Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

Философические письма. Русско-европейский диалог

3/2024

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue

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

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА
РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ДИАЛОГ

2024
Том 7, № 3

ISSN 2658-5413 **Эл. почта:** philletters@hse.ru **Веб-сайт:** phillet.hse.ru
Адрес редакции: 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4, к. 217 **Тел.:** +7-(495)-772-95-90*12454

Редакция
Главный редактор
Владимир Карлович Кантор
Заместитель главного редактора
Марина Сергеевна Киселева
Ответственный секретарь
Анна Александровна Доронина
Шеф-редактор
Сергей Максимович Малков
Редакторы-практиканты
Екатерина Андреевна Гуреева
Ренард Тимурович Девликамов
Серийное оформление
Петр Павлович Ефремов
Компьютерная верстка
Игорь Юрьевич Кротов
Корректор
Марина Владиславовна Нагришко

© НИУ ВШЭ, 2024

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

PHILOSOPHICAL LETTERS.
RUSSIAN AND EUROPEAN DIALOGUE

2024
Vol. 7, no. 3

ISSN 2658-5413
Mail: philletters@hse.ru
Web-site: phillet.hse.ru
Adress: 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 Editors
Ekaterina Gureeva
Renard Devlikamov

Layout designer
Peter Efremov

Computer layout
Igor Krotov

Proofreader
Marina Nagrishko

© HSE University, 2024

Редакционная коллегия

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

Феликс Евгеньевич Ажимов,
д. филос. н., профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, декан факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, Москва

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

Надежда Александровна Касавина,
д. филос. н., член-корр. РАН, профессор РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва

Алексей Павлович Козырев,
канд. филос. н., доцент кафедры истории русской философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, и. о. декана философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, 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

Сохранить диалог с коллегами из разных стран по проблемам, взаимоважным для русской и европейской мысли в интеллектуальном контексте современности.

Тематические рубрики

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

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры.

Наша аудитория

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

Подписка

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

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"

Felix Azhimov,
Doctor of Philosophy, Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities of National Research University "HigherSchool of Economics", Dean of the Faculty of Humanities of National Research University "HigherSchool of Economics", Moscow

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

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

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

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

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

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

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

Evgeny Kazartsev,
Doctor of Philology, Professor, head of the School of Philological Studies of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Alexander Kamenskii,
Doctor of History, Professor, Professor at the National Research University "Higher School of Economics", head of the School of History of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Moscow

Nadezhda Kasavina
Doctor of Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Russian Academy of Sciences, Chief Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow

Alexey Kozyrev
PhD of Philosophy, Associate Professor at the Department of History of Russian Philosophy, the Faculty of Philosophy, the Lomonosov Moscow State University, Acting Dean at the Faculty of Philosophy of the Lomonosov Moscow State University, Moscow

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

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

Alexey Malinov,
Doctor of Philosophy, Professor at the Saint-Petersburg University

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

Fedor Polyakov,
PhD, Professor at the University of Vienna, Austria

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

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

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

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

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

About the Jounal

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 maintain dialogue with colleagues from different countries on issues of mutual importance to Russian and European thought in the intellectual context of modern times.

Scope and Topics

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

Our Audience

- researchers engaged in the study of the history of Russian thought, the intellectual history of Russia, Russian literature;
- teachers of Russian and foreign universities in specialties related to the history of philosophy;
- undergraduate and postgraduate students studying relevant subjects;

Western Slavic scholars, researchers of Russian history and culture;

- journalists involved in solving social problems of Russia and issues of communication with Western culture;
- people who are not professionally interested in studying the heritage of Russian thought.

Subscription

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

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

В. К. Кантор —
Соловьевы: отец и сын. Два гения 11

Европа и Россия: парадоксы родства

Г. С. Киселев —
О трансцендентальности морали 41

Дж. Пирари —
Мышление в образах. Мысль и образ в теории
символических форм Панофского и Флоренского *(на английском языке)* 59

А. В. Чернов —
О Революции «праведные и неправедные»: революционные выступления начала
1820-х годов в представлениях А. С. Стурдзы 77

Литература. Философия. Религия

А. А. Гапоненков —
Концепция политического мировоззрения А. С. Пушкина
(этюд С. Л. Франка «Пушкин как политический мыслитель») 96

А. А. Доронина —
«Да и не враги же мы с ним, в самом деле»: к вопросу о религиозно-
антропологических противоречиях Н. А. Бердяева и В. И. Иванова 114

Н. С. Чижков —
Университетская философия при Александре I:
от бурного развития до гонений 129

Память культуры

И. Н. Лагутина —
«Созерцающая способность суждения»: Гёте читает Канта 148

О. Д. Баженова —
Исследование земель по Вилии и Березине в книгах графов Тышкевичей:
формирование региональных культур империи 185

Ф. А. Гайда —
«Не упасть под бременем зол, человека давящих»: молодой М. М. Сперанский
в его дневниках, письмах и проповедях (1786–1800) 203

Поздравляем с юбилеем!

И. В. Кондаков —
Несгораемая библиотека Светланы Левит 218

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

Р. Т. Девликамов—
После Наполеона: споры интеллектуалов о России и Европе 234

Зеркало Гутенберга 251

CONTENTS

From the Editor

V. K. Kantor —
Solovievs: Father and Son. Two Geniuses 11

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

G. S. Kiselev —
On the Transcendence of Morality 41

G. Pirari —
Thinking in Images. Thought and Image in Panofsky's and Florensky's
Theory of Symbolic Forms 59

A. V. Chernov —
"Righteous and Unrighteous" Revolutions: The Revolutionary Actions of the Early 1820s
in the Views of A. S. Sturdza 77

Literature. Philosophy. Religion

A. A. Gaponenkov —
The A. S. Pushkin Concept of Political Worldview
(S. L. Frank's Etude "Pushkin as a Political Thinker") 96

A. A. Doronina —
"We Are Not Actually Enemies with Him":
Religious and Anthropological Contradictions of N. A. Berdyaev and V. I. Ivanov 114

N. S. Chizhkov —
University Philosophy During the Reign of Alexander I:
From Vigorous Development to Persecution 129

Memory of Culture

I. N. Lagutina —
"Anschauende Urteilskraft": Goethe Reads Kant 148

O. D. Bazhenova —
Research of the Lands along Viliya and Berezina in the Books
of the Counts Tyshkevich: The Formation of Regional Cultures of the Empire 185

F. A. Gayda —
"Do Not Fall under the Burden of Evils that Oppress a Person":
Young M. M. Speransky in his Diaries, Letters and Sermons (1786–1800) 203

Happy Anniversary!

I. V. Kondakov —
The Fireproof Library of Svetlana Levit 218

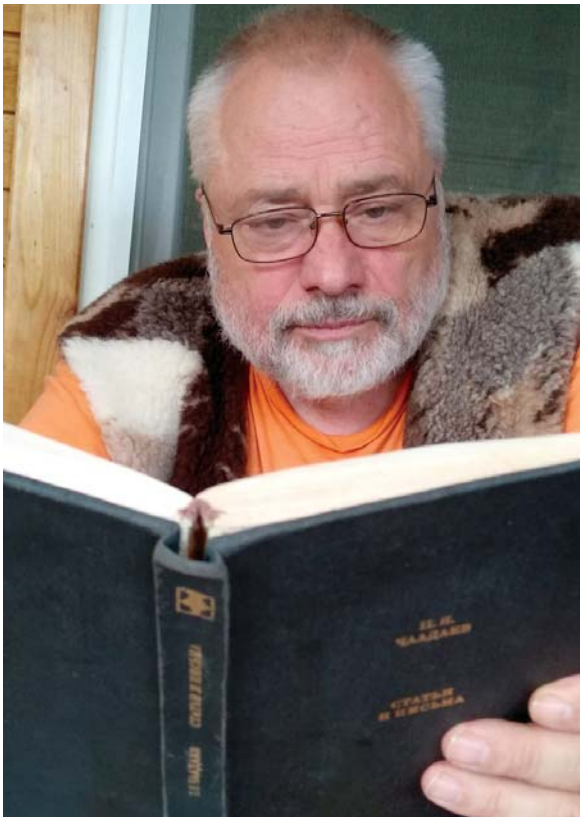
Academic Life. Reviews

R. T. Devlikamov —
After Napoleon: Intellectual Disputes about Russia and Europe 234

In a Gutenberg's Mirror 251

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 11–40.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 11–40.
Научная статья / Original article
УДК 1(091)
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-11-40

СОЛОВЬЕВЫ: ОТЕЦ И СЫН. ДВА ГЕНИЯ



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

Аннотация. Существуют семьи, где из поколения в поколение рождались выдающиеся люди, в дальнейшем ставшие в своих странах значимыми фигурами. В России XIX века — это Аксаковы, Самарины, Мечниковы, Трубецкие, Чеховы и, конечно, Соловьевы. Автор рассматривает двух русских мыслителей — великого историка Сергея Михайловича Соловьева и его сына, философа Владимира Сергеевича Соловьева. Сам Сергей Михайлович думал о создании христианской философии истории, частью которой, по его мнению, должна стать философия русской истории. Из всех детей наиболее близким великому историку был его сын Владимир. И отец мудро прощал выходки молодого

© Кантор В. К., 2024

пубертанта, даже когда тот выбросил в сад все иконы. Будто бы знал, что сын станет самым крупным религиозным мыслителем России. Позднее Владимир Сергеевич так объяснил свой мальчишеский бунт: «...не много нужно ума, чтобы отвергнуть веру — я ее отрицал в 13 лет». Как писали современники, В. С. Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому как Пушкин был первым русским народным поэтом. До Соловьева можно было говорить о немецкой философии, французской философии, английской философии, но применительно к нашей стране — лишь о философии в России. После Соловьева возникает и утверждается в результате его работы русская философия.

Ключевые слова: С. М. Соловьев, В. С. Соловьев, Гегель, русская история, христианство, самостоятельность мысли, раннее взросление, Чернышевский, Данте, всемирная теократия

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

Ссылка для цитирования: *Кантор В. К.* Соловьевы: отец и сын. Два гения // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 11–40. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-11-40.

From the Editor

SOLOVIEVS: FATHER AND SON. TWO GENIUSES

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

Abstract. There are families where, from generation to generation, outstanding people were born who later became significant figures in their countries. In Russia of the 19th century, these are the Aksakovs, Samarins, Mechnikovs, Trubetskoys, Chekhovs and, of course, the Solovyovs. The author examines two Russian thinkers — the great historian Sergei Mikhailovich Solovyov and his son, philosopher Vladimir Sergeevich Solovyov. Sergei Mikhailovich himself thought about creating a Christian

philosophy of history, a part of which, in his opinion, the philosophy of Russian history should become. Of all the children, the closest to the great historian was his son Vladimir. And the father wisely forgave the antics of the young puberty, even when he threw all the icons into the garden. As if he knew that his son would become the largest religious thinker in Russia. Later, Vladimir Sergeevich explained his boyish rebellion this way: "...it doesn't take much intelligence to reject faith — I rejected it at the age of 13." As contemporaries wrote, V. S. Solovyov was the first Russian truly original philosopher, just as Pushkin was the first Russian folk poet. Before Solovyov, one could talk about German philosophy, French philosophy, English philosophy, but in relation to our country — only about philosophy in Russia. After Solovyov, Russian philosophy emerged and was established as a result of his work.

Keywords: S. M. Solovyov, V. S. Solovyov, Hegel, Russian history, Christianity, independence of thought, early adulthood, Chernyshevsky, Dante, world theocracy

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

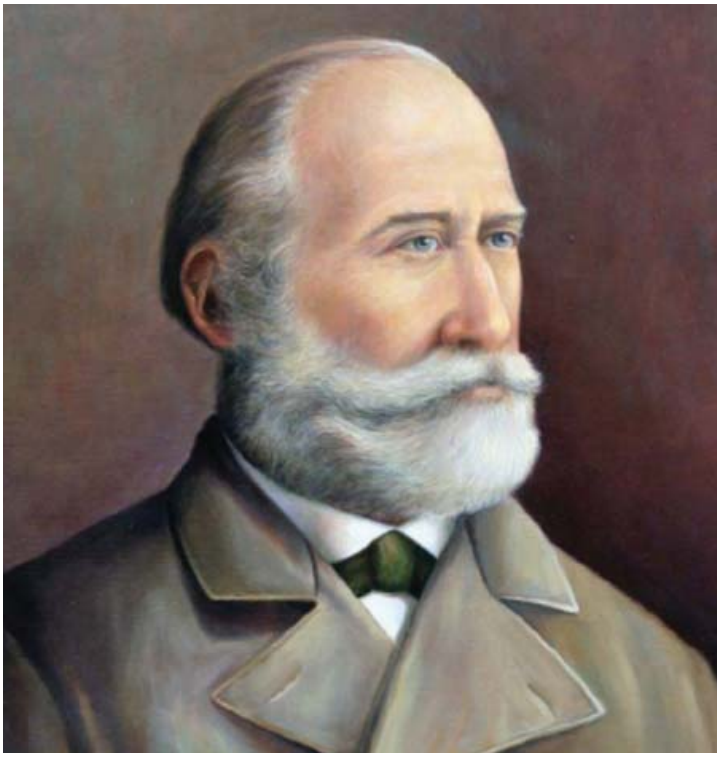
For citation: Kantor, V. K. (2024) "Solovievs: Father and Son. Two Geniuses", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 11–40. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-11-40.

Говорят, что природа отдыхает на детях гениев. Но в истории многих культур бывают семьи, где дети гениев тоже одаривают мир гениальными творениями. Существуют и роды, где из поколения в поколение рождались выдающиеся люди, в дальнейшем ставшие в своих странах значимыми фигурами. В России XIX века — это Аксаковы, Мечниковы, Трубецкие, Чеховы и, конечно, Соловьевы. Речь здесь пойдет о Владимире Соловьеве.

Григорій Савич Сковорода

Стоит, наверно, начать с двоюродного прадеда философа.

Григорій Савич Сковорода (1722–1794) — родоначальник русской религиозной философии. Он приходится двоюродным прадедом Владимиру Соловьеву по материнской линии. Эпитафия, кото-



Сергей Михайлович Соловьев

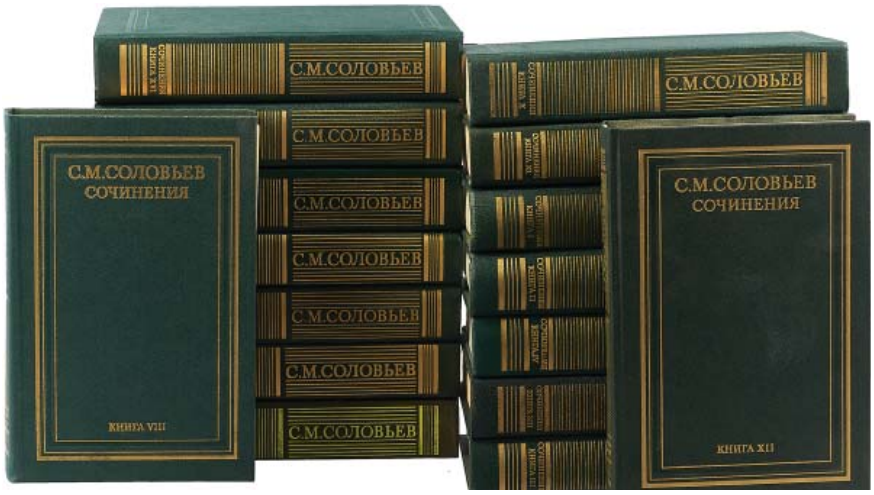
Михаил Васильевич Соловьев

рую сочинил для себя Сковорода, — «*Мир меня ловил, но не поймал*» — вполне применима к бессребренику-потомку.

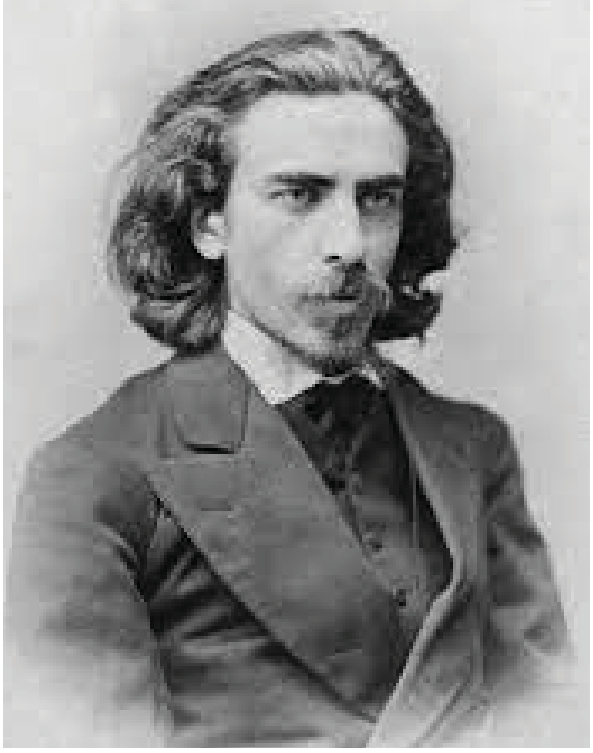
А вот и дед — протоиерей Михаил Васильевич Соловьев (1791–1861).

Отец — великий историк Сергей Михайлович Соловьев (1820–1879), автор многотомной «Истории России».

Свою самую философски фундированную книгу «Оправдание добра» Владимир Соловьев поставил в семейный контекст: «*Посвящается моему отцу историку Сергею Михайловичу Соловьеву и деду священнику Михаилу Васильевичу Соловьеву с чувством живой признательности и вечной связи*».



Поликсена Владимировна Соловьева

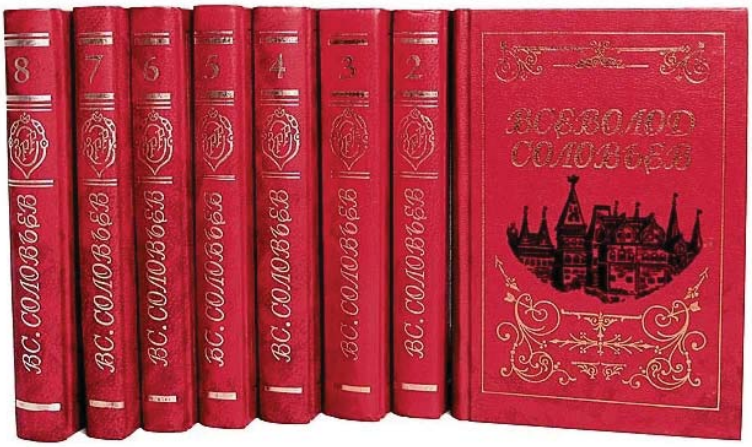


Владимир Сергеевич Соловьев

Поликсена Владимировна Соловьева (1828–1909) — жена С. М. Соловьева, мать Владимира Соловьева, и великий философ и поэт Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900). Добавлю, что в прошлом году мир отметил 170-летие со дня его рождения.

А еще старший брат Владимира Всеволод Сергеевич (1849–1903) — замечательный исторический романист, можно сказать, русский Александр Дюма, создавший многотомную сагу на сюжеты русской истории и показавший, что тайны московского Кремля не менее интригующие, чем тайны Парижа и парижского Лувра. Конечно, в отличие от брата Владимира он не ощущал трагизма жизни и катастрофизма исторического развития, хотя дружил с Достоевским, самым страшным русским писателем. Его проза — это мелодрамы, очень хорошо написанные.

Всеволод Сергеевич Соловьев

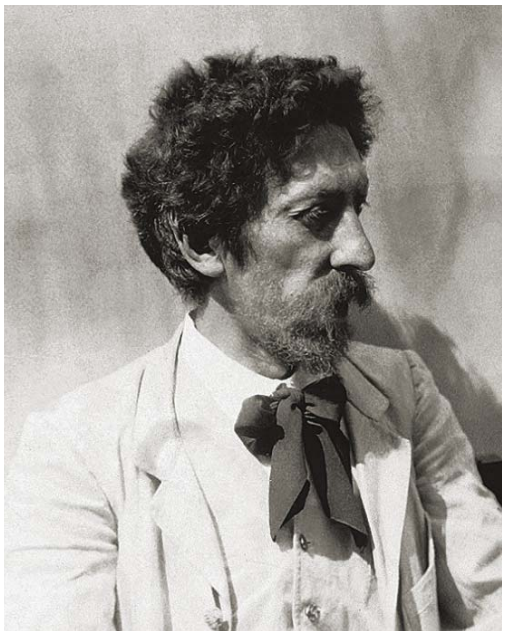


Поликсена Сергеевна Соловьева (1867–1924) — дочь историка и сестра философа, писавшая стихи и издававшая их под псевдонимом Allegro.

Михаил Сергеевич Соловьев (1862–1903) — педагог, переводчик Платона, брат, друг и единомышленник В. С. Соловьева, издатель и редактор посмертного собрания его сочинений.

Мария Сергеевна Безобразова, урожденная Соловьева (1863–1919) — русская детская писательница, мемуаристка, переводчица. Автор мемуаров «Воспоминания о брате Владимире Соловьеве».

Сергей Михайлович Соловьев (1885–1942) — русский поэт-символист. Сын переводчика М. С. Соловьева, внук историка С. М. Соловьева, племянник Владимира Соловьева, троюродный брат Александра Блока, друг Андрея Белого. Автор лучшей книги о Владимире Соловьеве. Священник, возглавлял общину



Михаил Сергеевич Соловьев

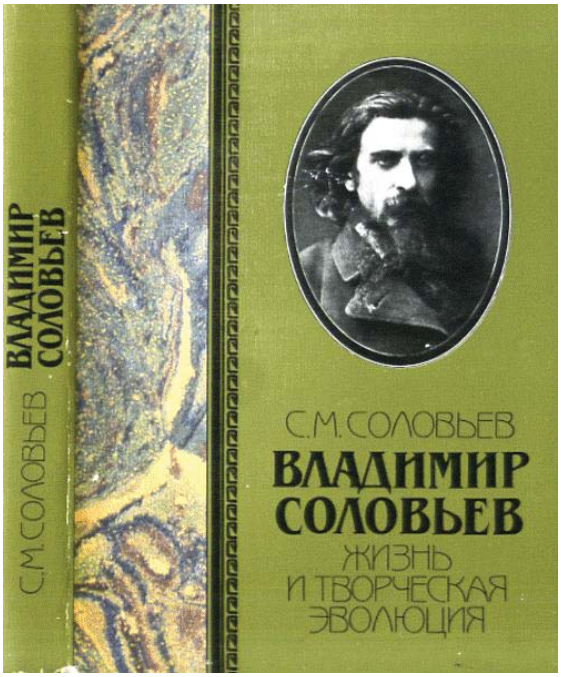
Поликсена Сергеевна Соловьева

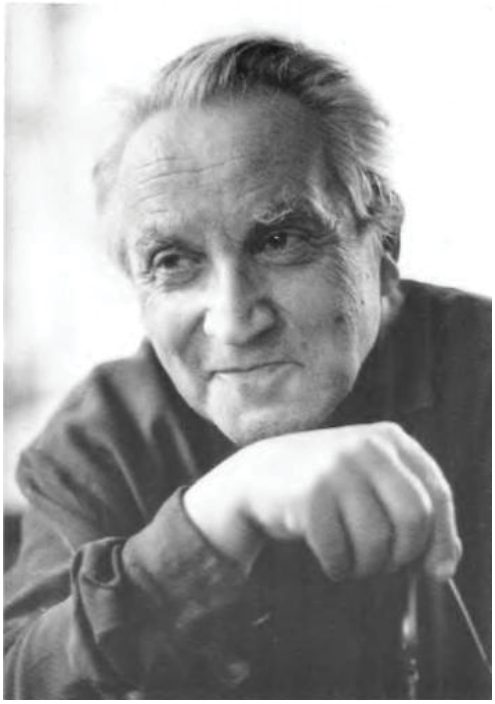
Мария Сергеевна Безобразова

Сергей Михайлович Соловьев

московских католиков восточного обряда. В советское время умер в психиатрической лечебнице.

