp. 49–56.

Kierkegaard, S. (2018) *Strakh i trepet* [Fear and trembling]. Transl. from the Dan. by N. V. Isayevoy and S. A. Isayeva. Moscow: Akademicheskiiy proyekt.

Nikolyukin, A. N. (2004) "Miniatyury Vasiliya Rozanova" ["Miniatures by Vasily Rozanov"], in Rozanov, V. V. *Miniatyury* [Miniatures]. Ed. by A. N. Nikolyukin. Moscow: Progress-Pleyada, pp. 5–34.

Nikolyukin, A. N. (2015) "Rozanov v kontekste epokhi" ["Rozanov in the context of the era"], in Rozanov, V. V. *Apokalipsis nashego vremeni* [The apocalypse of our time]. Moscow: Eksmo, pp. 7–34.



Rozanov, V. V. (2015) *Apokalipsis nashego vremeni* [*The apocalypse of our time*]. Moscow: Eksmo.

Rozanov, V. V. (1995) “O pis'makh pisateley” [“About the writers' letters”], in Rozanov, V. V. *Sobraniye sochineniy. O pisatel'stve i pisatelyakh* [*Collected works. About writing and writers*]. Moscow: Respublika, pp. 430–433.

Rozanov, V. V. (1990a) “Opavshiye list'ya. Korob vtoroy” [“Fallen leaves. Second box”], in Rozanov, V. V. *Sochineniya. Tom 2* [*Works. Vol. 2*]. Moscow: Pravda, pp. 421–629.

Rozanov, V. V. (1990b) “Opavshiye list'ya. Korob pervyy” [“Fallen leaves. First box”], in Rozanov, V. V. *Sochineniya. Tom 2*. [*Works. Vol. 2*]. Moscow: Pravda, pp. 277–420.

Rozanov, V. V. (2010) “Pis'ma V. V. Rozanova k P. A. Florenskomu” [“V. V. Rozanov's letters to P. A. Florensky”] in Rozanov, V. V. *Sobraniye sochineniy. Literaturnyye izgnanniki. Kniga vtoraya* [*Collected works. Literary exiles. Vol. 2*]. Ed. by A. N. Nikolyukin. Moscow: Respublika; St. Petersburg: Rostok, pp. 194–412.

Rozanov, V. V. (2004) *Sobraniye sochineniy. Semeynyy vopros v Rossii* [*Collected works. Family question in Russia*] Ed. by A. N. Nikolyukin. Moscow: Respublika.

Rozanov, V. V. (1990c) “Uyedinennoye” [“Solitaria”], in Rozanov, V. V. *Sochineniya. Tom 2*. [*Works. Vol. 2*] Moscow: Pravda, pp. 195–276.

Rozanov, V. V. (1994) “Mimoletnoye. 1915 god” [“The fleeting. 1915”], in Rozanov, V. V. *Sobraniye sochineniy. Mimoletnoye* [*Collected works. The fleeting*]. Ed. by A. N. Nikolyukin. Moscow: Respublika, pp. 5–336.

Rozanov, V. V. (1997) “Mimoletnoye. 1914 god” [“The fleeting. 1914”], in Rozanov, V. V. *Sobraniye sochineniy. Kogda nachal'stvo ushlo...* [*Collected works. When the authorities left...*]. Comp. by P. P. Apyrshko and A. N. Nikolyukin. Moscow: Respublika, pp. 193–596.

Solovyov, V. L. (1995) “Porfiry Golovlev o svobode I vere” [“Porfiry Golovlev on freedom and faith”], in *V. V. Rozanov: pro et contra. Antologiya. Kn. I*. [*V. V. Rozanov: pro et contra. Anthology. Book 1*]. St. Petersburg: RKhGI Publ., pp. 282–292.

Florenskiy, P. A. (2010) “Pis'ma P. A. Florenskogo k V. V. Rozanovu” [“P. A. Florensky's letters to V. V. Rozanov”], in Rozanov, V. V. *Sobraniye sochineniy. Literaturnyye izgnanniki. Kniga vtoraya* [*Collected works. Literary exiles. Book 2*]. Ed. by A. N. Nikolyukin. Moscow: Respublika, pp. 9–194.

Shklovskiy, V. B. (1995) “Rozanov”, in *V. V. Rozanov: pro et contra. Antologiya. Kn. II*. [*V. V. Rozanov: pro et contra. Anthology. Book 2*]. St. Petersburg: RKhGI Publ., pp. 321–342.



**Информация об авторе:** Мария Сергеевна Чернявцева — студентка 1 курса магистратуры, программа «Философия и современные научно-технологические вызовы», философского факультета Государственного академического университета гуманитарных наук. Адрес: Российская Федерация, 119049, Москва, Мароновский пер, д. 26.

**Information about the author:** Maria S. Chernyavtseva — 1<sup>st</sup> year graduate student, program “Philosophy and modern scientific and technological challenges”, at the Faculty of Philosophy of the State Academic University for the Humanities. Address: 26 Maronovskiy Pereulok, Moscow, 119049, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 11.10.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 11.10.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 224–245.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 224–245.

Научная статья / Original article

УДК 008

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-224-245

## ТЕХНОКРАТИЗМ И ГУМАНИТАРНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕГО ЧЕЛОВЕКА



**Галина Борисовна Степанова**

Институт философии Российской академии наук,  
Москва, Россия, gbstepanova@gmail.com



**Аннотация.** Показано, что современная реальность диктует смену приоритетов гуманистических ценностей справедливости, сострадания, сочувствия, альтруизма и т. п. на более прагматичные ценности технократизма. Проведен сравнительный анализ гуманистических подходов к будущему человека, содержащихся в работах академика И. Т. Фролова (1929–1999), и технократического мышления, технократической культуры. Отмечается превалирование в обществе ценностей экономической эффективности, управляемости, технических достижений, заменяемости, безответственности. Человек при этом рассматривается не как личность со своими потребностями и интересами, а как объект манипуляций, как компонент системы. В качестве примера технократического подхода проанализирована программа «великой перезагрузки» мирового порядка Клауса Шваба. Одной из причин широкого распространения технократических подходов является дегуманитаризация образования.

© Степанова Г. Б., 2023

Сокращение гуманитарной составляющей высшего образования приводит к сужению кругозора учащихся, упрощению их представлений о мире, культуре и человеке. Показано, что основной целью должна стать именно гуманитаризация образования, то есть освоение студентами знаний о человеке, его месте в природном и социальном мирах, взаимодействии с техникой.



**Ключевые слова:** гуманистические ценности, человек, технократический подход, «великая перезагрузка» Клауса Шваба, гуманитаризация образования



**Ссылка для цитирования:** Степанова Г. Б. Технократизм и гуманитарные перспективы будущего человека // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 224–245. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-224-245.

---

### *Methodology of humanitarian knowledge*

## TECHNOCRACY AND THE HUMANITARIAN PROSPECTS OF THE HUMAN BEING FUTURE

**Galina B. Stepanova**

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,  
Moscow, Russia, [gbstepanova@gmail.com](mailto:gbstepanova@gmail.com)



**Abstract.** It is shown that modern reality dictates a change in the priorities of humanistic representatives of justice, compassion, sympathy, altruism, etc. to the more pragmatic values of technocracy. A comparative analysis of humanistic approaches to the future of man contained in the works of Academician I. T. Frolov (1929–1999) and technocratic thinking, technocratic culture was carried out. There is a priority in society of economic efficiency, management, technical achievements, substitutability, irresponsibility. Human is considered not as a person, but as an object of manipulation, as a component of the system. As an example of a technocratic approach, the program of the great reset of the world order by K. Schwab is analyzed. One of the reasons for the widespread use of technocratic approaches is the dehumanization of education. The reduction of the humanitarian component of higher education leads to a narrowing of the horizons of students, a simplification of their ideas about the world, culture and human. The necessity of the development by students of knowledge about a person, his place in the natural and social worlds, and interactions with technology is shown.



**Keywords:** humanistic values, human, technocratic approach, Klaus Schwab's "great reset", humanitarization of education



**For citation:** Stepanova, G. B. (2023) "Technocracy and the humanitarian prospects of the human being future", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 224–245. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-224-245.

---

Вторая половина прошлого века характеризовалась появлением гуманистических философских направлений в разных странах, возникших как реакция на усложнение ситуации в мире, появление ядерного оружия, высокую вероятность развязывания третьей мировой войны, экологическую повестку и т. п. То есть тех признаков, которые характеризовали наступление глобального социально-антропологического кризиса. Здесь можно назвать таких известных философов Запада, как Э. Фромм, Э. Блох, Дж. Хаксли, А. Печчеи, Дж. Нэсбитт, Э. Агацци, Ю. Хабермас. В СССР наиболее ярким представителем нового научного гуманизма был академик И. Т. Фролов, который неоднократно подчеркивал, что с наступлением XXI века кризисные явления, угрожающие человеку и человечеству, будут только усугубляться.

В настоящее время мы являемся свидетелями беспрецедентного развития техники и технологий и усложнения взаимоотношений человека с ними. Автоматизация, роботизация, цифровизация — все эти термины используют как специалисты в области информационных технологий, так и простые обыватели, имеющие дело с разнообразными техническими средствами, приложениями, которые непрерывно изменяются и совершенствуются. Меняется сам человек — зачастую подвергаются воздействиям разнообразных новшеств его биология, генетика, физиология, психологические особенности и личностные качества. Меняется и отношение к человеку. Он перестает быть центром, вокруг которого разрабатывались гуманистические теории и реализовывались проекты по совершенствованию его существования. Начиная с 1980–1990-х годов наблюдается тенденция к снижению значимости человека, ухудшению показателей, касающихся его здоровья, благополучия, соблюдения прав, угасанию интереса к нему как со стороны политиков, чиновников, управленцев разного уровня, так и в плане теоретического осмысления его природы. В качестве одного из философских оснований такой ситуации можно рассматривать бурное развитие за последние двадцать лет постмодернизма — направления в самых разных сферах культуры, начиная с архитектуры и заканчивая изменениями в восприятии мира и самосознании. Если раньше прогресс, познание,

человек понимались как задачи цивилизационного развития, то в постмодернистском представлении место субъекта занимают безличные структуры, причем самые разнообразные в зависимости от взглядов автора (Ж. Лиотар, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Бодрийар, Ж. Делез). Слияние реального и виртуального миров в сознании человека приводит к проблемам личностной самоидентификации, поскольку она неразрывно связана с системой ценностей и жизненных принципов. Гуманистические ценности размываются, так как они мало применимы, например, при взаимодействии с нейронной сетью или искусственным интеллектом. Возникает такой феномен, как технократизация многих сфер жизнедеятельности человека. На первый план при этом подходе выступает управляемость, алгоритмизация и эффективность систем взаимодействия человека с техникой. О необходимости гуманизации науки, усиления роли нравственного начала и ответственности при проведении исследований и разработке технологий еще в конце прошлого века говорил И. Т. Фролов.

Важно отметить глобальный характер проблем, которые возникают на современном этапе в условиях массового внедрения самых разнообразных новшеств, как технических и биотехнологических, так и социально-гуманитарных. Эти вопросы требуют обсуждения, создания междисциплинарного коммуникативного пространства взаимодействия специалистов разных стран и профессий. В конце прошлого века и начале нынешнего проводилось множество международных конференций как в России, так и в других странах. Достаточно вспомнить Всемирный день философии, который проводился у нас в стране в 2009 году на базе Института философии РАН. Тогда с докладами выступили философы с мировым именем, такие как Ю. Хабермас, Ф. Далмайр, К. Вестфаль Г. Бехманн и др. Мероприятие проходило под общим девизом «Философия в диалоге культур». Современная ситуация в мире характеризуется снижением возможностей диалога между представителями научной и культурной сферы России и Запада, возведением барьеров для деятельности так называемой народной дипломатии в межкультурной коммуникации, призванной наводить мосты между различными обществами, странами, цивилизациями. Среди причин этого следует назвать пандемию, постковидное время и специальную военную операцию на Украине с последующими санкциями, оказывающими негативное влияние практически на все сферы жизни общества. При этом проблемы, порожденные вмешательством современной технонауки в природу человека, ее глубоким проникновением в повседневную жизнь людей, и сегодня остаются актуальными.

Направлены ли эти изменения человеку во благо? И. Т. Фролов в предисловии к своей книге «О человеке и гуманизме» пишет о том, что «расходящи-



еся с гуманистическими ориентирами попытки изменить жизнь и природу человека ставят под угрозу само выживание человека» [Фролов, 2003, с. 7]. Зачастую стремительное развитие новых информационно-коммуникационных, цифровых, биомедицинских, социально-гуманитарных и других технологий несет не только пользу в виде расширения возможностей человека, но и угрозы. В связи с этим в одной из своих работ чл.-корр. РАН Б. Г. Юдин отмечал, что «многие из этих новых технологий оказывают глубокое воздействие на условия человеческого существования, на окружающую человека природную и социально-психологическую среду, наконец, на его генетическую, физиологическую, психическую и духовно-нравственную конституцию» [Юдин, 2007]. Если эти достижения в состоянии обернуться против самого человека, то, перед тем как начать их внедрение, надо выяснить, какие ценности доминируют в обществе. И. Т. Фролов полагал, что философия должна не только давать нравственную оценку результатам познания, но и направлять сам его ход, при необходимости внося коррективы в соответствии с нравственно-гуманистическими ценностями. С точки зрения гуманистического подхода приоритетом должен стать сам человек, его развитие и самореализация, ценности социальной справедливости и равноправия. В одной из своих статей Иван Тимофеевич формулирует идею *нового гуманизма*, который призван пробуждать «социальную и индивидуальную активность в достижении ближайших и перспективных целей человечества... постоянное стремление к переменам, рассматриваемым как средство, которое всегда должно быть адекватным целям» [Фролов, 2003, с. 699]. Новый гуманизм, с его точки зрения, исходит из определенного понимания будущего человека и человечности, в котором приоритетами станут справедливость и альтруизм, бережливость и щедрость, сострадание и ответственность, стремление к новому при достойном отношении к настоящему и прошлому человечества. Сюда можно добавить такие гуманистические ценности, как любовь, доброта, забота, сочувствие, совесть, честность.

Гуманистические идеи И. Т. Фролова соответствовали мировой тенденции развития философской мысли конца XX столетия. М. И. Фролова проанализировала воззрения ряда выдающихся философов прошлого века и пришла к выводу, «что отечественная и западная гуманистическая мысль не просто развивались параллельно, но во многом переплетались, оказывали взаимное влияние на направленность и содержание работ» [Фролова, 2022, с. 11]. Для мыслителей-гуманистов второй половины XX века характерны забота о человеке, тревога за его будущее в связи с беспрецедентным развитием новых технологий. При этом проблема соотношения человека и технологий решается ими по-разному. «Для Э. Фромма это психоаналитическое снятие социального

отчуждения, для Дж. Хаксли — идея эволюции и коэволюции, для А. Печчеи — глобальная экология, для Дж. Нэбита — футурология, для Э. Агацци — этика науки, для Ю. Хабермаса — регулируемая правом общественная активность, для И. Т. Фролова — научно-гуманистическое обновление общества», — отмечает исследовательница [Фролова, 2022, с. 9].

В современном мире вскрытые гуманистами проблемы лишь обострились. Многие философы и психологи отмечают тот факт, что отношение к человеку изменилось. Меняется и сам человек. Он все более становится средством, а не целью развития истории и цивилизации. Причем это касается человека не только как индивида, личности, но и как социального субъекта.

И. А. Кацапова рассмотрела вопрос о роли человека в современном цифровом пространстве. Она полагает, что основной тенденцией нашего времени является трансформация традиционного общества в цифровое, которое основано на широком внедрении и использовании информационно-коммуникационных технологий. Организация и социальное взаимодействие в цифровом обществе осуществляются с помощью сетевых структур и платформ. «На этом основании возникла идея построения “государства как платформы”, глубоко интегрированного в единую цифровую систему управления, а также в повседневную жизнь граждан и организаций» [Кацапова, 2022, с. 181]. Человек в цифровом обществе из субъекта общественных отношений превращается в объект жесткого управления. В другой своей работе автор приходит к выводу, что на смену исторически устоявшимся нормам взаимодействия между государствами приходят прагматические принципы зависимости и подчинения. «Такие понятия как содружество, солидарность, диалог культур в межкультурной коммуникации осмысливаются и интерпретируются теперь иначе» [Кацапова, 2020, с. 164].

Социокультурный кризис начал формироваться еще во второй половине XX века. В течение прошлого столетия, как отмечает Т. Ю. Сидорина, «кризисное напряжение нарастало, менялся характер кризиса, возникали новые формы кризисной напряженности: на смену социокультурному и антропологическому кризису рубежа веков приходят технологический, социально-экономический, социально-политический, экологический, демографический, энергетический, продовольственный и др. кризисы, что в целом определяет характер социальной и духовной ситуации в XX веке» [Сидорина, 1998]. С ее точки зрения, обращение к «концепции технократии», к идеям технологического развития рассматривалось в качестве альтернативы, как один из возможных путей преодоления социокультурного кризиса, в котором погрязло современное общество.

В силу изменений, происходящих в техногенную эпоху, на смену гуманитарной культуре, доминировавшей в конце XX века, уже приходит новая технократическая культура.

Настоящий манифест технократического мышления, технократической культуры содержится в статье С. В. Рубцова «Технократическая культура организации» (2003). Автор утверждает: «Быть технократом — значит отдавать предпочтение стереотипам технократического мышления в качестве исходных посылок при принятии решений по принципиальным вопросам жизнедеятельности» [Рубцов, 2003]. Он считает, что повсеместное внедрение цифровых технологий бизнеса формирует новый тип группового сознания. Так, по мнению С. В. Рубцова, работник, повышая свою квалификацию, все глубже погружается в мир технологий, все яснее ощущает себя элементом информационного общества. Это неминуемо приводит к коренным изменениям его психологических особенностей и личностных качеств — способностей, установок, ценностей, стереотипов поведения. Автор полагает, что у персонала, который проводит основное рабочее время в информационной сети, существенно меняется мировоззрение (по сравнению с мировоззрением людей доцифровой эпохи). У людей, работающих в сфере IT-технологий, мышление более рационально. Они характеризуются высокой дисциплиной, ответственностью, целеустремленностью, упорством, специальными навыками работы и руководства.

К основным факторам, способствующим победе технократической культуры в организациях в ближайшем будущем, автор относит ослабление влияния гуманитарной культуры в управленческом звене организаций в процессе регламентации деятельности и автоматизации производства и стремление людей придать юридическую значимость производственным отношениям внутри организаций.

[Рубцов, 2003]

Автор считает, что победа технократической культуры в организациях неизбежна, поскольку затраты на поддержку гуманитарной культуры перестанут окупаться. Таким образом, преимущества технократической культуры над гуманитарной оцениваются им исключительно с точки зрения экономической выгоды.