Хочу сделать небольшой экскурс в сторону, создав некое ответвление от моего рассказа. Я уже учился в университете, читал Достоевского — только что изданное собрание серого цвета. У отца был том Бердяева, который потом заиграл его друг — потрясающий поэт Наум Коржавин. О Соловьеве я слышал, но к тому времени не прочитал, кажется, почти ни строчки. Он не издавался, даже в букинистических мне не попадался. Правда, как в тумане вспоминаю старинную московскую квартиру бывшей графини, где мы, студенты, выпивали у ее внучки, а я в процессе пьянки все-таки прилип к книжным полкам. И вдруг вытащил книгу (или вырезку из книги?) «Краткая повесть об антихристе», выпросил ее. Дома прочитал, ничего не понял, но имя Владимира Соловьева отметил для себя. Надо добавить, что на первом курсе древнерусскую литературу нам читал знаменитый филолог, профессор Николай Иванович Либан. Как узнал я недавно, он был потомком виконта Анри Жозефа де Либана, семья которого перебралась в Россию после 1812 года.





Николай Иванович Либан

Свои лекции он начал неожиданно со стихотворения Владимира Соловьева:

Смерть и Время царят на земле,
Ты владыками их не зови;
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви.

Студенты молча проглотили непонятные стихи, не догадываясь, что время — удивительный союзник смерти. Все же к Соловьеву по-настоящему я пришел примерно через год. Но у меня был еще Достоевский, и мой диплом о нем захотел оппонировать и оппонировал Николай Иванович.

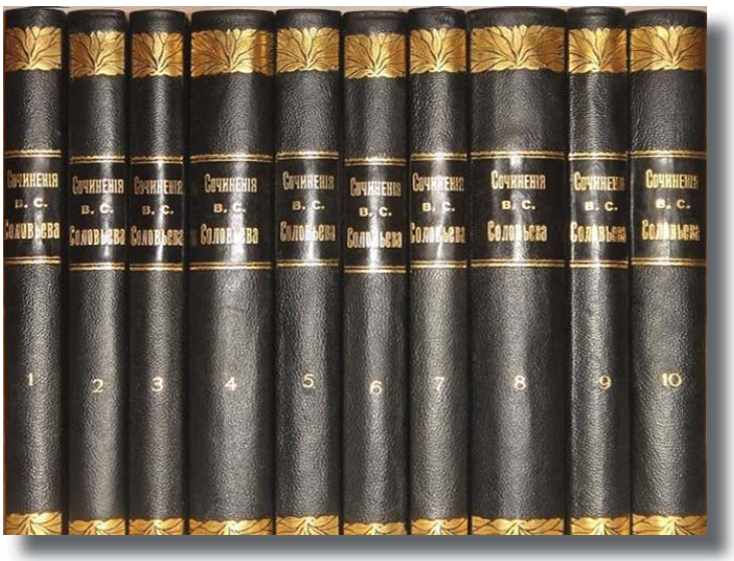
Вообще, в 1960–1970-е годы мы начали искать свою культуру. Тыкались в спецхрановские и тамиздатовские книги. Бывали, однако, удачи. В 1965-м, когда мне было 20 лет, я поехал к друзьям в Ереван. Там мы с женой провели почти месяц, путешествуя по Армении, добрались до Гарни, Гегарда, открывая этот чудесный мир. Было много приключений, были и чудесные встречи, одна из которых обернулась дружбой на всю жизнь и неожиданным приобретением десятитомника Владимира Соловьева: в одном из сел мы познакомились с молодым художником Яном Райхваргером.

Разумеется, еще в Армении мы о многом говорили, даже о философии. Поведал я и о попытке понять «Краткую повесть об антихристе», сказал, что мне

Ян Раухвергер

не хватает контекста, других работ Соловьева. И вдруг как-то вечером, уже в Москве, Ян звонит и говорит, что он как друг нашел для меня собрание сочинений философа. Продает одна старушка на Арбате. И всего за 50 рублей. Я учился на филологическом в МГУ на вечернем, работал во Дворце пионеров на Ленгорах за 50 рублей в месяц. «Да, — сказал я себе, — проживем». Следующим утром я отправился на Арбат к этой старушке, не могу припомнить, как выглядело ее жилище, да и старушку не помню. Но вот десятитомник Соловьева остался у меня.

Случилось невероятное. Нигде нельзя было его достать, однако благодаря Яну я получил эти книги. Мной овладело странное чувство вдруг разбогатевшего человека. Потому что для меня это и было богатство, сокровище! Я начал читать, и сразу потянулись нити и к славянофилам, и к Серебряному веку (Блоку, Белому), и к его отцу-историку, и, к удивлению моему, к Чернышевскому.



Вдруг недели через две мне позвонил по телефону какой-то парень из Харькова, сказал, что он друг Яна, и попросил на одну ночь том Соловьева с его работой «Критика отвлеченных начал». На всякий случай я отзвонил Яну. Он подтвердил, я дал книгу, хотя сказал парню, что он вряд ли за ночь одолеет этот том. Но наутро парень принес том и сказал, что все в порядке, что он весь текст *застенографировал*. Да, были люди в наше время!

Теперь Ян живет в Израиле. Думаю, не случайно этот десятитомник я получил через израильского друга. Про Соловьева его современники говорили, что это один из самых сильных мистических умов. Его любовь к еврейскому народу достаточно известна. Соловьев скончался в Узком, имении Трубецких. Князь С. Н. Трубецкой так описал последний день философа:

> Он исповедовался и причастился св. тайн с полным сознанием. Силы его слабели; он меньше говорил, да и окружающие старались говорить с ним возможно меньше; он продолжал молиться — то вслух, читая псалмы и церковные молитвы, то тихо, осеняя себя крестом. Молился он и в сознании, и в полузабытьи. Раз он сказал моей жене: «Мешайте мне засыпать, заставляйте меня молиться за еврейский народ, мне надо за него молиться», и стал громко читать псалом по-еврейски. Те, кто знал Владимира Сергеевича и его глубокую любовь к еврейскому народу, поймут, что эти слова не были бредом.
>
> [Трубецкой, 2000, с. 210]

Так что собрание сочинений Владимира Соловьева мне досталось как подарок судьбы и иудейского Бога. А Соловьев словно провидел грядущий Холокост, не случайно «молился за еврейский народ», и это поражает до глубины души.

Сразу хочу заметить, что из всех детей наиболее близким великому историку был его сын Владимир. И отец мудро прощал выходки молодого пубертанта, даже когда тот временно стал материалистом и выбросил в сад все иконы. Будто бы знал, что сын станет самым крупным религиозным мыслителем в России. Позволю себе несколько больших цитат. Ибо и отец, и сын были люди рефлектирующие и пишущие.

Начну со студенческой работы С. М. Соловьева «Философический взгляд на историю России» (1841)[1]. Думаю, что в названии не случайна перекличка с «Философическим письмом» Чаадаева (1836). И здесь отец как бы намечал

[1] К сожалению, статья впервые была опубликована лишь в 1996 году и не вошла в широкий научный оборот.

Сергей Михайлович Соловьев

философский подход к осмыслению России, которым пойдет его сын Владимир. «Философия истории, — писал Сергей Михайлович, — есть одно из величайших явлений нашего века. ⟨...⟩ Гердеру, но всего более Гегелю принадлежит слава систематического построения мыслительного рассматривания истории. Последний философ произнес истину неоспоримую, что каждый народ должен иметь свою философию, как имеет свою историю, и, следовательно, должен иметь свою философию своей истории. Отсюда рождается вопрос: какова же должна быть философия русской истории?» [Соловьев, 1996, с. 9–10].

Желание отца реализовал его сын Владимир. Что я имею в виду? «...*Я с ранних лет*, — писал С. М. Соловьев, — *был пылкий приверженец христианства, и в гимназии еще толковал, что буду основателем философской системы, которая, показав ясно божественность христианства, положит конец неверию* (выделено мной. — *В. К.*). Внутри меня было много религиозности, выражавшейся в набожности; я ничего не начинал без молитвы; вера была сильная: не готов к отвратительному математическому уроку, не приготовился из некоторых частей науки к экзамену, помолюсь, крепко верую, что этого у меня не спросят, — и действительно не спрашивали; другой товарищ найдется в подобном положении, боится, что *срежется* (по гимназическому выражению), — говорю ему: “Не бойся, только веруй”; молюсь за него, верую за него, — и его не

спрашивают. Религиозности было много, но христианства было мало; успехи, первенство воздымали дух, высокое мнение о самом себе, развивали гордость, эгоизм; самую веру свою я считал привилегиею, особенным знаком Божьего благоволения, ручательством за будущие успехи. В виду были только эти успехи, успехи внешние, житейские, — о нравственном преуспеянии, о *внутреннем* мало думалось; говорю — о *внутреннем*, ибо извне-то было все чисто и чинно, я первенствовал и относительно поведения. Правда, находили и тут иногда минуты опамятования, когда я сознавал необходимость внутреннего нравственного совершенствования и решался внимательнее смотреть за собою, строго — за своими мыслями и словами, но такая решительность не бывала продолжительна: бури молодости срывали утлый челн с якоря» [Соловьев, 1995а, с. 553].

Владимир Сергеевич объяснил свой мальчишеский бунт в письме 1872 года к любимой девушке Кате Романовой (в замужестве Селевиной):

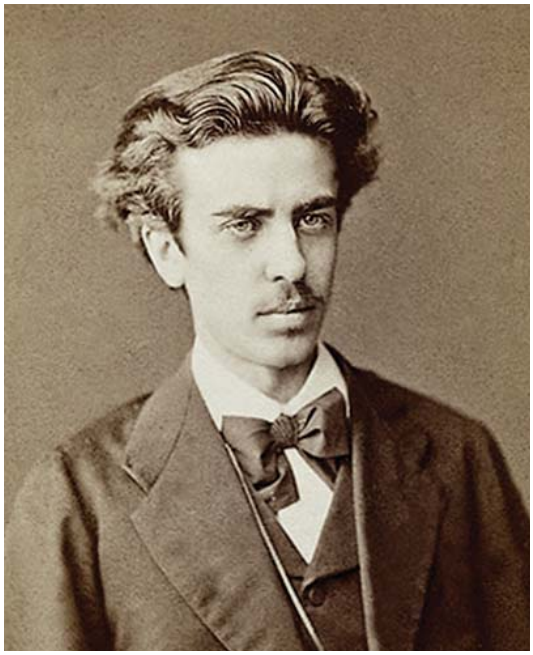
> Конечно, не много нужно ума, чтобы отвергнуть эту веру — я ее отрицал в 13 лет, конечно, человек сколько-нибудь рассуждающий уже не может верить так, как он верил, будучи ребенком; и если это человек с умом поверхностным или ограниченным, то он так и останавливается на этом легком отрицании своей детской веры в полной уверенности, что сказки его нянек или школьные фразы катехизиса составляют настоящую религию, настоящее христианство. С другой стороны, мы знаем, что все великие мыслители — слава человечества — были истинно и глубоко верующими (атеистами же были только пустые болтуны вроде французских энциклопедистов или современных Бюхнеров и Фохтов, которые не произвели ни одной самобытной мысли). Известны слова Бэкона, основателя положительной науки: немножко ума, немножко философии удаляют от Бога, побольше ума, побольше философии опять приводят к Нему.
>
> [Соловьев, 2000, с. 43]

Поразительная зрелость девятнадцатилетнего молодого человека!

В 1874 году, 21 года отроду, он защитил магистерскую диссертацию, названную ни больше ни меньше как «Кризис западной философии». Ученый мир Петербурга был потрясен. Конечно, многие увидели в нем законного наследника гениального отца.

Сошлюсь на биографическую книгу В. Л. Величко:

> Вот что пишет о первом успехе Владимира Соловьева известный наш историк, академик К. Н. Бестужев-Рюмин вдове профессора С. В. Ешевского: «Доро-



Владимир Сергеевич Соловьев в год
защиты магистерской диссертации

гая моя Юлия Петровна! Был вчера диспут вашего любимца Соловьева. Знаю, что он интересует вас, и потому спешу написать вам несколько слов. Такого диспута я не помню, и никогда мне не случалось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие — все это признаки высокого ума. *Внешней манерой он много напоминает отца, даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше* (выделено мной. — *В. К.*). В нашем круге осталось какое-то обаятельное впечатление; Замысловский, выходя с диспута, сказал: “Он стоит точно пророк”. И действительно, было что-то вдохновенное. Оппонентов было много из публики, спор был оживленный; публика разделилась на две партии: одни хлопали Соловьеву, другие — его противникам. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, Россию можно поздравить с гениальным человеком...».

Так ярко занялась заря, предвещавшая день, полный великих трудов и немалых бурь.

[Величко, 2000, с. 243]

Стоит добавить, что в 1878 году в Петербурге, в Соляном городке он прочитал цикл лекций «Чтения о Богочеловечестве», которые произвели огромное впечатление на Достоевского. Он ввел мотивы этих лекций в первые главы своего великого романа «Братья Карамазовы».

* * *

Я долго выползал из коллективистской парадигмы, где «каплею льешься с массами» (Маяковский), хотя индивидуализма и самости у человека, написавшего трагедию «Владимир Маяковский», хватало. Но его Я звучало все же поэтически, к повседневной жизни отношения не имело. И вот, столь же молодой, как Маяковский периода «Облака в штанах», философ Соловьев в своей магистерской диссертации написал очень простые слова, которые позволили мне осознать себя как самостоятельную единицу:

> Поэтому философия в смысле мировоззрения есть мировоззрение *отдельных* лиц. Общее мировоззрение *народов* и племен всегда имеет *религиозный,* а не философский характер, и потому, пока *все* отдельные лица живут общей духовной жизнью народа, философия как самостоятельное и верховное воззрение невозможна: умственная деятельность лиц вполне определяется народными верованиями. Это ясно a priori и несомненно исторически. Итак, философия возникает только тогда, когда для отдельного мыслящего лица вера народа перестает быть его собственной верой, теряет для него значение внутреннего безотчетного убеждения, из начала жизни становится только предметом мышления; философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противополагает его этой вере как *внешнему*.
>
> [Соловьев, 1911, с. 29]

Эта позиция позволяла быть в состоянии так называемой «находимости-вненаходимости», когда сидишь в компании, а при этом сам по себе. Соловьев в юности осознал это. Поразительно раннее взросление гения. Именно философского гения. Хотя не надо забывать, что он был еще и поэт.

Что еще потрясало в Соловьеве — это самостоятельность взгляда на мир. Конечно, в те года я был еще не очень начитан, но *самостоятельность чувствуется*, особенно молодым человеком. Как я потом вычитал, именно это отмечали его философские друзья. В первом же сборнике статей после его смерти Лев Лопатин писал:

> Пушкин первый стал воспроизводить не литературу о действительности, а самую действительность, как он ее понимал, видел и переживал; через это он явился первым создателем настоящего русского художественного слова. Соловьев начал первый писать не о чужих мнениях по вопросам философии, а о самых этих вопросах и стал их решать по существу, независимо от всяких мнений, — через это он сделался первым представителем уже не отраженной

> иностранной, а настоящей русской философской мысли. Я этим вовсе не хочу сказать, что Соловьеву в умственной жизни русского народа принадлежит значение, равное Пушкину; но ведь и вообще значение отвлеченной философии нельзя сравнивать с значением художественной литературы. Все же остается справедливым, что Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому, как Пушкин был первый русский народный поэт.
>
> [Лопатин, 1901, с. 53–54]

И тем не менее значение невероятное. *До Соловьева можно было говорить о немецкой философии, французской философии, английской философии, но применительно к нашей стране — лишь о философии в России. После Соловьева возникает и утверждается в результате его работы русская философия.*

В 1830 году русский поэт и литературный критик Степан Шевырев написал: «Что в море купаться, то Данта читать». Именно такое чувство испытываешь, погружаясь в глубины соловьевского текста. Недаром он называл себя продолжателем дантовской имперской идеи. *Это звучало как проблемы всемирной теократии*[2]. Империя предполагала в основе своей прочное государство. И в этом смысле сын не мог не поддержать отца-историка, убежденного государственника. Замечу, что в эти годы окраинные пугачевские мятежи перешли на страницы печати. Напомню призыв Михаила Бакунина к антигосударственному бунту:

> Одним из главных средств к уничтожению государства по моему глубокому убеждению, может и должно служить наше вольное всенародное казачество, бесчисленное множество наших святых и несвятых бродяг, богомолов, *бегунов*, воров и разбойников — весь этот широкий и многочисленный подземельный мир, искони протестовавший против государства и государственности и против немецко-кнутовой цивилизации.
>
> [Бакунин, 1989, с. 541]

Собственно, отвечая на эти носившиеся в воздухе восклицания Бакунина, а за ним и Герцена, полностью поддержавшего оголтелого Мишеля, С. М. Соловьев пытался утихомирить их рассудительными мыслями:

> В последнее время, когда русская мысль, недостаточно установленная правильным научным трудом, произвела несколько странных явлений в нашей

[2] См. об этом мою статью: [Кантор, 2004].

литературе, в некоторых так называемых исторических сочинениях выказалось стремление выставить этих героев леса и степи, разбойников и казаков, с выгодной стороны, выставить их народными героями, в их деятельности видеть протест во имя народа против тягостен и неправды тогдашнего строя государственной жизни. Протест! Мы привыкли к этому слову, оно легко для нас, как легко самое дело. Но в сущности это дело не так легко, а потому и слово не должно употреблять легкомысленно; в сущности в самой тесной связи с ним находятся слова: подвиг, пророчество, мученичество, и, конечно, это слово вовсе нейдет к людям, которые покидали своих собратий в их подвиге, в их тяжелом труде и уходили, чтоб гулять и жить на чужой счет, на счет тяжкого труда своих собратий. Хорош протест во имя народа, во имя народных интересов, протест, состоящий в том, чтобы мешать народному труду, мешать труженикам трудиться и посредством труда улучшать свое положение! Хорош протест против неправды под знаменем лжи, под знаменем самозванства! Нет, все наше сочувствие принадлежит не тем, которые ушли, но тем, которые остались; все наше сочувствие принадлежит тем земским русским людям, которые разработали нашу землю своим трудом великим, подвигом необычайным, потому что были поставлены в самые неблагоприятные обстоятельства, должны были преодолеть страшные трудности, должны были бороться с природою-мачехою, при ничтожных средствах защищать обширную страну от врагов, нападавших на нее со всех сторон, и, несмотря на все препятствия, создали крепкую народность, крепкое государство.

[Соловьев, 1995b, с. 25–26]

Не помогало. Росло влияние бакунинского антигосударственного анархизма, к которому в пору пришелся и антигосударственный бунт Льва Толстого. Владимир Сергеевич добавил к рассуждениям отца историософское соображение:

Называя государство городом, греки — первые создатели чисто человеческой культуры — указали на существенное значение для государства его *культурной* задачи, и верность этого указания подтверждается разумом и историей. Если свободные роды и племена принимают принудительную организацию, если частные интересы подчиняются условиям, необходимым для существования целого, то это делается не с тем, конечно, чтобы поддерживать дикую, полузвериную жизнь людей. Государство есть необходимое условие человеческой образованности, культурного прогресса. Поэтому принципиальные противники государственной организации бывают непременно вместе с тем и принци-

пиальными противниками образованности. Но так как прямо проповедовать дикость и простоту звериного быта решаются лишь немногие, то придумано ad hoc софистическое разделение между внешней, материальной культурой — и внутренним, духовным просвещением человека. Что эти две стороны исторического процесса различаются между собой и что высокое развитие одной из них не всегда совпадает с таким же развитием другой в единичных случаях, — об этом нет спора, и останавливаться на этой очевидной истине не было бы никакого интереса. ⟨...⟩

Противники культуры, воображающие, что существование необразованных праведников доказывает что-нибудь в пользу их мнения, закрывают глаза на то, что мы имеем здесь примеры необразованности лишь весьма относительной. Но именно решающее значение имеет здесь вопрос: могли ли бы даже такие праведники появиться в среде безусловно дикой? ⟨...⟩ Отчего сам Богочеловек мог родиться только тогда, когда настала «полнота времен»? Отчего Он явился лишь в VIII-м веке после основания вечного *города*, в пределах великого римского *государства*, среди *культурного* населения Галилеи и Иерусалима? Когда твердят общее место о «галилейских рыбаках», то забывают, во-первых, что «паче всех потрудился» для христианства (как по сознанию самой церкви, так и по сознанию ее врагов) ученый книжник и образованный римский гражданин Павел, ссылавшийся на эллинских поэтов и на римские законы; во-вторых, и рыбаки-апостолы вовсе не были дикарями и невеждами, а были воспитаны на Книге Законов и Пророков; и, наконец, в-третьих, для исполнения своего дела они должны были еще научиться писать по-гречески.

[Соловьев, 1989а, с. 552–554]

Но как возможно государство в раздираемом войнами и конфликтами мире, особенно в России, куда западные путешественники ездили подивиться на дикость белых дикарей, относясь к стране как возможной колонии? Его необходимо было строить, продолжая работу Петра. Это очень чувствовал сын саратовского священника, понимавший необходимость защиты государства. Дело в том, что Саратов был своего рода внутренним фронтиром, стоял на Волге, через которую шли орды разбойников. Всего полвека назад Пугачева и его восстание усмиряла армия. Полагаю, что Чернышевский хотя бы по рассказам родителей знал, что «до половины XVII века вся Европейская Россия была театром таких событий, при которых можно дивиться разве тому, что уцелели в ней хотя те малочисленные жители, которых имела она при Петре. Татарские набеги, нашествия поляков, многочисленные шайки разбойников,

Николай Гаврилович Чернышевский (1828–1889)

походившие своей громадностью на целые армии, — все это постоянно дотла разоряло русские области» [Чернышевский, 1950, т. V, с. 690]. Что можно было этому противопоставить? Только сильное государство, обладающее сильной армией. Именно так Чернышевский понимал задачу Петра:

> ...цель Петра была гораздо проще, практичнее, сообразнее с его положением и понятиями. Ему нужно было сильное регулярное войско, которое умело бы драться не хуже шведских и немецких армий; ему нужно было иметь хорошие литейные заводы, пороховые фабрики; он понимал, что элементы военного могущества ненадежны, если его подданные сами не обучатся вести военную часть, как ведут ее немцы, если мы останемся по военной части в зависимости от иностранных офицеров и техников; стало быть, представлялась ему надобность выучить русских быть хорошими офицерами, инженерами, литейщиками. Раз пошедши по

> этой дороге, занявшись мыслью устроить самостоятельное русское войско в таком виде, как существовало войско у немцев и шведов, он по своей энергической натуре развил это стремление очень далеко и, заимствуя у немцев или шведов военные учреждения, заимствовал, кстати, мимоходом и все вообще, что встречалось его взгляду. ⟨...⟩ Совершенная переделка такого громадного факта, как военная часть, повлекла за собою множество переделок во всем.
>
> [Чернышевский, 1950, т. VII, с. 611–613]

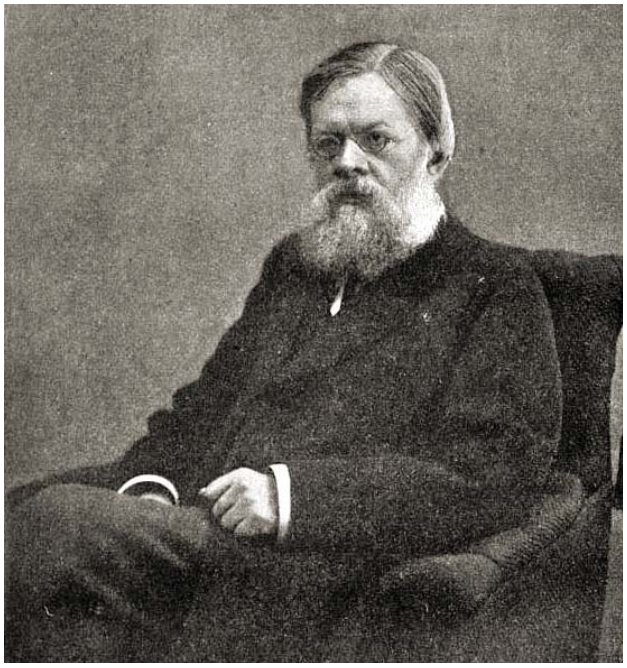
Текст несколько грубоватый, но убирающий всякие заслоняющие реальность восхваления, выразивший пафос трезвого подходя к явлениям истории. Сегодня нам отчетливо ясна правота Чернышевского и великая задача Петра. Без сильной армии Россия была бы уничтожена, если не Наполеоном, то уж точно Гитлером. Такая трезвость вообще характерна для этого мыслителя, великого русского человека с абсолютно трагической судьбой, которого высоко ценили и отец, и сын Соловьевы и о котором вполне панегирически написал Василий Розанов:

> Конечно, *не использовать* такую кипучую энергию, как у Чернышевского, для государственного строительства — было преступлением, граничащим со злодеянием. ⟨...⟩ ...с самого Петра (I-го) мы не наблюдаем еще натуры, у которой каждый час бы *дышал*, каждая минута *жила* и каждый шаг обвеян «заботой об отечестве». ⟨...⟩ Такие *лица* рождаются веками; и бросить его в снег и глушь, в ели и болото... это... это... черт знает что такое.
>
> [Розанов, 1990, с. 207–208]

Написав, как я купил за 50 рублей десятитомник Соловьева, не могу не сказать, как покупал пятнадцатитомное собрание сочинений Чернышевского в магазине подписных изданий на Кузнецком мосту по 30 копеек за том. Так изнавозили мыслителя, что продавались его тома по бросовой цене, почти как макулатура. Соловьева не печатали, а Чернышевский стал вампукой.

Книжный магазин подписных изданий на Кузнецком мосту

Мы забываем, что после расправы над Чернышевским в XIX веке о нем



Александр Николаевич Пыпин (1833–1904)

запрещено было упоминать. Его помнили, но в печати о нем не говорили. Потом его стали понимать как предшественника Ленина. К тому же его эстетика воспринималась практически всеми пишущими либералами как «мертвечина». Благородный двоюродный брат, обожавший с детства старшего Николая, академик Александр Николаевич Пыпин помогал ему на каторге и делал все, чтобы вернуть имя брата читающей публике России.

В 1893 году был издан сборник статей Н. Г. Чернышевского, и имя, долго находившееся под запретом, вновь появилось на страницах русской печати. Главному редактору «Вестника Европы» М. М. Стасюлевичу В. С. Соловьев написал о предлагаемой статье: «Ее очень удобно связать с недавними эстетическими толками ⟨...⟩; к тому же в ней есть нечто специально приятное для нашего приятеля А. Н. Пыпина, именно некоторое заступничество за Чернышевского против Боборыкина, который недавно боборыкнул покойного в нашем московском философском журнале» [Соловьев, 1908, с. 114]. Статья вышла в № 1 «Вестника Европы» (1894). Она заканчивалась словами:

> Я не стану также защищать все те 17 тезисов, которыми заканчивается его диссертация. Главное ее содержание сводится к двум положениям: 1) существующее искусство есть лишь слабый суррогат действительности, и 2) красота в природе имеет объективную реальность, — и эти тезисы останутся. Их утверждение в трактате, стесненное пределами особого философского кругозора автора (он был в то время крайним приверженцем Фейербаха), не разрешает, а

Алексей Федорович Лосев (1893–1988)

> только ставит настоящую задачу; но верная постановка есть первый шаг к разрешению.
>
> [Соловьев, 1914, т. 7, с. 7 7]

С тех пор прошло много лет, к эстетике Чернышевского наши эстетики попрежнему относятся с полупрезрением. Но стоит привести слова А. Ф. Лосева, крупнейшего отечественного философа прошлого века, в передаче Владимира Бибихина (русского Эккермана):

> Что в России... Россия беспросветное мужичество. В России нужно только водку и селедку. Алкоголизм и селедка. Эстетики мизерные. Ну вот только Владимир Соловьев. Он защищал тезис Чернышевского, что прекрасное это жизнь. Так же как греки, онтологично. Прекрасное есть бытие. Вот разве что он. ⟨...⟩ Белинский, Чернышевский, Добролюбов — у них прекрасное это жизнь. Чернышевского диссертация хороша.
>
> [Бибихин, 2006, с. 23]

Надо сказать, что Соловьев и Пыпин и в самом деле были приятелями, часто проводили время за шахматами в редакции «Вестника Европы». В один из таких дней «1897 года, когда Мих. Н. Чернышевский, — вспоминает дочь Пыпина, — зашел к моему отцу в редакцию посоветоваться, к кому можно было бы обратиться с просьбой написать статью о Николае Гавриловиче для “За-

А. Н. Пыпин и В. С. Соловьев

каспийского обозрения”. Соловьев, услышав этот разговор (он сидел тут же, в редакционном кабинете), сказал: “Я напишу”» [Пыпина-Ляцкая, 2000, с. 430].

Речь шла, как нам понятно, о воспоминаниях о Чернышевском, поскольку статью о его диссертации он опубликовал в 1894 году. Эти воспоминания он написал. Не пропустила цензура. Но в них отчетливо прозвучала связь и духовная близость отца и сына. Сын писал, как к отцу-историку пришли его приятели, классические «люди сороковых годов» — Е. Ф. Корш и Н. Х. Кетчер, отнюдь не нигилисты, и с возмущением рассказывали о неправом суде над Чернышевским. Все трое возмущались, сильнее всех С. М. Соловьев, который, как и Чернышевский, был сын священника. А священники стали по гениальной угадке Петра вторым после дворянства эшелоном просвещения в России. Ведь сан мог принять только прошедший семинарию, где обязательными были церковнославянский, латынь, древнегреческий и какой-либо современный язык. Возможно, это ощущение культурно-социальной близости тоже сыграло свою роль.

Стоит напомнить мысль С. М. Соловьева:

> Поднять русское духовенство, давши ему могущество — науку, снабдивши его средствами восстановить свое учительское значение, свое нравственное влияние согласно с новыми потребностями, с новыми условиями, давши ему крепкое оружие для борьбы с враждебными влияниями; восстановить значе-

> ние монастырей, противодействуя вовсе не монашеским побуждениям к монашеской жизни, прекративши злоупотребление материальными средствами обращением излишка этих средств на дела милосердия и просвещения; поднять белое духовенство, давши ему науку, учительскую способность и большие средства материальные, недостаток которых мешал успешному и достойному исполнению его обязанностей, — вот преобразовательная программа Петра относительно Церкви.
>
> [Соловьев, 1995b, с. 109]

Как мы знаем, главными противниками Чернышевского были родовитые дворяне типа Тургенева и Льва Толстого. Последний все время подчеркивал свой графский титул. Можно сказать, что бунт Толстого против царя и государства был своего рода боярской фрондой. Да и герои его «Войны и мира» непременно графы да князья. Приведу наблюдение современного писателя:

> Как упиваются автор и персонажи своим дворянством! Толстому дорого все, что есть дворянство, и этим он заражает читателя. Герои же ни на минуту не забывают о своем происхождении. И почему они непременно в каждой фразе прибавляют в обращениях друг к другу титул, хоть сто раз кряду? Достоевский точно подметил, что Толстой — это писатель дворянства. Ведь, скажем, в прозе Пушкина отсутствует эта дворянская спесь, словно масляная пленка по воде, покрывающая все содержание.
>
> [Боровиков, 1999, с. 178]

Да, Пушкин резко выделялся среди дворянских писателей России, даже гениальных. Он написал:

Не офицер я, не асессор,
Я по кресту не дворянин,
Не академик, не профессор;
Я просто русский мещанин.

Рифмуется с Чеховым, который был приписан к мещанскому сословию.

Именно эту независимость и гордость разночинца, при этом глубоко верующего, нес в себе Владимир Соловьев, гордясь отцом-профессором и дедом-священником. Когда отец умер, два брата и сестра (Владимир, Михаил и Мария) начали читать над ним Псалтырь, но потом Владимир Сергеевич отправил брата с сестрой спать и всю ночь читал один.

Как вспоминала сестра Соловьева:

> Повернув опять в детскую, я в коридоре столкнулась с горничной Дарьей.
>
> — А Владимир-то Сергеевич, ангел небесный, как в одну ночь с лица изменились! Даже жалости подобно.
>
> К утренней панихиде приехала одна наша знакомая, сначала сидела у матери, потом вышла зачем-то в переднюю и, тихо плача, говорила Анне Кузьминичне: «А Володя-то, голубчик, золотое его сердце, как он изменился! Я просто ахнула, когда увидела. До того он любил отца! А еще иные считают его холодным и эгоистичным!.. Никогда в жизни не видела эдакой перемены в такой короткий срок! Точно годы и годы мучений перенес... А взгляд, несмотря на это, до того светлый и добрый, что просто всю душу мне перевернул».
>
> Прошло много дней после смерти отца, прежде чем я увидела на лице брата улыбку. Плакать он совсем не плакал, только время от времени как-то особенно вздыхал и отдувался, точно ему не хватало воздуху.
>
> [Безобразова, 2000, с. 334–335]

Понятно, что слова отца были своего рода заветом для сына, почти религиозным. Он их хранил в памяти, они были важны для него:

> Отец имел, хоть и не близкое, личное знакомство с Чернышевским: им пришлось видеться и разговаривать всего два раза с промежутками в несколько лет. В первое свидание (если не ошибаюсь, в конце 1859 г.) Чернышевский очень понравился отцу, во второе (должно быть, в начале 1862 г.) он нашел в нем большую перемену, которую объяснял установившимся идолопоклонническим отношением к Чернышевскому окружавшей его литературной и общественной среды. ⟨...⟩ Впрочем, и слова отца, помню, были сказаны не столько в упрек Чернышевскому, сколько в обличение незрелости, несерьезности и холопского духа в русском обществе. ⟨...⟩ Отец с своей точки зрения полагал, что Чернышевский, возмужав, сумел бы отделаться от вредного действия общественных поклонений; фимиам передовых кружков испарился бы у него вместе с невинными социалистическими утопиями, и он стал бы настоящим умственным деятелем на пользу России. Тем сильнее было негодование отца на виновников катастрофы: «одни испортили, а другие совсем погубили». Подлинные выражения, которые я хорошо помню, были гораздо резче.
>
> [Соловьев, 1989b, с. 643]

Заключение этой статьи своим тоном, взвешенностью словно отсылает читателя и в самом деле к Сергею Михайловичу, чувствуется интонация великого историка, спокойного, словно подводящего исторический итог человеческой жизни: «Нравственное качество его души было испытано великим испытанием и оказалось полновесным. Над развалинами беспощадно разбитого существования встает тихий, грустный и благородный образ мудрого и справедливого человека» [Соловьев, 1989b, с. 650].

* * *

И в заключение моей статьи я хотел бы поднять эсхатологическую тему. Классические и гениальные «Три разговора», где появляется как действующее лицо мировой истории антихрист, опубликованные в последний год его жизни, как бы подвели итог размышлениям Владимира Соловьева о судьбах России и Европы, очень печальный итог. Но мало кто обращал внимание, что в последней предсмертной статье «По поводу последних событий», абсолютно катастрофической по своему пафосу, говорившей, что «историческая драма сыграна», в духе «Трех разговоров», он ссылается на слова отца, с которым, видимо, советовался всю жизнь:

> Что современное человечество есть больной старик и что всемирная история внутренно *кончилась* — это была любимая мысль моего отца, и когда я, по молодости лет, ее оспаривал, говоря о новых исторических силах, которые могут еще выступить на всемирную сцену, то отец обыкновенно с жаром подхватывал: «Да в этом-то и дело, говорят тебе: когда умирал древний мир, было кому его сменить, было кому продолжать делать историю: германцы, славяне, а теперь где ты новые народы отыщешь? Те, островитяне, что ли, которые Кука съели? Так они, должно быть, уже давно от водки и дурной болезни вымерли, как и краснокожие американцы. Или негры нас обновят? Так их хотя от легального рабства можно было освободить, но переменить их тупые головы так же невозможно, как отмыть их черноту». ⟨...⟩ Какое яркое подтверждение своему продуманному и проверенному взгляду нашел бы покойный историк теперь, когда вместо воображаемых новых, молодых народов нежданно занял историческую сцену сам дедушка-Кронос в лице ветхого деньми китайца, и конец истории сошелся с ее началом!
>
> [Соловьев, 1914, т. 10, с. 225–226]

На этом прогностическом соображении отца и сына я завершаю статью.

Как было однажды сказано, имеющий уши — да услышит, имеющий глаза — да увидит, имеющий разум — да осознает.

Список источников

Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М.: Изд-во Правда, 1989. 621 с.

Безобразова М. С. Воспоминания о брате Владимире Соловьеве // Владимир Соловьев: pro et contra. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. Т. 1. С. 302–339.

Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 416 с.

Боровиков С. В русском жанре. Над страницами «Войны и мира» // Новый мир. 1999. № 9. С. 176–182.

Величко В. Л. Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Владимир Соловьев: pro et contra. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. Т. 1. С. 233–294.

Кантор В. К. Владимир Соловьев: имперские проблемы всемирной теократии // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 126–144.

Лопатин Л. М. Философское миросозерцание В. С. Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1901. Кн. 1 (56): Январь-февраль. С. 45–91.

Пыпина-Ляцкая В. А. Владимир Сергеевич Соловьев. Страничка из воспоминаний // Владимир Соловьев: pro et contra. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. Т. 1. С. 425–432.

Розанов В. В. Уединенное // *Розанов В. В.* Сочинения: в 2 т. М.: Изд-во Правда, 1990. Т. 2. С. 195–274.

Соловьев В. С. Значение государства // *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. М.: Изд-во Правда, 1989a. Т. 2. С. 549–561.

Соловьев В. С. Из литературных воспоминаний. Н. Г. Чернышевский // *Соловьев В. С.* Сочинения: в 2 т. М.: Изд-во Правда, 1989b. Т. 2. С. 639–650.

Соловьев В. С. Из письма к Е. В. Селевиной // Владимир Соловьев: pro et contra. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. Т. 1. С. 43–45.

Соловьев В. С. Кризис западной философии. (Против позитивистов) // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1911. Т. 1. С. 27–151.

Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1914. Т. 7. С. 69–77.

Соловьев В. С. Письма к М. М. Стасюлевичу // Письма Владимира Сергеевича Соловьева / под. ред. Э. Л. Радлова. СПб.: Тип. Общественная польза, 1908. Т. 1. С. 103–145.

Соловьев В. С. По поводу последних событий. Письмо в редакцию // Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева: в 10 т. / под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. СПб.: Просвещение, 1914. Т. 10. С. 222–226.

Соловьев С. М. Мои записки для детей моих, а если можно, и для других // *Соловьев С. М.* Сочинения. М.: Мысль, 1995a. Кн. XVIII: Работы разных лет. С. 529–660.

Соловьев С. М. Первые научные труды. Письма. М.: Археологический центр, 1996. 224 с.

Соловьев С. М. Публичные чтения о Петре Великом // *Соловьев С. М.* Сочинения. М.: Мысль, 1995b. Кн. XVIII: Работы разных лет. С. 5–152.

Трубецкой С. Н. Смерть Вл. С. Соловьева // Владимир Соловьев: pro et contra. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2000. Т. 1. С. 207–215.

Чернышевский Н. Г. Апология сумасшедшего // *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. Т. VII. С. 592–618.

Чернышевский Н. Г. Суеверие и правила логики // *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений: в 15 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1950. Т. V. С. 686–710.

References

Bakunin, M. A. (1989) *Filosofiya. Sotsiologiya. Politika* [*Philosophy. Sociology. Policy*]. Moscow: Pravda Publ.

Bezobrazova, M. S. (2000) “Vospominaniya o brate Vladimire Solov’eve” [“Memories of brother Vladimir Solovyov”], in *Vladimir Solov’ev: pro et contra. Vol. 1*. St. Petersburg: Izdatel’stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta [Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute], pp. 302–339.

Bibikhin, V. V. (2006) *Aleksei Fedorovich Losev. Sergei Sergeevich Averintsev*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [Institute of Philosophy, Theology and History of St. Foma].

Borovikov, S. (1999) “V russkom zhanre. Nad stranitsami «Voiny i mira»” [“In the Russian genre. Above the pages of ‘War and Peace’”], *Novyi Mir* [*New World*], 9, pp. 176–182.

Velichko, V. L. (2000) “Vladimir Solov‘ev. Zhizn‘ i tvoreniya” [“Vladimir Solovyov. Life and creations”], in *Vladimir Solov’ev: pro et contra. Vol. 1*. St. Petersburg: Izdatel’stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta [Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute], pp. 233–294.

Kantor, V. K. (2004) “Vladimir Solov’ev: imperskie problemy vsemirnoi teokratii” [“Vladimir Solovyov: imperial problems of the world theocracy”], *Voprosy Filosofii* [*Questions of Philosophy*], 4, pp. 126–144.

Lopatin, L. M. (1901) “Filosofskoe mirosozertsanie V. S. Solov’eva” [“Philosophical worldview of V. S. Solovyov”], *Voprosy Filosofii i Psikhologii* [*Questions of Philosophy and Psychology*], 1(56), pp. 45–91.

Pypina-Lyatskaya, V. A. (2000) “Vladimir Sergeevich Solov’ev. Stranichka iz vospominanii” [“Vladimir Sergeevich Solovyov. A page from memories”], in *Vladimir Solov’ev: pro et contra. Vol. 1.* St. Petersburg: Izdatel’stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta [Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute], pp. 425–432.

Rozanov, V. V. (1990) “Uedinennoe” [“Solitary”], in Rozanov, V. V. *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 2* [*Works: in 2 vols. Vol. 2*]. Moscow: Pravda Publ., pp. 195–274.

Solov’ev, V. S. (1989a) “Znachenie gosudarstva” [“The importance of the state”], in Solov’ev, V. S. *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 2* [*Works: in 2 vols. Vol. 2*]. Moscow: Pravda Publ., pp. 549–561.

Solov’ev, V. S. (1989b) “Iz literaturnykh vospominanii. N. G. Chernyshevskii” [“From literary memories. N. G. Chernyshevsky”], in Solov’ev, V. S. *Sochineniya: v 2 tomakh. Tom 2* [*Works: in 2 vols. Vol. 2*]. Moscow: Pravda Publ., pp. 639–650.

Solov’ev, V. S. (2000) “Iz pis’ma k E. V. Selevinoi” [“From a letter to E.V. Selevina”], in *Vladimir Solov’ev: pro et contra. Vol. 1.* St. Petersburg: Izdatel’stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta [Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute], pp. 43–45.

Solov’ev, V. S. (1911) “Krizis zapadnoi filosofii. (Protiv pozitivistov)” [“The crisis of Western philosophy. (Against the positivists)”], in *Sobranie sochinenii Vladimira Sergeevicha Solov’eva: v 10 tomakh. Tom 1* [*Collected works of Vladimir Sergeevich Solovyov: in 10 vols. Vol. 1*]. Eds and notes by S. M. Solov’ev and E. L. Radlov. 2nd edn. St. Petersburg: Prosveshchenie, pp. 27–151.

Solov’ev, V. S. (1914) “Pervyi shag k polozhitel’noi estetike” [“The first step towards positive aesthetics”], in *Sobranie sochinenii Vladimira Sergeevicha Solov’eva: v 10 tomakh. Tom 7* [*Collected works of Vladimir Sergeevich Solovyov: in 10 vols. Vol. 7*]. Eds and notes by S. M. Solov’ev and E. L. Radlov. 2nd edn. St. Petersburg: Prosveshchenie, pp. 69–77.

Solov’ev, V. S. (1908) “Pis’ma k M. M. Stasyulevichu” [“Letters to M. M. Stasyulevich”], in *Pis’ma Vladimira Sergeevicha Solov’eva. Tom 1* [*Letters from Vladimir Sergeevich Solovyov. Vol. 1*]. Ed. by E. L. Radlov. St. Petersburg: Tipografiya Obshchestvennaya pol’za [Printing house Public benefit], pp. 103–145.

Solov’ev, V. S. (1914) “Po povodu poslednikh sobytii. Pis’mo v redaktsiyu” [“Regarding recent events. Letter to the editor”], in *Sobranie sochinenii Vladimira Sergee-*

vicha Solov'eva: v 10 tomakh. Tom 10 [*Collected works of Vladimir Sergeevich Solovyov: in 10 vols. Vol. 10*]. Eds and notes by S. M. Solov'ev and E. L. Radlov. 2nd edn. St. Petersburg: Prosveshchenie, pp. 222–226.

Solov'ev, S. M. (1995a) "Moi zapiski dlya detei moikh, a esli mozhno, i dlya drugikh" ["My notes for my children, and if possible, for others"], in Solov'ev, S. M. *Sochineniya. Kniga XVIII: Raboty raznykh let* [*Works. Book 18: Works of different years*]. Moscow: Mysl', pp. 529–660.

Solov'ev, S. M. (1996) *Pervye nauchnye trudy. Pis'ma* [*First scientific works. Letters*]. Moscow: Arkheologicheskii tsentr [Archaeological Center].

Solov'ev, S. M. (1995b) "Publichnye chteniya o Petre Velikom" ["Public readings about Peter the Great"], in Solov'ev, S. M. *Sochineniya. Kniga XVIII: Raboty raznykh let* [*Works. Book 18: Works of different years*]. Moscow: Mysl', pp. 5–152.

Trubetskoi, S. N. (2000) "Smert' Vl. S. Solov'eva" ["Death of Vl. S. Solovyov"], in *Vladimir Solov'ev: pro et contra. Vol. 1*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta [Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute], pp. 207–215.

Chernyshevskii, N. G. (1950) "Apologiya sumasshedshego" ["Apology of a madman"], in Chernyshevskii, N. G. *Polnoe sobranie sochinenii: v 15 tomakh. Tom VII* [*Complete works: in 15 vols. Vol. 7*]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 592–618.

Chernyshevskii, N. G. (1950) "Sueverie i pravila logiki" ["Superstition and the rules of logic"], in Chernyshevskii, N. G. *Polnoe sobranie sochinenii: v 15 tomakh. Tom V* [*Complete works: in 15 vols. Vol. 5*]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury [State Publishing House of Fiction], pp. 686–710.