Проблема технократического подхода к управлению не нова. Еще в 1994 году вышла в свет книга В. П. Зинченко и Е. Б. Моргунова «Человек развивающийся», где авторы поднимали проблему технократизации многих об-

ластей человеческой деятельности, в частности науки и образования, в том числе в России. Они утверждали, что в управлении указанными областями уже начал применяться технократический подход. Туда стали привлекаться люди с ярко выраженным технократическим мышлением, «существенными чертами которого являются примат средства над целью, цели над смыслом и общечеловеческими интересами, смысла над бытием и реальностями современного мира, техники (в том числе и психотехники) над человеком и его ценностями» [Зинченко, Моргунов, 1994, с. 211]. Меняется и понимание человека, в результате чего стало превалировать отношение к нему как к средству достижения нужных целей, как элементу системы, которым можно манипулировать, заставить действовать по определенному алгоритму. При этом его личностные качества, индивидуальные особенности, нравственные принципы, развитие и самореализация уходят на второй план. А. В. Миронов проанализировал этику технократизма и выделил ее основные ценности: прогресс, обладание, объективность, заменяемость, управляемость, прагматизм, все решаемость и безответственность. Он полагает, что «для технократического мышления свойственно пренебрежение духовными запросами и потребностями человека, игнорирование биологически обусловленных и психических процессов или, наоборот, их безудержная эксплуатация (в рекламе, политике и т. д.)» [Миронов, 2009, с. 7].

В этой ситуации «информация стала подменять знания, память — понимание, составление планов и программ — формирование образа наличной ситуации и ее возможных изменений, их осмысление и осознание, эмоции, аффекты и амбиции стали возникать вместо интеллектуальных чувств, творческих переживаний, милосердия, ученые доспехи стали не пускать на порог науки реальные научные успехи, наконец, посредственное образование стало подменять культуру» [Зинченко, Моргунов, 1994, с. 210]. Главный критерий для технократов — это успешность, эффективность и продуктивность системы, которой они управляют. Таким образом, при распространении технократической парадигмы управленческого мышления происходит снижение или даже полное игнорирование человеческого фактора в практической деятельности, появление так называемых эффективных менеджеров в различных областях жизни общества, начиная от производства и заканчивая образованием, наукой и искусством. Г. И. Коноплева и К. И. Буйлов отмечают, что «склонный к иррациональным “шатаниям” человеческий фактор плохо вписывается в строго формализованную, линейно-логичную схему технократического мышления и потому подсознательно отторгается им, выводится за рамки насущных производственных задач, в лучшем случае превращаясь в некий второстепенный

фон, а в худшем — в отдельную непроездную проблему» [Коноплева, Буйлов, 2016].

По словам Э. М. Спириной, «механическое мышление вытесняет осознанное, творческое. Произошла автоматизация мысли, символом которой стал компьютер. Сегодня большая часть решений, в том числе на государственном уровне, принимается механически, с опорой лишь на статистику... человек просто конструируется, как и любой механизм с учетом новейших эпистемологических открытий, технологических новшеств, социального воображения» [Спирина, 2020, с. 8].

Анализируя причины и последствия технологической «экспансии», Т. Ю. Сидорина обосновывает связь технологического развития общества и становления глобальной проблематики в XX веке. В этом контексте особый интерес вызывает деятельность Римского клуба, впервые обратившегося к ее постановке. В деятельности этой организации можно выделить два основных направления: «общество — природа» и «индивид — общество». Именно с анализа взаимоотношений общества и окружающей среды началась его работа. В 1972 году под руководством американского специалиста по системным исследованиям Д. Медоуза был подготовлен первый доклад Римскому клубу — «Пределы роста». Было разработано несколько моделей развития человеческой цивилизации. В одной из них прогнозировался апокалиптический сценарий спада промышленного производства и численности населения Земли к началу XXI века. Для решения этой проблемы предлагался переход к ограниченному развитию, то есть к снижению уровня промышленного производства (модель нулевого роста) и численности населения. В 1988 году в опубликованном докладе «За пределами роста» Э. Пестеля предлагался переход к «органическому росту», основанный на выстраивании отношений взаимозависимости различных частей мировой системы, в результате чего можно достигнуть сбалансированного развития всего человечества. Важно отметить, что обе модели — как нулевого, так и органического роста — предполагали отказ от стихийного саморазвития в пользу сознательного регулирования.

Что касается глобальных проблем в системе «индивид — общество», то они связаны с противоречием между богатыми развитыми странами и бедными развивающимися, которые только освободились от колониальной зависимости. Доклад Римскому клубу «Пересмотр международного порядка» (1976) предлагал программу комплексных мер по качественному усилению наднационального, глобального регулирования, включающих создание целого ряда мирохозяйственных организаций. Такой подход не устраивал развивающиеся страны, которые опасались ущемления своего суверенитета.



И. Т. Фролов в целом положительно относился к разного рода гуманистическим направлениям, в том числе к деятельности Римского клуба. Однако он подчеркивал, что в этих глобальных прогнозах «анализ зачастую отвлекается от вопроса о конкретных социально-экономических причинах и истоках кризисных явлений мирового развития и соответственно не показывает реальные социально-политические возможности и меры по их устранению» [Фролов, 2019, с. 28]. Решение глобальных проблем видится некоторыми участниками Римского клуба в изменении сознания, морали, «глобализированного» мировоззрения и т. п. Особенно ярко такой подход представлен в книге А. Печчеи «Человеческие качества» (1977). И. Т. Фролов подчеркивает отсутствие конкретных предложений по изменению качеств человека у Печчеи и в этом видит огромный недостаток всех его рассуждений о новом гуманизме.

На современном этапе можно выделить по крайней мере несколько направлений деятельности Римского клуба, которые продолжают развиваться усилиями членов Давосского экономического форума и претендуют на решение глобальных проблем. Это:

- вопросы изменения климата, так называемая зеленая повестка;
- создание наднациональных контролирующих организаций, реализующих свою деятельность в самых разных сферах жизни практически всех государств на планете;
- формирование у людей заранее определенных качеств (Печчеи);
- развитие концепции нулевого роста и др.

Эти и другие идеи по преобразованию мироустройства были дополнены и развиты в рамках Всемирного экономического форума в Давосе, в разработанной и продвигаемой его основателем и бессменным президентом Клаусом Швабом программе мирового переустройства. Клаус Шваб опубликовал несколько книг на эту тему. Далее речь пойдет о книге К. Шваба и Т. Маллере «COVID-19: Великая перезагрузка». Она является ярким примером того, как за благими гуманистическими декларациями скрываются именно технократические методы и подходы.

Основная идея, заложенная в книге, состоит в том, что пандемия COVID-19 — это не бедствие, а беспрецедентная возможность переосмыслить наш мир, сделать его лучше и устойчивее, когда он возникнет по другую сторону этого кризиса. Пандемия ускорит системные изменения, которые до нее казались немислимыми, «такие как новые формы денежно-кредитной политики, такие как деньги на вертолеты (уже само собой разумеющееся), пересмотр/корректировка некоторых из наших социальных приоритетов и расширенный поиск общего блага как политическая цель, понятие справедливости, обретающее

политическую силу, радикальные меры социального обеспечения и налогообложения, а также радикальные геополитические преобразования» [Шваб, Маллере, 2020, с. 14]. Особенно цинично это звучит на фоне смерти от ковида около семи миллионов человек в мире.

В области экономической деятельности под сомнение ставится ориентация на ВВП как на показатель ее эффективности. Авторы предлагают обновить этот показатель, чтобы «отразить ценность, создаваемую в цифровой экономике, ценность, созданную за счет неоплачиваемого труда, а также ценность, потенциально уничтоженную в результате определенных видов экономической деятельности...» [Шваб, Маллере, 2020, с. 52]. Они предлагают сделать экономику инклюзивной. Такая экономика предполагает создание идеального баланса между людьми, планетой и прибылью. На сайте Фонда Рокфеллера даны пять характеристик инклюзивной экономики. Это участие, справедливость, рост, устойчивость и стабильность. Однако, несмотря на гуманистические устремления, в этих предложениях есть и подводные камни, которые оказываются серьезными рисками для человечества. Так, по мнению О. В. Тевелевой, «в действительности инклюзивная экономика предполагает сброс старой экономической системы (главной целью которой является увеличение производства и потребления), сброс ценностей эпохи модерна и переход к “концепции нулевого роста”, выдвинутой еще в 1960-е годы группой экономистов и социологов, входящих в Римский клуб» [Тевелева, 2021]. Концепция нулевого роста предполагает резкое снижение масштабов экономической деятельности и радикальное сокращение численности населения на планете. И если о необходимости снижения производства и потребления Шваб и Маллере рассуждают открыто, то о сокращения численности населения умалчивают.

Продолжая развитие стратегий Римского клуба, направленных на ликвидацию государственного суверенитета и установление мирового правительства, авторы считают, что государственный суверенитет в этом контексте является помехой для решения глобальных проблем человечества, так как мешает мировому сотрудничеству. Шваб и Маллере показывают, что невозможно одновременно поддерживать экономическую глобализацию, демократию и национальное самоопределение: «Демократия и национальный суверенитет совместимы только при сдерживании глобализации. Напротив, если процветают и национальное государство, и глобализация, тогда демократия становится несостоятельной. И затем, если и демократия, и глобализация будут расширяться, национальному государству не будет места» [Шваб, Маллере, 2020, с. 100].

Рассматривая проблему глобализации и сохранение национальных суверенитетов, авторы «великой перезагрузки» приходят к выводу, что после пан-

демии полномасштабная глобализация потеряла свой политический и социальный капитал. Однако полную деглобализацию авторы не приветствуют. И наконец, они ратуют за внедрение в самые разные сферы жизнедеятельности людей глобального управления, без которого мир скоро станет неуправляемым и очень опасным.

Проблема изменения климата, так называемая зеленая повестка, является глобальной. Ее решение может быть достигнуто «только путем сочетания: 1) радикального и серьезного системного изменения того, как мы производим энергию, необходимую для функционирования; и 2) структурные изменения в нашем потребительском поведении» [Шваб, Маллере, 2020, с. 135]. Первый пункт предполагает переход на возобновляемые источники энергии (ВИЭ), что сегодня наблюдается по всей Европе. Второй пункт касается обычных людей и означает снижение уровня потребления — меньше полетов на самолетах и поездок на автомобилях, удаленный формат работы, езда на велосипеде и пешие прогулки, отдых ближе к дому — все это может привести к устойчивому сокращению выбросов углерода.

Однако, уделяя огромное внимание охране природы, «мы в значительно меньшей степени осознаем тот факт, что, пожалуй, основной сейчас является проблема охраны самого человека» [Фролов, 2020, с. 18].

Внедрение массовой автоматизации, роботизации и цифровизации коснется большинства сфер жизни человека. Авторы «перезагрузки» с удовлетворением описывают, как стремительно во время пандемии с помощью этих технологий происходил переход практически каждого человека в виртуальный мир: заказ продуктов, доставка товаров беспилотниками, удаленная работа и общение с помощью устройств. И конечно, цифровой контроль в пандемию позволил организовать самые разные формы отслеживания перемещений человека. Такой контроль дает возможность «отследить все контакты, с которыми общался пользователь мобильного телефона, но и отслеживать перемещения пользователя в реальном времени, что, в свою очередь, дает возможность более эффективно применять блокировку и предупреждать других мобильных пользователей, находящихся поблизости от оператора связи, о том, что они подверглись опасности заражения» [Шваб, Маллере, 2020, с. 154]. Кроме того, в некоторых странах перешли к отслеживанию перемещений в реальном времени, чтобы изолировать инфицированного человека и обеспечить ему карантин. Что при этом испытывает отслеживаемый, большинство из переболевших ковидом узнали на себе. Конечно, авторы рассматриваемой книги делают множество оговорок на тему сохранения конфиденциальной информации человека, который попадает в такие ситуации. Предлагаются прило-

жения для добровольного отслеживания. Здесь речь идет уже о доверии, то есть «граждане будут использовать приложение только в том случае, если они считают его заслуживающим доверия, что само по себе зависит от доверия к правительству и государственным органам» [Шваб, Маллере, 2020, с. 158].

Не останавливаясь на цифровом отслеживании человека, Шваб и Маллере превозносят подобные достижения в бизнесе. «Так называемая роботизированная автоматизация процессов (RPA) делает бизнес более эффективным за счет установки компьютерного программного обеспечения, которое конкурирует и заменяет действия человека», — пишут авторы, признавая тем не менее тот факт, что внедрение таких систем может привести к безработице [Шваб, Маллере, 2020, с. 150]. Они полагают, что завоеванная во время пандемии популярность RPA в дальнейшем будет только нарастать. До 2035 года может быть автоматизировано до 86% рабочих мест в ресторанах, 75% рабочих мест в торговле и 59% в отраслях развлечения.

О возможностях и последствиях внедрения цифровых технологий, искусственного интеллекта в разные сферы жизнедеятельности людей пишут как IT-специалисты, так и политики, экономисты, психологи, социологи, философы. Так, В. А. Лекторский выделяет значимые факторы риска для человека, которые возникают в процессе внедрения автоматизации, роботизации и цифровизации. Он полагает, что автоматизация и роботизация влекут за собой массовую замену людей на технические средства, приводят к исчезновению многих профессий и создают проблему занятости населения. Более того, «намерение приобрести с помощью цифровизации невиданную свободу оборачивается тем, что человек перестает понимать окружающий мир и самого себя, теряет автономию, попадает в рабство к искусственному интеллекту» [Лекторский, 2021, с. 24].

Большие перемены прогнозируются Швабом в области организации бизнеса и мировой экономики в целом. Так, им обосновывается переход от системы «капитализма акционерного капитала» к системе «капитализма участия», то есть инклюзивной экономики. В таком капитализме, по мнению Шваба, заинтересованными сторонами признаются абсолютно все члены общества, а решения принимаются исходя из выгод всех. На самом деле такие высказывания не более чем декларации. Реализация принципов инклюзивной экономики влечет за собой снижение экономического роста, падение уровня производства и потребления. Остается забота об экологии, но какими средствами она будет осуществляться? Главным управляющим центром «капитализма участия» являются крупные корпорации. Именно они должны взять на себя роль контроля над людьми, бизнесом и государством и следить за соблюде-

нием ими правил общественного договора. Таким образом, никакого участия обычных членов общества в управлении экономикой не предполагается. Еще один важный посыл, который содержится в программе Шваба, — это неизбежность происходящего, невозможность вернуться назад и наладить экономическое и социальное устройство мира.

Идеи Шваба и его соратников уже находят реальное воплощение во многих странах мира. Зеленая повестка не только декларируется, но и стремительно реализуется путем роста инвестиций в возобновляемые источники энергии. Последние оценки показывают, что в первую пятерку стран, где зафиксированы наибольшие инвестиции в развитие ВИЭ, уже вошли три представителя азиатского региона. На первом месте Китай, на втором — США, третье место занимает Япония, четвертое — Индия, пятое — Германия.

Если говорить о цифровизации, то и в этой сфере имеются большие достижения. Например, внедрение в ряде стран цифровой валюты, в том числе в России. Тестирование цифрового рубля на реальных клиентах началось 1 апреля 2023 года. В связи с этим у людей возникают опасения. Будет ли использование цифрового рубля альтернативным? Как быть, если из-за поломки приборов или исчезновения связи с Интернетом расплатиться такой валютой значительное число людей не сможет? Станут ли работать правовые ограничения над контролем государства за расходованием как бюджетных, так и личных средств? Глобальная цифровизация в то же время порождает и новые возможности в самых разных сферах человеческой деятельности.

Так, например, распространение нейросетей и технологий искусственного интеллекта (ИИ) оказывает значительное влияние на индустрию дизайна. Во-первых, появляются новые инструменты, которые позволяют автоматизировать рутинные задачи дизайнеров. К примеру, нейронные сети могут генерировать изображения, 3D-модели и другой графический контент на основе текстовых описаний. Это помогает дизайнерам быстрее создавать базовые визуальные решения и экономит их время. Во-вторых, ИИ-инструменты открывают новые возможности для творчества и экспериментов. Дизайнеры могут использовать нейросети для поиска нестандартных, уникальных идей, которые сложно придумать человеку. Это расширяет креативные границы проектирования. В-третьих, появляются этические и правовые вопросы авторства и оригинальности, когда контент создается ИИ. Хотя технологии помогают в рутине, окончательное решение остается за человеком. Роль дизайнера смещается в сторону более творческих, стратегических задач.

Вместе с тем цифровизация может нести значительные угрозы для человека. «А это значит, — по мнению В. А. Лекторского, — что предлагаемые



в рамках цифровизации проекты нуждаются в серьезной философской экспертизе, направленной на гуманизацию информационных технологий и на культивирование высших человеческих ценностей: свободы, личной автономии, достоинства, идентичности, творчества, понимания, взаимопонимания» [Лекторский, 2020, с. 30]. Необходимостью становится и междисциплинарная гуманитарная экспертиза, поскольку многие нововведения концентрируются вокруг человека, воздействуя на его генетику и здоровье, физическое, психическое и личностное развитие.

Впрочем, даже на Западе программа Шваба была встречена неоднозначно. Так, в марте 2021 года крупная венгерская газета «Magyar Nemzet» выступила с резкой критикой «великой швабской перезагрузки», то есть «нового трансгуманистического мирового порядка» при «транснациональном управлении». На ее страницах были высказаны опасения, что швабианцы хотят заменить демократию сложным управлением, отдать приоритет технократии над выбором большинства людей и сделать упор на неясное для широкой общественности «управление» вместо обычной прозрачности.

Инициативы по переустройству мира встречают негативные отклики и на просторах русскоязычного Интернета. Так, историк и публицист А. И. Фурсов считает, что многие нынешние схемы цифровизаторов и ультраглобалистов разрабатываются для того, чтобы «убедить всех в неизбежности их трансгуманистического новонормального мира, в бессмысленности и бесполезности сопротивления ему, то есть подавить волю людей к сопротивлению их “дивному новому миру”». Именно поэтому, с его точки зрения, «критический анализ этих утопических работ, жесткое и бескомпромиссное противодействие им — крайне необходимая новая форма идейной, социальной, цивилизационной и, если угодно, социально-биологической видовой борьбы» [Фурсов, 2023]. Резко негативно высказывается в отношении массового внедрения цифровой валюты в нашей стране правозащитница М. А. Масленникова. Она полагает, что внедрение цифрового рубля приведет к тотальному контролю со стороны государства. Каждый условный рубль будет иметь свой код — аналог номера на банкноте. Если каждый рубль будет помечен, то не возникнет никаких проблем в отслеживании абсолютно всех денежных операций россиян. При желании власти всегда смогут узнать, откуда гражданин получил деньги, кому их отправил, что купил, сколько заплатил. Еще большие опасения вызывает контроль над движением цифровых денег со стороны Центробанка России, поскольку эта организация не подотчетна правительству.

Преодоления технократического подхода возможно достичь, следуя по пути гуманитаризации образования и других сфер жизни общества. В. П. Зин-

ченко и Е. Б. Моргунов отмечают, что «...образование как техническое, так и естественнонаучное продолжало идти по технократическому пути, все более изоощренно обучая конкретным методам исследования природы и проектирования новых технических устройств» [Зинченко, Моргунов, 1994, с. 256]. При этом целью деятельности становилось достижение торжества технократических ценностей над гуманистическими: больше, эффективнее, дешевле, быстрее.