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

Information about the author: Vladimir K. Kantor — DSc in Philosophy, Full Professor, Chief Research Fellow, the Head of International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, Editor-in-Chief of the journal "Philosophical Letters. Russian and European Dialogue". National Research University "Higher

School of Economics” (HSE University). Address: 215, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

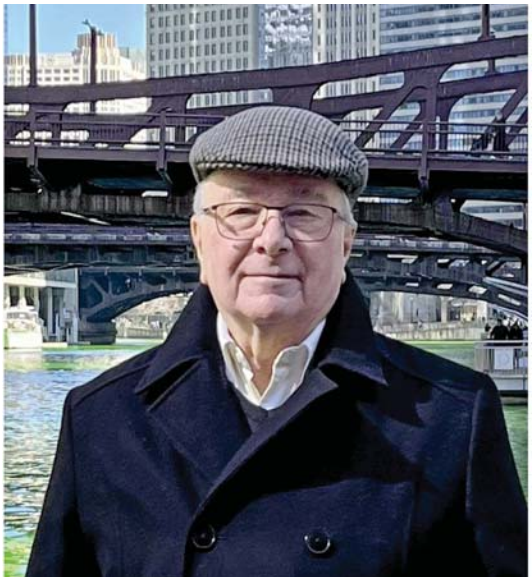
Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests

Статья поступила в редакцию 10.07.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 10.07.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 41–58.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 41–58.
Научная статья / Original article
УДК 177
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-41-58

О ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОСТИ МОРАЛИ



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

Аннотация. Едва ли не каждый человек — сознает он это или нет — рано или поздно оказывается перед выбором: принимать мораль как абсолютный императив или же считать ее относительной. И тогда, следовательно, «все позволено». Но откуда вообще взялось представление о морали как абсолюте? Автор напоминает, что еще Кант поставил в центр философской мысли проблему трансцендентального характера морали. По Канту, мораль не выводима путем познания реальности этого мира. Она относится к непознаваемым сферам человечности, представляя собой, таким образом, априорное знание человека о самом себе. Это значит, что мораль имеет надприродный характер и ее нужно принимать просто как данность. Только в таком случае мир может «очеловечиваться», а человек выживать в безучастном к нему и жестоком мироздании. Если же мораль не имеет статуса абсолюта, ход вещей, как показывает новейшая история, приводит к аморализму и нигилизму, которые вполне способны в итоге погубить мир. В истории идея сверхприродного морально-

© Киселев Г. С., 2024

го законодателя воплотилась в религиозные верования. И хотя историческое христианство во многом утратило свою роль в жизни современного человека, эта религия в силу своего тринитарного характера, пусть и оказавшегося в тени обрядности и суеверий, способна еще сыграть весьма значительную роль в становлении морального образа жизни.

Ключевые слова: мораль, аморализм, цивилизация, безрелигиозность, состояние современного мира

Ссылка для цитирования: *Киселев Г. С.* О трансцендентальности морали // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 41–58. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-41-58.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

ON THE TRANSCENDENCE OF MORALITY

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

Abstract. Every person in his life, one way or another, faces a choice: to unconditionally accept morality as an absolute imperative or to prefer the idea of its relativity and, therefore, optionality. But where did the idea of morality as an absolute come from? Gregory S. Kiselev recalls that Kant put the problem of the transcendental nature of morality at the center of philosophical thought. It turns out that morality cannot be deduced by knowing the reality of this world. It refers to the unknowable spheres of humanity, thus representing man's a priori knowledge of himself. This means that morality is supernatural and should be taken simply as a given. Only in this case can the world «humanize», and a person survive in an indifferent and cruel universe. If morality does not have the status of an absolute, the course of things, as recent history shows, leads to immoralism and nihilism, which are quite capable of ultimately destroying the world. Throughout history, the idea of a supernatural moral legislator has been embodied in religious beliefs. Although historical Christianity has largely lost its role in the life of modern man, this religion, due to its trinitarian character, even if it finds itself in the shadow of ritual and superstition, is still capable of playing a very significant role in the formation of a moral way of life.

Keywords: morality, immoralism, non-religiosity, Christianity, modern world

For citation: Kiselev, G. S. (2024) “On the Transcendence of Morality”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 41–58. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-41-58.

Моральный закон открывает
мне жизнь, независимую от чувственно
воспринимаемого мира.
И. Кант

Несмотря на христианские корни формально христианского евроатлантического мира (речь будет именно о нем), здесь ныне наблюдается явный упадок морали — и в личной жизни, и в общественной. По мнению известного испанского мыслителя, еще в 1930-е годы «Запад» — это массовое общество потребления — в результате выхода на авансцену непросвещенных и дехристианизированных масс во многом оказался в ситуации нравственной неопределенности, если не пустоты. «...Европа утратила нравственность. ⟨...⟩ Массовый человек попросту лишен морали...» [Ортега-и-Гассет, 1997, с. 161, 163].

Со временем выяснилось, что и само понятие «мораль», или «нравственность», стало проблематичным. В быту оно уже прочно устоялось в своем негативном значении как «морализаторство». Так говорят, когда имеют в виду «читать мораль».

Спора нет, плоское морализаторство бесплодно и уныло. Но мораль — это совсем иное. Издавна под моралью понимались обязывающие представления о добре и зле, о долге и ответственности, о том, что можно и что нельзя. На этих представлениях основаны безусловные нормы поведения, этика, без которых, в сущности, немыслимо сосуществование людей. Отсюда правосознание и право — фундамент правового государства, то есть того типа социальной организации, сложившейся в евроатлантическом мире, который только и заслуживает именования «цивилизация» (см.: [Киселев, 2021]).

Тут необходимо уточнение. Высшие, по Канту, формы социальности — гражданское общество и правовое государство — складываются в итоге там, где человек выделился из природно-социальных общностей, где в результате его личностного роста происходит индивидуация. Начиная с Л. Г. Моргана, такие высшие формы стали обозначать понятием «цивилизация». Цивилизация

понималась и как вершина эволюции, и как процесс, к ней ведущий. Такой подход предполагал прогресс общества, то есть его поступательное восходящее движение от низших форм социальности к высшим, более сложным. В наше время это понятие расширилось, и к характерным чертам цивилизации стали также относить появление городского образа жизни и образованного класса, развитие науки и технологий, быстрый рост качества и уровня жизни. В то же время в современной науке существуют так называемые «цивилизационные исследования», отражающие проблемы социокультурной специфики. В них под «цивилизациями» понимаются локальные этносоциальные общности со своими специфическими религиозно-культурными традициями, определяющими систему ценностей и образ жизни. Чтобы не смешивать разные понятия, я буду называть их локально-культурными общностями. Подобные исследования ценны тем, что они заострили внимание на вопросе о самоценности социокультурного многообразия человечества. Хотя единого мнения о числе таких общностей нет, можно, видимо, выделить антично-иудео-христианскую, арабо-тюрко-персо-исламскую, индо-буддийскую, дальневосточно-конфуцианскую и африканскую.

В данной работе цивилизация понимается в русле классического и неоклассического подходов (см.: [Следзевский, 2020, с. 82]).

* * *

Не избежать вопроса: что́ именно дает основание считать мораль обязывающей, императивной?

Тут скрывается одна из самых сокровенных тайн человека или человечности. Важнейшим открытием Канта было предположение о том, что моральные законы, предписывающие человеку добрый образ жизни, даны ему как бы свыше, что мораль сверхприродна и наш разум неспособен найти ответ на вопрос о ее происхождении.

Мыслитель полагал, что нравственность всегда просто существует там, где есть человек, и является отличительной чертой человечности. «Кант, — говорил М. 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, 2002, с. 55]. Трудно не согласиться с ним: «...чтобы стремиться к добру, нужно уже быть добрым — другой причины нет. Именно поэтому сенсуалистские, прагматические обоснования морали или ее обоснования на биологических теориях естественного отбора никогда не работали и не срабо-

тают. Первый признак морали и состоит в том, что моральные явления — причина самих себя. И тогда они моральны» [Мамардашвили, 1992, с. 78–79]. Речь, таким образом, идет об априорном знании, которое разуму принять нелегко.

Пытаясь все же хоть как-то приблизиться к осмыслению подобной парадоксальности, философская мысль опирается на то соображение, что человек познает мир, находясь внутри него, в его составе. Поэтому предполагается, что наш мир устроен так, что сам содержит некоторые условия для своего познания. Что это за условия, узнать из опыта мы не можем, наши психофизические свойства этого не обеспечивают. Об их существовании свидетельствуют только их воздействия. Таковы время, пространство и — мораль: сами они условий не имеют. Их приходится принимать как данность, вне всякой причинно-следственной связи.

Стоит заметить, впрочем, что априорное знание о морали совсем не означает, что любой индивид морален от рождения. Таковым ему еще только предстоит становиться. Для этого необходимы особые усилия ума и сердца, которые в итоге ведут к дискретным проявлениям уникального надприродного состояния — Сознания-Бытия, или «вечного настоящего». На этих понятиях строил свою философию Мамардашвили (от которой я и отталкиваюсь, см.: [Киселев, 2023]). Если человек не производит усилий, которые способны создавать неразрушающуюся во времени упорядоченность сверхприродных состояний, то имеется всего лишь прямоходящее существо, обладающее даром речи. Поэтому Мамардашвили говорил о некоей авантюре и драме, «лишь проходя и осуществляя которую человек может становиться и быть все время в состоянии заново и заново рождения» [Мамардашвили, 1991, с. 19].

Иными словами, именно таким нравственно-интеллектуальным усилием и самосозидается человек как нравственное существо — в отличие от человека всего лишь «возможного», потенциального. Подлинный, моральный, человек не природой рождается, а есть искусственное творение, результат самосозидания («второго рождения»). Таким образом, смысловым центром жизни оказывается не естественно-историческая общность людей, а сам человек per se.

Между тем своя обусловленность некоей сверхчеловеческой, надприродной силой на ранних этапах истории может не осознаваться человеком. Кант показал, что для осознания этого ему оказались необходимы религиозные представления.

Религия — это откровенная, то есть не требующая доказательств, вера в Бога — высшее благо и святыню, создателя и всемогущего повелителя Вселенной. Откровенная вера — тем более тринитарная, как христианство, — подразумевает, что Бог обладает волей, то есть что он — Личность. Вера в Бога как

Вседержителя предполагает его ответственность и за все зло мира[1]. Но ничего достоверного знать о Боге мы не можем. Иными словами, религия побуждает нас доверяться тому, что опытным путем познать невозможно. «О вере, — говорил Мамардашвили, — ⟨...⟩ можно говорить лишь в том случае, если речь идет о чем-то, что не может существовать помимо самого акта веры, то есть то, что невозможно иначе или абсурдно иначе, только и может быть предметом веры или верой» [Мамардашвили, 1992, с. 145].

Итак, важнейший вклад Канта в проблематику религии — в идее о том, что религия обусловлена моралью. Мораль — реальное и единственное доказательство бытия надмирного, надприродного начала, поскольку она очевидна. Об этом свидетельствует несомненное наличие у нас, людей, совести — сверхъестественного внутреннего побуждения. Именно очевидностью морали Кант объяснял ненужность спекуляций о ее происхождении. Речь о той самой его теме, которую Мамардашвили обозначал как «зачем объяснять, если *уже* дано...». Зачатки морали уже появились вместе с тем существом, о котором мы уже можем говорить как о человеке, а рефлексии о ней у этого становящегося человека еще не было. Однако существование морали — пусть и в виде задатков — требовало ее осмысления. Так появилась религия с надмирной святыней, Богом, в качестве морального законодателя; мораль предстала как его требование. («Христос как высшее откровение нравственности», по словам Гёте.) «Религия есть познание всех наших обязанностей как божественных заповедей» [Кант, 1996, с. 380].

Итак, говорить о морали, или нравственности, исходя из понятий о религии, — неверно в принципе. Дело обстоит прямо противоположным образом. Религии без морали быть не может, а если какие-то верования основаны не на ней, то мы имеем дело с псевдорелигией. Страшен Бог без морали, говорил о таком случае Кант.

Религиозные представления развивались вместе с человеком. Был пройден долгий путь — от обожествления духов предков до политеистических представлений, а в итоге до единобожия, в частности христианского. Согласно этим представлениям, не быть моральным значило жить во грехе. На деле

[1] Отсюда проблема теодицеи, или оправдания Бога. Проблема теодицеи испокон веков, со времен библейского Иова, мучила людей. Важно отметить, что само обращение к этой проблеме является как бы маркером: если мы признаем ее, мы остаемся в пределах веры. Если же мы не признаем проблему теодицеи, это значит, что наше понимание Бога не сводится к пониманию его как внешней по отношению к человеку силы. Тринитарный Бог, подразумевающий ответственность за зло и самого человека, в оправдании не нуждается, и проблема теодицеи снимается. Не случайно Кант полагал, что решить проблему теодицеи в рамках только веры не в силах человека. По его словам, он предоставлял вере должное ей место, «приподнимая разум» («Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen...»).

далеко не безгрешный, мягко говоря, христианский мир с понятием греха все же серьезно считался; люди жили в «страхе божьем»[2]. Нравственность полагалась нормой (которая, понятно, в реальной жизни постоянно нарушалась).

В течение веков, вплоть до Нового времени, мораль христианства играла немалую роли в жизнь евроатлантического мира в целом. Разумеется, человек всегда пытался навязывать свою волю другому, относясь к нему как к объекту. Но поскольку был жив «страх божий», все попытки такого рода имели лишь относительный, временный или локальный успех.

Однако совсем по-иному обстоят дела в сегодняшнем секулярном массовом обществе.

* * *

Все начало меняться, когда евроатлантический мир в целом без сожаления распростился с «отсталым» и «реакционным» христианством. В эпоху Просвещения христианство, и без того ослабленное Схизмой и Реформацией, утратило здесь свой характер универсального мировоззрения. Но оказалось, что безрелигиозность — не просто отрицание религии или индифферентное к ней отношение; она обернулась отказом от абсолютности морали. Нравственность не виделась более непреложным божественным законом.

Возникшее на рубеже XIX и XX веков в наиболее развитых странах бессословное массовое общество стало ярким выражением безрелигиозности и аморальности, которые приобрели теперь известную законченность. Наглядно проявилась, как говорил В. С. Соловьев, «темная основа нашей природы, злая в своем исключительном эгоизме и безумная в своем стремлении осуществить этот эгоизм, все отнести к себе и все определить собою» [Соловьев, 1884, с. 37]. Речь о том самом сне разума, который рождает чудовищ, иррационализм, безраздельное господство разнообразных страстей (злобы, тупости, зависти, бездумной тяги к развлечениям и т. д.), о неумении самостоятельно мыслить[3]. Но не мысля, человек погибает. По существу, это процесс саморазрушения.

Наше время показывает, что человечество явно застряло на пути от человекозверя к Богочеловеку, который виделся Соловьеву. В целом оно пока не смогло возвыситься до подлинной человечности. Не происходит «второе рождение», не преодолевается в значительной мере природная «склонность че-

[2] «Утверди, Боже, страх Твой в сердце моем!» — и поныне молятся верующие.

[3] Неслучайно Пастернак в «Докторе Живаго» называл «главной бедой, корнем будущего зла» интеллигенции послеоктябрьского времени именно утрату «веры в цену собственного мнения. Вообразили, что время, когда следовали внушениям нравственного чутья, миновало, что теперь надо петь с общего голоса и жить чужими, всем навязанными представлениями» [Пастернак, 1958, с. 469].

ловека ко злу», о которой говорил Кант. Забвение морали оборачивается иллюзорным сознанием, или «несознанием» («тяжким сном сознания», по слову мыслителя). В иллюзорном сознании происходит прежде всего неверное осмысление своих потребностей и возможностей. Аморальный «массовый человек» личностно не развит, духовно слаб и умственно ленив, доверчив и легко внушаем. Во всем этом заключается основная преграда на пути к появлению нравственного существа, личности.

Отсюда нравственный релятивизм, безудержный эгоизм и нежелание мыслить. Но нет таких вопросов, на которые был бы заранее дан ответ: моральный человек должен найти их сам. Это и есть — сбыться, состояться, то есть оказаться в состоянии Сознания-Бытия[4]. Мыслить самостоятельно трудно: картина мира заслонена исторически возникшими представлениями, которые не поспевают за изменениями мира и поэтому искажают его. Оставаясь в плену этих чужих представлений, человек оказывается не в состоянии прожить свою собственную неповторимую жизнь. Люди, этот «жалкий род, достойный слез и смеха» [Пушкин, 1995, с. 380], как с досады выразился Пушкин, постоянно возвращаются к собственным заблуждениям и преступлениям, они оказываются неспособными вырваться из заколдованного круга своей немоготы.

Неслучайно во всей совокупности общественных антагонизмов массового общества на первый план выходит всестороннее манипулирование сознанием индивида. Несамостоятельный, манипулируемый индивид — своего рода несостоявшийся человек, недоделка. Невежественный, полуобразованный, доверчивый, легко внушаемый, он готов отдать свою судьбу и свободу в руки любого умелого искусителя, в известной мере лишаясь таким образом своей субъектности. Эту манипуляцию осуществляют путем пропаганды разнообразные государственные и общественные структуры. В то же время ее производит массовая культура. Тут нельзя не упомянуть агрессивную и дезориентирующую рекламу и, конечно, социальные сети, ставшие реальной угрозой самому разуму и моральности.

Нельзя также не заметить, что самомнение «отставившего» религию и мораль разума привело, в частности, к иллюзиям, будто человек может преодолеть зло мира собственными силами. И в этом случае ему якобы «все позволено». Такой человек сам себе «законодатель». Ничто не сдерживает его в своеволии, у него нет причин для личной ответственности перед чем бы то ни было.

[4] Вот хорошая формулировка: «...“состояться” — значит выполнить некоторую миссию, некоторое предназначение, которое “есть”, “задано”, зависит не от моего выбора, а от объективного замысла, и выбор мой лишь в том, уклониться от него и “пропасть” в мире природы или, выполнив замысел, обрести “вечность”» [Гиринский, 2022, с. 125].

Массовое общество, таким образом, уже во многом ставит под вопрос саму сущность цивилизованности. Оно все больше не дает человеку возможности созревать личностно и граждански. Это и заметно: число нравственно и интеллектуально развитых людей на фоне бездумных и невежественных масс ужасающе мало.

Немало говорит об этом деградация гражданского начала. В самом деле, существование автономного гражданского общества есть в итоге альтернатива насилию и манипуляции со стороны власти (государственной и любой иной). Но разве может быть реальная альтернатива, например, при всеобщем избирательном праве для «массового человека» — не субъекта политики, а ее пассивного объекта, отчетливо теряющего то, что дал ему процесс индивидуации?[5] Какова цена выбора, который сделает такой человек? И каковы могут быть последствия популизма, то есть подстраивания под подобного объекта, в которое постепенно вырождается политика в условиях массового общества?[6]

* * *

Неудивительно, что в отсутствие универсальной морали иллюзорное сознание породило жуткие химеры — основанные на насилии идеологические мифы национализма, шовинизма, коммунизма, нацизма, классовой борьбы, расы. В XX столетии, которое, как некогда надеялись, принесет торжество добра и разума, вечный мир и всеобщее благоденствие, произошли, напротив, жутчайшие по существу и невиданные по масштабам злодеяния. Новейшая история стала свидетелем непомерных и почти всегда бессмысленных страданий человека.

Можно назвать немало конкретных причин того, какими путями пошло человечество в XX столетии и вышло в XXI. Это и оголтелый национализм, без которого едва ли разразилась бы Первая мировая война, заметно снизившая

[5] Прав, на мой взгляд, персонаж «Красного колеса» Солженицына, цитирующий Д. Н. Шипова: «...неверно это предположение современного конституционного государства, что каждый гражданин способен судить обо всех вопросах, предстоящих народному представительству. Нет, для сложных вопросов государственной жизни члены народного представительства должны обладать жизненным опытом и глубоким миросозерцанием. Чем менее просвещен человек умственно и духовно, тем с большей самоуверенностью и легкомыслием он готов разрешать самые сложные проблемы жизни; чем большим развитием ума и духа обладает человек, тем осторожнее и осмотрительнее относится он к устроению жизни общественной и частной» [Солженицын, 2007, с. 79; Шипов, 2007, с. 315].

[6] В целом же в странах «глобального Севера» наблюдается двуединый процесс: с одной стороны, «массовый человек», получивший через всеобщее избирательное право немалую возможность влиять на жизнь общества, во многом компрометирует саму идею политического представительства, а с другой — элиты склонны к сужению пространства публичной политики и представительной демократии.

достоинство и цену человеческой жизни. И еще более — появление тоталитарных государств, когда большевики устроили свой невиданный эксперимент и в течение семидесяти лет терзали Россию, а вырвавшиеся на историческую сцену нацисты потрясли мир варварством и Холокостом. Обе эти дьявольские силы развязали Вторую мировую войну, сгубившую десятки миллионов жизней.

Это также и отчетливо наметившееся в первых десятилетиях нашего века распространение сил, противостоящих либеральной демократии Запада. Это и нынешняя Россия, и авторитарный коммунистический Китай, и стремящийся к обладанию ядерным оружием фундаменталистский Иран, и тоталитарная Северная Корея, это оружие уже создавшая, и набирающие мощь ультраправые силы в Европе и Америке, а также нередко смыкающиеся с ними ультралевые. Среди них, в особенности в университетской среде, широко распространены догматические левые взгляды на вопросы истории, международной политики, расовых отношений, гендерной идентичности, охраны природы и т. д.

Нельзя не отметить и известную инертность современных политических элит развитых стран, нередко игнорирующих остроту международных отношений, социальных противоречий и надвигающегося (или уже наступившего) экологического кризиса. Бросается в глаза неспособность элит адекватно осмыслить насущную необходимость противостояния тем силам, которые выбрали путь возвращения к архаике, в мир насилия и несвободы.

Но основная причина всех пороков нашего времени — именно аморализм. Жизнь, основанная на морали, и по сей день остается лишь идеалом.

Конечно, Запад, по выражению Г. Померанца, поставил «эксперимент со свободой»: человек добился тут наибольшего за свою историю социального, политического и духовного освобождения. Именно здесь возникли цивилизация, гражданское общество и правовое государство, тут несомненно произошли утончение культуры и известное улучшение нравов в целом. Достижения науки и технологий на много порядков повысили уровень и качество жизни. «Общество всеобщего благоденствия», современная смешанная экономика и социальное государство остаются важнейшей «очеловеченной» сферой социальности даже в условиях массового общества. (Другое дело, что аристократическое положение высокой культуры, о котором говорил Бердяев, действительно ушло в прошлое — вместе с сословным обществом.)

Тем не менее едва ли не всеобщий аморализм и, как следствие его, известное расчеловечивание в итоге привели к серьезным угрозам самому существованию той части человечества, которая создала в евроатлантическом мире цивилизацию. Это:

• возможность планетарной катастрофы в случае ядерной войны;

• экологическая катастрофа, с которой мы непременно столкнемся в недалеком будущем, если только она не происходит уже сейчас[7];

• неспособность в ходе весьма неоднозначных процессов глобализации преодолеть социокультурную неоднородность нашего мира с различными ценностными системами и установками и несовпадающими этическими нормами различных локальных общностей. Можно говорить о выплеске архаики и насилия, идущем из стран глобального Юга и находящем отклик в некоторых развитых странах глобального Севера, о назревшем вызове самому принципу цивилизованности[8];

• сложное переплетение кризисных явлений и в духовной, и в социокультурной сферах современности. Особенно отчетливо обозначилось это со сложением «массового общества» и «массового человека»;

• постоянно убыстряющийся темп жизни, не дающий такому человеку возможность адекватно осмыслить окружающую реальность. Жизнь в городах-монстрах и агломерациях идет в условиях постоянного стресса, обусловленного непомерно расширяющимся производством колоссальной номенклатуры товаров и подстегивающим его неумеренным потреблением[9].