Гуманистические ценности в этой ситуации уходят на второй план, а человек оказывается лишь субъектом той или иной деятельности, начиная с образовательной и заканчивая научной. Происходит сужение кругозора учащихся, упрощение их представлений о мире, культуре и человеке. Налицо резкое снижение в образовательных программах доли социально-гуманитарных дисциплин, то есть тех предметов, освоение которых влияет на общую и гуманитарную культуру человека, формирует его ценностные установки, мотивацию, познавательные потребности. Особую тревогу вызывают процессы, происходящие в технических вузах. Нами было проведено сравнение двух стандартов — специалитета и более позднего, основанного на компетентностной модели. «Если в стандарте 210600 “Нанотехнология” 2006 года для подготовки инженера такие дисциплины как социология, политология, культурология, психология и педагогика, русский язык и культура речи, правоведение хотя бы указывались в программе, а выбор самих курсов и форма их подачи предоставлялась вузу, то в последнем стандарте эти предметы даже не упоминаются в вариативной части» [Ашмарин, Степанова, 2015, с. 48]. Несмотря на все «компетентностные» декларации, в этом стандарте отчетливо просматривается реализация технократического подхода. Мы полагаем, что большинство студентов технических специальностей нуждается в элементарных знаниях о человеке, его природе, возможностях или ограничениях при взаимодействии с техникой и технологиями. Поэтому основной целью должна стать именно гуманитаризация образования.

Проведенное автором данной статьи социологическое обследование студентов-гуманитариев [Степанова, 2020] показало наличие у них нескольких типов ценностных представлений, которые определяют состоявшуюся личность. К таким типам относятся:

- ориентация на нравственные принципы;
- возможность самореализации;
- достижение высокого социально-экономического статуса.

Сопоставление анализируемых ответов с данными, полученными в предыдущих исследованиях, показывает, что превалирование у студента той или

иной ценностной ориентации во многом определяет его отношение к разным сферам жизни, в том числе влияет на формирование представлений об образовании, гуманистике, технократическом мышлении и т. п. Гуманистические ценности и необходимость гуманитаризации образования еще не вполне включены в смысловые и мотивационные структуры личности. Эти ценности скорее декларируются, чем разделяются. Об этом говорит тот факт, что многие студенты выделяют как наиболее значимые характеристики технократического мышления отлаженные алгоритмы решения и выбор наиболее эффективного способа достижения поставленной цели. Так, при прогнозировании результатов предполагаемого проекта многие предпочитают ориентироваться на экономическую эффективность и политические выгоды. В то же время немало студентов осознает, что технократическому мышлению присуще превалирование технических средств над гуманитарными целями и общечеловеческими ценностями, что означает сведение человека к части технической системы, управляемой, заменяемой, действующей по определенному алгоритму [Степанова, 2020].

«Сама гуманитаризация как проблема и направление преобразований существует в дружном смысловом поле с достойными соседями: культурой, духовностью, моралью, совестью, гуманистическими целями и мотивами человека» [Зинченко, Моргунов, 1994]. На наш взгляд, этот список можно дополнить словом «нравственность». Авторы целого ряда научных работ показывают необходимость гуманитаризации образования, формулируют различные подходы к пониманию этой проблемы. Так, гуманитаризация образования рассматривается как один из путей формирования у учащихся гуманистических ценностей. «Гуманитаризация предполагает развитие творческих способностей студента, овладение им различными способами взаимодействия с окружающим миром, способами получения и обработки информации, приобщение учащихся к мировой культуре и высшим духовным ценностям», — пишут В. К. Суханова и О. В. Плотникова [Суханова, Плотникова, 2009, с. 73]. Они предлагают различные формы проведения занятий со студентами-физиками, включающие гуманитарную составляющую.

«Образование, учебная деятельность, как и любая другая, включает в свой состав не только когнитивные, оперативно-технические аспекты, но и живую коммуникацию, порождающую эмоции, чувства, переживания, аффекты, способствующую личностному и профессиональному росту», — писал В. П. Зинченко еще в 2000 году [Зинченко, 2000]. Поэтому гуманитаризация образования не должна ограничиваться только высшей школой. Необходимо ставить эту проблему и на уровне средней школы, и гораздо раньше, когда только начина-

ется формирование личности человека. По мнению отечественного психолога Б. С. Братуся [Братусь, 1988, с. 58–59], стать личностью означает прежде всего занять определенную нравственную позицию, осознавать и нести за нее ответственность, утверждать ее своими делами и поступками. И здесь на первый план выходит воспитатель, учитель, преподаватель, другими словами — наставник, который делится опытом, не только вводит учащегося в мир знаний, но и приобщает его к мировой культуре. Такие взаимоотношения между субъектами образования приводят к формированию у учащегося устойчивой познавательной мотивации, развитию рефлексии и потребности к саморазвитию.

Таким образом, гуманистически ориентированные педагоги указывают на необходимость возвращения к личностно-ориентированному образованию на всех его этапах. Задачей такого образования является не только передача предметных знаний, но и создание условий для развития личности учащегося, усвоение им общекультурных и гуманистических ценностей, формирование общечеловеческой нравственной позиции, личностных ценностей, которые определяют приоритеты в отношениях человека к основным сферам жизни — к миру, другим людям, к себе.

### Список источников

Ашмарин И. И., Степанова Г. Б. Человеческий потенциал студенчества в инновационном развитии России. М.: Изд-во МосГУ, 2015. 192 с.

Братусь Б. С. Аномалии личности. М.: Мысль, 1988. 304 с.

Зинченко В. П. Дистанционное образование (к постановке проблемы) // Интернет-журнал «Эйдос». 2000. URL: <http://www.eidos.ru/journal/2000/0207-02.htm> (дата обращения: 01.09.2023).

Зинченко В. П., Моргунов Е. Б. Человек развивающийся. Очерки российской психологии. М.: Тривола, 1994. 304 с.

Кацапова И. А. Социальный субъект в рамках социальных трансформаций // Человек во власти цифры: мышление, знание, сознание. Материалы Всероссийской научной конференции: XVIII Таврические философские чтения «Анахарсис» / под общ. ред. В. Ю. Ефанова. М.: РГГУ, 2022. С. 180–183.

Кацапова И. А. Социально-этический смысл принципов и понятий современного этапа глобализации // Философия политики и права. 2020. № 11. С. 162–173.

Коноплев Г. И., Буйлов К. И. Технократический подход в организации // Международный студенческий научный вестник. 2016. № 4–4. URL: <https://www.eduherald.ru/ru/article/view?id=16355> (дата обращения: 01.09.2023).

Лекторский В. А. Глобальная цифровизация как экзистенциальный вызов. Человек в глобальном мире: риски и перспективы. М.: КАНОН+, 2020. 368 с.

Миронов А. В. Ценности технократизма // Вестн. РУДН. Сер.: Философия. 2009. № 2. С. 5–12.

Рубцов С. В. Технократическая культура организации // Проблемы теории и практики управления. 2003. № 4/03. URL: [http://vasilieva.narod.ru/19\\_4\\_03.htm](http://vasilieva.narod.ru/19_4_03.htm) (дата обращения: 01.09.2023).

Сидорина Т. Ю. Философская и гуманитарная проблематика Римского клуба в контексте эволюции кризисного сознания в философии XX века. 1998. URL: <https://www.dissercat.com/content/filosofskaya-i-gumanitarnaya-problematika-rimskogo-kluba-v-kontekste-evolyutsii-krizisnogo-s> (дата обращения: 01.09.2023).

Степанова Г. Б. Студенты о гуманитарных науках и технократическом мышлении // Знание. Понимание. Умение. 2020. № 4. С. 145–157.

Тевелева О. В. The great reset Клауса Шваба и Тьерри Маллерета как новый манифест ультраглобалистов. 2021. URL: <http://digital-economy.ru/mneniya/the-great-reset-klausa-shvaba-i-terri-mallereta-kak-novuj-manifest-ultraglobalistov> (дата обращения: 01.09.2023).

Фролов И. Т. Философия глобальных проблем. Работы разных лет. М.: ЛЕНАНД, 2019. 304 с.

Фролов И. Т. Избранные труды: в 3 т. М.: Наука, 2003. Т. 3: О человеке и гуманизме. 789 с.

Фролов И. Т. Наука и гуманистические идеалы в решении глобальных проблем // Человек в глобальном мире: риски и перспективы / отв. ред. Г. Л. Белкина; ред.-сост. М. И. Фролова. М.: КАНОН+, 2021. С. 15–19.

Фролова М. И. Человек в гуманистической философии XX века: проблемы существования и перспективы развития. М.: ЛЕНАНД, 2022. 256 с.

Фурсов А. И. «Человек становится сырьем». Как цифровизаторы будут взламывать наше сознание. 2023. URL: <https://dzen.ru/a/ZEr63G5FmEi7iMhI> (дата обращения: 01.09.2023).

Шваб К., Маллере Т. COVID-19: Великая перезагрузка. 2020. URL: [avidreaders.ru\\_covid-19-velikaya-perezagruzka](http://avidreaders.ru_covid-19-velikaya-perezagruzka) (дата обращения: 01.09.2023).

Юдин Б. Г. От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной. 2007. URL: [http://www.zpu-journal.ru/gumtech/expert\\_exam/articles/2007/Yudin/](http://www.zpu-journal.ru/gumtech/expert_exam/articles/2007/Yudin/) (дата обращения: 01.09.2023).

## References

Ashmarin, I. I. and Stepanova, G. B. (2015) *Chelovecheskii potentsial studenchestva v innovatsionnom razvitii Rossii [The human potential of students in the innovative development of Russia]*. Moscow: MosGU Publ.



Bratus', B. S. (1988) *Anomalii lichnosti [Personality anomalies]*. Moscow: Mysl'.

Zinchenko, V. P. (2000) “Distantcionnoe obrazovanie (k postanovke problemy)” [“Distance education (to the formulation of the problem)”], *Internet-zhurnal «Eidos» [Online journal “Eidos”]*. Available at: <http://www.eidos.ru/journal/2000/0207-02.htm> (Accessed: 01 September 2023).

Zinchenko, V. P. and Morgunov, E. B. (1994) *Chelovek razvivayushchiysya. Ocherki rossiiskoi psikhologii [A developing person. Essays of Russian psychology]*. Moscow: Trivola.

Katsapova, I. A. (2022) “Sotsial'nyi sub"ekt v ramkakh sotsial'nykh transformatsii” [“Social subject within the framework of social transformations”], in Efanov, V. Yu. (ed.) *Chelovek vo vlasti tsifry: myshlenie, znanie, soznanie. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii: XVIII Tavricheskie filosofskie chteniya «Anakharsis» [A man in the power of numbers: thinking, knowledge, consciousness. Materials of the All-Russian Scientific Conference: 18<sup>th</sup> Tauride philosophical readings “Anacharsis”]*. Moscow: RGGU, pp. 180–183.

Katsapova, I. A. (2020) “Sotsial'no-eticheskii smysl printsipov i ponyatii sovremennogo etapa globalizatsii” [“Socio-ethical meaning of the principles and concepts of the modern stage of globalization”], *Filosofiya Politiki i Prava [Philosophy of Politics and Law]*, 11, pp. 162–173.

Konoplev, G. I. and Builov, K. I. (2016) “Tekhnokraticheskii podkhod v organizatsii” [“Technocratic approach in the organization”], *Mezhdunarodnyi Studencheskii Nauchnyi Vestnik [International Student Scientific Bulletin]*, 4(4). Available at: <https://www.eduherald.ru/ru/article/view?id=16355> (Accessed: 01 September 2023).

Lektorskii, V. A. (2020) *Global'naya tsifrovizatsiya kak ekzistentsial'nyi vyzov. Chelovek v global'nom mire: riski i perspektivy [Global digitalization as an existential challenge. A man in the global world: risks and prospects]*. Moscow: KANON+.

Mironov, A. V. (2009) “Tsennosti tekhnokratizma” [“The values of technocracy”], *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya [Bulletin of the RUDN. Series: Philosophy]*, 2, pp. 5–12.

Rubtsov, S. V. (2003) “Tekhnokraticheskaya kul'tura organizatsii” [“Technocratic culture of organization”], *Problemy Teorii i Praktiki Upravleniya [Problems of Theory and Practice of Management]*, 4(3). Available at: [http://vasilievaa.narod.ru/19\\_4\\_03.htm](http://vasilievaa.narod.ru/19_4_03.htm) (Accessed: 01 September 2023).

Sidorina, T. Yu. (1998) *Filosofskaya i gumanitarnaya problematika Rimskogo kluba v kontekste evolyutsii krizisnogo soznaniya v filosofii XX veka [Philosophical and humanitarian problems of the Club of Rome in the context of the evolution of crisis consciousness in the philosophy of the 20<sup>th</sup> century]*. Available at: <https://www.dissercat.com/content/filosofskaya-i-gumanitarnaya-problematika-rimskogo-kluba-v-kontekste-evolyutsii-krizisnogo-s> (Accessed: 01 September 2023).

Stepanova, G. B. (2020) “Studenty o gumanitarnykh naukakh i tekhnokraticheskom myshlenii” [“Students of the humanities and technocratic thinking”], *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Ability], 4, pp. 145–157.

Teveleva, O. V. (2021) *The great reset Klaus Shvaba i Terri Mallereta kak novyi manifest ul'traglobalistov* [The great reset by Klaus Schwab and Thierry Malleret as a new manifesto of ultra-globalists]. Available at: <http://digital-economy.ru/mneniya/the-great-reset-klaus-shvaba-i-terri-mallereta-kak-novyj-manifest-ultraglobalistov> (Accessed: 01 September 2023).

Frolov, I. T. (2019) *Filosofiya global'nykh problem. Raboty raznykh let* [Philosophy of global problems. Works of different years]. Moscow: LENAND.

Frolov, I. T. (2003) *Izbrannye trudy: v 3 tomakh. Tom 3: O cheloveke i gumanizme* [Selected works: in 3 vols. Vol. 3: About man and humanism]. Moscow: Nauka.

Frolov, I. T. (2021) “Nauka i gumanisticheskie idealy v reshenii global'nykh problem” [“Science and humanistic ideals in solving global problems”], in Belkina, G. L. and Frolova, M. I. (eds) *Chelovek v global'nom mire: riski i perspektivy* [A man in the global world: risks and prospects]. Moscow: KANON+, pp. 15–19.

Frolova, M. I. (2022) *Chelovek v gumanisticheskoi filosofii XX veka: problemy sushchestvovaniya i perspektivy razvitiya* [A man in the humanistic philosophy of the 20<sup>th</sup> century: the problems of existence and prospects of development]. Moscow: LENAND.

Fursov, A. I. (2023) «Chelovek stanovitsya syr'em». *Kak tsifrovizatory budut vzlamyvat' nashe soznanie* [“A man becomes a raw material”. How digitalizers will hack our consciousness]. Available at: <https://dzen.ru/a/ZEp63G5FmEi7iMhI> (Accessed: 01 September 2023).

Schwab, K. and Malleret, T. (2020) *COVID-19: Velikaya perezagruzka* [COVID-19: The great reboot]. Available at: [avidreaders.ru\\_covid-19-velikaya-perezagruzka](http://avidreaders.ru_covid-19-velikaya-perezagruzka) (Accessed: 01 September 2023).

Yudin, B. G. (2007) *Ot eticheskoi ekspertizy k ekspertize gumanitarnoi* [From ethical expertise to humanitarian expertise]. Available at: [http://www.zpu-journal.ru/gum-tech/expert\\_exam/articles/2007/Yudin/](http://www.zpu-journal.ru/gum-tech/expert_exam/articles/2007/Yudin/) (Accessed: 01 September 2023).

---

**Информация об авторе:** Галина Борисовна Степанова — кандидат психологических наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук (ИФ РАН). Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12/1.

**Information about the author:** Galina B. Stepanova — PhD in Psychology, Senior 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 27.09.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 27.09.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 246–278.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 246–278.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-246-278

## ПЕРВЫЙ ОПЫТ МОЛОДЫХ

В. К. Кантор<sup>1</sup>, Е. А. Гуреева<sup>2</sup>, Г. П. Куприянов<sup>3</sup>, А. М. Новкина<sup>4</sup>,  
В. И. Кошкина<sup>5</sup>, Д. А. Мелёшкина<sup>6</sup>, Е. С. Нёрба<sup>7</sup>, Е. А. Пономарева<sup>8</sup>

<sup>1-9</sup> Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики», Москва, Россия

Автор, ответственный за переписку:

Владимир Карлович Кантор, vlkantor@mail.ru



**Аннотация.** Журнал продолжает публикацию лучших эссе, написанных студентами третьего и четвертого курсов на темы образовательной программы бакалавриата «Философия» под руководством проф. В. К. Кантора. Молодые люди высказывают свое отношение к событиям и произведениям более чем столетней давности и дают им оценки. В центре их внимания такие писатели, как блж. Августин, Ж.-Ж. Руссо, А. Н. Радищев, А. С. Пушкин, Н. Г. Чернышевский, Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой и др.



**Ключевые слова:** исповедь, блж. Августин, Ж.-Ж. Руссо, А. Н. Радищев, А. С. Пушкин, Л. Н. Толстой, Н. Г. Чернышевский, Ф. М. Достоевский, В. С. Соловьев, П. А. Ширинский-Шихматов, две столицы: Москва и Петербург



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



**Ссылка для цитирования:** Кантор В. К., Гуреева Е. А., Куприянов Г. П., Новкина А. М., Кошкина В. И., Мелешкина Д. А., Нерба Е. С., Пономарева Е. А. Первый опыт молодых // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 246–278. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-246-278.

*Professor's workshop. Scholia*

THE FIRST EXPERIENCE OF YOUNGERS

V. K. Kantor<sup>1</sup>, E. A. Gureeva<sup>2</sup>, G. P. Kupriyanov<sup>3</sup>, A. M. Novkina<sup>4</sup>,  
V. I. Koshkina<sup>5</sup>, D. A. Melyoshkina<sup>6</sup>, E. S. Nyorba<sup>7</sup>, E. A. Ponomareva<sup>8</sup>

<sup>1-8</sup> National Research University "Higher School of Economics" (HSE University),  
Moscow, Russia. Corresponding author: Vladimir K. Kantor, vlkantor@mail.ru



**Abstract.** The journal continues to publish the best essays written by third- and fourth-year students on the topics of the Bachelor's degree program "Philosophy" under the guidance of Prof. V. K. Kantor. Young people express their attitude to the events and works of a century ago and evaluate them. In the center of their attention are such writers, as St. Augustine, J.-J. Rousseau, A. N. Radishchev, A. S. Pushkin, N. G. Chernyshevsky, F. M. Dostoevsky, L. N. Tolstoy and others.



**Keywords:** confession, St. Augustine, J.-J. Rousseau, A. N. Radishchev, A. S. Pushkin, L. N. Tolstoy, N. G. Chernyshevsky, F. M. Dostoevsky, V. S. Soloviev, P. A. Shirinsky-Shikhmatov, two capitals: Moscow and St. Petersburg



**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. *et al.* (2023) "The first experience of youngsters", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 246–278. (In Russ.).  
doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-246-278.