Как кажется, христианская мифология неслучайно предупреждает человека, что он — единственное на земле существо, способное уничтожить свою собственную жизнь. Так, Священное Писание пророчествует о царстве Анти-

---

[7] Человек вполне успешно уничтожает биосферу, загрязняет и уничтожает окружающую среду — от Мирового океана до животного мира; вследствие выбросов в атмосферу идет глобальное потепление. Экологические, энергетические, демографические и техногенные проблемы вполне могут привести к всеобъемлющему кризису, способному угрожать жизни Homo Sapiens как вида.

[8] Как полагает А. Неклесса, «мы вступаем в непознанную, *четвертую* фазу социальной организации (после архаики, варварства, цивилизации)», для которой характерно «неравновесное, но устойчивое соединение цивилизации и дикости, футуризма и архаики в некотором синкретическом культурном контексте» [Неклесса, 2007]. В частности, в наши дни кризис морали и гуманизма нашел одно из своих воплощений в так называемом постмодернизме. Постмодернисты в философии и литературе интерпретируют мир в качестве своеобразного текста и противопоставляют такую интерпретацию («деконструкцию») идее морального человека и мира, выработанной христианской и новоевропейской мыслью. Речь у них, в сущности, идет не столько о мире, сколько о процедурах его прочтения, человеческие же ценности, такие как мораль, ставятся под сомнение. Выступая за моральный релятивизм, против плоского «просвещенчества», одномерного рационализма, постмодернизм отрицает возможность объективных истины и знания, предлагая вместо них проблему иронической раскодировки — возможно, и изящной, но фактически бессодержательной.

[9] «Присущие ей установки и ценностные ориентации прежде всего на потребление, деловой успех, получение и распространение сиюминутной информации неизбежно дистанцируются или отрываются от ⟨...⟩ ценностей добра и добродетели, истины и веры, ⟨...⟩ преданности и устойчивой социальной солидарности» [Следзевский, 2020, с. 84].

христа, за которым в свою очередь должен последовать конец мира, апокалипсис[10]. И по отношению к нам, людям XX и XXI веков, забывшим, что такое мораль, такая возможность едва ли покажется невероятной.

* * *

Можно ли надеяться на то, что мораль снова окажется в основе жизни общества? Что она вновь обретет статус святыни?

Так как основу религиозного сознания составляет именно поклонение сверхприродной, безусловной святыне, лучшим условием для возвращения морали ее истинного статуса могло, казалось бы, стать возрождение такого сознания. Но не наивно ли предполагать, что это возможно в нынешнем едва ли не полностью секулярном евроатлантическом мире?

В современном евроатлантическом мире религия представляется некоторым архаизмом, своеобразной культурной реликвией. Несколько поколений образованных европейцев Нового времени, воспитывавшихся в убеждении о всемогуществе науки, живут в секулярной среде. Отчасти тут сыграло свою роль то, что исторические христианские церкви скомпрометировали себя самым разнообразным злом. Тут и жестокость, и мздоимство, и вовлечение в борьбу за власть, и лицемерие, и потворство разнообразным преступлениям.

Для большинства же верующих характерно, за редкими исключениями, «обрядоверие». Сейчас вряд ли удивишь кого-нибудь признанием, что историческое христианство, которое они все еще исповедуют, во многом фактически не слишком далеко ушло от язычества. Дело в том, что на первый план в нем постепенно вышло поклонение Богу-вседержителю — *внешней* по отношению к человеку всемогущей и таинственной силе, определяющей судьбы всего творения. Отсюда испрашивание у Божества защиты или вознаграждения, потребность его милости, страх перед наказанием. И главное следствие — перекладывание человеком своей ответственности на внешний авторитет, отказ от необходимости моральной оценки собственных поступков. «Христианство замыкается в стенах храма и превращается в обряд и молитвословие, а деятельная жизнь остается всецело нехристианскою», — писал об этом В. С. Соловьев [Соловьев, 1884, с. 23].

Поэтому исторически господствовавшие виды веры сами по себе не дают оснований ожидать религиозного возрождения и, следовательно, возврата мо-

[10] Христианство именует такое состояние Царством Божиим. Царство, где нет смерти и зла, где духовная сущность человека не связана более нераздельно с его телесной оболочкой, это — царство «не от мира сего» (Ин. 18:36), оно вне пространства и времени. Понятно, что научное знание о нем невозможно.

рали ее истинного места. Однако своими историческими формами уникальное сотериологическое христианское учение далеко не исчерпывается. Так, еще Кант отчетливо видел отличие господствовавшей в нем религии культа (снискания благосклонности) от моральной религии («доброго образа жизни»). Последняя зиждется на тринитарной идее. Бог предстает здесь как единое в трех лицах, соприродное, имманентное человеку сверхприродное начало, моральный законодатель. Его законы, или заповеди, открываются человеку через его совесть. Предполагается, что он способен к богообщению, то есть что приблизиться к Богу можно собственным усилием, идя ему навстречу из «глубины своей темноты». Таким образом у человека появился бы шанс стать новым, нравственным существом, преобразиться и так противостоять злу мира. Именно поэтому Бог предстает как творец, создатель человека. Отсюда и упоминавшаяся идея о «втором рождении».

В историческом христианстве тринитарная идея оставалась как бы в тени богослужебной веры, как называл ее Кант. Между тем представление о необходимости предельного усилия, то есть свободного приятия нравственного императива, имеющего трансцендентальную природу, идея о свободе и личной ответственности человека за дела мира предполагают: если христианство обновится, у него может быть будущее. И его мифология совсем не является абсолютным препятствием для осмысления и принятия современным человеком (см.: [Киселев, 2024]).

Обновленное христианство могло бы претендовать на выполнение грандиозной задачи преображения человечества. И связано это именно с особым — моральным — пониманием религиозности, в котором главное — идея о сверхприродности морального законодателя, его абсолютной ценности. Другими словами, тринитарная идея парадоксальным образом отразила представление о сверхприродности морали. Все остальные слагаемые христианства — догматы, канон, обрядность, церковный чин и богословие — уходят при этом на второй план.

Поэтому трудно безоговорочно согласиться с мнением об исторической неудаче христианства. Есть вероятность (только вероятность!), что принятие в полном объеме его тринитарной природы могло бы сделать христианство религией универсального значения. Или в пределе — расширить само значение понятия «религия» за пределы традиционно толкуемой конфессиональной веры (см.: [Киселев, 2019; 2022]).

Возможно, именно в этом свете можно истолковать идеи В. С. Соловьева о Вселенской церкви. Мыслитель понимал христианство как «нравственно-историческую задачу, как общее дело человечества» и положил его в основу

своей концепции всемирно-исторического развития. Он полагал, что смысл истории состоит именно в таком развитии человечества, которое приведет его к превращению в Богочеловечество. Согласно Соловьеву, великое предназначение христианства — утвердить на Земле Вселенскую церковь и устроить жизнь человечества согласно заповедям Христа. Это и есть ядро известной соловьевской идеи о «всемирной теократии»[11].

* * *

Представление о способности и долге человека к моральной жизни дает новые возможности для осмысления истории. Теперь ее можно толковать не просто как последовательность событий прошлого, а как процесс, привносящий в эволюцию специфически человеческое качество. Иными словами, в философском смысле история свершается, приобретает действительность, или смысл, лишь в той мере, в какой человек снова и снова воспроизводит Сознание-Бытие. Под «историческим» нужно, таким образом, понимать особое состояние, которое воплощается в цивилизации — рукотворном мире, противостоящем природному хаосу. Неслучайно Мамардашвили называл цивилизацию «“пристройкой” к сознанию» [Мамардашвили, 1992, с. 107].

Если люди в большинстве своем окажутся неспособными вырваться из западни иллюзорного сознания, оставаясь аморальными, духовно слабыми, умственно ленивыми, они не смогут пребыть в истории. Тогда участь их в конечном счете может стать трагической. Окажется ясной вся относительность того, что называют общественным прогрессом, — неуклонного (пусть и неравномерного) поступательного движения к неким высшим формам человеческого общежития.

На деле же будущее вероятностно. Оно зависит от того, окажется ли человеку по силам осуществить духовный прорыв к морали, в сферу Сознания-Бытия, в Историю. Иными словами, в конечном счете все определится тем, проявится ли личная ответственность свободного человека, будет ли на то его добрая воля. Воля, не обусловленная никакими внешними обстоятельствами, но исходящая из таинственной сверхприродной морали.

[11] При этом речь никоим образом не шла о политической или какой-либо иной «здешней» власти церкви. Мысль Соловьева состояла в том, что христианство в лице Вселенской церкви должно быть подлинным духовным руководителем, нравственным авторитетом человечества — и только в этом смысле властью. «Мирская политика должна быть подчинена церковной, но никак не чрез уподобление Церкви государству, а напротив, чрез постепенное уподобление государства Церкви. ⟨...⟩ Церковь должна привлекать, притягивать к себе все мирские силы, а не втягиваться, не вовлекаться в их слепую и безнравственную борьбу» [Соловьев, 1994, с. 65].

Список источников

Бердяев Н. А. Новое средневековье // *Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. / вступ. ст., сост., примеч. Р. А. Гальцевой. М.: Искусство; ИЧП «Лига», 1994. Т. 1. С. 406–463.

Гиринский А. А. Христианские мотивы в философском творчестве Мераба Мамардашвили // Вестник Санкт-Петербургского Университета. 2022. Т. 38, вып. 1. С. 122–131.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения в шести томах. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 5–23.

Кант И. Религия в пределах только разума / пер. Н. М. Соколова, А. А. Столярова // *Кант И.* Трактаты: пособие к лекциям. СПб.: Наука, 1996. С. 259–424. (Слово о сущем).

Киселев Г. С. «Нежный цветок» цивилизации // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 50–67.

Киселев Г. С. Как говорить о смысле истории? // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 5–14.

Киселев Г. С. Мифологемы христианства и философия сознания // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 1. С. 126–140; URL: www.gskiselev.com (дата обращения: 01.07.2024).

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

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

Мамардашвили М. К. Мысль в культуре // *Мамардашвили М. К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс-Культура, 1992. С. 143–154.

Мамардашвили М. К. Проблема человека в философии // О человеческом в человеке / под общ. ред. и с предисл. И. Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 8–21.

Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени». СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института; Журнал «Нева», 1997. 572 с.

Неклесса А. И. Миропознание и миростроительство: ценности, мышление, знание, (генезис и динамика форм). URL: http://www.intelros.ru/2007/07/22 (дата обращения: 01.07.2024).

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

Пастернак Б. Л. Доктор Живаго. Милан: Г. Фелтринелли, 1958. 634 с.

Пушкин А. С. Полководец // *Пушкин А. С.* Полное собрание сочинений. М.: Воскресенье, 1995. Т. 3, кн. 1. С. 378–380.

Следзевский И. В. Тезисы доклада на Круглом столе «Диалог культур и цивилизаций: понятие, реалии, перспективы» в Горбачёв-Фонде. 22 мая 2003 г. URL: http://www.gorby.ru (дата обращения: 01.07.2024).

Солженицын А. И. Собрание сочинений: в 30 т. М.: Время, 2007. Т. 9: Красное колесо: повествование в отмеренных сроках. Узел II: Октябрь Шестнадцатого. Книга I. 510 с.

Соловьев Владимир. Великий спор и христианская политика (выдержки) // *Соловьев Владимир.* О христианском единстве. М.: Рудомино, 1994. С. 43–74.

Соловьев Владимир. Три речи в память Достоевского (1881–1883 гг.). М.: Университетская типография, 1884. 55 с.

Шипов Д. Н. Воспоминания и думы о пережитом. М.: РОССПЭН, 2007. 679 с.

References

Berdyaev, N. A. (1994) “Novoe srednevekov'e” [“New Middle Ages”], in Berdyaev, N. A. *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva: v 2 tomakh. Tom 1* [*Philosophy of Creativity, Culture and Art: in 2 vols. Vol. 1*]. Preface, compilation, notes by R. A. Gal'tseva. Moscow: Iskusstvo; IChP "Liga", pp. 406–463.

Girinskii, A. A. (2022) “Khristianskie motivy v filosofskom tvorchestve Meraba Mamardashvili” [“Christian Motives in the Philosophical Works of Merab Mamardashvili”], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta* [*Bulletin of St. Petersburg University*], 38(1), pp. 122–131.

Kant, I. (1966) “Ideya vseobshchei istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane” [“The Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”], in Kant, I. *Sochineniya v shesti tomakh. Tom 6* [*Works in Six Vols. Vol. 6*]. Moscow: Mysl', pp. 5–23.

Kant, I. (1996) “Religiya v predelakh tol'ko razuma” [“Religion Within the Limits of Reason Alone”]. Translated from the German by N. M. Sokolov and A. A. Stolyarov, in Kant, I. *Traktaty: posobie k lektsiyam* [*Treatises: A Manual for Lectures*]. St. Petersburg: Nauka, pp. 259–424.

Kiselev, G. S. (2022) ‘A “Delicate Flower” of Civilization’, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 5(1), pp. 50–67. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2022-5-1-50-67; Available at: www.gskiselev.com (Accessed: 01 July 2024).

Kiselev, G. S. (2016) “Kak govorit' o smysle istorii?” [“How to Talk about the Meaning of History?”], *Voprosy Filosofii* [*Questions of Philosophy*], 5, pp. 5–14.

Kiselev, G. S. (2024) “Christian Mythology and Philosophy of Mind”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(1), pp. 126–140. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-1-126-140.

Kiselev, G. S. (2019) “Khristianstvo kak problema” [“Christianity as a Problem”], *Voprosy Filosofii* [*Questions of Philosophy*], 3, pp. 46–55.

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

Mamardashvili, M. K. (1992) “Mysl' v kul'ture” [“Thought in Culture”], in Mamardashvili, M. K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [*How I Understand Philosophy*]. Moscow: Progress-Kul'tura, pp. 143–154.

Mamardashvili, M. K. (1991) “Problema cheloveka v filosofii” [“The Problem of Man in Philosophy”], in *O chelovecheskom v cheloveke* [*About Human in Human Being*]. Under the General Editorship of I. T. Frolov. Moscow: Politizdat, pp. 8–21.

Mamardashvili, M. K. (1997) *Psikhologicheskaya topologiya puti. M. Prust «V poiskakh utrachennogo vremeni»* [*Psychological Topology of the Path. M. Proust “In Search of Lost Time”*]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta; Zhurnal «Neva» [Publishing House of the Russian Christian Humanitarian Institute. Magazine “Neva”].

Neklessa, A. I. (2007) *Miropoznanie i mirostroitel'stvo: tsennosti, myshlenie, znanie, (genezis i dinamika form)* [*World Knowledge and World Building: Values, Thinking, Knowledge (Genesis and Dynamics of Forms)*]. Available at: http://www.intelros.ru/2007/07/22 (Accessed: 01 July 2024).

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.

Pasternak, B. L. (1958) *Doktor Zhivago*. Milan: G. Feltrinelli.

Pushkin, A. S. (1995) “Polkovodets” [“Commander”], in Pushkin, A. S. *Polnoe sobranie sochinenii. Tom 3, kniga 1* [*Complete Works. Vol. 3, Book 1*]. Moscow: Voskresen'e, pp. 378–380.

Sledzevskii, I. V. (2003) *Tezisy doklada na Kruglom stole «Dialog kul'tur i tsivilizatsii: ponyatie, realii, perspektivy» v Gorbachev-Fonde. 22 maya 2003 g.* [*Abstracts of the Report at the Round Table “Dialogue of Cultures and Civilizations: Concept, Realities, Prospects” at the Gorbachev Foundation. May 22, 2003*]. Available at: http://www.gorby.ru (Accessed: 01 July 2024).

Solzhenitsyn, A. I. (2007) *Sobranie sochinenii: v 30 tomakh. Tom 9: Krasnoe koleso: povestvovanie v otmerennykh srokakh. Uzel II: Oktyabr' Shestnadtsatogo. Kniga I* [*Collected Works: in 30 vols. Vol. 9: Red Wheel: Narration in Measured Terms. Node II: October the Sixteenth. Book I*]. Moscow: Vremya.

Solov'ev, Vladimir (1994) “Velikii spor i khristianskaya politika (vyderzhki)” [“The Great Controversy and Christian Politics (Excerpts)”], in Solov'ev, Vladimir. *O khristianskom edinstve* [*On Christian Unity*]. Moscow: Rudomino, pp. 43–74.

Solov'ev, Vladimir (1884) *Tri rechi v pamyat' Dostoevskogo (1881–1883 gg.)* [*Three Speeches in Memory of Dostoevsky (1881–1883)*]. Moscow: Universitetskaya tipografiya [University Printing].

Shipov, D. N. (2007) *Vospominaniya i dumy o perezhitom* [*Memories and Thoughts about the Experience*]. Moscow: ROSSPEN.

Информация об авторе: Григорий Сергеевич Киселев — кандидат исторических наук, независимый исследователь. Адрес: США, Урбана-Шампейн. Персональный сайт: URL: http://www.gskiselev.com (дата обращения: 01.07.2024).

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 July 2024).

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 02.07.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 02.07.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 59–76.
Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 59–76.
Original article / Научная статья
УДК 1(091)
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-59-76

THINKING IN IMAGES. THOUGHT AND IMAGE IN PANOFSKY'S AND FLORENSKY'S THEORY OF SYMBOLIC FORMS

Giovanni Pirari
National Research University
"Higher School of Economics" (HSE University),
Moscow, Russia, dpirari@hse.ru

Abstract. An important philosophical tradition makes of the imagination one of the main faculties of philosophy and of images the fundamental medium of metaphysical knowledge. If in the West-European thought, starting from the Counter-Reformation, there was an oblivion of the imaginary, in the Christian East the image, in the form of Icons, remained to symbolize divine reality, and at the same time to mark the boundary of the sensible with it. The Platonic tradition of the symbolic image re-emerges with force in Florensky's aestetics and theological thought, whose observations and hermeneutic analyses, contained in the books *Iconostasis* and *Obratnaya perspectiva*, presuppose a conception of thought and spiritual life closely linked to spatiality and images. On the background of this conception he elaborates an aesthetic of the Icon and of pictorial representation as a symbol of the invisible metaphysical dimension of Being and of the relationship that the subject has with

© Pirari G., 20244

this. Parallel to Florensky's hermeneutics of linear perspective, developed on the basis of philosophemes of Platonic-Christian origin, another one was developed in the 1920s, parallel and independent, based on neo-Kantian conceptual premises, which led to the publication of *Perspective as a symbolic form* by E. Panofsky. Although the two points of view appear difficult to reconcile at first glance, considering the harsh criticisms directed by Florensky towards the neo-Kantianism of the Marburg School, in this paper we will demonstrate that they come to results of astonishing similarity, though presenting irreconcilable differences in the underlying assumptions of their thinking.

Keywords: imagination, symbol, thought, metaphysics, reality, image, space

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

For citation: Pirari, G. (2024) "Thinking in Images. Thought and image in Panofsky's and Florensky's theory of symbolic forms", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 59–76. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-59-76.

Европа и Россия: парадоксы родства

МЫШЛЕНИЕ В ОБРАЗАХ. МЫСЛЬ И ОБРАЗ В ТЕОРИИ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ ПАНОФСКОГО И ФЛОРЕНСКОГО

Джованни Пирари
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия, dpirari@hse.ru

Аннотация. Значительная философская традиция делает воображение одной из главных способностей философии, а образы — основным средством метафизического познания. Если в западноевропейской мысли, начиная с Контрреформации, существовало забвение воображаемого, то на христианском Востоке образ в виде икон продолжал символизировать божественную реальность и в то же время обозначать границу чувственного с ним. Платоновская традиция символического образа усиленно возрождается в эстетиче-

ской и богословской мысли Флоренского, чьи наблюдения и герменевтические анализы, содержащиеся в книгах «Иконостас» и «Обратная перспектива», предполагали концепцию мышления и духовной жизни, тесно связанную с пространственностью и образами. На фоне этой концепции он разрабатывает эстетику Иконы и живописного изображения как символа невидимого метафизического измерения Бытия и отношения, в котором субъект с ним находится. Параллельно герменевтике линейной перспективы Флоренского, развивавшейся на основе философем платоническо-христианского происхождения, в 1920-е годы была разработана другая, параллельная и самостоятельная, основанная на неокантианских концептуальных предпосылках, что привело к публикации «Перспективы как символической формы» Э. Панофского. Хотя на первый взгляд обе точки зрения кажутся трудными для примирения, учитывая резкую критику, направленную Флоренским в адрес неокантианства марбургской школы, в этой статье мы покажем, что они приходят к результатам поразительного сходства, хотя и представляют собой непримиримые различия в основополагающих предпосылках их мышления.

Ключевые слова: воображение, символ, мысль, метафизика, реальность, образ, пространство

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

Ссылка для цитирования: *Пирари Дж.* Мышление в образах. Мысль и образ в теории символических форм Панофского и Флоренского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 59–76. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-59-76.

In the perhaps oldest European treatise on phenomenological psychology, the *De Anima,* Aristotle states that thought “is a kind of imagination or does not operate without imagination” [Aristotle, 2001, p. 403a, 431a]. Without images the intellect — as symbolized by the metaphor of the *tabula rasa* [Aristotle, 2001, p. 430a] — would lack the contents in which to actualize itself, and therefore it would not be able to think, since “when you think, you necessarily think of an image at the same time” [Aristotle, 2001, p. 432a], with the consequence that “It is not possible to think without images, because the same thing happens in thinking as in drawing figures” [Aristotle,

2007, p. 450a]. Aristotle sees in the etymology of the term φαντασὶα, which derives from the term φάος, that in Greek means light, a further confirmation of the truth of this theory: as with sight, which is the sense par excellence, the vision of sensitive objects is made possible by light, and without light it is not possible to see, imagination took its name from light since without it no internal 'vision' of things is possible, therefore no thought or knowledge [Aristotle, 2001, p. 429a][1].

Just as it happens to an eye that, when knowing objects, forgets the light thanks to which it can know them, so in the history of modern Western thought imagination becomes a sort of uncomfortable guest, which cannot be removed or ignored completely, and then one tries to mention him as little as possible, trying not to meet his gaze.

According to the reconstruction of Ioan Petru Culiano, following the Protestant Reformation and the Counter-Reformation in Europe a real program of "censorship of the imagination" [Culianu, 1984, p. 255 ff] was implemented, which on a philosophical level would have had as a consequence a removal of the capacity to think symbolically elaborated and developed by the Renaissance, of which Giovanni Pico della Mirandola and Giordano Bruno were the greatest exponents.

A sign of the success of this work of removal is the clear devaluation of the cognitive function of the imagination carried through by Descartes and especially by Malebranche, who defines imagination as "the madwoman of the house," the "folle qui se plaît à faire la folle" [Malebranche, 2006, p. 24].

If just a few decades earlier Giordano Bruno could argue that imagination was the main faculty for metaphysical knowledge, since it alone is capable of thinking the infinite[2], for Malebranche, imagination is rather the faculty that distracts us from truth and reason, persuades us to false opinions, brings us closer to brute beasts and to a certain point can even lead us to madness (see: [De Buzon, 2010; Wiel, 2006]).

Yet for almost two millennia, starting from the pre-Socratic philosophers, images have been entrusted with the task of mediating between the human intellect and the ultimate questions of metaphysical questioning.

The works of the first great metaphysical thinkers, such as Parmenides and Empedocles, are immortal symbolic poems, and Plato was the first to theorize the importance of myth to mediate communication and reflection on ultimate, otherwise

[1] See in this regard: "Bruno, ⟨...⟩ through his theory of light, rediscovers the connection established in the well-known passages of Aristotle ⟨...⟩, which at the end of the sixteenth century the commentators of Coimbra repeated and underlined, insisting on the relationship fantasy/light (φῶς), image/vision" [Garin, 1988, p. 4].