Владимир Карлович Кантор

## В. К. Кантор

### Схолии продолжаютя

Сегодняшняя философия, как кажется, переживает не лучшие моменты. Когда-то, в 1850 году, в николаевское правление, министр народного просвещения князь П. А. Ширинский-Шихматов произнес фразу, которая во многом определяла линию российского начальства по отношению к философии на многие годы: «Полезность философии не доказана, а вред от нее





Платон Александрович  
Ширинский-Шихматов (1790–1853)

возможен». Как шутили тогдашние остро-словы, он поставил шах и мат российскому просвещению. Впрочем, пожалуй, не было страны, начиная с Древней Греции, где философы чувствовали бы себя в безопасности. Напомню судьбу Сократа, которого демократическим большинством приговорили к цикуте.

Но вернемся к России. За чтение вслух письма Белинского Гоголю Достоевского осудили на смертную казнь. Чернышевский был сослан на 20 лет в Сибирь за тексты, опубликованные в журнале и прошедшие предварительную цензуру, или, говоря словами Набокова, за «гносеологическую гнусность» («Приглашение на казнь»). А в 1922 году в Советской России

состоялся так называемый «философский пароход», когда несколько сотен философов и писателей были изгнаны из страны. Просто философия предполагает независимость мысли, которую мало какое государство выдержит.

Наименование «схолии» идет из латинского Средневековья. Оно означает своего рода комментарии к важным текстам. Схолии — это подготовка студентов к самостоятельной работе. Выступившие в схолиях (2021 и 2022) студенты сегодня продолжают научную работу. Надо полагать, что молодые люди, осмелившиеся брать весьма сложные темы, не потеряют смелости и далее в подходе к научным проблемам.



Екатерина Андреевна Гуреева

**Е. А. Гуреева**

**Образ Америки в романах «Что делать?»  
Н. Г. Чернышевского, «Преступление и  
наказание» и «Бесы» Ф. М. Достоевского**

**А**мериканские рефлексии Н. Г. Чернышевского и Ф. М. Достоевского являются исключительно ярким примером восприятия Америки, ее культуры, идей и ценностей, а также их интерпретации на русской почве образованным обществом второй половины XIX века. Остановиться стоит в данном случае на романах

«Что делать?», «Преступление и наказание» и «Бесы», которые можно назвать иллюстрацией полемики между Чернышевским и Достоевским о художественно-философском обобщении образа Америки.

Условно представления об Америке можно разделить на несколько типов: Америка как страна беглых преступников и мошенников (Митя из «Братьев Карамазовых»), как метафора свободы, «того света», мифа о неизвестной земле, *terra incognita* (Свидригайлов, Кириллов и Шатов) и как утопия, где все живут как кому лучше (Америка в романе «Что делать?»). Неизменным мотивом, сопровождающим эти американские рефлексии, становится мотив самоубийства. Убивает себя Свидригайлов, говоря, что уехал в Америку, убивает себя Кириллов после поездки туда, Лопухов совершает фальшивое самоубийство и уезжает на заработки в США.

Рассмотрим каждое из этих представлений по порядку. В нескольких произведениях Достоевского, включая «Преступление и наказание» и «Братьев Карамазовых», повторяется тема Америки как страны, связанной с беглыми преступниками и мошенниками, в которой можно избежать наказания и начать новую жизнь. Образ Америки, созданный Достоевским, отражает восприятие, распространенное в русском обществе XIX века под влиянием различных источников: литературных произведений (например, труда А. Токвиля «Демократия в Америке»), новостных сообщений, личных рассказов и распространенных стереотипов о далекой стране.

Так, Иван Карамазов предлагает брату Мите бежать в Америку, чтобы начать новую жизнь и скрыться. Но Америка кажется Мите настолько чуждой страной, что оказывается хуже каторги. В представлении Мити Америка становится временным убежищем, где он может скрыться от судьбы. В его описаниях Америка предстает в следующем свете: «Америка что, Америка опять суета! Да и мошенничества тоже, я думаю, много в Америке-то», «Ненавижу я эту Америку уж теперь! И хоть будь они там все до единого машинисты необъятные какие, али что — черт с ними, не мои они люди, не моей души!» [Достоевский, 1973, с. 608, 772]. Про Америку говорит и Коля Красоткин: «Я тоже, например, считаю, что бежать в Америку из отечества — низость, хуже низости — глупость. Зачем в Америку, когда и у нас можно много принести пользы для человечества?» [Достоевский, 1973, с. 568].

Америка, американская идея и ее безбожие противопоставляются родине, русскому Богу и русской идее, заключающейся в способности примирять и примиряться. Она становится своеобразным двойником и зеркалом России Достоевского. Вместо бегства в Америку Митя Карамазов обретает истинное сознание своих ошибок и несовершенств и находит спасение и искупление

через принятие ответственности и духовную трансформацию в своей родной стране.

В контексте американской темы у Достоевского интересен также факт, отмечаемый В. К. Кантором, о весьма ковбойском, можно сказать, американском, названии города — Скотопригоньевск, являющегося городом-фронтиром, граничащим с Богом и чертом, которые, по словам Мити, борются в сердцах людей [Кантор, 2021, с. 10–11].

С другой стороны, Америка для героев Достоевского, в частности Свидригайлова, представляется страной, где можно начать новую жизнь, окончательно забыв свою прежнюю, то есть становится метафорой свободы. В случае Свидригайлова Америка еще и символ того света, места, где нет законов, установлений и представлений о добре и зле, символ потустороннего, небытия.

Для Шатова и Кириллова Америка была местом, где можно испробовать на себе жизнь американского рабочего и проверить на личном опыте состояние человека в самом тяжелом общественном положении. Америка в этом случае есть метафорическое изображение места, где внезапно внутренние процессы обостряются и проявляются, где русский человек оказывается предоставлен сам себе, находясь в полном одиночестве. Именно в Америке у Кириллова появляется (или насаждается Ставрогиним) идея о Человекобоге, явно противоречащая заветам русского христианства и восприятию соотношения человека, Бога и Христа и соответствующая скорее американскому яркому индивидуализму и социальной утопии, в которой нет места Богу.

Если кратко суммировать американскую рефлексию Достоевского, то можно сказать, что для него Америка — это не географическое место с конкретными наименованиями и координатами, а неведомая далекая страна, о которой он знал только понаслышке. Это мифообраз, выдуманная идея о свободе, «обетованная земля» русских социалистов и бесов-революционеров, цивилизация без Бога, где царят технократия и позитивизм. Символ духовной и часто физической гибели.

Другой представлена Америка у Чернышевского. У него она символизирует все социально-прекрасное и привлекательное. Она есть географическое, политическое и гуманистическое пространство свободы и прогресса. Она — оплот демократии, республики (столь привлекательной для Чернышевского) и счастья каждого отдельного человека (а не коллектива и общины, символизирующих торжество соборности), райский локус спасения и будущей социальной гармонии.

В романе «Что делать?» тема Америки звучит чуть ли не лейтмотивом, но в этом эссе следует остановиться только на нескольких фактах оттуда. Первый образ, наиболее значимый для рассмотрения предмета этого эссе, — это образ

Лопухова (Чарльза Бьюмонта). Инсценировав самоубийство, он уезжает в Америку, меняет имя, биографию, род деятельности, внешность, будто реализуя идеальный план Мити Карамазова, и возвращается в Россию, потому что «чувствует себя русским», скучает по родине, хоть и отмечает многочисленные ее недостатки. Лопухов, вернувшись в Россию, олицетворяет траекторию утопических идеалов, как ее представлял себе Чернышевский. Эта траектория рассматривает российскую общину как колыбель социализма, черпая вдохновение из французского социализма Фурье и в дальнейшем проявляя себя через применение этих принципов в американских коммунах, чтобы проложить путь к революции. Образ такого американца характеризуется традиционными описаниями, воплощающими стереотипные представления русских об американцах того времени как людях активных, смелых, с чувством личного достоинства.

Преображение героя за океаном рассматривается как символ возрождения его к новой, активной, направленной на всеобщее благо жизни. Художественным выражением такого символа становится хрустальный дворец из сна Веры Павловны, социалистический идеал, символ достижений промышленности и свободной экономики. Этот дворец также является предметом полемики Чернышевского и Достоевского: в «Записках из подполья» выводится рассуждение об этом утопическом идеале, воплощенном в хрустале.

Таким образом, в произведениях Чернышевского и Достоевского представлены разные взгляды на Америку, ее ценности и идеи. Чернышевский видит в ней идеал общественного развития, ставит ее в пример России. Америка является для него символом свободы, развития, победы социализма и американской мечты. Достоевский выражает настороженное отношение к Америке, чувствует в ней угрозу России, ее ценностям и духовности. Эта страна несет погибель русскому человеку и человеку вообще.



Глеб Павлович Куприянов

### Г. П. Куприянов

#### «Поэма о Великом инквизиторе» Ф. М. Достоевского и «Краткая повесть об Антихристе» В. С. Соловьева

**Д**ва важных текста для русской философии и русской мысли — «Поэма о Великом инквизиторе» Федора Михайловича Достоевского и «Повесть об Антихристе» Владимира Сергеевича Соловьева — имеют много общего как в литературном отношении, так и в философском. И тот и другой — фрагменты более крупных по-



лотен: романа «Братья Карамазовы» (1880) и «Трех разговоров» (1899). Однако они абсолютно изолированы в сюжетном отношении, хотя бы потому, что жанрово и структурно они отделены главой «Великий инквизитор» и заголовком «Краткая повесть об Антихристе». Именно поэтому кажется оправданным обращаться к ним изолированно от остальной части текста, что мы и сделаем: изложим сюжетное содержание этих произведений и затем проанализируем их философский смысл.

В поэме Ивана Карамазова о Великом инквизиторе дело разворачивается в Испании XVI века (правда, это объясняется в первую очередь литературной традицией, в которой могла бы возникнуть такая поэма, нежели внешними обстоятельствами [Достоевский, 2017, с. 254]). Ее краткий сюжет можно было бы описать так: Христос в образе человека второй раз приходит на землю «посетить детей своих и именно там, где затрещали костры еретиков» [Достоевский, 2017, с. 256]. Его узнают, и он начинает приобретать популярность среди народа. Он творит чудеса — исцеляет слепых, воскрешает мертвых... Глава Церкви узнает его и заключает в темницу, где между ними происходит разговор <sup>1</sup> [Достоевский, 2017, с. 257–271], в котором Инквизитор излагает свою позицию, а Христос молчит. В конце Инквизитор отпускает Христа. Центральным, наиболее объемным и содержательным в главе «Великий инквизитор» является именно разговор Инквизитора с Христом в тюрьме.

«Повесть» В. С. Соловьева имеет своим содержанием историю из XX–XXI веков, что придает ей пророческий характер. Сначала автор рассказывает о движении панмонголизма (объединении азиатских народов против всех остальных), в результате действий которого мир был покорен китайскими войсками, однако потом благодаря успешному восстанию Европы против азиатского владычества, установился «союз более или менее демократических государств — европейские соединенные штаты» [Соловьев, 1988, с. 739]. В результате такого общественного строя устанавливается определенный тип культуры, который описывается Соловьевым как секулярная и прогрессивная. В это время появляется человек, уже к тридцати трем годам прославившийся своей гениальностью как мыслитель, писатель и общественный деятель. Он верит в Бога, но будучи самолюбивым, мыслит себя сыном Божиим, то есть в статусе Христа, однако «не исправителем [как Христос], а благодетелем этого отчасти исправленного, отчасти неисправимого человечества» [Соловьев, 1988, с. 741]. Он видел свою фигуру как более существенную, по сравнению с фигурой Христа по той причине, что Христос оказывался его предтечей, в то время как сам этот

<sup>1</sup> О том, почему это следует считать разговором, а не монологом, см.: [Булгаков, 1902, с. 848].



человек, стремясь «дать каждому то, что ему нужно», оказывался «более окончательным Христом». Однажды он встречается с Сатаной, который представляется ему в образе Бога-отца и, подкупая его самолюбие, убеждает его «принять дух его» (то есть Сатаны). На следующий день этот человек выпускает в свет брошюру «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию» [Соловьев, 1988, с. 743], где описывает такую модель общества и духа, которая примиряет все направления. Она приобретает огромную популярность, и этот «грядущий человек», как его называет Соловьев [Соловьев, 1988, с. 745], становится президентом Европейских соединенных штатов, территорию которых он расширяет до всего мира. В это же время он приблизит чудодея Аполлония, который «удивительным образом соединит в себе обладание последними выводами и техническими приложениями западной науки с знанием и умением пользоваться всем тем, что есть действительно солидного и значительного в традиционной мистике Востока» [Соловьев, 1988, с. 747]. Однако после решения вопросов с сытостью народа и его развлечениями появился вопрос религиозный, и «грядущий человек» собирает собор всех христианских конфессий в Иерусалиме. Там он произносит речь, в рамках которой утверждает, что готов поддержать любое стремление христиан сохранить и развить что бы то ни было в христианстве [Соловьев, 1988, с. 753] — духовный авторитет католицизма, предание и традицию православия, протестантские исследования Писания. И когда большая часть священства (без участия главных иерархов католичества и христианства и лидера протестантов) переходит под этими лозунгами к «грядущему человеку» и подчиняется ему, патриарх Иоанн говорит, что «дороже всего в христианстве» [Соловьев, 1988, с. 754] (а именно об этом был вопрос Антихриста) для них Христос, и главное, что Антихрист может сделать для христианства, — это исповедовать Христа. Антихрист удаляется, а патриарх Иоанн и римский папа Петр падают замертво [Соловьев, 1988, с. 755]. Оставшееся с президентом священство выбирает лидером новой христианской церкви Аполлония, который объединяет конфессии, в то время как оставшиеся бунтовщики во главе с доктором теологии пребывают в посте и молитве. Тем временем воскресают патриарх и папа римский, на чем история прерывается, однако ее чтец (Господин Z) рассказывает содержание. После избрания Аполлония развивается демонолатрия, президент объявляет себя воплощением верховного божества вселенной [Соловьев, 1988, с. 760], начинается бунт евреев, который ему почти удается подавить, в то время как происходит землетрясение на Мертвом море, где вулкан поглощает Антихриста и его армию. Христианам и евреям же является с небес Христос, оживают все казненные антихристом евреи и христиане, и все «воцаряются с Христом на тысячу лет».

Легко заметить, что у обоих произведений есть существенное различие: в то время как в первом основную часть текста составляет монолог Инквизитора, во втором — автор описывает события или ощущения Антихриста. Поэтому можно сказать, что общая проблема двух этих текстов более эксплицитно раскрыта в монологе Инквизитора, который мы проанализируем, а затем сопоставим его с философским содержанием «Повести».

Великий инквизитор узнает Христа и упрекает его в его сошествии. Он «не имел права» [Достоевский, 2017, с. 258] возвращаться, поскольку, прибавляя к своему первому Откровению в первом пришествии еще что-то, он мешает осуществлению проекта самого Инквизитора<sup>2</sup> и отбирает у людей иллюзию свободы их веры. По его мысли, человек очень слаб и совсем несоизмерен тем великим требованиям, которые накладывает на него сам Христос. Символом [Булгаков, 1902, с. 848] этого оказываются три искушения, которые Спаситель претерпевает в пустыне (Мф. 4:1–11; Мк. 1:12–14; Лк. 4:1–13) и которые дают человечеству то, что ему на самом деле надо. У Инквизитора это выражает триада «чудо, тайна и авторитет» [Достоевский, 2017, с. 263], которая делает человека сытым, успокаивает совесть и дает фигуру для поклонения. Потакая слабостям человечества и наделяя его необходимым, человечество возможно сделать счастливым, но с условием того, что оно будет свободно лишь иллюзорно [Достоевский, 2017, с. 259]. Именно эту миссию — сделать человека счастливым в обмен на свободу<sup>3</sup> — и ставит перед собой гуманный [Сюндюков, 2021, с. 16] Инквизитор. Весть Христа, по мнению Инквизитора, была обречена на провал именно потому, что он хотел свободной веры и свободной любви — не обусловленной внешними мотивациями, отдельными от Христа (например, сытостью [Достоевский, 2017, с. 260]). В этом заключалась Его ошибка.

Более того, Инквизитор упрекает Христа в лицемерии и нелюбви к человечеству: Он якобы предложил человечеству такой проект («пренебречь хлебом земным для небесного»), который способны действительно вынести лишь

<sup>2</sup> Для Ивана это наиболее существенная черта католичества — видеть христианский процесс завершенным, а Откровение герметически замкнутым, а не открытым [Сюндюков, 2021, с. 24]. Ср. в связи с этим любопытные размышления о. А. Шмемана в «Дневниках» (1973–1983) от 20 сентября 1974 года: «Открытость и незавершенность должны всегда оставаться, они-то и есть вера, в них-то и встречается Бог, Который совсем не “синтез”, а жизнь и полнота. Может быть, это и есть “апофатика”, *via negativa*: интуиция, что все “завершенное” — измена Богу, превращение всего в идола» [Шмеман, 2005, с. 106–107]. Отметим разные интенции авторов уже здесь: если Достоевский в поэме напрямую критикует католичество, то Соловьев скорее осуществляет критику христианства и европейского человечества вообще. Католический бог для Достоевского — бог Инквизитора — бог деизма, который уже завершил свое творение и откровение, и теперь не должен мешать церкви [Сюндюков, 2021, с. 27].

<sup>3</sup> «...свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислиммы...» [Достоевский, 2017, с. 261].

тысячи и десятки тысяч, все же остальные обрекаются Христом на смерть при том условии, что Христос знает о такой падшей природе человека. Однако уже здесь можно заметить, что такое рассуждение имело бы силу в случае отсутствия у человека свободной воли к исправлению и покаянию, в том случае, когда природа возможности отдельного человека вместить в себя весть Христа и требования к человеку была детерминирована бы изначально самим Создателем, единоипостасным с Христом <sup>4</sup>, в то время как это не так, и множество тех, кто может отказаться от хлеба земного в пользу небесного, пронцаемо: принадлежность человека к нему обуславливается исключительно личной свободной волей человека быть со Христом.

Продолжим экспликацию позиции Инквизитора. Он говорит о том, что именно эта «посвященная» <sup>5</sup> часть человечества, поддавшаяся на искушения и давшая людям хлеб, и будет страдать, поскольку будет лгать о том, что именно в господстве Христа заключается источник счастья, в то время как оно будет исходить от отсутствия свободы у большинства и лжи меньшинства. Такое исправление [Достоевский, 2017, с. 265] неверного поведения Христа с точки зрения популяризации христианства и есть главная задача Инквизитора, в которую включается и успокоение совести внешним исповеданием Христа, и подание «хлебов» алчущим [Достоевский, 2017, с. 262], и предоставление не только комфортных условий для жизни, но и ее смысла («то, для чего жить», критерия добра и зла <sup>6</sup>). В фигуре Бога, по мысли Инквизитора, человек ищет не Бога, а чудес. Свободу же человек не выдерживает, потому что бунтует против всего, но не в силах выстоять перед ничто, быть предоставленным в метафизическом смысле самому себе, именно поэтому он и ищет авторитет, когда уже сыт.