[2] See: [Ordine, 2003, p. 141 ff; Leinkauf, 2010, p. 22] and the great book by Anne Eusterschulte about the importance of the imagination for mind's capacity of grasping analogies and think metaphysically: [Eusterschulte, 1997].

elusive realities[3], just as our eye, incapable of looking directly at the sun, the source of all light, can know it mediatedly in its reflection on water and through its effects of illumination on beings. Plotinus took up the legacy of his teacher Plato, founding a mythopoetic philosophical tradition which, uniting with Christian revelation, gave life to that *Wirkungsgeschichte des Neoplatonismus* (see: [Beierwaltes, 1985]) which, like a karst river, has fueled the re-emergence of symbolic thought up to the contemporary era [Beierwaltes, 1985, p. 438 f; 2017].

"He that would speak exactly," wrote Plotinus, "must not name it [the ultimate One] by this name or by that; we can but circle, as it were, about its circumference, seeking to interpret into speech our experience of it, now shooting near the mark, and again disappointed of our aim by reason of the antinomies we find in it" (Plotinus, *Enn.* VI, IX, 3–4). According to Neoplatonic philosophizing, the One is ineffable, given that saying anything is still saying 'something'. But the One is by definition not a thing: it is above all things and also above discursive intelligence, that, as Beierwaltes states, is, as any language, a "Phänomen der Differenz" [Beierwaltes, 1998, p. 54]. It therefore has no name, nothing can be spoken about him.

We are thus faced with the paradox indicated in Wittgenstein's *Tractatus*, that "of what one cannot speak one must be silent" [Wittgenstein, 1984, prop. 7], despite the fact that such things are the most important and valuable for the orientation of human life. Negative theology, as a way of approaching God without having to affirm an understanding that is impossible for human language and intelligence, has its reason in the ineffable divine transcendence: "How can we speak of the One? Something can well be said, however we do not express him himself, since we have neither knowledge nor intelligence. ⟨...⟩ We can speak about him, even without being able to express his essence: and in fact we say what he is not; and so we speak of him starting from what comes after him" (Plotinus, *Enn*. V, 14). Speaking of the inexpressible through the things that proceed from him, through images of the things of the world, in the awareness that the object of our speaking differs improportionately from them, and precisely for this reason, for the impossibility of being confused with them, can be said, conjecturally indicated by them[4].

Here at the origins of Christian theological speculation, where the new religion was nourished by Neoplatonic philosophemes to elaborate its doctrine, in the pages of *The Mystical Theology* of Pseudo-Dionysius Areopagite we find the elaboration of this theory of the symbol, in which the apophatic effort and the cataphatic necessities

[3] For a general introduction to this topic is useful the entry by Catalin Partenie [Partenie, 2022]. See: [Edelstein, 1949; Deretic, 2020].

[4] See in this regard the cornerstone work of the theorization of symbolic philosophical thought: [Nicolaus Cusanus, 1972].

of saying are combined: “The same things are similar and dissimilar to God: similar for the imitation, as far as possible, of him who is Inimitable, dissimilar in that the effects are inferior to the cause and for the lack of infinite and unconfused measures” (Pseudo-Dyonisius, *De divinis nominibus*, IX, 7).

In this thought originates the use of speaking of God and spiritual realities through symbols, which re-emerged in the Renaissance and nourished the extraordinary and mysterious visual culture of this era, and in parallel lived continuously in the lands of Eastern Christianity, forming the foundation of the particular anti-naturalism of medieval aesthetics and the art of icons (see: [Grabar, 2001; Parry, 1996]).

The doctrine of Pseudo-Dionysius and of Christian Neoplatonism in general, in fact, influenced not only philosophy, but also medieval aesthetics, where in the East, in the art of the icon we find the principles of Christian Neoplatonism of Pseudo-Dionysius plastically depicted.

The art of the icon not only concretized the idea of light as the bearer of rationality and divinity, but also realized the postulates of the *Corpus Dionysiacum* that concerned the symbolic representation of divine things. The mystical and symbolic theology of the Areopagite, through the systematization of his doctrines carried out by Gregory Palamas (see: [Oppo, 2018, p. 405]), influenced Platonism and the symbolic interpretation of the Icon by Pavel Florenskij.

Like the Neoplatonic Christian doctrine of the Areopagite, the reality of God, while permeating the world, is radically different from our earthly existence, subject to the flow of time, corruption and change. The icon consequently represents an unrealistic image, in which the human body is outlined by unnatural forms, placed on a golden, neutral and symbolic background. Likewise, the buildings are painted in a way that contrasts with real experience and sometimes even illogically; the observer has no way of perceiving a sensation of depth and all the characters and elements of the space on the icon are in the foreground. We are accustomed to the hyperrealism of photography and film, so the world of the icon, with its clumsily painted characters, seems strange to us. Furthermore, the characters of the icon do not bridge the gap between the viewer and God, between the creature and the Creator, through an emotional contact and the representation of feelings, as has been the case in Western painting since Giotto. Quite the opposite, the characters are completely static, still in an inert emotional statuary.

Precisely because the figurative elements are taken from the world, but painted in such a way that they cannot be confused with the concrete things represented, it immediately rises to a condition of symbol, which puts the world of the figurative in contact with the world of the unfigurable, without these planes confusing and canceling one another.

In Florensky's conception of the icon as a symbol, the presence of a Platonic heritage is evident, which, as Cantelli points out [Cantelli, 2011, p. 39 ff], is not limited to the acquisition of the doctrine entrusted by the historical person of Plato to the dialogues[5], but rather concerns a philosophical attitude towards the capacity of images to represent the divine, which owes much to the Neoplatonic philosophy of Iamblichus and Proclus[6], and which Florensky defined, more than a philosophy, "a force of thought," "a typical expression of the interior life" [Florenskij, 2000a, p. 68], impossible to define "even formally with Plato's thought" [Florenskij, 2000a, p. 68–69], and which has a meaning "much broader ⟨...⟩ and even deeper" [Florenskij, 2000a, p. 68–69] than the teaching of the Athenian philosopher, consisting in the "conception of the world closest to the feeling of religion as such" and even as "the natural philosophy of every religion" [Florenskij, 2000a, p. 68–69], which ends up identifying with the immediate and natural religious feeling of the popular soul: "Plato is the flower of the popular soul, its colors will not fade as long as this soul is alive" [Florenskij, 2000a, p. 147].

The meaning of Platonism — that is to say a Platonism prior to Plato himself — is expanded by Florensky to be "the vision of the world of immediate consciousness" [Florenskij, 2000a, p. 148] and which can be expressed as the awareness that "all nature is animated, is all alive, in the whole as in parts. Everything is reciprocally linked by mysterious bonds" [Florenskij, 2000a, p. 150].This immediate awareness of a Life that manifests itself in nature, therefore perceived not as inert matter separated from its creator, but on the contrary ineffably connected to it by profound analogies[7], is at the basis of the conception of the icon as a symbol.

In the Neoplatonic theurgy of Iamblichus the return to the divine does not occur through philosophical dialectics but through "the divine ceremonies" [Iamblichus, 1984, p. 113] (II, 96.15–97.1)[8]: the cult and interaction with images of the gods are understood as a concrete and real place of presence of the god, rising to real intermediaries between the human and the divine, against the backdrop of a conception of matter "born from the father and the demiurge of the whole," therefore capable of acquiring "the perfection suitable for receiving the gods" [Iamblichus, 1984, pp. 192–193] (V 232,9-233,10), and of becoming their symbol by virtue of the sympathetic principle that governs the whole (see: [Lewy, 1956, p. 460 ff]).

[5] About Florensky's Platonism see: [Shaposhnikov, 2013].

[6] About Iamblichus influence on Florensky see also: [Trubachev, 1998, p. 351; Khoruzhii, 1996, p. 554].

[7] For the relation between the concept of analogy and the platonic tradition, see: [Eusterschulte, 1997].

[8] For these references from Iamblichus see: [Cantelli, 2011, p. 40].

Florensky's conception of the icon is modeled on this Neoplatonic matrix, according to which the icon is not a simple image that metaphorically alludes to the archetype, but is this archetype itself. Icons are divine and full of the presence of divinity and, as such, they are symbols. In fact, the symbol is fully realized and compliant with its purpose "when it is truly indivisible from the purpose, that is, from the superior reality that it reveals" [Florenskij, 1993, p. 47]:

> Icon painters bear witness not to their icon art, that is, not to themselves, but to the holy witnesses of the Lord and with them to the Lord himself.
>
> ⟨...⟩ Here, I look at the icon and say within myself: 'It is She Herself, not her representation but She Herself, contemplated through mediation, with the help of the art of the icon. As if through a window I see the Mother of God, the Mother of God herself, and I pray to her, face to face, not the image of her ⟨...⟩. The icon must not get stuck in psychological, associative interpretations that reduce it to representation ⟨...⟩: being a manifestation, energy, light of a spiritual essence.
>
> [Florenskij, 1993, p. 48–49]

The symbol is "a reality that is more than itself" and "it manifests something that it itself is not" [Florenskij, 2000c]. Using a metaphor employed by Florensky in *Ikonostasis*, it is like a window that allows metaphysical reality to show itself, which is not a mere representation, allegory, but the true presence of the represented itself.

To the antithesis of this symbolic conception of art and reality in general, which he saw as typical of medieval spirituality (see: [Oppo, 2018, p. 390 ff]), Florensky opposes the Kantian distinction between phenomenon and noumenon, which splits the unity between material and spiritual, ending up denying the ontological presuppositions of symbolic thought [Florenskij, 2003, p. 202–203].

Kantian philosophy is interpreted by Florensky as a complete elaboration, on a philosophical level, of the passage from a theocentric to an anthropocentric vision of the world, which occurred during the Florentine Renaissance, which found its figurative expression in linear perspective (see: [Florenskij, 2021a]).

Perspective makes living reality a pure "impersonal and undifferentiated" material to fill "a general ordering scheme applied to it from the outside," similarly to Kantian transcendental metaphysics, "with its transcendental subject that reigns over the illusory world of subjectivity (and, what is worse, does so in a coercive manner)" [Florenskij, 2021a, p. 217]. Florensky gives a severe judgment of Western civilization, but what interests us here is the way in which he places a very abstract and rational philosophical system alongside a pictorial reproduction technique of space, presenting them as analogous expressions of a way of relating to reality.

The basis of this comparison is Florensky's conception of thought, which sees this, both as activity and as content, as independent from the word and therefore expressible both in philosophical discourse and in images.

The reason for this is that for Florensky the common object of philosophy, science and art is *life*: "The images of art are formulas for understanding life, parallel to those of science and philosophy" and therefore "those aspects and particularities of life that are fixed through logical symbols in philosophy and science find their symbolic formulas expressed in images in art," with the consequence that "one can always indicate a given formula of art alongside its twin formula in abstract thought: between one and the other there is not equality but equivalence" [Florenskij, 2021b, p. 384–385].

The centrality of the question of perspective in Florensky's critical thought is given by his conviction that the primary object of thought is not the concept or the word, but the *space*: "We can also consider space as the proper and originary object of philosophy, in relation to which all other philosophical themes must be considered derivative" [Florenskij, 2021b, p. 384].

To grasp the depth and seriousness of this thought, we need to rethink Aristotle's psychological considerations, according to which a thought is not possible without images, or without the imagination representing forms, both linguistic or figurative, 'drawing' them in the internal sense, to use Kant's words.

Space is therefore the ultimate and deepest dimension of one's relationship with reality and with oneself, as it is the dimension in which both the representation of our world and our interaction with it unfold: "Conception of the world is ⟨...⟩ conception of space" [Florenskij, 2021b, p. 384].

> Representation is always a symbol, every representation, whatever it is, perspective or not, and all the images of the figurative arts are distinguished from one another not because some are symbolic and others, so to speak, naturalistic, but because, being all equally non-naturalistic, they are symbols of the different faces of an object, of different perceptions of the world, of different levels of synthesis. ⟨...⟩ The nature common to all is symbolic. And so perspective in representation is absolutely not a property of objects, as vulgar naturalism believes, but only a means of symbolic expression, one of the possible symbolic styles, whose artistic value may depend on a particular point of view, but precisely as such, it places itself beyond the unquestionable judgments on its verisimilitude, the claim of a patented realism. Consequently, in examining the problem of perspective, direct or inverse, with one or more centers, it is absolutely necessary, from the beginning, to start from the symbolic function of painting and the other figurative arts, to clarify for oneself what

> place perspective occupies in the series of other symbolic procedures, what it really expresses, and to what spiritual conquests it leads.
>
> [Florenskij, 2021a, p. 210]

Therefore for Florensky perspective is a symbol, a symbolic form.

Contemporary with *Obratnaja Perspektiva* is a text which, although part of a neo-Kantian philosophical background[9], presents notable similarities with Florensky's reflection on perspective: *Perspective as a symbolic form* (1924), by Erwin Panowsky.

In this text the author questions whether the laws of perspective were rigorously based on the natural laws of vision and therefore whether the traditional perspective system was the most suitable and legitimate method for representing visual space.

For critically investigating this sort of dogmatism in historiography of art, Panosfsky chooses to start from Antiquity to try to define, first of all, "if the Ancients possessed and used in their works the familiar perspective construction, with a single vanishing point for all the orthogonals of the figurative plane; and in case of a negative answer, whether the representations of space that they created plastically had a merely random character or followed their own internal logic ⟨...⟩. Secondly, it was a question of establishing which particular expressive value was connected with the use of a specific perspective construction" [Neri, 1976, p. 10].

Panosfky's response, parallel to that of Florensky, differs from the commonplace according to which the failure to use linear perspective by the ancients was to be attributed to a lack of knowledge of the geometric-mathematical principles on which it is based.

The similarities between the positions of the two authors, even if starting from different fundamental positions, are many.

Both argue that classical antiquity possessed a peculiar conception of space which inevitably differs from the modern one and which leads to a very particular type of perspective, which we would judge not to be exact, but which responds to an intuition of space and to a vision of world other than the modern one. In the painting of antiquity, as Panofsky observes, the totality of the world always remains something finite and discontinuous, in which the bodies maintain their substantiality intact, their individual, integral and complete form and at the same time their fullness, concreteness, which space cannot yet cancel, since it is not yet felt "as something capable of circumscribing and resolving the contrast between bodies and non-bodies" [Panofsky, 1980, p. 47].

[9] Panofsky was linked to the Bibliothek Warburg, where he operated in intense intellectual exchange with Ernst Cassirer, a philosopher trained in a neo-Kantian environment in Marburg.

Perspective, or its incorrect application, cannot be regarded solely as a mathematical problem or as a question of artistic capacity. It must rather be considered as "a stylistic moment," indeed — continues Panofsky — "if we want to adopt the term happily coined by Ernst Cassirer also in the history of art, it is one of those 'symbolic forms' through which a particular spiritual content is connected to a concrete sensitive sign and intimately identified with this; in this sense, it becomes essential for the various eras and provinces of art to ask themselves not only if they know perspective, but what perspective it is" [Panofsky, 1980, p. 47]. The basis of this position, which reveals a surprising similarity with that of Florensky, considering that their texts were contemporary and there is no reason to believe that they knew each other's writings, is that "the way of representation that is typical of an era ⟨...⟩ the use of the line or the stain, the composition on the surface or in depth, and finally also the overall closed or open construction, although intersubjectively binding, is not an empty form, and rather has its own well certain expressive value" [Panofsky, 1976, p. 142], therefore a symbolic value.

The theoretical assumptions of Panofsky's iconological study are that the 'form' is not something independent of the content, but intervenes constitutively in the sphere of the 'content', and thus its stylistic meaning is certainly already included among the 'content' values [Panofsky, 1976, p. 148]. It follows the necessarily 'significant' character of artistic forms and their link with all the cultural facts and spiritual contents of an era.

It is on the basis of these both methodological and theoretical assumptions that Panosfky can speak of linear perspective as the 'objectification of subjectivity', giving to this figurative technique a cultural and philosophical value such as to explicitly compare the function of Renaissance perspective to that of Kantian criticism, with which it associates the attempt to build a world that is both empirical and founded *a priori*, centered on the transcendental reference to the knowing subject.

It is surprising how Panofsky also refers Kantian criticism to perspective, giving a critique strongly assonant with that of the Russian philosopher:

> It creates a distance between man and things ⟨...⟩ but then eliminates this distance, absorbing in a certain way into man's eye the world of things that exists autonomously in front of him; It reduces artistic phenomena to well-defined rules, indeed to exact mathematical rules, but on the other hand it makes them depend on man, indeed on the individual, insofar as these rules refer to the psychophysical conditions of the visual impression, and insofar as the way in which they act is determined by the position, which can be freely chosen, of a subjective point of view. Thus the history of perspective can be conceived at the same time as a triumph of the sense of distancing and objectifying reality, or as a triumph of the will to power of man which tends to

> annul every distance; both as a consolidation and a systematization of the external world, and as an expansion of the sphere of the ego.
>
> [Panofsky, 1980, p. 65–66]

The analogical connection of perspective with Kantian epistemology takes on even more accentuated critical tones in the final lines of the essay:

> Even Rembrandt's late works would not have been possible without the perspectival conception of space, which, by transforming ousia into phainomenon, seems to reduce the divine to a mere content of human consciousness, but at the same time expands human knowledge to the point of making it capable of welcoming and containing the divine. It is therefore no coincidence that this conception of space has emerged twice in the course of artistic development: the first time as a sign of an end when the ancient theocracy collapsed, the second time as a sign of a beginning, when the modern anthropocracy arose.
>
> [Panofsky, 1980, p. 69–70]

These impressive convergences of Panosfky and Florensky must not, however, confuse us, making us forget the divergences of their basic assumptions, only by considering which an adequate appreciation of the depth of their thought is possible.

Panofky adopts aspects of Cassirer's reflection on symbols, which he developed in a completely different geographical and cultural context than Florensky's: that of the Bibliothek-Warburg in Hamburg[10].

Aby Warburg had created the extraordinary and highly original heritage of his library around his research on the *Nachleben* of the mythical imagery of antiquity, which he developed as an investigation into the modes of symbolic expression of the human being and their permanence, and into their transformations over the course of historical epochs[11].

During his cooperation with the Bibliothek Cassirer developed a neo-Kantian theory of knowledge, which found expression in the three volumes of *The Philosophy of Symbolic Forms* (1923–1929), in which symbols play a central role in the process of formation of human knowledge:

> The symbol is not the merely accidental coating of thought, but its necessary and essential organ. It does not only serve the purpose of communicating a conceptual

[10] For a critical examination of the relationship between Panofsky, Cassirer and the "Bibliothek Warburg" see: [Ferrari, 1987].

[11] For an overview of Warburg's project see: [Gombrich, 1999; Rampley, 1997].

> content already ready-made but is the instrument by virtue of which this same content is constituted and acquires its complete determinacy. The act of conceptual determination of a content proceeds hand in hand with the act of its fixing in some characteristic symbol.
>
> [Cassirer, 1923–1929, vol. 1, Intr., § II]

For Cassirer, the production of symbols is so innate in the human being and specific to his way of appropriating reality and experiencing his experience of the world that he paraphrases the Aristotelian definition of man as a rational animal to propose one that depicts him as a symbolic animal:

> Reason is a very inadequate term to understand all the forms of man's cultural life in all their richness and variety. But all these forms are symbolic forms. Consequently, instead of defining man as 'animal rationale', we can define him as 'animal symbolicum'. In doing so, we indicate what specifically distinguishes him.
>
> [Cassirer, 1962, chap. II]

Cassirer's concept of symbolic form includes "every energy of the spirit by which a spiritual content endowed with meaning is linked to a sensible sign and is intimately attributed to it." This concept includes "language, the mythical-religious world and art" which "each presents itself to us as a particular symbolic form; in all of them is expressed the fundamental phenomenon by which our consciousness does not limit itself to receiving the impression from the outside, but connects and permeates every impression with a free expressive activity" (see: [Ferrari, 1996, p. 227]).

Here is the point where lies the fundamental difference between Panofsky's and Cassirer's conception of the symbol and that of Florensky.

Precisely the neo-Kantian matrix of Cassirer's symbolic epistemology (see: [Bidney, 1955]), by leading the world of experience back to the self-unfolding activity of the human spirit, reaffirms that anthropocentrism of Kantianism so harshly criticized by Florensky in *Obratnaja Perspektiva*.

In Florensky too, symbols make the emergence of the human cultural world possible and, as for Cassirer and Panofsky, the symbol is not something conventional, dictated by our whim or our imagination: Symbols are spiritually constituted according to certain laws and with an internal necessity.

In both conceptions, the image is configured as a meeting place between the visible and the invisible, but this meeting and, above all, the invisible to which it refers, take on contrasting hues.

In Panofsky, images are the visible substrate through which it is possible to recognize the invisible universal of meaning. In the image, an unresolved dualism is realized between matter and form, the 'given' world and the ordering and legislator subject, between the shaping force and the material that must be shaped. The visible image is thus a symbolic form through which the creative subjectivity shapes, realizes and objectifies its world or, more precisely, one of its multiple ideal worlds.

In Florensky the central element in the symbol's capacity to signify is given not by the creative activity of the subject, but by the archetypal reality of the thing represented by the symbol, which in the symbol can make itself present precisely because it is a reality independently of the knowing subject and of the work of the artist.

For the Russian philosopher there are two worlds or planes of reality ontologically heterogeneous with each other, even if in contact, one illusory and one real, and a threshold both separates them and keeps them in contact: the image, and in a privileged way, the Icon.

The icon represents a diaphragm, the boundary between the visible world and the invisible world, it is the place of the boundary, a portal towards the encounter between the immanent and the transcendent, the phenomenal and the noumenal, the symbolizing and the symbolized.

The constitutive principle of the icon, which for Florensky represents the symbol par excellence, is its revelatory character since it, as an image, has nothing to do with the simple more or less imaginative depiction of a specific character belonging to the Christian imagination, but is instead characterized as a representation that in a mysterious way makes present the very one it outlines. The icon is the meeting place of the visible and the invisible and therefore it is not *mimesis*, copy, representative that saturates the represented in itself. It makes the invisible visible while leaving it invisible, since it is an opening to a real and noumenal dimension independent of the sensible, which although it can be present in a material conformation, is independent of it and exceeds it.

A concrete and particularly significant example of how this transformation and transfiguration of the elements of sensible reality works, is given by that particular technical procedure of representation of icons, constituted by the so-called '*razdelki*' lines, golden underlinings, which in the interpretation of the Russian philosopher come to represent "the invisible lines ⟨...⟩ the primordial forces that with their reciprocal actions form the ontological skeleton of things" they represent the "ontological structure of clothes" as if to say a system of potential folds, that is, the lines along which the fabric would fold if there were the general condition for the formation of folds, or sensible materiality [Florenskij, 1983, p. 123].

In *Iconostasis* Florensky states that at the origin of the icon there is not a subjective psychological associationism, as in Renaissance art, but an authentic spiritual experience: "The true artist does not want at any cost something of his own particularity, but the beautiful, the objectively beautiful, that is, the truth of things artistically incarnated" [Florenskij, 1983, p. 62]: therefore the work of art must be the concrete manifestation of the truth deriving from the contemplation of eternal *noumena*. The icon is in this sense the incarnation of a celestial archetype, it represents "a concrete ontology" [Florenskij, 1983, p. 137]: according to this ontological-spiritual conception of the icon the holy *ikonnik*, the iconographer, is the one who, revealing the contemplated Truth, bears witness to this spiritual experience by creating the 'proto-revealed' icons. Consequently, as a manifestation of a celestial archetype, the icon is not a work of art, of an independent art, but a testimonial work for which, among many other things, art also serves.

References

Aristotle (2001) *De anima/L'anima*. Ed. by Giovanni Reale. Milano: Bompiani.

Aristotle (2007) *De memoria et reminescentia/On Memory and Recollection: Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*. Leiden: Brill.

Beierwaltes, Werner (1985) *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt.

Beierwaltes, Werner (1998) *Platonismus im Christentum*. Frankfurt.

Beierwaltes, Werner (2017) *Catena Aurea. Plotin, Augustinus, Eriugena, Thomas Cusanus*. Klostermann: Frankfurt.

Bidney, D. (1955) "Myth, Symbolism, and Truth", *The Journal of American Folklore*, 68(270), pp. 379–392. Available at: https://doi.org/10.2307/536765 (Accessed: 20 July 2024).

Cantelli, Chiara (2011) "L'icona come metafisica concreta. Neoplatonismo e magia nella concezione di Pavel Florenskij", *AESTHETICA. PRE-PRINT*, 92, pp. 3–77.

Cassirer, Ernst (1923–1929) *Philosophie der symbolischen Formen. 3 Vols.* Berlin: Bruno Cassirer Verlag.

Cassirer, Ernst (1962) *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale University Press.

Culianu, Iuan Petru (1984) *Éros et magie à la Renaissance*. Paris: Flammarion.

De Buzon, Frédéric (2010) "Aspects de la folie chez Malebranche", *XVIIe siècle*, LXII(2010), pp. 247–256.

Deretic, I (2020) "Why are myths true: Plato on the veracity of myths", *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 36(3), pp. 441–451.

Edelstein, Ludwig (1949) “The Function of the Myth in Plato’s Philosophy”, *Journal of the History of Ideas, Pennsylvania*, 10(4), pp. 463–481.

Eusterschulte, Anne (1997) *Analogia entis seu mentis. Analogie als erkenntnistheoretisches Prinzip in der Philosophie Giordano Brunos*. Würzburg: Königshausen und Neumann Verlag.

Ferrari, M. (1987) “Il tempo e la memoria. warburg, cassirer e panofsky in una recente interpretazione”, *Rivista Di Storia Della Filosofia (1984)*, 42(2), pp. 305–319. Available at: http://www.jstor.org/stable/44022425 (Accessed: 20 July 2024).

Ferrari, M. (1996) *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Olschki: Firenze.

Florenskij, P. A. (1993) “Ikonostas”, in Florenskij, P. A. *Izbrannye trudy po iskusstvu* [*Selected Works on Art*]. St. Peterburg: Mifril, pp. 1–173.

Florenskij, P. A. (2000a). “Smysl Idealizma” [“The Meaning of Idealism”], in Florenskij, P. A. *Sochineniya v 4 tomakh. Tom 3(2)* [*Works in 4 vols. Vol. 3(2)*]. Moscow: Mysl’, pp. 68–145.

Florenskij, P.A. (2000b). “Obshchechelovecheskie korni idealizma” [“The Universal Roots of Idealism”], in Florenskij, P. A. *Sochineniya v 4 tomakh. Tom 3(2)* [*Works in 4 vols. Vol. 3(2)*]. Moscow: Mysl’, pp. 145–168.

Florenskij, P. A. (2000c) “Imyaslavie kak filosofskaya predposylka” [“Name-Worship as a Philosophical Premise”], in Florenskij, P. A. *Sochineniya v 4 tomakh. Tom 2* [*Works in 4 vols. Vol. 2*]. Moscow: Mysl’, pp. 40–68.

Available at: https://www.vehi.net/florensky/vodorazd/P_47.html (Accessed: 20 July 2024).

Florenskij, P. A. (2003) Ai miei figli. Memorie di giorni passati. Ed. by N. Valentini and L. Žak. Milano: Mondadori.

Florenskij, P. A. (2021a) “Obratnaya perspektiva” [“Reverse Perspective”], in Florenskij, P. A. *Istoriya i filosofiya iskusstva* [*History and Philosophy of Art*]. Moscow: Akademicheskii proekt, pp. 181–236.

Florenskij, P. A. (2021b) “Znachenie prostranstvennosti” [“The Meaning of Spatiality”], in Florenskij, P. A. *Istoriya i filosofiya iskusstva* [*History and Philosophy of Art*]. Moscow: Akademicheskii proekt, pp 384–385.

Garin, Eugenio (1988) “Phantasia e Imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi”, in *Lessico Intellettuale Europeo, Phantasia-Imaginatio*, V Colloquio Internazionale, Roma 9–11 gennaio 1986. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

Gombrich, E. H. (1999) “Aby Warburg: His Aims and Methods: An Anniversary Lecture”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 62, pp. 268–282. doi:10.2307/751389

Grabar, André (2001) *Les Origines de l'esthétique médiévale*. Paris: Macula.

Iamblichus (1984) *I misteri egiziani. Abbamone, Lettera a Porfirio*. Milano: Rusconi.

Khoruzhii, S. S. (1996) "Filosofskii simvolizm P. A. Florenskogo i ego zhiznennye istoki" [Philosophical Symbolism of P. A. Florensky and its Life Origins], in *P. Florenskii: Pro et contra. Lichnost' i tvorchestvo Pavla Florenskogo v otsenke russkikh myslitelei i issledovatelei. Antologiya* [*P. Florensky: Pro et contra. Personality and Creativity of Pavel Florensky in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers. Anthology*]. St. Peterburg: Izd-vo Russkogo Christianskogo Gumanitarnogo Instituta.

Leinkauf, Thomas (2010) "Die episthemische Funktion der 'imaginatio' bei Giordano Bruno. Überlegungen zu De imaginum compositione", in *Imagination und Repräsentation: Zwei Bildsphären der Frühen Neuzeit*. Ed. Horst Bredekamp, Christiane Kruse e Pablo Schneider. Padeborn, pp. 15–23.

Lewy, H. (1956), *Chaldaean Oracles and Theurgy: Misticism, Magic and Platonism in the later Roman Empire*. Publication de l'Istitut Français d'Archéologie Orientale, Recherche d'Archeologie, de Philologie et d'Histoire. Le Caire.

Malebranche, Nicolas (2006) *De l'imagination. De la recherche de la vérité, Livre II*. Paris: Vrin.

Neri, G. D. (1976) "Il problema dello spazio figurativo e la teoria artistica di E. Panofsky", in Panofsky, E. *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*. Milano: Feltrinelli, pp. 8–31.

Nicolaus Cusanus (1972) *De coniecturis*. Hrsg. von Josef Koch und Karl Bormann. Hamburg.

Oppo, Andrea (2018) "Platone e Kant nell'epistemologia di Florenskij", in *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij. Una risposta alle sfide del presente*. S. Tagliagambe — M. Spano — A. Oppo (eds.), Cagliari: PFTS University Press, pp. 383–413.

Ordine, Nuccio (2003) *La soglia dell'ombra*. Marsilio: Venezia.

Panofsky, Erwin (1976) "Il problema dello stile nelle arti figurative", in Panofsky, Erwin. *La prospettiva come forma simbolica e altri scritti*. Milano: Feltrinelli, pp. 141–151.

Panofsky, Erwin (1980) "Die Perspektive als symbolische Form", in *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*. Berlin: Verlag Volker Spieß.

Parry, Keith (1996) *Depicting the Word. Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*. New York: Brill.

Partenie, Catalin (2022) "Plato's Myths", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*. Edward N. Zalta (ed.). Available at: https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/plato-myths/ (Accessed: 20 July 2024).

Pseudo-Dionysius (1984) *The Complete Works*. Transl. by Colm Luibheid. New York: Paulist Press.

Rampley, M. (1997) “From Symbol to Allegory: Aby Warburg’s Theory of Art”, *The Art Bulletin*, 79(1), pp. 41–55. Available at: https://doi.org/10.2307/3046229 (Accessed: 20 July 2024).

Shaposhnikov, Vladislav (2013) “Pavel Florenski. Une personnalisation du platonisme”, in *Pavel Florensky et l’Europe*. Sous la dir. de F. Corrado-Kazanski. Bordeaux: MSHA, pp. 161–176.

Trubachev, A. S. (1998) *Teoditseya i antropoditseya v tvorchestve svyashchennika Pavla Florenskogo* [*Theodicy and Anthropodicy in the Works of Priest Pavel Florensky*]. Tomsk: Vodolej.

Wiel, Véronique (2006) “Du bon usage de l'imagination selon Malebranche”, *L'information littéraire*, 58(4), pp. 20–27.

Wittgenstein, L. (1984) *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt: Suhrkamp.

Information about the author: Giovanni Pirari — Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

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.

The author declares no conflicts of interests.
Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов

Статья поступила в редакцию 29.07.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 29.07.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 77–95.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 77–95.
Научная статья / Original article
УДК 94/4
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-77-95

РЕВОЛЮЦИИ «ПРАВЕДНЫЕ И НЕПРАВЕДНЫЕ»: РЕВОЛЮЦИОННЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ НАЧАЛА 1820-х ГОДОВ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ А. С. СТУРДЗЫ

Александр Владимирович Чернов
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, alexche1989@yandex.ru,
https://orcid.org/0000-0001-7276-8180

Аннотация. Статья посвящена реконструкции взглядов чиновника российского Министерства иностранных дел, грека по происхождению А. С. Стурдзы на революции, произошедшие в Южной Европе в начале 1820-х годов, когда Европу захватила настоящая волна мятежей: в 1820–1821 годах восстания вспыхнули в Испании, Италии (Неаполе и Турине), Португалии, Греции. Стурдза, будучи православным консерватором, осуждал любые радикальные перевороты и призывал легитимные европейские правительства выступить совместно против этих революций. Анализ в первую очередь неопубликованных служебных записок Стурдзы показал, что взгляды последнего на восстания в европейских странах значительно различались, и позволил выявить

© Чернов А. В., 2024

причины этих различий. В статье реконструирована система мер, которые Стурдза предлагал применить для борьбы с революциями, а также выявлено, что его предложения по данному поводу оказали большое влияние на результаты деятельности конгресса великих держав в Троппау и отразились в знаменитом Предварительном протоколе, принятом на этом совещании. Как показывает автор статьи, взгляды Стурдзы на греческую революцию коренным образом отличались от его взглядов на другие восстания. Стремясь добиться того, чтобы Россия, а потом и иные европейские державы оказали помощь грекам, Стурдза выработал целую систему аргументов, целью которой было доказать, что греческое восстание — это революция особого рода. Она, по мнению Стурдзы, не только не нарушает права легитимного монарха, но, напротив, представляет собой акт реализации права греков на самозащиту.

Ключевые слова: консерватизм, Испанская революция 1820 года, Неаполитанская революция 1820 года, Греческая революция 1821 года, Александр I, Россия, Османская революция, национально-освободительная революция

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

Ссылка для цитирования: *Чернов А. В.* Революции «праведные и неправедные»: революционные выступления начала 1820-х годов в представлениях А. С. Стурдзы // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 77–95. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-77-95.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

“RIGHTEOUS AND UNRIGHTEOUS” REVOLUTIONS: THE REVOLUTIONARY ACTIONS OF THE EARLY 1820S IN THE VIEWS OF A. S. STURDZA

Alexander V. Chernov
National Research University
“Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, alexche1989@yandex.ru,
https://orcid.org/0000-0001-7276-8180

Abstract. The article deals with the reconstruction of views of A. S. Sturdza on revolutions that took place in Southern Europe in the early 1820s. While Sturdza was the diplomat of the Russian Ministry of Foreign Affairs, the Europe was full of rebellions. In 1820–1821 the uprisings broke out in Spain, Italy (Naples and Turin), Portugal, and Greece. Sturdza was an Orthodox conservative, and he condemned any radical revolutions, so he called on legitimate European governments to act together against these revolutions. The author's analysis of Sturdza's unpublished notes reveals that his views on the uprisings in European countries varied significantly and the author makes it possible to identify the reasons for these differences. The article reconstructs the system of measures that Sturdza suggested to fight revolutions. The article also reveals that Sturdza's proposals on this matter had a great influence on the results of the activities of the 1820 Congress of Troppau which had been recorded in famous Preliminary Troppau Protocol. The article shows that Sturdza's views on the Greek revolution were absolutely different from his views on other uprisings. He tried to get Russia and then other European powers to help the Greeks. So Sturdza developed a whole system of arguments, the purpose of which was to prove that the Greek uprising was a revolution of a special kind. According to Sturdza, it not only does not violate the rights of the legitimate monarch, but on the contrary represents the realization of the Greeks' right to self-defense.

Keywords: conservatism, Spanish Revolution of 1820, Neapolitan Revolution of 1820, Greek Revolution of 1821, Alexander I, Russia, Ottoman Revolution, the national liberation revolution

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: Chernov, A. V. (2024) "'Righteous and Unrighteous' Revolutions: The Revolutionary Actions of the Early 1820s in the Views of A. S. Sturdza", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 77–95. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-77-95.

Начало 1820-х годов ознаменовалось подъемом новой революционной волны в Европе. Эти события стали сильным ударом для европейских консерваторов, которые надеялись построить в постнаполеоновский период эффективную систему контрреволюционной борьбы, и заставили их

А. С. Стурдза в молодости

вновь обратиться к вопросу о том, какие меры позволят предотвратить антиправительственные восстания в будущем. Одним из ключевых разработчиков подобных мер в России был А. С. Стурдза.

Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854) — выходец из знатной молдавской семьи, переехавшей в Россию после заключения Ясского мира. Его отец Скарлат Дмитриевич Стурдза был одним из первых молдавских бояр, получивших университетское образование в Германии. В 1771–1773 годах он обучался в Лейпцигском университете. С. Д. Стурдза интересовался современными ему педагогическими теориями и даже составил проект реформы образования в Молдавии [Ghervas, 1999, p. 16]. Это и отразилось на образовании его детей. А. С. Стурдза знал целый ряд языков (латынь, древне- и новогреческий, французский, итальянский, немецкий, молдавский, русский), отлично разбирался в истории, философии, богословии. Ф. Ф. Вигель с восторгом писал: «...воспитанный в Могилевской губернии, не понимаю, как он мог приобрести запас учености, с которым вступил на дипломатическое поприще» [Вигель, 1928, т. 2, с. 226]. Кроме того, на А. С. Стурдзу большое влияние оказало знакомство с сочинениями греческих богословов Евгения Булгариса и Никифора Феотокиса. Завершил свое образование Стурдза в Германии, где слушал лекции в университетах [Минаков, 2016, с. 177].

Благодаря покровительству своей старшей сестры Роксандры, которая была фрейлиной императрицы Елизаветы Алексеевны, и морского министра П. В. Чичагова, владевшего имением по соседству со Стурдзами, в 1809 году

О. А. Кипренский. Портрет Александра I со знаками зодиака. 1825

Александр Скарлатович поступил на службу в Коллегию иностранных дел. В апреле 1812 года адмирал Чичагов был назначен командующим Дунайской армией и способствовал переводу А. С. Стурдзы к себе в канцелярию [Чичагов, 2023, т. 2, с. 171–172]. Туда же был направлен и И. А. Каподистрия, чьим секретарем на долгие годы стал молодой Стурдза. Каподистрия и Стурдза сделали блестящую карьеру в российском дипломатическом ведомстве. В 1814–1815 годах они входили в состав российской делегации на Венском конгрессе. Каподистрия и Стурдза стали первыми читателями и редакторами Акта о Священном союзе [Стурдза, 1864, с. 69; Каподистрия, 1868, с. 201].

Будучи религиозным человеком, Стурдза был чрезвычайно воодушевлен замыслом Александра I построить новую систему международных отношений на основе христианских заповедей. Молодой дипломат претендовал на роль главного идеолога Священного союза. В 1816 году Стурдза «с целью пропаганды идей Священного союза ⟨...⟩ написал ⟨...⟩ “Размышления об учении и духе православной церкви”» [Минаков, 2016, с. 179]. Однако православная риторика этого сочинения, видимо, смутила Александра I, который опасался, что она может привести к разногласиям с католиками и протестантами [Парсамов, 2020, с. 347–348].

В дальнейшем Стурдзу неоднократно привлекали для составления аналитических записок по разным вопросам. Так, к Ахенскому конгрессу 1818 года

Стурдза подготовил печально знаменитую «Mémoire sur l'état actuel de l'Allemagne» («Записку о нынешнем положении Германии»). Она содержала резкую критику излишней автономии германских университетов и прессы. Автор предлагал ввести полицейский надзор за учебными заведениями и ограничить свободу печати. Несмотря на то, что записка была напечатана в небольшом количестве экземпляров и предназначалась исключительно для участников конгресса, она вскоре попала в прессу и вызвала бурю возмущения в Германии. Стурдза, который получил несколько вызовов на дуэль от немецких студентов [Лямина, 1999, с. 143], был вынужден бежать в Россию, после чего удалился в свое белорусское имение Устье. В конце 1819 года ему было поручено составить обзор политических событий текущего года. Однако бурное развитие событий на рубеже 1819–1820 годов сделало публикацию «Обзора» несвоевременной [Мартин, 2021, с. 337].

По замечанию А. Ю. Минакова, политические взгляды Стурдзы «в основном сложились к 1816 г. Он был противником идеологии Просвещения, будучи убежден в том, что как просвещенный абсолютизм, так и либерализм одинаково опасны для традиционно-монархического миропорядка» [Минаков, 2016, с. 181]. Будучи противником любых революций как «снизу», так и «сверху», главной опорой этого миропорядка Стурдза видел религию, которая одна обеспечивала стабильность и процветание общества.

В. Лопес Портанья. Портрет Фердинанда VII. 1814–1815

Начавшаяся в 1820 году революционная волна заставила правящие круги Европы и России искать способы борьбы с данной угрозой. И. А. Каподистрия передал Стурдзе поручение императора Александра I высказать свои соображения о методах борьбы с революционной опасностью. Начиная с апреля 1820 года Стурдза подготовил ряд записок касательно революций в Европе и методов их предотвращения.

В первой записке (отправлена 24 апреля 1820 года) он обращается

к революции в Испании. Общей предпосылкой революций в Европе Стурдза называет падение авторитета церкви и секуляризацию общественной жизни, а также пагубный пример, данный Французской революцией. Непосредственной причиной революции в Испании Стурдза считал непоследовательную политику короля Фердинанда VII, который, вернувшись на престол, вел реакционную политику, а в конце 1810-х годов попытался провести ряд плохо подготовленных реформ (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10158. Л. 4–4 об.).

Чтобы не допустить распространения революции, по мнению Стурдзы, легитимные правительства должны сохранять всю полноту власти в своих руках. При этом страны, «чьи древние институты были разрушены» (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10158. Л. 6 об. — 7), то есть страны, подвергшиеся в недавнем прошлом революциям или наполеоновскому завоеванию и, соответственно, введению наполеоновской администрации, должны провести реформы, направленные на укрепление веры, права и власти. Страны же, сумевшие сохранить свои «древние институты» (например, Россия), должны отказаться «от реформ и сосредоточиться вместо этого на мудром руководстве судопроизводством и финансами, а также глубже внедрить религию в народное образование» [Мартин, 2021, с. 338].

Говоря о совместных внешнеполитических акциях великих держав, Стурдза сомневается, что о них в сложившейся ситуации союзникам удастся договориться. С другой стороны, он выступает против вмешательства, поскольку «любое вмешательство в отношения великого монарха с великим народом только усугубляет дело» (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10158. Л. 7 об.). Он явно опасается, что агрессивные действия лишь сплотят испанский народ вокруг революционного правительства.

Однако уже через неделю в следующей записке Стурдза предложил меры, которые великие державы могут предпринять в отношении Испании. Он обращает внимание на те статьи Испанской конституции, которые требуют ратификации всех международных договоров в кортесах. Державы могут заявить, полагал Стурдза, что эти пункты ставят под сомнение все заключенные Испанией соглашения, и под этим предлогом потребовать их отмены. В случае отказа европейские страны должны были прекратить какие-либо отношения с Испанией, что со временем подорвало бы доверие к революционному правительству и побудило бы испанцев восстановить легитимное правительство в своей стране (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10158. Л. 10 об. — 11). Идеи Стурдзы были благосклонно приняты императором Александром и направлены российскому поверенному в делах в Мадриде М. Н. Булгари [Мартин, 2021, с. 338].

Вслед за революцией в Испании в начале июля 1820 года началось восстание в Неаполе. Близость нового очага революции к границам Австрийской империи подталкивала Вену к активным действиям. Австрийский канцлер Меттерних стремился как можно быстрее добиться ввода австрийских войск в Неаполь, однако перед этим он хотел получить от союзников, в первую очередь от России, согласие на интервенцию. Император Александр, в свою очередь, еще весной 1820 года хотел провести встречу с союзниками, чтобы выработать коллективные меры по борьбе с революционной опасностью. Первоначально австрийский канцлер был против проведения конгресса, поскольку, с одной стороны, это затягивало сроки начала интервенции, а с другой стороны, он опасался, что совещание великих держав вызовет негативную реакцию европейских либералов. Но страх того, что мятеж перекинется на австрийские земли, заставил Меттерниха согласиться на проведение конгресса, который состоялся осенью 1820 года в Троппау (совр. Опава, Чехия) [Чернов, 2014, с. 62–64].

Перед открытием конгресса Каподистрия передал Стурдзе поручение императора подготовить записку о мерах, которые союзники могли бы предпринять в отношении Неаполя [Внешняя политика России ... , 1979, т. 3(11), с. 530–532]. Стурдза выполнил это задание в кратчайшие сроки и уже к 2 (14) октября направил Каподистрии ответное письмо. Интересно заметить, что, исходя из этого документа, Стурдза отреагировал на Неаполитанскую революцию гораздо более резко, чем на аналогичные события в Испании. Так, он высказывается за немедленное предъявление революционному правительству ультиматума, в котором великие державы должны были потребовать восстановить власть короля во всей ее полноте и отменить введенную в Неаполе Кадисскую конституцию. При этом Стурдза предлагал мотивировать это требование тем, что данная конституция нарушает действующие международные договоры. То есть он предлагал ту же аргументацию, что и в отношении Испании раньше. А в случае отклонения от ультиматума Стурдза выступал за немедленный ввод австрийских войск в Неаполь. Для такой реакции было несколько причин. Во-первых, Стурдза считал, что, в отличие от Испании, в Неаполе не было объективных причин для восстания кроме общего обмирщения сознания неаполитанцев, которое он считал основной предпосылкой революций рубежа XVIII–XIX веков. Во-вторых, он считал, что восстание в Неаполе было организовано исключительно военными и не имело поддержки в народе. В-третьих, Стурдза резко негативно относился к тому, что неаполитанские революционеры провозгласили введение Испанской конституции. Он, видимо, считал, что Кадисская конституция была чужда Неаполю (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10158. Л. 42–44 об., 47 об. — 49). К записке Стурдза приложил проект де-

пеши, содержавший ультиматум революционному правительству (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10158. Л. 42–44 об., 47 об. — 49).