Теперь сравним философскую позицию Антихриста и Великого инквизитора. Оба они на самом деле отвергают Христа (при внешнем его исповедании <sup>7</sup>), и оба они стремятся сделать человечество счастливым. Однако Антихрист отвергает Христа вначале из-за своего самолюбия, а Инквизитор — из-за своих

<sup>4</sup> Сам инквизитор прямо нигде не говорит о том, что Христос знает замысел Бога-Отца о человеке при создании, однако учение о единственности Божества подразумевается христианским контекстом Достоевского. Кроме того, косвенным образом инквизитор говорит об этом несколько раз, например здесь: [Достоевский, 2017, с. 262].

<sup>5</sup> Отметим гностический характер той структуры, которую предлагает в качестве модели будущего инквизитор; кроме того, антропологические представления инквизитора весьма схожи с гностическими. О гностицизме в «Братьях Карамазовых» см.: [Евлампиев, 2008].

<sup>6</sup> В этом вопросе заключается и главная проблема фигуры Ивана Карамазова: данная поэма иллюстрирует бессмысленность критерия добра и зла без высшей, метафизической санкции [Булгаков, 1902, с. 837].

<sup>7</sup> Существенно, что и та и другая история зиждется на противопоставлении Христа и христианства: особенно хорошо это иллюстрирует ситуация на всеобщем христианском соборе.

гуманистических соображений, из-за того, что Христос не может сделать человечество счастливым. Инквизитор в этом сравнении представляется более благородной фигурой. Он не раз говорит, что любит человека и человечество<sup>8</sup> [Достоевский, 2017, с. 267, 269] и потому считает его достойным счастья, в отличие от Христа, требующего слишком много. Оба они фактически являются благодетелями человечества посредством социально-религиозных преобразований, и оба относятся к человечеству как к «слабосильным», чьи потребности достаточно удовлетворить для того, чтобы они стали счастливы и довольны. Однако проект Антихриста в меньшей степени сосредоточен на счастье, и у нас нет никаких свидетельств о том, как сам «грядущий человек» относится к своим действиям: они описываются извне, со стороны, как их бы описывал летописец спустя несколько десятков лет. Для Инквизитора же его модель включает в себе все стремления его жизни, весь фундамент его мировоззрения. В этом проявляется их функциональное различие в рамках разных текстов. Для Соловьева сама историческая действительность является разворачиванием некоторого философского тезиса, а для Достоевского Инквизитор — лишь фигура, в уста которой наиболее органично может быть вложено это размышление [Достоевский, 2017, с. 258].

Вместе с тем важно понимать (особенно в христианском контексте), что «грядущий человек» самовольно вступает в сделку с дьяволом, в то время как Великий инквизитор лишь говорит, что он не с Христом, а с «духом мира сего» [Достоевский, 2017, с. 265], однако мы не имеем никаких сведений о сношениях между Инквизитором и темными силами. Именно поэтому Инквизитор собирается лгать, что счастливое состояние человечества наступило именно во имя Христа [Достоевский, 2017, с. 261], в то время как Антихрист не может этого сделать на соборе [Соловьев, 1988, с. 755] ввиду своей сделки с Сатаной. И тот и другой предполагают счастье, выражающееся в сытости [Достоевский, 2017, с. 261; Соловьев, 1988, с. 746], наличии развлечений у Антихриста [Соловьев, 1988, с. 753], успокоении совести у Инквизитора [Достоевский, 2017, с. 265] и религиозном единстве и поощрении сложившегося порядка у обоих [Достоевский, 2017, с. 265; Соловьев, 1988, с. 748].

Ключ убеждений Инквизитора в том, что человек не может быть одновременно свободен (и верить свободно Христу и в Христа) и счастлив, что человек слишком слаб для этого. Ключ же мотивации Антихриста — в удовлетворении собственного самолюбия. Позиция Антихриста намного более прозаична: если

---

<sup>8</sup> Вопрос о том, насколько эта любовь действительно любовь, мы не обсуждаем: важно, что Инквизитор сам осмысливает свое ощущение в категориях любви.



«грядущий человек» — лишь эгоист и нарцисс с манией величия, то Инквизитор — безумный идеократ-гуманист, готовый отрицать Бога и самовольно примкнуть к дьяволу, чтобы принести счастье людям. Важнейшая сложность мира Инквизитора, связанная с главным вопросом Ивана Карамазова, — эвдемонистическое понимание прогресса<sup>9</sup> [Булгаков, 1902, с. 845–846]. Именно представление о прогрессе как о движении к «всеобщему счастью» и влечет за собой кажимость истинности концепции Инквизитора и известное высказывание «если Бога нет, то все дозволено».

**А. М. Новкина**  
**Взгляд Ф. М. Достоевского**  
**на католицизм**

**К**люч к пониманию взглядов Ф. М. Достоевского на католицизм и Римскую католическую церковь мы можем отыскать в нескольких моментах: во-первых, в отношении к европейской культуре и людям; во-вторых, в различии идеалов и идей наших обществ; и в-третьих, в самом различии веры и понятия правды — что же такое есть истина.

Что касается европейцев, тут Достоевский достаточно категоричен и отзывается о них во Введении к «Ряду статей о русской литературе» так: «Но все они разъединяются между собою почвенными интересами, исключительны друг к другу до непримиримости, и все более и более расходятся по разным путям, уклоняясь от общей дороги» [Достоевский, 1993, с. 27]. Он объясняет это «угловатостью и непримиримостью» европейцев. Ведь именно благодаря этим качествам возможно с точностью описать национальные особенности психологии хоть французов, хоть немцев и англичан, и



Амелия Максимовна Новкина

<sup>9</sup> Об этом же говорит Ф. М. Достоевский в письме Н. А. Любимову от 11 июня 1879 года: «Современный отрицатель [имеется в виду Иван Карамазов], из самых ярых, прямо объявляет себя за то, что советует дьявол, и утверждает, что это вернее для счастья людей, чем Христос. Нашему русскому, дурацкому, но страшному социализму (потому что в нем молодежь) — указание, и кажется энергическое: хлебы, Вавилонская башня (то есть будущее царство социализма) и полное порабощение свободы совести — вот к чему приходит отчаянный отрицатель и атеист. Разница в том, что наши социалисты (а они не одна только подпольная нигилистическая, — вы знаете это) — сознательные иезуиты и лгуны, не признающиеся, что идеал их есть идеал насилия над человеческою совестью и низведение человечества до стадного скота, а мой социалист (Иван Карамазов) — человек искренний, который прямо признается, что согласен со взглядом “Великого инквизитора” на человечество, и что Христова вера (будто бы) вознесла человека гораздо выше, чем стоит он на самом деле» [Достоевский, 1996, с. 581–583].



в этих стереотипных чертах уследить их «стержень», который в каждом народе и заставляет испытывать отторжение европейцев друг от друга.

Однако для описания русского человека таких общепринятых мнений не находится: «В нем по преимуществу выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности» [Достоевский, 1993, с. 28]. Это созвучно идее соборности русского народа, отмеченной как Соловьевым и Бердяевым, так и практически всеми отечественными религиозными мыслителями, которая и будет основой русской идеи. Только русский человек, по словам Достоевского, остается большим европейцем среди всех европейцев, что писатель имел возможность познать на личном опыте. Именно этим мы отличаемся от них: они пребывают в постоянном поиске индивидуальной правды, получив которую, стараются распространить ее на всех остальных как истину.

Именно этот фанатичный догматизм противостоит нашей открытости любому опыту. На этом моменте мы можем плавно перейти к религиозному вопросу, так как догматизмом можно охарактеризовать основную «линию [партии]» католицизма. Это следует из создания авторитетов в лице самого Папы и других чинов на основе иерархии, корень которой берется из иного толкования Троицы. Как известно, для католиков Троица — не равная и триединая, по их мнению, Святой Дух оказывается условно «ниже» Отца и Сына. Из этого выливается и европейская склонность к догматизму не только в поклонении авторитетам, но и в создании этих самых догм. Так, католики придумали такую занимательную вещь, как индульгенция, тем самым введя денежные, личные отношения в сферу духовного. Таким путем католицизм утверждает личную заинтересованность и выгоду, которая обернется засильем греха и пошлости, о чем Достоевский много пишет в «Дневнике писателя». Также отдельные черты «прогрессивного» и «просвещенного» европейского мира мы можем наблюдать в «Игроке» и «Идиоте» на примере азартных игр и светской, богатой жизни.

Как писал И. Лапшин в труде «Как сложилась Легенда о Великом инквизиторе», весь пафос эгоизма пополам со скептицизмом берет начало из Ренессанса, когда резко произошел антропоцентрический поворот человеческого мировоззрения [Лапшин, 2007, с. 132–142]. Отсюда и роль Монтеня: Достоевский видел в нем прямое наследие католического духа в его противоречии «радикального скептицизма» и «слепой веры».

Теперь о «Легенде о Великом инквизиторе». Я по праву считаю ее одной из лучших работ русской литературы, которая, будучи прочитанной мною в юном возрасте, во многом предопределила мое мировоззрение. В ней Достоевский показывает, как католичество «создало» себе своего Бога в образе земного Духа. Крылатая цитата Вольтера как будто служит выражением этой идеи:

«Если Бога нет, его стоило бы выдумать». Для Инквизитора Бога нет, однако «поцелуй Христа горит у него на губах», что говорит о глубоком понимании Достоевским характера атеизма, ведь он является такой же формой религиозности, но лишь со знаком «минус». Католицизм принес нечто страшнее простого атеизма — его плодами стали нигилизм и создание нового идола в лице науки. Именно наука берется за создание чуда, веры в него, а также претендует на авторитет. В ней собраны все три искушения Христа, которые не смогла преодолеть католическая церковь. По словам Инквизитора, это было сделано из любви к людям, и в этом явно угадывается пафос гуманизма и прогрессивного просвещения, которые избрали «меньшее из зол».

Достоевский же видит выход из этой разлагающейся системы только в православии, так как наука, воплощенная через социализм, призвана построить то самое идеальное общество, однако без Бога это невозможно сделать. Поэтому только истинное христианство, его любовь и выраженная через нее свобода способны примирить всех людей и не допустить того, чего великий писатель так страшился и что в итоге произошло в XX веке. А проводником, носителем идеи христианского мира обязан выступить русский народ, который способен, познав все народы мира, синтезировать их в единое богочеловечество, в котором воплотится Царство Божие.

**В. И. Кошкина**  
**«Путешествие из Петербурга в**  
**Москву» Радищева — начало русской**  
**историософии**

**А**лександр Николаевич Радищев был одним из первых философов, кто обратился к повседневным проблемам и переживаниям тех слоев общества, о которых в современной ему России говорить было не принято. Речь идет прежде всего о крестьянах, студентах и всех тех, кто не принадлежал к числу привилегированных, но мог оказывать не меньшее влияние на жизнь и развитие страны. Однако власть имущие традиционно отказываются проявлять чуткость в отношении тех, кого они считают своими подчиненными, что в итоге нередко приводит к всплеску социального недовольства.

Сперва стоит обратиться к некоторым моментам из жизни Радищева, которые могли повлиять на становление его идей. Родившись в семье зажиточного дворянина в 1749 году, Александр Николаевич не мог не получить хорошего



Валерия Игоревна Кошкина

образования [Пугачев, 1960, с. 5]. Он поступил в недавно тогда открывшийся Московский университет, где работало немало преподавателей демократических взглядов. Более того, в Москве Радищев жил в семье Аргамаковых, родственников первого директора Московского университета, видных дворян с либеральным кругом общения. Будучи студентом, Александр Николаевич также читал достаточно либеральный журнал «Полезное увеселение», выпускавшийся при университете поэтом М. М. Херасковым [Пугачев, 1960, с. 6].

Конечно, на Радищева не могла не повлиять и его учеба в Лейпциге. Там он проникся европейской жизнью, увлекся идеями Просвещения, в особенности трудами Мабли и Ж.-Ж. Руссо. Оба этих автора сильно повлияли на дальнейшее развитие взглядов философа [Пугачев, 1960, с. 23–24]. Идея республики, право народа на восстание, особенное понимание народа как суверена и многое другое было заимствовано и переработано Радищевым в соответствии с российской действительностью. Нельзя не отметить влияние журналов Н. И. Новикова, взглядов Я. П. Козельского и С. Е. Десницкого [Пугачев, 1960, с. 11, 16, 18]. Все они если и не выступали против крепостничества явно, то по крайней мере говорили о необходимости облегчения тяжелой крестьянской участи.

Работа в Сенате при Екатерине II позволила взглядам Радищева окрепнуть. Там ему нередко приходилось рассматривать дела о жестокости помещиков в отношении крепостных и о крестьянских бунтах [Пугачев, 1960, с. 19]. Такая работа помогла Александру Николаевичу убедиться в необходимости коренных социальных перемен в полной мере.

Американская и Французская революции, за которыми Радищев внимательно следил, также оказали на него немалое влияние. Эти революции пытались воплотить многие основные идеи Просвещения. Радищев ценил зарубежный опыт, но ему было необходимо найти некоторый прообраз своих идеалов в истории собственной страны. Нельзя не отметить, что Радищева не устраивало не только крепостничество, но и политическое устройство России в целом. Монархия, по его мнению, несовместима с идеями Просвещения. Об этом Радищев писал в «Письме к другу, жительствовавшему в Тобольске по долгу звания своего», вступив в полемику с Вольтером [Пугачев, 1960, с. 28]. Там же Александр Николаевич раскритиковал имперский проект Петра I в целом.

Направление развития страны не устраивало Радищева, назревала необходимость в проработке альтернативы, образ которой можно было найти в некоторых политических проектах прошлого, взяв от них самые удачные моменты. Радищев вовсе не хотел возвращаться назад. Скорее, наоборот, некоторые элементы прошлого должны были служить образу будущего: чтобы говорить о будущем, стоит найти ему основания в прошлом и определенным образом

расставить опорные точки в истории. В этом и проявляется историософская составляющая взглядов Радищева — необходимо было начать говорить об истории России иначе. Само название «Путешествие из Петербурга в Москву» предполагает некоторое противопоставление двух исторических эпох, скрывающихся под городами-символами: Петербург — эпоха имперской России, Москва — допетровская Россия, Русь [Кантор, 2013, с. 162–165]. Неважно, насколько действительно эти эпохи были противоположны друг другу по духу. Неважно даже, насколько вообще есть смысл классифицировать историю России таким образом — через выделение двух больших эпох. Поэтому здесь и говорится об историософии, а не истории. Радищев выделяет отдельные элементы истории и создает на их основе собственную перспективу ради оживления настоящего и перемен в будущем.

«Путешествие из Петербурга в Москву» можно понимать не только в виде физического перемещения героя по стране и описания всех ее проблем, но также и в виде перемещения временного. Москва — важный образ для Радищева, отсылающий к самобытности России прошлого. Петербург — символ современной ему империи с ее раздутым аппаратом власти, все большим закабалением крестьян и потерей некоторых местных традиций, в том числе и демократических. В. К. Кантор отмечает, что для исторического движения постпетровской имперской России было характерно именно направление из Москвы в Петербург [Кантор, 2013, с. 163].

Символ Москвы для Радищева отсылает не столько к конкретному физическому городу и даже не к социальным порядкам того времени, сколько ко всей допетровской эпохе. Поэтому «Путешествие...» ведет нас не только к Москве, но также и к Новгороду и другим городам-республикам севера, вроде Пскова. Недаром в оде «Вольность», написанной в промежутке между 1781–1783 годами, вошедшей позже в немного другом виде в издание «Путешествия...» в 1790 году, Радищев пишет о вече:

Внезапу вихри восшумели,  
Прервав спокойство тихих вод,  
Свободы гласы так взгремели,  
На вече весь течет народ.

[Радищев, 1938, с. 5]

Конечно, Радищев хотел, некоторым образом, совместить идеи Просвещения с российской самобытностью. Монархия, а тем более совмещенная с империей, не устраивала философа. Интерес к Новгородской республике [Радищев,

1938, с. 262–267] явно основан на политико-философских взглядах Радищева, завязанных на республиканском проекте Руссо.

Для того чтобы народ мог понять свое бедственное положение, приобрести разнообразные навыки и заявлять о себе без указов, принятых властями, необходимо было доступное и практичное образование на русском языке, свобода слова и печати. Семинарист из главы «Подберезье» из «Путешествия...» перечисляет все проблемы, связанные с образованием: зачастую оно не на родном языке, дорогое и отвлечено от проблем настоящего [Радищев, 1938, с. 256]. Проблема цензуры затрагивается в главе «Торжок». С помощью нее государство отсеивает невыгодную для своего статуса информацию и формирует нужное общественное мнение. Народ же, наоборот, остается без права самостоятельно распоряжаться получаемой информацией, думать, обсуждать, делать собственные выводы. Государство, как пишет Радищев, продолжает выступать в роли «няньки рассудка» [Радищев, 1938, с. 330].

Возможность делать собственные выводы на основе полученной информации присуща только вольнодумцу, которым может быть каждый. Следуя идеям Руссо, Радищев пишет об изначальной свободе каждого человека как о естественном праве. В главе «Путешествия...» «Зайцово» есть следующие строки: «Человек рождается в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю» [Радищев, 1938, с. 278].

Свобода и равенство становятся основными принципами для формирования общественного договора между людьми. Сам народ становится сувереном, сам выбирает себе представителей, которые могут быть смещены, если они перестанут выражать волю народа через принимаемые законы (право на восстание). Эти процессы также описываются в оде «Вольность»:

Возникла обща власть в народе...  
Во власти всех своей зрю долю,  
Свою творю, творя всех волю;  
Родился в обществе закон.

[Радищев, 1938, с. 1–2]

И:

Ликуйте, склепанны народы,  
Се право мщенье природы  
На плаху возвело царя.

[Радищев, 1938, с. 5]



Крепостное право, монархия, цензура — все эти составляющие современной Радищеву Российской империи препятствовали развитию общества, что в итоге могло привести к кровавым бунтам. Радищев вряд ли хотел массового кровопролития, которое впоследствии и произошло во времена революций 1905 и 1917 годов. Скорее, он пытался донести до властей предрержащих и конкретно до императрицы Екатерины II, что страна требует коренных социальных реформ.

Несмотря на некоторые конкретные предложения Радищева по социальному переустройству России, нельзя сказать, что у него есть четко разработанный план реформ. Скорее, он писал о проблемах страны и о вероятности социальной катастрофы в случае их игнорирования властями предрержащими. Радищев указал на те современные ему черты государства, от которых следовало бы избавиться, и наметил некоторый вероятный образ будущего, который был бы сильно завязан на некоторых отдельных элементах прошлого.



Дарья Александровна Мелёшкина

### Д. А. Мелёшкина Москва и Петербург как проблема русской мысли

**П**роблема двух столиц России не нова: с рождения Петербурга прошло уже более трехсот лет, но вопрос культурного и социального превосходства, кажется, до сих пор актуален. В данном эссе мы постараемся максимально широко, но в то же время максимально лаконично, охватить сосуществование (конкуренцию или борьбу) Москвы и Петербурга в историко-философском и социокультурном контекстах. О двух столицах в своих произведениях писали Пушкин и Белинский, Достоевский и Гоголь, Радищев и Лермонтов, историки, философы, архитекторы и культурологи. Несмотря на высокую степень исследования различных аспектов обозначенной темы, вопросы, затрагивающие проблематику двух столиц, по-прежнему актуальны, а ответы не кажутся такими уж исчерпывающими. В качестве основной цели данного эссе будет выделен анализ противопоставления Москвы и Петербурга в контексте русской философии. В рамках исследования мы обратимся к истории двух городов, затронем их роль в художественной и историко-философской литературе, а также попытаемся выйти на более современный уровень проблемы двух столиц.

\* \* \*

Москва, безусловно, старше Петербурга — первое упоминание города относится к XII веку, а официальной столицей Москва уже стала в XIV веке. Тут же можно выделить одно из ключевых различий между городами — природу происхождения. «Москва не сразу строилась», — поет Сергей Никитин, и действительно: Москва развивалась постепенно, стихийно, спонтанно. Петербург же представляет собой выверенный, совершенный проект, город возникает как бы в одночасье. У Москвы было время сформировать культурную традицию, «заслужить» свое место на карте. Следующим важным историко-культурным отличием стоит выделить характер двух городов: некоторые исследователи называли раннюю Москву «большой деревней», в то время как Петербург сразу приобрел статус «европейского» города, обладающего определенным пафосом, чопорностью. Русская живописная «деревня» Москва противопоставляется вычурному европейскому Петербургу. Данная антитеза не должна оставаться незамеченной: на этой основе западники и славянофилы осуществляли свои споры о месте России в мире и истории.

\* \* \*

С момента зарождения интеллектуальной мысли западников и славянофилов в XIX веке ведется активное обсуждение роли России в мире и ее месте в истории. Пристальное внимание также уделялось внутренним проблемам и вопросам страны. Так, западники, считавшие, что Россия нуждается в модернизации и перенятии западных устоев и ценностей, с радостью в душе приняли бы революционные изменения Петра Великого, в том числе его детище — Петербург, выполненный в лучших традициях европейских городов. Славянофилы же, выступавшие за сохранение национальной и культурной идентичности России, не одобрили бы сближение Петра с Западом.

А. С. Хомяков, известный славянофил, считал, что Петербург, уносящий новую петровскую эпоху ближе к морю, границе, делающий Россию более открытой Западу, приближающий их, все-таки был городом исключительно правительственным, но никак не народным. Таким образом, мы получаем еще одну отличительную черту двух столиц — Петербург как город власти и формальности, Москва как город народного единения. Хомяков говорил: «Выступила на историческое поприще Москва. Под свой стяг стянула она мало-помалу всю Великую Русь; в ней узнали свою силу наши предки, Русь прежних веков. До Москвы Русь могла быть поработана, Русский народ мог быть потоптан иноземцем. В Москве узнали мы волю Божию, что этой Русской земли никому не сокрушить, этого Русского народа никому не сломать.

Слово Московское сделалось общим Русским словом» [Хомяков, 2000, с. 249]. Объединяющее начало признавал за Москвой и другой славянофил — Иван Киреевский.

\* \* \*

Таким образом, основа антитезы Москвы и Петербурга лежит в споре западников и славянофилов, в противостоянии культуры российской и западных начинаний и стремлений. Существует множество оценок петровских преобразований, но, пожалуй, его наследие в виде Петербурга — города, который в XXI веке претерпел, возможно, излишнюю романтизацию, — надолго еще будет пробуждать споры между философами и другими исследователями.

Москва и Петербург до сих пор подвергаются сравнению и противопоставлению: Москва — как центр экономики, власти и «успешного успеха», Петербург — как «культурная столица», город романтики и дождей. По большей части сравнение происходит на почве настроения двух городов, особой атмосферы, которая царит в воздухе. Однако в контексте глобальных трансформаций, происходящих конфликтов и изменения миропорядка Россия в очередной раз подвергается переосмыслению своей идеи и роли в истории и мире, что означает, что нам еще предстоит определить роль городов страны в рамках философии и культуры.



Евгения Сергеевна Нёрба

**Е. С. Нёрба**

**Историософские проблемы русской поэзии: Пушкин в полемике с Мицкевичем, тема «Медного всадника»**

**П**ушкин не случайно стал главным поэтом Российской империи, центральным лицом золотого века ее культуры. Он был выразителем той идеи, которая стала господствовать в России с Петра и существовала как минимум вплоть до революции. В этом смысле внимание Пушкина к фигуре Петра отнюдь не случайно — мы видим его и в «Полтаве», и в не менее пафосном

и символическом виде в «Медном всаднике». Однако мы гораздо реже говорим о полифонии в русской поэзии XIX века — а ведь именно многоголосие и представленность абсолютно разных, в том числе и антиимперских (и, соответственно, антипетровских) позиций во многом сформировала ту культуру, которую мы сегодня привыкли видеть скорее монолитной и единой. Поэтому

обращение к полемическому контексту позволит нам не только более правильно и последовательно реконструировать суть историософских взглядов Пушкина как своеобразного «венца» той идеи, которая взрастала в России как минимум с основания Санкт-Петербурга, — оно также позволит нам понять конкретную направленность пушкинских идей против иных взглядов на суть того, «что есть Россия?» и «куда она мчится?». В связи с этим мы предлагаем посмотреть на «Медного всадника» как на ответ Мицкевичу, смотрящему на суть петровских преобразований, на суть той культуры, выразителем которой был и памятник Петру на Сенатской площади.

Мицкевич затрагивает тематику Петербурга как отражения России и предлагает Пушкину вступить в диалог, принять «вызов, поэтический, исторический, сделанный одним великим поэтом другому» [Эйдельман, 1987, с. 269] во вставном фрагменте части III своего *magnum opus* «Дзяды». К примеру, в «Памятнике Петру Великому» мы видим трактовку, удивительно похожую на пушкинскую, — Петр аналогично выступает фигурой основателя не только города, но и новой России, которая пытается европеизироваться, преодолеть свой комплекс «деревни» и стать полноценным участником семьи свободных народов. Однако для Мицкевича силы одного лишь Петра недостаточно, чтобы исполнить эту цель. Напротив, дикость и варварскую природу России польский поэт трактует как стихию, которая бушует и сопротивляется любым попыткам быть заточенной в камень — тем более в формате города, а не тюрьмы. Мицкевич, как поэт польской вольности, видел в современной ему России эту двоякую проблему — с одной стороны, дикость и нецивилизованность той силы, которая поработила его отечество, а с другой — реакция на этот самый дикий характер представляется не в форме цивилизации, но в форме насилия и подавления любых свобод. Правительство для него — не «единственный европеец», а буквальный жандарм, надзиратель, который не позволяет развиваться его родине, а империя, соответственно, — тюрьма народов. Однако эта тюрьма, хоть и носит характер рукотворный, все-таки рождается из вполне себе естественных и природных условий — собственно, дикости самой России. В этом смысле идея, диктуемая Петром, не может, по Мицкевичу, превзойти собственные истоки — невежество и грубость изначальной России, по случайному стечению обстоятельств ставшей достаточно сильной, чтобы не только поработить такую европейскую страну, как Польша, но и диктовать всему континенту свои условия в рамках Венской системы.

У Пушкина же мы видим ответ на позицию Мицкевича о принципиальной невозможности изменить характер России. Он вступает в «прямую “конфронтацию” с мыслями и образами польского мастера» [Эйдельман, 1987, с. 273].



Русь вовсе не обречена на следование за своим стихийным началом — и Петр буквально представляет собой аргумент, почему Россия может остановить собственную натуру. Петр — фигура во многом гениальная, в каком-то смысле божественная, однако скорее в римском смысле божественная, отсылающая к титулу императоров, чем божественная в христианском смысле. Петр один был способен не только превратить Русь из цивилизации деревень и хуторов в цивилизацию городскую, он еще и принялся за постройку новой столицы, отсылающей к Риму, там, где никто больше бы на это не отважился. Да, в «Медном всаднике» мы видим, что задача Петра до сих пор не решена — бушующая стихия все еще возможна, и, более того, она обрушивается на самых простых и ни в чем не повинных сынов империи. Однако само произведение явно оставляет симпатии Пушкина (и читателя) на стороне петровского проекта — не только памятник остается стоять, непоколебимый разлившейся Невой, но еще и мы понимаем, что только дальнейшее усовершенствование города камнем — и постепенное превращение всей России в продолжение этого рационального и геометрического классицистского проекта — будет служить гарантией спасения от стихии в дальнейшем.

Там, где Мицкевич видел выражение стихии как гнева Божьего за сам проект России как империи, Пушкин помещал стихию в форму чего-то противонаправленного этому проекту. Для последнего Петербург однозначно служит примером нового этапа в развитии России — не просто конкретным периодом в ее развитии, но реализацией ее скрытых возможностей и задатков. Пушкин на поэтическом языке говорит о тех проблемах, которые примерно в это же время начинают интересоваться и Чаадаева, и русских гегельянцев, и русских шеллингианцев — о проблемах историчности развития России. Мы здесь вовсе не утверждаем, что позиция Мицкевича, первым разглядевшего в наводнении 1824 года событие, через которое, как в разрезе, можно посмотреть на суть России, была менее проработанной или вовсе не историософской. Просто его интересовала в первую очередь судьба Польши, и что Россия, что конкретно Петербург были для него скорее примером зла, чем самостоятельно развивающейся силой. Поэтому даже дихотомия строго упорядоченного Петербурга и дикой необузданной стихийности Невы для него были скорее неразрывны. У Пушкина мы уже видим, как идея империи — строго рационального предприятия, вынужденного сталкиваться с неупорядоченной реальностью (к слову, разделяемой и императором — что, например, прекрасно продемонстрировано Тыняновым в «Малолетнем Витушишникове», рассказывающем об этом же периоде и представляющем Петербург в очень сходном ключе), — уже приобрела явные историософские черты.



Завершить данное эссе мы бы хотели некоторым рассуждением о том, какую традицию фактически заложила эта литературная полемика Пушкина с Мицкевичем. Фактически ответ Пушкина стал образцовым ответом западников на претензии будущих славянофилов к Петру. Однако мы не можем не отметить, что сама пушкинская позиция все же плоть от плоти своего времени: она основывается на вере в Разум, в возможность порядка, возможность рациональной организации, выраженной в городском пространстве. Да и сам Петербург начала XIX столетия застраивается во многом в соответствии с этими принципами, так отличающими его от хаотичной и концентрической Москвы. Однако само развитие империи в последующий век фактически доказало, что такая организация представляет собой не универсальный ответ, а всего лишь часть какого-то более глобального устройства. В Петербурге, сводящем с ума Евгения, мы уже видим задатки темного и давящего Петербурга из «Записок из подполья» или «Преступления и наказания», но здесь Пушкин еще сохраняет свой оптимизм. Однако чего Пушкин еще не помещает в Петербург, но что скоро станет важнейшим его элементом — так это потенциал к собственному разрушению, выраженный в бунтах. Возможно, что Петербург «Медного всадника» парадоксальным образом и не содержит ничего, что будет важно в связи с восстанием декабристов. Однако спустя почти сто лет Андрей Белый, наверно, последний великий писатель этой пушкинской традиции описания историософии через образ столичного города, уже явно указывает на то, что именно из столкновения этого рационального города с дикой стихией, стоящей под ним, и вытекает корень революции, которая сметет сам город. Это вовсе не значит, что прав был Мицкевич, однако и Пушкин стал выразителем скорее исторически-конкретной истины, чем вечной и неизменной русской идеи.



Евдокия Андреевна Пономарева

**Е. А. Пономарева**

**Три исповеди — блж. Августина,  
Л. Н. Толстого и Ж.-Ж. Руссо — как  
реакция на системный кризис культуры  
и социума**

**О**сновная цель этого эссе — сравнить три текста исповедального жанра, а именно «Исповедь» Августина (397–398), «Исповедь» Л. Н. Толстого (1884) и «Исповедь» Ж.-Ж. Руссо (написана в 1765–1770 годы, первая часть опубликована в 1782 году, вторая — в 1789 году), в перспективе их внутреннего отношения к куль-

турному и историческому контексту. Для этого я приведу основную информацию о текстах, определю их основные сходства и различия и особенно остановлюсь на том, как именно реагируют авторы на то, что происходит вокруг них в культурном и социальном отношении и можно ли назвать их контекст кризисом этого времени. Сам исповедальный жанр формируется благодаря Августину, однако все его становление является частью определения жанра (если развивать мысль М. И. Стеблина-Каменского<sup>10</sup>). Поэтому в данном эссе речь идет о самых значимых литературных исповедях.

Для начала стоит понять, что такое исповедь в классическом понимании этого слова. В работах о средневековых текстах можно найти, что исповедь — это «громкий озвученный рассказ Богу о прегрешениях» [Неретина, 1964, с. 189], покаяние в грехах перед священником. Исповедальный жанр текста минует условия присутствия священника, как и необходимость проговаривать исповедь вслух. Понимание жанра со временем трансформируется: к XIX–XX векам исповедью становится рассказ о себе, оформленный как дневник, стихотворение или письмо, которое не подразумевает под собой никакого покаяния [Казанский, 2009, с. 73], и к этому особенно причастна «Исповедь» Руссо, после которой исповедь теряет свой сакрально-религиозный смысл как литературное произведение.

\* \* \*

Для Августина текст «Исповеди» действительно является жертвой покаяния, принесенной Богу. Первые девять книг посвящены истории жизни Августина и тому, как он приходит к Богу, каюсь в своих грехах; последние — философским размышлениям о природе времени и вечности, которым посвящены три книги сочинения. Это теоцентричное повествование, которое демонстрирует, как Бог ведет Августина к истинному жизненному пути [Казанский, 2009, с. 89]. В первых книгах автор многократно сетует, обращаясь к Богу, что уходил от него, поддаваясь людским соблазнам, что занимался не богоугодным делом: «Горе тебе, людской обычай, подхватывающий нас потоком своим! Кто воспротивится тебе? Когда же ты иссохнешь? Доколе будешь уносить сынов Евы в огромное и страшное море, которое с трудом переплывают и взошедшие на корабль?» [Августин, 2005, с. 30]. Он рассказывает о том, как литература, которую он изучал, проповедовала распутство и грехи, а не добродетели, как учинил воровство только ради самого факта воровства, наговаривал на себя, лишь бы не отличаться от других. Августин сосредотачи-

<sup>10</sup> «Становление жанра и есть история жанра» [Стеблин-Каменский, 1964, с. 401–407].

вается на самопознании, отворачиваясь от изменчивого внешнего, которое сподвигает его к прегрешениям.

Его эпоха — время становления христианства [Баткин, 2000, с. 12]; Августин пишет и об этом, и о соблазне манихейства, обещающего рациональное объяснение веры, под влияние которого он попал на девять лет. Кризис становления христианства важен в его сочинении, однако не является причиной написания текста, то есть вряд ли можно назвать «Исповедь», являющейся обращением к Богу, реакцией на внешний социальный или культурный контекст Августина, несмотря на то что он обращается к нему.

\* \* \*

Руссо пишет «Исповедь» в духе революции, следующей за ней в 1789 году, и является неким мятежом против набожности: он шокирует читателя, и этот эффект является намеренным. Он не раскаивается в том, каков есть, судит себя сам и показывает себя в самых разных состояниях. Можно предположить, что это бунт против условностей светского общества, к которому он был причастен, или же стремление к самопознанию, которое могло быть не свойственно людям его окружения. Он настаивает на важности истинности и честности, на своей уникальности, сильно отличаясь этим от Августина, которым вдохновлялся, — в «Письме к Кристоферу Бомону» есть свидетельства о том, что он прочел это сочинение и до прочтения этого текста планировал писать автобиографию как мемуары [Moser, 2019, p. 1554], то есть отсылка к Августину была сознательной.

«Исповедь» Руссо обращена к публике: это автобиография, насыщенная откровениями Руссо о своей жизни, далекая от Бога и идеи покаяния. Он пишет: «Я предпринимаю дело беспрецедентное, которое не найдет подражателя. Я хочу показать братьям одного человека во всей правде его природы, — и этим человеком буду я» [Руссо, 2011, с. 15]. Он показывает секулярное понимание исповеди, отказывается принимать авторитеты веры — и эпизод с тем, как он обманывает католиков в Турине, сопротивляясь их наставлениям, тому подтверждение. Это автобиографическое повествование, больше похожее на роман, чем на философский трактат, тем не менее категорически изменяет исповедальный жанр по своей сути. Оно более социально, чем сочинение Августина, однако в большей степени является ответом критикам Руссо, а не его времени.

\* \* \*

Толстой пишет «Исповедь» по подобию «Исповеди» Августина, а не Руссо, хотя последний имел на него огромное влияние [Бирюков, 2000, с. 148]. Текст русского философа отвечает потребностям человека того времени: «...человека

светского образования, в распоряжении которого имелись немалые средства самопознания и самоопределения... но беззащитного — в силу безверия — перед лицом смерти» [Паперно, 2018, с. 108]. Побуждение к исповеди возникает как реакция на несовпадение собственного мировоззрения и мировоззрения тех, кто окружает автора. Толстой встает перед потребностью времени в переменах, перед «пробудившимися массами» [Кантор, 2019, с. 253], которые поздно воспитывать в гуманистическом ключе, и Толстой предлагает вариант общинного жития вместо гуманистического воспитания.

Толстой описывает, как теряет смысл жизни и отчаянно ищет его: «Если бы я просто понял, что жизнь не имеет смысла, я спокойно бы мог знать это, мог бы знать, что это — мой удел. Но я не мог успокоиться на этом» [Толстой, 1957, с. 15]. И в поиске он убеждается, что ничего и не найдено, все те, кто так же искали смысл и знание о жизни, их не нашли. Смысл, который ищет Толстой, оказывается в неразумном знании рабочего народа, на которое не обращает внимание современная ему интеллигенция. Они не идут по пути эпикурейского наслаждения жизнью, которое есть лишь подобие жизни: «Условия избытка, в которых мы живем, лишают нас возможности понимать жизнь, и что для того, чтобы понять жизнь, я должен понять жизнь не исключений, не нас, паразитов жизни, а жизнь простого трудового народа, того, который делает жизнь, и тот смысл, который он придает ей» [Толстой, 1957, с. 47]. Кризис веры идет параллельно этим рассуждениям: Толстой доверяет рассуждениям простого человека, но не ученых верующих.

\* \* \*

Мы видим следующие изменения в традиции исповедального жанра: от христианского покаяния Августина к секуляризованным от веры откровениям Руссо и переходу в другое понимание христианства Толстого. Августин описывает свое обращение в христианство: кризис его эпохи, IV века, связан с недостатком веры. Исповедь Руссо же, наоборот, сама по себе «пропитана» недостатком веры: именно это произведение становится поворотным моментом в истории исповедального жанра, секуляризирующим его. Кризис его эпохи — ослабевание власти, экономический упадок и социальная напряженность Франции перед Великой Французской революцией. Руссо называют ее предтечей, предпосылкой изменений на пути просвещения и прогресса, — и Толстой как будто бы отворачивается от этого и возвращается к истокам исповедального жанра, к вопросам веры и неверия. Кризис его времени — политически насыщенная жизнь, что кажется ему абсолютно излишним, социальная напряженность, которая в его случае разворачивается

в то, как сам Толстой прислушивается к словам простого народа, а не ученых и образованных людей из своего окружения.

Все эти сочинения так или иначе были ответом на внутренние изменения их авторов, а не на внешний контекст или кризис их эпохи: все эти тексты если и растут из культурного и социального кризиса, то как следствие, а не ответ на него.

### Список источников

*Августин Аврелий.* Исповедь. М.: «ДАРЪ», 2005. 544 с.

*Баткин Л. М.* Не мечтайте о себе. О культурно-историческом значении Я в «Исповеди» бл. Августина // *Баткин Л. М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самопознания. М.: РГГУ, 2000. С. 59–136.

*Бирюков П. И.* Биография Льва Николаевича Толстого: в 2 кн. М.: Алгоритм, 2000. Кн. 1. 129 с.

*Булгаков С. Н.* Иван Карамазов как философский тип // *Вопр. философии и психологии.* 1902. № 61 (I). С. 826–864.

*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. М.: Изд-во «Художественная литература», 1973. 816 с.

*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. М.: Изд-во «Э», 2017. 800 с.

*Достоевский Ф. М.* Письма. 211. Н. А. Любимову. 11 июня 1879. Старая Русса // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 15 т. СПб.: Наука, 1996. Т. 15. С. 581–583.

*Достоевский Ф. М.* Ряд статей о русской литературе // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений: в 15 т. СПб.: Наука, 1993. Т. 11. С. 12–157.

*Евлампиев И. И.* Миф о человеке в романе Ф. Достоевского «Братья Карамазовы» (Достоевский как гностический мыслитель) // *Вопр. философии.* 2008. № 11. С. 70–83.

*Казанский Н. Н.* Исповедь как литературный жанр // *Вестн. истории, литературы, искусства.* М.: Собрание, 2009. Т. 6. С. 73–90.

*Кантор В. К.* Две родины Достоевского: попытка осмысления. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 608 с.

*Кантор В. К.* Демифологизация русской культуры. Философические эссе. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. 400 с.

*Кантор В. К.* Радищев: попытка вернуться в Московскую Русь («Путешествие из Петербурга в Москву»: новое прочтение) // *Кантор В. К.* Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры. Очерки. М.: Научно-политическая книга, 2013. С. 158–215.



Лапшин И. И. Как сложилась Легенда о Великом Инквизиторе // Вокруг Достоевского: в 2 т. М.: Русский путь, 2007. Т. 1: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А. Л. Бема. С. 132–142.

Неретина С. С. Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. М.: Гнозис, 1994. 216 с.

Паперно И. «Кто, что я?» Толстой в своих дневниках, письмах, воспоминаниях, трактатах. М.: Новое Литературное Обозрение, 2018. 232 с.

Пугачев В. В. А. Н. Радищев: эволюция общественно-политических взглядов. Горький: Тип. ЭМ ГИФТИ, 1960. 100 с.

Радищев А. Н. Полное собрание сочинений. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938. Т. 1. XIX, 501 с.

Руссо Ж.-Ж. Исповедь. М.: Эксмо, 2011. 768 с.

Соловьев В. С. Краткая повесть об Антихристе // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 736–762.

Стеблин-Каменский М. И. Заметки о становлении литературы (к истории художественного вымысла) // Проблемы сравнительной филологии: сборник статей к 70-летию В. М. Жирмунского. М.; Л.: Наука, 1964. С. 401–407.

Сюндюков Н. К. Великий инквизитор как великий гуманист // Русская философия. 2021. № 2 (2). С. 16–30.

Толстой Л. Н. Исповедь // Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 т. М.: Художественная литература, 1957. Т. 23. С. 1–59.

Хомяков А. С. Речь о причинах учреждения Общества любителей словесности в Москве, читанная в публичном заседании 26 апреля 1859 года // Москва-Петербург: pro et contra: диалог культур в истории национального самосознания. СПб.: РХГА, 2000. С. 248–255.

Шмеман А., прот. Дневники (1973-1983). М.: Русский путь, 2005. 720 с.

Эйдельман Н. Я. Пушкин: из биографии и творчества. 1826–1837. М.: Художественная литература, 1987. 482 с.

Moser C. Jean-Jacques Rousseau: Les Confessions (1782/1789) [The Confessions] // Wagner-Egelhaaf M. Handbook of Autobiography / Autofiction. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019. P. 1554–1572.

## References

Augustine of Hippo (2005) *Ispoved [Confession]*. Moscow: Dar.

Batkin, L. M. (2000) “Ne mechtajte o sebe. O kul’turno-istoricheskom znachenii Ja v «Ispovedi» bl. Avgustina [“Don’t dream about yourself. About the cultural and historical significance of I in the Confessions of St. Augustine”], in Batkin, L. M. *Evropejskij chelovek naedine s soboj. Oчерki o kul’turno-istoricheskikh osnovanijah i predelah*

*lichnogo samopoznaniya* [A European man alone with himself. Essays on the cultural and historical foundations and limits of personal self-knowledge]. Moscow: RGGU, pp. 59–136.

Birjukov, P. I. (2000) *Biografija L'va Nikolaevicha Tolstogo: v 2 knigakh. Kniga 1* [Biography of Leo Tolstoy: in 2 books. Book 1]. Moscow: Algoritm.

Bulgakov, S. N. (1902) “Ivan Karamazov kak filosofskij tip” [“Ivan Karamazov as a philosophical type”], *Voprosy Filosofii i Psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 61(1), pp. 826–864.

Dostoevsky, F. M. (1973) *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Dostoevsky, F. M. (2017) *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Moscow: “E” Publ.

Dostoevsky, F. M. (1996) “Pis'ma. 211. N. A. Ljubimovu. 11 ijunja 1879. Staraja Russa” [“Letters. 211. To N. A. Lyubimov. June 11, 1879. Staraya Russa”], in Dostoevsky, F. M. *Sobranie sochinenij: v 15 tomah. Tom 15* [Complete works: in 15 vols. Vol. 15]. St. Petersburg: Nauka, pp. 581–583.

Dostoevsky, F. M. (1993) “Rjad statej o ruskoj literature” [“A number of articles about Russian Literature”], in Dostoevsky F. M. *Sobranie sochinenij: v 15 tomah. Tom 11* [Complete works: in 15 vols. Vol. 11]. St. Petersburg: Nauka, pp. 12–157.

Evlampiev, I. I. (2008) “Mif o cheloveke v romane F. Dostoevskogo «Brat'ja Karamazovy» (Dostoevskij kak gnosticheskiy myslitel'”) [“The myth of the man in the novel by F. Dostoevsky's The Brothers Karamazov (Dostoevsky as a gnostic thinker)”], *Voprosy Filosofii* [Questions of Philosophy], 11, pp. 70–83.

Kazanskij, N. N. (2009) “Ispoved' kak literaturnyj zhanr” [“Confession as a literary genre”], *Vestnik Istorii, Literatury, Iskusstva* [Bulletin of History, Literature, Art], 6, pp. 73–90.

Kantor, V. K. (2021) *Dve rodiny Dostoevskogo: popytka osmyslenija* [Dostoevsky's two homelands: An attempt to comprehend]. Moscow, St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Kantor, V. K. (2019) *Demifologizacija ruskoj kul'tury. Filosoficheskie jesse* [Demythologization of Russian culture. Philosophical essays]. Moscow, St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Kantor, V. K. (2013) “Radishhev: popytka vernut'sja v Moskovskuju Rus' («Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu»: novoe prochtenie)» [“Radishchev: an attempt to return to Moscow Russia ('Journey from St. Petersburg to Moscow': a new reading)”], in Kantor, V. K. *Ljubov' k dvojniku. Mif i real'nost' ruskoj kul'tury. Oчерki* [Love for a double. Myth and reality of Russian culture. Essays]. Moscow: Nauchno-politicheskaja kniga, pp. 158–215.

Lapshin, I. I. (2007) “Kak slozhilas’ Legenda o Velikom Inkvizitore” [“How did the Legend of the Grand Inquisitor develop”], in Bem, A. L. (ed.) *Vokrug Dostoevskogo: v 2 tomakh. Tom 1: O Dostoevskom* [Around Dostoevsky: in 2 vols. Vol. 1: About Dostoevsky]. Moscow: Russian way, pp. 132–142.

Neretina, S. S. (1994) *Slovo i tekst v srednevekovoi kul'ture. Konceptualizm Abejlara* [Word and text in medieval culture. Abelard's conceptualism]. Moscow: Gnozis.

Paperno, I. (2018) “Kto, chto ia?” *Tolstoi v svoikh dnevnikakh, pis'makh, vopominaniakh, traktatakh* [“Who, what am I?": Tolstoy struggles to narrate the Self]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

Pugachev, V. V. (1960) *A. N. Radishhev: jevoljucija obshhestvenno-politicheskikh vzgljadov* [A. N. Radishchev: evolution of socio-political views]. Gorky: Tip. JeM GIFTI.

Radishhev, A. N. (1938) *Polnoe sobranie sochinenij: v 3 tomakh. Tom 1* [Complete works: in 3 vols. Vol. 1]. Moscow, Leningrad: Academy of Sciences of the USSR Publ.

Rousseau, J.-J. (2011) *Ispoved* [Confession]. Moscow: Eksmo.

Solovyov, V. S. (1988) “Kratkaja povest' ob Antihriste” [“A story of Anti-Christ”], in Solovyov, V. S. *Sochinenija: v 2 tomakh. Tom 2* [Works: 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Mysl', pp. 736–762.

Stebelin-Kamenskij, M. I. (1964) “Zametki o stanovlenii literatury (k istorii hudozhestvennogo vymysla)” [“Notes on the formation of literature (on the history of fiction)”], in *Problemy sravnitel'noj filologii: sbornik statej k 70-letiju V. M. Zhirmunskogo* [Problems of comparative philology: A collection of articles dedicated to the 70<sup>th</sup> anniversary of V. M. Zhirmunsky]. Moscow; Leningrad.: Nauka, pp. 401–407.

Sjundjukov, N. K. (2021) “Velikij inkvizitor kak velikij gumanist” [The Grand Inquisitor as a great humanist], *Russkaya Filosofiya* [Russian Philosophy], 2(2), pp. 16–30.

Tolstoi, L. N. (1957) “Ispoved” [“Confession”], in Tolstoi, L. N. *Polnoe sobranie sochinenii: v 90 tomakh. Tom 23* [Complete works: in 90 vols. Vol. 23]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 1–59.

Homjakov, A. S. (2000) “Rech' o prichinah uchrezhdenija Obshhestva ljubitelej slovesnosti v Moskve, chitannaja v publichnom zasedanii 26 aprelja 1859 goda” [“Speech on the reasons for the establishment of the Society of Lovers of Literature in Moscow, read at a public meeting on April 26, 1859”], in *Moskva-Peterburg: pro et contra: dialog kul'tur v istorii nacional'nogo samosoznanija* [Moscow-Petersburg: pro et contra: Dialogue of cultures in the history of national identity]. St. Petersburg: RHGA, pp. 248–255.

Schmemann, A. (2005) *Dnevniki (1973–1983)* [Diaries (1973–1983)]. Moscow: Russian way.

Eidelman, N. Ya. (1987) *Pushkin: iz biografii i tvorchestva. 1826–1837* [Pushkin: from biography and creativity. 1826–1837]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Moser, Christian (2019) “Jean-Jacques Rousseau: Les Confessions (1782/1789)”, in Wagner-Egelhaaf, M. *Handbook of Autobiography. Autofiction*. Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 1554–1572.

---

### Информация об авторах

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.

Екатерина Андреевна Гуреева — студентка 4 курса Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук, 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.

Глеб Павлович Куприянов — студент 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Амелия Максимовна Новкина — студентка 3 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Валерия Игоревна Кошкина — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Дарья Александровна Мелёшкина — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Евгения Сергеевна Нёрба — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета

«Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Евдокия Андреевна Пономарева — студентка 4 курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

### **Information about the authors**

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.

Ekaterina A. Gureeva — 4<sup>th</sup> year student at the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities, 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.

Gleb P. Kupriyanov — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Amelia M. Novkina — 3<sup>rd</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Valeria I. Koshkina — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Daria A. Melyoshkina — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Evgenia S. Nyorba — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Evdokia A. Ponomareva — 4<sup>th</sup> year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.



Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.11.2023;  
одобрена после рецензирования 01.12.2023;  
принята к публикации 10.12.2023.

The article was submitted 01.11.2023;  
approved after reviewing 01.12.2023;  
accepted for publication 10.12.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 279–285.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 279–285.

Рецензия на книгу / Book Review

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-279-285

## РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: КАНТОР В. К. РОССИЯ КАК СУДЬБА.

М.; СПБ.: ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИНИЦИАТИВ, 2023. 524 с.

**Давид Маркович Фельдман**

Российский государственный гуманитарный университет,  
Москва, Россия, dmfeld@inbox.ru



**Ссылка для цитирования:** Фельдман Д. М. Рецензия на книгу: Кантор В. К. Россия как судьба. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. 524 с. // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 279–285. doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-279-285.

*Academic Life. Reviews*

BOOK REVIEW: KANTOR, V. K. RUSSIA AS FATE.

M.; ST. PETERSBURG: CENTER FOR HUMANITARIAN INITIATIVES, 2023. 524 P.

**David M. Feldman**

The Russian State University for the Humanities,  
Moscow, Russia, dmfeld@inbox.ru



**For citation:** Feldman, D. M. (2023) “Book review: Kantor, V. K. Russia as Fate. M.; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2023. 524 p.”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 6(4), pp. 279–285. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2023-6-4-279-285.

З аглавием этой книги обозначен ее пафос. Автор — отнюдь не сторонний наблюдатель, анализирующий проблемы отечественной культуры. Парадоксальным образом, но весьма эффективно сочетаются в его методологии принципы вненаходимости и включенного наблюдения.

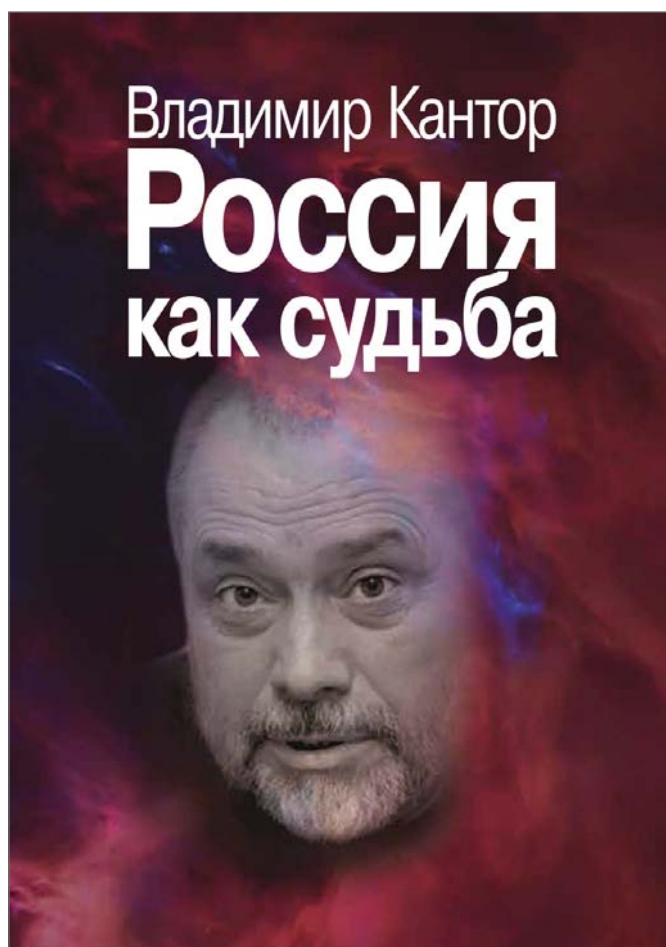
Родился Владимир Карлович Кантор в 1945 году, окончил филологический факультет Московского государственного университета. Ныне — доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», заведующий Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога.

Еще на исходе 1970-х годов каждая его публикация становилась интеллектуальным событием в стране. Разумеется, Кантору тоже приходилось лавировать, обходя цензурско-редакторские требования, но он умел не уступать в главном. Так что результаты неизменно вызвали традиционный отечественный вопрос относительно причин, в силу которых удавалось напечатать считавшееся «идеологически непроходимым».

После распада цензурной системы нужды в лавировании уже не было. Работы Кантора переведены на английский, французский, немецкий, итальянский, сербский и другие языки.

Обилие переводов — признак характерный. Стоит также отметить, что в 2005 году, согласно версии журнала «Le Nouvel Observateur», Кантор признан одним из двадцати пяти крупнейших современных мыслителей — «25 grands penseurs du monde entier».

Известности он добился не только в качестве философа и литературоведа. Романы, повести, рассказы, эссе и сценарии Кантора, печатавшиеся в периодике и выходившие отдельными изданиями, тоже вызвали читательский интерес не только на родине автора. При всей беллетристической выверенности и яркости этих текстов особенность их — акцентированная философичность, чет-



ко обозначенная историософская проблематика. Возможно, такова одна из причин их популярности.

Новая книга Кантора составлена специфическим образом. Девятнадцать тематически автономных глав распределены по пяти разделам, сообразно заранее определенной в каждом случае конкретной публицистической установке. Объединен же весь материал идеей, выраженной общим книжным заглавием.

Книга эта откровенно полемична, однако полемика несводима к утверждению или опровержению неких историософских концепций. Речь идет о тенденциях и закономерностях осмысления российского культурно-исторического пути в соотношении с европейскими традициями.

Любая корректная попытка осмысления истории с необходимостью подразумевает критическое отношение самого осмысляющего к своей позиции, собственному аналитическому инструментарию. Такая установка обозначена во вступительной статье. Не без иронии, но вполне четко: «Как известно, легких эпох нет, но тот, кто рискует взяться за перо, наверно, должен найти себя не во времени, а в сцеплении времен, если хотите, себя в себе. Вопрос в том, как создается наше Я и соответственно наше Слово».

Принципиально важна Кантору идея государственного созидания, противопоставленная различным концепциям ликвидации российской государственности, чем бы они ни обосновывались. Соответственно, герои первого раздела книги — Петр I, Н. М. Карамзин, А. С. Пушкин, П. Я. Чаадаев, Н. Г. Чернышевский, В. И. Ленин.

Идея государственного созидания и обусловила полемику автора книги с формировавшими однозначно негативный образ первого русского императора европейскими пропагандистами. К таковым относится, например, и популярный О. Шпенглер. Даже ныне влияние его суждений не стоит недооценивать.

Внимание читателей Кантор акцентирует на крайне важной проблеме глобальной политики. Это специфика пропагандистского обоснования агрессивных внешнеполитических акций. Так, негативные образы Петра I и созданного им государства были важными аргументами, обосновывавшими попытки европейских правительств оправдать военные конфликты с Российской империей. В общем, уменьшить количество политических игроков мирового уровня.

Нет нужды доказывать, что проблема актуальна и ныне. Потому в интерпретациях Кантора жестко разделены высказывания сторонников реформирования государственного устройства и требовавших разрушения отечественной государственности.

Пропагандистским суждениям о Петре и его империи противопоставлены мнения авторитетных историографов и философов, причем не только отечественных. На основе анализа их трудов и формулируется базовый тезис: первым русским императором была создана великая держава, с которой «удивленной Европе пришлось считаться...».

Петровской энергии государственного созидания противопоставлена ленинская, ориентированная на разрушение государства, причем любой ценой. Такое противопоставление иллюстрируется многочисленными примерами.

С доводами автора книги можно, конечно же, спорить. Однако бесспорно, что большевистский лидер, обосновавший концепцию ликвидации российского государства, от нее отказался, придя к власти.

Кантор — противник традиционных пропагандистских экстраполяций исторических условий одной эпохи на другие. Такие приемы, по его словам, уместны разве что на уровне художественной литературы. Вывод формулируется жестко: «Петр строил государство, Ленин — тоталитарную деспотию. Нельзя историей XX века подменять петровскую историю, говоря об их похожести».

Сквозная тема книги — «русско-европейский интеллектуальный диалог». Потому и наследию Карамзина уделено особое внимание. В первую очередь — «Письмам русского путешественника».

Наиболее подробно анализируются публицистические установки этой книги, сразу же ставшей, можно сказать, бестселлером. Так, подчеркнуто:

Напомню, что до Карамзина европейские путешественники описывали дикую Россию как вариант белой Африки. Карамзин совершил ментальный, почти коперниканский переворот. Он описал со всем уважением европейский Запад, но это уважение покоилось на понимании себя как русского, который не ниже европейца. Европа перестала быть центром, вокруг которого вертелось человечество, хотя и оставалась весьма важным моментом исторической жизни.

Согласно Кантору, логическим развитием публицистических установок Карамзина стала «История государства Российского». Создавалась она, разумеется, в соотнесении с европейской историографией, что и обусловило имплицитную полемику.

Эффект карамзинского труда в России Кантор анализирует в контексте пушкинских и чаадаевских суждений. Разумеется, не избегая полемики с хрестоматийно известными досоветскими, советскими и постсоветскими публицистическими концепциями.



Не без иронии характеризуется так называемая народоцентричность отечественной либеральной публицистики. Кантор последовательно утверждает важный в его историософской концепции тезис: «Пушкин вполне осознавал ужас народной молвы, ее неумение мыслить и архетипическую неблагодарность».

Но, по Кантору, связь Пушкина именно с либеральной традицией тоже важна. Это и обозначено хрестоматийно известной цитатой из послания цензору, ставшей названием главы в рецензируемой книге: «На поприще ума нельзя нам отступить».

Согласно Кантору, судьбы Пушкина и Чаадаева отчасти схожи. Пусть и по разным поводам, но оба стали жертвой все той же «народной молвы». Одному азартные оппоненты инкриминировали сервизм, другому, с тем же азартом, — ненависть к России. В таком аспекте и рассмотрена история рецепции «Философических писем» и «Апологии сумасшедшего».

По Кантору, трагический отсвет чаадаевской судьбы заметен и в историософской концепции Чернышевского. Споры о его воззрениях на российскую историю продолжаются и ныне, их анализ, разумеется, полемичен.

Стоит подчеркнуть, что Кантор ныне — один из наиболее читаемых исследователей творчества Достоевского. Этой тематике посвящен самый объемный из разделов книги «Россия как судьба».

В ней много нового по сравнению с предыдущими публикациями. Общей же можно считать главную установку, сравнительно недавно характеризовавшуюся автором одной из рецензий на монографию Кантора «Две родины Достоевского: попытка осмысления». Характеристика емкая, хоть и краткая — «распахнутое современности слово».

Речь вновь об интеллектуальном российско-европейском диалоге. Причем в сочетании с иудео-христианским. Именно в этой области, согласно Кантору, особенно велика роль Достоевского: не только классик мировой литературы, но и философ, признанный в этом качестве авторитетными мыслителями.

Как известно, в литературу он вошел благодаря Н. А. Некрасову. При этом единомышленниками писатели не были, наоборот, мировоззренческие противоречия со временем становились все более явными.

По Кантору, имплицитная полемика Достоевского и Некрасова важна именно с точки зрения их общности в отношении к России. Что и доказано посредством критического анализа творчества обоих писателей.

Кроме них герои второго раздела — Данте и Бальзак. Что опять соответствует ряду интерпретаций наследия Достоевского: от «сошествия в ад» до «человеческой комедии».

Со многими интерпретаторами Кантор полемизирует довольно резко. Но это и помогает формулировать принципиально важные тезисы. Так, подчеркнуто: «Для Достоевского зло имеет свою сущность, оно активно и наступательно, но, к сожалению, люди, как правило, не желают, не хотят этого видеть...»

Третий раздел книги посвящен, можно сказать, исходу русских ученых и литераторов из Советского государства — эмиграции, а также причинам отказа от нее. Потому среди героев — Ф. А. Степун, М. М. Карпович, М. Алданов, Е. И. Замятин, И. Г. Эренбург, В. Э. Мейерхольд и многие другие знаменитости.

Речь идет о формировании и опровержении своего рода мифологических концепций противостояния Европы и России. Вот почему итоговый вывод Кантора грустно-ироничен:

Но что есть мифология? Мифология — это вневременная структура, своего рода парадигма бытия, то, что может случиться всегда. Это та страшная возможность, которая так или иначе определяет жизнь человеческого сообщества. А может ли человек ее изменить? На это у меня ответа нет.

Четвертый раздел книги посвящен тем, кто определил судьбу автора. Это семья и друзья.

Прежде всего — отец, Карл Моисеевич Кантор. Двадцатипятилетний боевой офицер окончил философский факультет МГУ, стал известным не только на родине философом, искусствоведом, литературоведом. Неопубликованный фрагмент его книги «Очаговый характер истории» включен в монографию сына.

На протяжении многих лет близкими друзьями автора монографии были математик и правозащитник В. А. Сендеров, основательница дрезденского Немецко-Русского института культуры В. Д. Шелике, выдающийся библиограф Л. М. Турчинский, художник М. М. Светланов, переводчик А. А. Кистяковский, политолог Э. О. Тинн. Главы о них даны в проекции на советскую и постсоветскую историю.

Пятый раздел — статьи о Канторе, обозначающие специфику осмысления его деятельности как философа, литературоведа и писателя. Можно сказать, прием дерзкий, но уместный контекстуально. Среди авторов — А. Г. Гачева, П. С. Гуревич, В. Г. Щукин.

Это, надо полагать, не подведение итогов. Но ведь и Кантор в одном из многочисленных интервью сказал: «Для меня каждая книга итоговая».

Таково отношение автора к своему делу — слову. Читатели же по-прежнему ждут его новую книгу.

**Информация об авторе:** Давид Маркович Фельдман — доктор исторических наук, профессор, профессор кафедры литературной критики факультета журналистики Российского государственного гуманитарного университета. Адрес: Российская Федерация, 125993, Москва, Миусская пл., д. 6.

**Information about the author:** David M. Feldman — DSc in History, Professor, Professor of the Department of Literary Criticism of the Faculty of Journalism of the Russian State University for the Humanities. Address: 6 Miuskaya Sq., Moscow, 125993, 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.

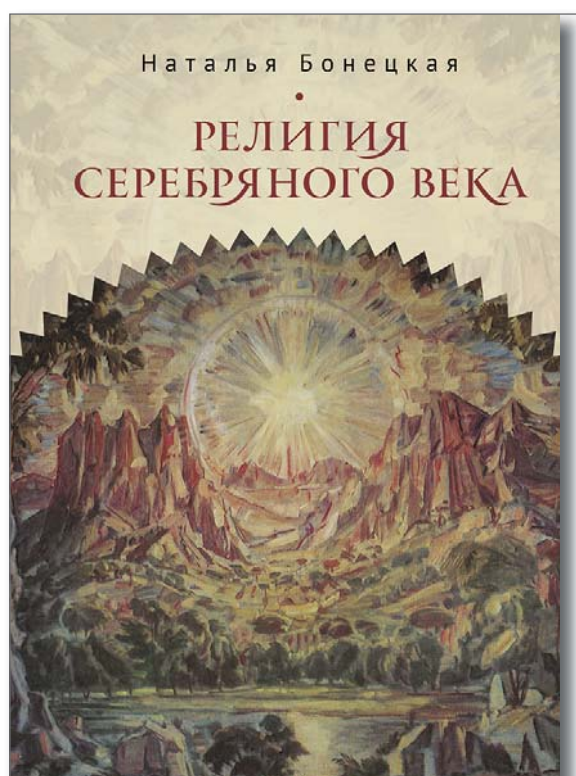
The article was submitted 22.07.2023;  
approved after reviewing 01.09.2023;  
accepted for publication 10.09.2023.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2023. Т. 6, № 4. С. 286–288.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2023. Vol. 6, no. 4. P. 286–288.

## ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

**Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2022–2023 годах**



**Бонецкая Н. К. Религия Серебряного века. Работы разных лет / Н. К. Бонецкая. – СПб.: Алетейя, 2023. — 958 с.**

В книге историка русской философии Натальи Бонецкой «Религия Серебряного века» собраны работы, создававшиеся на протяжении более сорока лет. Вот основная мысль исследовательницы: религию «Неведомого Бога», разные варианты которой исповедовали русские философы данной эпохи, нелегко признать за христианство. Что же это за религия? Автор обосновывает в книге свое понимание данной проблемы, основанное на изучении творчества и биографий отцов этого утонченно-культурного периода.

Первая часть настоящего издания (разделы I, II вместе с Приложением) содержит статьи общего характера, нацеленные на постижение религиозных типов эпохи, духовного опыта и проектов ряда тогдашних мыслителей, также выясняются философские и духовные истоки религии Серебряного века.

Разделы III–V данной книги посвящены изучению конкретных образцов «религии Серебряного века»: погружаясь в смыслы философских текстов, автор выявляет, каким именно богам служили конкретные мыслители. Ею предложен также ряд их духовно-творческих портретов.

Книга адресована в первую очередь интеллектуальной молодежи, а также всем думающим людям, испытывающим особый интерес к эпохе Серебряного века.





**Персонажи русской литературы. Вторая половина XVIII — XIX в. Энциклопедический словарь. Том I / отв. ред.-составитель С. А. Гудимова. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. — 768 с. (Серия «Summa culturologiae»).**



**Персонажи русской литературы. Вторая половина XVIII — XIX в. Энциклопедический словарь. Том II / отв. ред.-составитель С. А. Гудимова. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. — 824 с. (Серия «Summa culturologiae»).**

Энциклопедический словарь — одно из первых в России исследование образов, созданных русскими писателями в конце XVIII — XIX в. Словарь вводит читателя в культурную атмосферу и быт России, представив героев классической русской прозы и персонажей произведений, имеющих высокую художественную ценность, но незаслуженно забытых. Словарь дает широкую картину российской жизни, раздвигая рамки устоявшихся представлений о культуре, истории, быте и русском национальном характере.

Статья словаря представляет собой простое и доступное описание персонажа, определяется его место в сюжете произведения и во взаимосвязи с другими персонажами, его

место в литературе и художественной критике определенного периода. Энциклопедический словарь знакомит читателя как с людьми, жившими в России в разные эпохи, так и с богатством и разнообразием русской словесности, живым русским словом (в статьях широко используются тексты произведений).

В работе над Энциклопедическим словарем принимали участие научные сотрудники Института мировой литературы им. Горького, Института научной информации по общественным наукам РАН, Московского лингвистического института; преподаватели МГУ им. Ломоносова, педагогических вузов Москвы и Подмосковья, Калуги и других городов России.



Энциклопедический словарь может стать универсальным пособием для многих поколений педагогов, студентов и учащихся. Словарь с таким объемом информации будет востребован и зарубежными читателями, интересующимися русской культурой и литературой, он может заинтересовать и переводчиков, которые смогут найти для перевода новые имена, новые произведения.

Энциклопедический словарь «Персонажи русской литературы. Вторая половина XVIII — XIX век» может стать «визитной карточкой» русской культуры за рубежом.



**Сорокина С. П. Городской уличный театр в России XIX — первой трети XX века: формы, бытование, отражение в литературе и пластических искусствах. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. — 320 с. (Серия «Humanitas»).**

Книга посвящена феномену городского уличного театра XIX — начала XX в. Этот феномен, служивший своего рода медиатором между буднями и праздником, занимал немалое место в жизни города, однако подробное его исследование осуществляется впервые. Рассматриваются жанровая структура и репертуар уличного театра, особенности его функционирования, специфика

организации, состав исполнителей. В качестве источников привлекаются очерковая и мемуарная литература, изобразительные ресурсы (журнальная иллюстрация, жанровая живопись XIX в.). Значительное место отведено изучению отражения уличного театра в искусстве XIX — первой трети XX в.: художественной литературе, живописи, театрально-драматургических опытах.

Книга адресована фольклористам, литературоведам, театроведам, искусствоведам, а также широкому кругу читателей, интересующихся народной театральной культурой.

## УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В 2023 ГОДУ

*Баженова О. Д.* Кросс-культурный диалог европейской и восточной культуры: Шинуазри в придворном искусстве князей Радзивиллов XVIII века на Беларуси. № 3

*Бердяев Н. А.* Выступление о войне. № 3

*Брук Е. Г.* Журналы духовных академий Российской империи второй половины XIX — начала XX века о «старокатолическом вопросе». № 3

*Волынский А. Л.* Жизнь танцовщицы. № 2

*Волынский А. Л.* Короткая карьера. № 2

*Гайда Ф. А.* «Россия призвана к необъятному умственному делу»: эволюция понятия «прогресс» в российской общественной мысли в конце 1820-х — 1830-е годы. № 2

*Гачева А. Г.* Идеал «Государства-Церкви», концепция мессианского акта и дело Петра в историософии Валериана Муравьева. № 3

*Гиринский А. А.* Проблема невыразимости «этического» в философии Л. Витгенштейна и М. К. Мамардашвили. № 1

*Гиринский А. А.* Русская философия в системе западного модерна: новая методология исследования. № 3

*Гуреева Е. А.* Концепт одиночества в творчестве парижских эмигрантов Льва Шестова и Георгия Адамовича. № 2

*Девликамов Р. Т.* Россия и Европа XVIII века в общем порядке мира. № 3

*Доронина А. А.* Антропология А. Н. Радищева в социально-политической перспективе. № 4

*Жеребин А. И.* Георг Лукач и Максим Горький: у истоков теории социалистического реализма. № 1

*Жукова А. А.* Зачем эстонцу понимать Россию? № 1

*Жукова А. А.* Философская встреча сквозь столетие. № 3

Зеркало Гутенберга. № 1–4

*Кантор В. К.* Заветы Карамзина. № 1

*Кантор В. К.* Ропот мыслящего тростника: Блез Паскаль и Лев Толстой. Параллели (К четырехсотлетию со дня рождения Блеза Паскаля). № 3

*Кантор В. К.* США vs Европа, или «Трест ДЕ» Ильи Эренбурга. № 2

*Кантор В. К., Киселева М. С.* «Дело это, затрагивающее государство, у которого свои законы»: Екатерина, Пугачев, Вольтер. № 4

- Кантор В. К., Гуреева Е. А., Куприянов Г. П., Новкина А. М., Кошкина В. И., Мелешкина Д. А., Нерба Е. С., Пономарева Е. А. Первый опыт молодых. № 4
- Касавина Н. А. «Ничего, кроме человека...» (к 100-летию работы Н. А. Бердяева «Миросозерцание Достоевского»). № 4
- Киселев Г. С. «Вечное настоящее»: попытка сопоставления христианства и философии сознания. № 4
- Киселев Г. С. Цивилизация на распутье. № 2
- Киселева М. С. Барокко. Схоластика. *Ens rationis*. №1
- Колеров М. А. Интеллектуальный взрыв Анри Бергсона в России: новые документы (1912–1914, 1932). № 2
- Котельников В. А. «Танцующий философ». № 2
- Кочергина И. В. О причинах высылки критика Юлия Исаевича Айхенвальда на «философском пароходе». № 2
- Лазарева А. В. «Сборище диких, ужасных, угрюмых»: становление негативных стереотипов о России в Германии в эпоху Тридцатилетней войны (1618–1648). № 1
- Луцевич Л. Ф. «Я хотел бы принести покаяние»: исповедь Александра Блока. № 1
- Луцевич Л. Ф. Мережковские лицом к лицу с Европой. № 2
- Макарова А. Ф. «Выступление о войне» Н. А. Бердяева 1940 года. № 3
- Макарова А. Ф. *Festina Lente*: христианский и секулярный взгляды. № 4
- Мартынов А. В. «...Если есть что ценное и могущее рассчитывать на успех, то именно эта книга»: неизвестное письмо Б. П. Вышеславцева. № 2
- Мартынов А. В. «Спешу ответить на Ваш вопрос...»: к истории написания брошюры Георгия Флоровского «Жил ли Христос?». № 1
- Межуев Б. В. Россия и цивилизационная фаза в мировой истории. № 2
- Микешин М. И. Как быть в России «человеком чести». № 3
- Михайлов И. Ф. Л. С. Выготский: путешествие на Запад (на английском языке). № 3
- Морозов Д. А. Гиперборейский идеализм Акима Волынского. № 3
- Одесский М. П., Фельдман Д. М. Герой времени: «История русской интеллигенции» в зеркале гидронимики. № 1
- Петрова М. С. Идеи эпохи Просвещения в ранних реформах суда и следствия Екатерины II: новые законы и их реализация на практике. № 3
- Пирари Дж. Авантюристы, поэты, реформаторы: миф о Екатерине II в зеркале итальянского литературного воображения XVIII века. № 4
- Рухмаков М. И. «Августиниана» Е. Н. Трубецкого в зеркале его современников. № 4

*Салахов А. Б.* Учение Августина в духовном образовании Российской империи. № 3

*Степанова Г. Б.* Технократизм и гуманитарные перспективы будущего человека. № 4

*Фельдман Д. М.* Рецензия на книгу: Кантор В. К. Россия как судьба. № 4

*Фетисенко О. Л.* XVIII век — «новое время» или «наше средневековье»? Художественная археология Кохановской (Н. С. Соханской) (К 200-летию со дня рождения). № 2

*Хайлова Н. Б.* Встреча «двух России»: письма русских эмигрантов в Чехословакии с оккупированных советских территорий (1942–1943). № 1

*Харитонов Т. И.* Диалектика любви и жалости в романе Ф. М. Достоевского «Идиот» как отражение полемики В. С. Соловьева с А. Шопенгауэром. № 1

*Чернявцева М. С.* О возможности «прорыва» к подлинному Розанову. № 4

*Чижков Н. С.* Влияние немецкой философии эпохи Просвещения на идейное формирование Н. М. Карамзина. № 4

*Чижков С. Л.* Две линии отношения к власти в России: анализируя полемику между А. И. Герценом и Б. Н. Чичериным. № 1

*Шипицына Ю. С.* Два путешествия растений из Англии в Россию: символы и смыслы дипломатических даров 1795 и 1814 годов. № 3

*Щербатова И. Ф.* Роль В. Г. Белинского в определении предметности гуманистических ценностей в условиях кризиса аристократического гуманитарного дискурса. № 4

Научный электронный журнал  
**Философические письма. Русско-европейский диалог**  
**2023. Т. 6, № 4**  
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](mailto:philletters@hse.ru)  
Сайт: <https://phillet.hse.ru>

Номер вышел в свет  
15 декабря 2023 года.



Эл. почта: [philleters@hse.ru](mailto:philleters@hse.ru)

Веб-сайт: [phillet.hse.ru](http://phillet.hse.ru)