Эти мысли легли в основу программы российской делегации на конгрессе в Троппау. В документах российских дипломатов на данном совещании неоднократно встречается предложение исключить мятежные государства из «европейского союза», то есть разорвать любые отношения с ними [Внешняя политика России ... , 1979, т. 3(11), с. 567, 586, 671–672 и др.]. Кроме того, в записке от 24 октября (5 ноября) 1820 года И. А. Каподистрия и К. В. Нессельроде прямо указывают, что они готовы взять за основу для будущих переговоров «проект соглашения ⟨...⟩ который был предложен Австрией, но с добавлением мыслей г-на Стурдзы» [Внешняя политика России ... , 1979, т. 3(11), с. 571]. Наконец, идея о разрыве отношений со странами, в которых произошли революции, была включена в Прелиминарный протокол, принятый в Троппау, пункт 1 которого гласит: «Государства, входящие в состав европейского союза, которые во внутреннем своем устройстве подверглись вследствие мятежа изменениям, угрожающим своими последствиями другим государствам, этим самым перестают быть составною частью сказанного союза и останутся из него изъятыми до тех пор, пока их положение не будет представлять гарантии законного порядка и прочности» [Внешняя политика России ... , 1979, т. 3(11), с. 592].

А. К. Ипсиланти. 1814–1817

22 февраля (6 марта) 1821 года отряд генерала русской армии, грека по происхождению А. К. Ипсиланти вторгся на территорию Дунайских княжеств. Через два дня в Яссах Ипсиланти призвал греков к восстанию против осман. Менее чем через месяц вспыхнуло восстание в Морее (на Пелопоннесе). Так началась Греческая революция (1821–1829). Из Ясс Ипсиланти направил Александру I и И. А. Каподистрии письма, в которых просил поддержать дело освобождения греков, ссылаясь на то, что со времен Екатерины Великой Россия стала защитницей православных подданных султана [Арш,

2013, с. 258–260]. Эти письма застали адресатов в Лайбахе (совр. Любляна), куда переехал конгресс великих держав из Троппау. Первоначально Александр I и Каподистрия осудили восстание Ипсиланти [Арш, 1976, с. 216]. Также находившийся в Лайбахе австрийский канцлер Меттерних, признанный лидер европейских консерваторов, крайне негативно отреагировал на восстание у греков. Он справедливо опасался, что турки в ответ на мятеж развернут репрессии против своих подданных-христиан и император Александр будет вынужден вмешаться, что резко усилит позиции России на Балканах. Чтобы не допустить этого, Меттерних попытался убедить императора Александра и все европейское общество в том, что Греческая революция — это очередное звено в цепи мятежей, инспирированных «Парижским центральным комитетом» [Рашхмир, 2005, с. 204–205]. Однако, по мнению Т. В. Андреевой, российский император к этой мысли пришел самостоятельно [Андреева, 2009, с. 499].

Революция в Греции и реакция на нее Александра I стали огромным испытанием для Стурдзы. Как убежденный консерватор, он осуждал восстание Ипсиланти. Но, как опытный дипломат, он понимал, что турки попытаются утопить восстание в крови. И, как грек по происхождению, он был убежден, что Россия должна защитить его единоплеменников от гнева турок. В этой ситуации он предпринял попытку переубедить Александра I и доказать, что Греческая революция коренным образом отличается от мятежей в других странах Европы.

Впервые аргументацию в защиту греческого восстания Стурдза изложил в двух депешах И. А. Каподистрии от 2 (14) апреля 1821 года. В депеше № 8 автор пишет, что «не следует смешивать дело христиан Востока с делом французских, итальянских и испанских революционеров». Во-первых, греки, в отличие от восставших из других стран, борются не за новые привилегии и введение конституции, а «берутся за оружие ради спасения жизни, собственности, чести и веры». Во-вторых, христиане, проживающие в Османской империи, являются не подданными, а данниками султана. Кроме того, Стурдза настаивает, что «уподобить греков радикалам всех стран означало бы поставить христианские правительства в один ряд с Оттоманской Портой» [Внешняя политика России ... , 1980, т. 4(12), с. 96]. В депеше № 9 автор обращается к историческим параллелям и сравнивает греков с первыми христианами, указывая, что со временем римские власти прекратили их преследования. Турки же угнетают христиан уже 400 лет. Также Стурдза сравнил положение греков и русских в период татаро-монгольского ига и задался вопросом: «...разве Россия совершила преступление, разбив иго татар?» (РГАДА. Ф. 3. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 406 об.).

Т. Вризакис. Эксодос Месолонгиона (Вылазка на Миссолонги). 1853

Позже, в мае 1821 года, Стурдза подготовил обширную записку «Coup d'œil sur l'Orient» («Взгляд на Восток»), в которой еще раз попытался оправдать греков и побудить императора Александра оказать вооруженную поддержку восставшим. В этой записке автор вновь заявляет, что, во-первых, христиане, проживавшие в Османской империи, не являются подданными султана, поскольку «власть, которая их угнетает, не требует от них клятвы верности ⟨...⟩ они никогда не присягали (султану. — *А. Ч.*)» (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10233. Л. 13). Во-вторых, христианское население Османской империи не имело никаких прав, а значит, султан не имеет права требовать от них исполнения каких-либо обязанностей. Даже судебную власть над греками, по утверждению

Стурдзы, имели не османские власти, а православные епископы. В-третьих, турецкие власти постоянно ставят своих подданных-христиан перед выбором: «отступничество или рабство» (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10233. Л. 13). При этом турки рассматривают греков только как рабов или данников. Таким образом, восставших нельзя обвинять в том, что они подняли мятеж против своего законного правителя.

Далее Стурдза пишет, что нельзя надеяться на мирное разрешение вопроса, поскольку Порта, по его мнению, никогда не изменит своего отношения к христианам, находящимся под ее властью. Также он пишет о том, что греков нельзя осуждать за создание ими тайных обществ, поскольку в условиях гонений сама христианская Церковь превратилась практически в тайное общество (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10233. Л. 16). Этот аргумент был ответом на утверждения о том, что греческое восстание, как и другие революции 1820–1821 годов, было инспирировано «Парижским центральным комитетом».

Автор записки доказывает, «что у России достаточно обид, чтобы объявить войну Порте». Османская империя выполнила далеко не все пункты Бухарестского договора и затягивала переговоры по заключению дополнительного договора. Введя войска в Дунайские княжества и тем самым нарушив их автономию, Турция пошла на прямое нарушение данного договора. Турки постоянно нарушают права Церкви, а их репрессии против восставших практически сразу переросли в репрессии против христиан в целом. При этом, по мнению Стурдзы, турки «не понимают нашего безразличия; они приписывают его недобросовестности», и «турецкое правительство на нашем месте взялось бы за дело угнетенных мусульман» (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10233. Л. 22). Отказ же от вооруженного вмешательства «убьет нашего последнего союзника», а впоследствии приведет к укреплению позиций Австрии и Англии на Балканах и в Средиземноморье (АВПРИ. Ф. 133. Оп. 468. Ед. хр. 10233. Л. 23).

В данной записке Стурдза не применяет некоторые аргументы, предложенные им ранее. Так, он не использует прямое сопоставление целей западноевропейских революционеров и греков, сравнение последних с первыми христианами и русскими времен ига. А также отказывается от утверждения, что, не желая поддерживать греков, европейские страны уподобляются Турции. В своем более позднем сочинении «Греция в 1821 и 1822 гг.», о котором речь пойдет далее, Стурдза вновь будет использовать все эти аргументы.

Убедить императора Александра вмешаться в восточный кризис с оружием в руках пытался не только Стурдза. В России сложилась целая «партия войны», куда входили высокопоставленные чиновники, министры, офицеры (в том числе генералы), дипломаты, не говоря уже о менее статусных лицах [Prousis,

Э. Делакруа. Греция на руинах Месолонгиона. 1826

1994, p. 26–54; Арш, 1976, с. 225–227]. Все они пытались побудить императора к более активным действиям. Мы не знаем, стали ли сочинения Стурдзы, в которых он оправдывал греческое восстание, достоянием общественности в 1821–1822 годах. Однако можно предположить, что И. А. Каподистрия распространял идеи своего секретаря[1]. Т. К. Прусис выявил, что похожие идеи летом 1821 года высказывал Ф. Булгарин, который представил императору Александру меморандум по греческому вопросу. Автор данного документа утверждал, что греческое восстание коренным образом отличается от других революций, называет его «народной войной» и «сравнивает его с разгромом Золотой Орды Дмитрием Донским и завоеваниями Казани и Астрахани Иваном IV» [Prousis, 1994, p. 36]. В неопубликованной работе, относящейся к 1823 году, С. Ю. Дестунис (грек на русской службе, бывший генеральным консулом в Смирне и покинувший свой пост после начала греческого восстания) настаивал, что

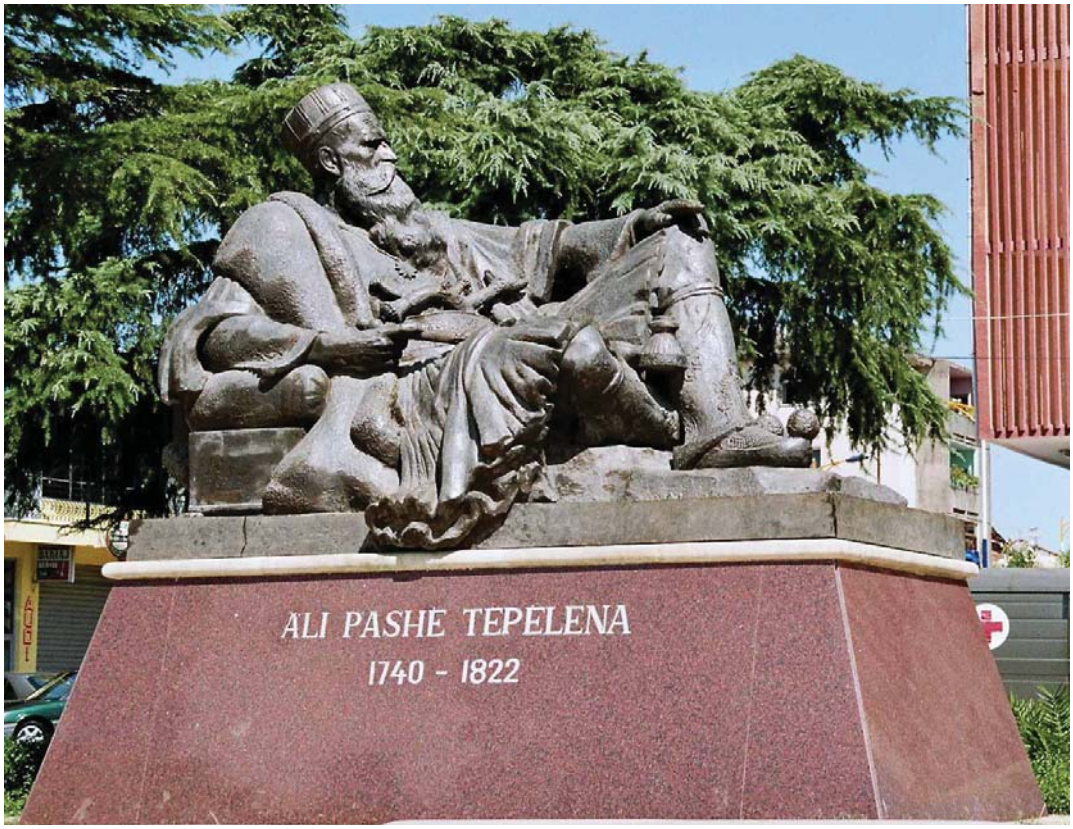
[1] Сам А. С. Стурдза большую часть 1821–1822 годов находился в своем имении в Беларуси.

греческие события принципиальным образом отличаются от западноевропейских революций: греки боролись за свою свободу и жизнь против «неверных», «в отличие от ⟨...⟩ карбонариев, восставших против христианских монархов». Автор утверждал, что власть султана над христианами, не легитимна, и заключал, что «греки ⟨...⟩ восстали не против порядка легитимности, а с целью присоединиться к европейской христианской семье» [cited in: Prousis, 1994, p. 39]. Несмотря на все усилия, сторонники «партии войны» не смогли переубедить Александра I. По крайней мере, они не смогли склонить его к вооруженному вмешательству.

Не сумев переубедить императора, Стурдза решил обратиться к широкой европейской аудитории. В 1823 году в Париже вышла брошюра «La Grèce en 1821 et 1822» («Греция в 1821 и 1822»). Данное сочинение представляет собой публикацию переписки неких «S...» и «B...». Первый выступает как апологет греческого восстания и, очевидно, транслирует позицию Стурдзы. Что касается «B...», то, по мнению Э. Сюзини, за этим инициалом кроется известный немецкий мистик и российский агент Ф. Баадер [Ghervas, 1999, p. 45]. В упомянутой брошюре Стурдза развивает аргументацию, которую он сформулировал в своих более ранних записках.

В самом начале книги он заявляет, что «политики ⟨...⟩ неправильно понимают греческое восстание, поскольку приравнивают его к другим революциям». Стурдза пишет, что в Греции произошла особая «религиозная», «связанная с судьбой христианства» революция. Автор утверждает, что греческое восстание стоит в ряду с великими событиями, повлиявшими «на судьбу вечной религии»: «падением народа Израиля, его рассеянием и чудесным сохранением», Крестовыми походами; Великим переселением народов, которое произошло по мнению Стурдзы, чтобы «варварские народы ⟨...⟩ преклонили колено пред Крестом» [Sturdza, 1823, p. 4]. Проводя такие исторические параллели, автор приходит к выводу, что греческое восстание поддерживает сам Бог. Отталкиваясь от данного вывода, «B...» задается вопросом, может ли Бог поддерживать незаконные дела? В ответ на этот вопрос Стурдза приводит свой аргумент о том, что греки так и не стали подданным султана, а значит, их восстание не является выступлением против легитимного монарха [Sturdza, 1823, p. 12].

Отвечая на вопрос «B...» о том, может ли революция быть законной, автор пишет, что «бунт никогда не бывает законным, так же, как и злоупотребление властью», но «сопротивление может стать легитимным ⟨...⟩ тогда, когда власть перестает быть легитимной; когда она вынуждает человека или нацию ⟨...⟩ прибегнуть к естественной защите» [Sturdza, 1823, p. 15]. Развивая эту мысль,



Али-Паша Тепеленский (Янинский)

он добавляет, что существует «три вида сопротивления власти: первый — это долг, второй — ошибка, третий — святотатство». Говоря о первом, Стурдза объясняет, что речь идет о «конфликте обязанностей», в котором «побеждает самое святое». Таким образом, когда действия властей угрожают жизни целой нации, эта нация имеет право на самозащиту. Греческое восстание относится к этому первому виду. Остальные современные ему революции — к третьему виду, и Стурдза категорически осуждает их [Sturdza, 1823, p. 16–17].

В брошюре Стурдза вновь пишет о том, что греков нельзя осуждать за создание тайных обществ, поскольку репрессии и злоупотребления со стороны турок заставляли подданных-христиан скрывать свои богатства, свои школы и библиотеки и даже отчасти свою Церковь [Sturdza, 1823, p. 53]. Кроме того, он утверждает, что Греческая революция зрела уже долгое время и даже если бы Ипсиланти не поднял мятеж, который Стурдза называет противозаконным, то революция в Греции началась бы все равно. Этим аргументом автор вновь пытался доказать, что восстание в Греции не было связано с европейскими революциями и «Парижским центральным комитетом». Непосредственной причиной же начала восстания Стурдза называет боевые действия, начавшиеся из-за конфликта султана с Али-Пашой Янинским [Sturdza, 1823, p. 50–51].

До начала греческого восстания в 1821 году А. С. Стурдза, как православный консерватор, выступал против каких бы то ни было революций и с этой точки зрения осуждал радикальные реформы Петра Великого [Минаков, 2016, с. 181]. Когда в 1820 году началась новая волна революций, Стурдза решительно осудил их. Предпосылкой этих революций он называл обмирщение сознания, отдаление человека от религии, ее норм и ценностей. Непосредственные же причины выступлений, по его мнению, были различными: к восстанию в Испании привела непоследовательная политика Фердинанда VII, которая вызвала возмущение значительной части испанцев. Революция же в Неаполе, на взгляд Стурдзы, не имела объективных причин, поэтому широкие массы не поддержали ее. Это была лишь авантюра небольшой группы военных. Целью же этих революций он видел получение «новых привилегий» и установление «демагогической конституции».

С началом революции в Греции Стурдза оказался в ситуации, когда нация, с которой он идентифицировал себя, столкнулась с угрозой уничтожения. Он начал разработку дискурса о том, что события в Греции относятся к особому типу революций. В интерпретации Стурдзы глубинной причиной греческого восстания были репрессии турок против христианского населения Османской империи, которые продолжались практически непрерывно со времени завоевания. Целью же восставших было спасение собственной чести и жизни. В такой ситуации, по утверждению Стурдзы, восстание было оправдано и достойно поддержки.

Список источников

Андреева Т. В. Тайные общества в России в первой трети XIX в.: правительственная политика и общественное мнение. СПб.: Лики России, 2009. 912 с.

Арш Г. Л. И. Каподистрия и греческое национально-освободительное движение 1809–1822 гг. М.: Наука, 1976. 328 с.

Арш Г. Л. Россия и борьба Греции за освобождение: от Екатерины II до Николая I. Очерки. М.: «Индрик», 2013. 280 с.

Вигель Ф. Ф. Записки. Т. 2. М.: Артель писателей Круг; 1-я Образцовая тип. Госиздата, 1928. 355 с.

Внешняя политика России XIX и начала XX века: Документы российского Министерства иностранных дел. Серия 2. М.: Госполитиздат; Наука, 1974–1995.

Каподистрия И. А. Записка графа Иоанна Каподистрия о его служебной деятельности // Сборник Императорского Русского Исторического Общества. СПб.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1868. Т. 3. С. 163–296.

Лямина Е. Новая Европа: мнения «деятельного очевидца». А. С. Стурдза в политическом процессе 1810-х годов // Россия. Russia. Культурные практики в идеологической перспективе. Россия, XVIII — начало XX века. М.; Венеция: ОГИ, 1999. С. 135–145.

Мартин А. Романтики, реформаторы, реакционеры: Русская консервативная мысль и политика в царствование Александра I / ред. М. С. Белоусов: [пер. с англ. Л. Н. Высоцкого]. СПб.: Academic Studies Press/Библиороссика, 2021. 447 с.

Минаков А. Ю. А. С. Стурдза: интеллектуальная биография православного мыслителя // Христианское чтение. 2016. № 1. С. 176–194. doi:10.24411/1814-5574-2016-00006.

Парсамов В. С. На путях к Священному союзу: идеи войны и мира в России начала XIX века. М.: ИД ВШЭ, 2020. 407 с.

Рашхмир П. Ю. Князь Меттерних: человек и политик. Пермь: «Коммерсант» в Перми, 2005. 408 с.

Стурдза А. С. Воспоминания о жизни и деяниях графа И. А. Каподистрии Правителя Греции. М.: Унив. тип., 1864. 205 с.

Чернов А. В. Российская Внешняя политика и конгрессы в Троппау и Лайбахе // Вестн. РУДН. Сер.: История России. 2014. № 4. С. 61–71.

Чичагов П. В. Записки / пер. с фр. Н. А. Егоровой, вступ. ст., коммент. В. М. Безотосного. М.: Кучково поле, 2023. Т. 2. 688 с.

Ghervas S. Alexandre Stourdza (1791–1854): Un intellectuel orthodoxe face à l'Occident. Geneva: Editions Suzanne Hurter, 1999. 100 p.

Prousis Th. C. Russian Society and the Greek Revolution. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1994. 259 p.

Sturdza A. S. La Grèce en 1821 et 1822. Paris: Dufart, 1823. 100 p.

Архивы

АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи.

РГАДА — Российский государственный архив древних актов.

References

Andreeva, T. V. (2009) *Tainye obshchestva v Rossii v pervoi treti XIX v.: pravitel'stvennaya politika i obshchestvennoe mnenie* [*The Secret Societies in Russia in the First Third of the 19th Century: The Government Policy and the Public Opinion*]. St. Petersburg: Liki Rossii.

Arsh, G. L. (1976) *I. Kapodistriya i grecheskoe natsional'no-osvoboditel'noe dvizhenie 1809–1822 gg.* [*Ioannis Kapodistrias and the Greek National Liberation Movement 1809–1822*]. Moscow: Nauka.

Arsh, G. L. (2013) *Rossiya i bor'ba Gretsii za osvobozhdenie: ot Ekateriny II do Nikolaya I. Ocherki* [*Russia and Greece's Struggle for Liberation: From Catherine II to Nicholas I*]. Moscow: «Indrik».

Vigel', F. F. (1928) *Zapiski. Tom 2* [*Notes. Vol. 2*]. Moscow: Artel' pisatelei Krug; 1-ya Obraztsovaya tip. Gosizdata.

Vneshnyaya politika Rossii XIX i nachala XX veka: Dokumenty rossiiskogo Ministerstva inostrannykh del. Seriya 2 [*Foreign Policy of Russia in the 19th and Early 20th Centuries: The Documents of the Russian Ministry of Foreign Affairs. Ser. 2*] (1974–1995) Moscow: Gospolitizdat; Nauka.

Kapodistriya, I. A. (1868) "Zapiska grafa Ioanna Kapodistriya o ego sluzhebnoi deyatel'nosti" ["Note by Count Ioannis Kapodistrias on his Official Activities"], in *Sbornik Imperatorskogo Russkogo Istoricheskogo Obshchestva. Tom 3* [*The Collection of the Imperial Russian Historical Society. Vol. 3*]. St. Petersburg.: Tip. Imp. Akad. Nauk.

Lyamina, E. (1999) "Novaya Evropa: mneniya «deyatel'nogo ochevidtsa». A. S. Sturdza v politicheskom protsesse 1810-kh godov" ["New Europe: The Opinions of an 'Active Eyewitness'. A. S. Sturdza in the Political Process of the 1810s"], in *Rossiya. Russia. Kul'turnye praktiki v ideologicheskoi perspektive. Rossiya, XVIII — nachalo XX veka* [*Rossia. Russia. The Cultural Practices in the Ideological Perspective*]. Moscow; Venice: OGI, pp. 135–145.

Martin, A. (2021) *Romantiki, reformatory, reaktsionery: Russkaya konservativnaya mysl' i politika v tsarstvovanie Aleksandra I.* [*Romantics, Reformers, Reactionaries: Russian Conservative Thought and Politics in the Reign of Alexander I*]. Ed. by M. S. Belousov; Transl. from the English by L. N. Vysotskii. St. Petersburg.: Academic Studies Press/Bibliorossika.

Minakov, A. Yu. (2016) "A. S. Sturdza: intellektual'naya biografiya pravoslavnogo myslitelya" ["A. S. Sturdza: Intellectual Biography of an Orthodox Thinker"], *Khristianskoe chtenie* [*Christian Reading*], (1), pp. 176–194. doi:10.24411/1814-5574-2016-00006.

Parsamov, V. S. (2020) *Na putyakh k Svyashchennomu soyuzu: idei voiny i mira v Rossii nachala XIX veka.* [*On the Path to the Holy Alliance: The Ideas of the War and Peace in Russia in the Early 19th Century*]. Moscow: ID VShE.

Rashkhmir, P. Yu. (2005) *Knyaz' Metternikh: chelovek i politik* [*Prince Metternich: Man and Politician*]. Perm: «Kommersant» v Permi.

Chernov, A. V. (2014) "Rossiiskaya Vneshnyaya politika i kongressy v Troppau i Laibakhe" ["Russian Foreign Policy and Congresses of Troppau and Laibach"], *Vestnik RUDN. Seriya: Istoriya Rossii* [*RUDN Journal of Russian History*], 4, pp. 61–71.

Chichagov, P. V. (2023) *Zapiski. Tom 2* [*Notes. Vol. 2*]. Transl. from the French by N. A. Egorova, introductory article, commentary by V. M. Bezotosnyi. Moscow: Kuchkovo pole.

Ghervas, S. (1999) *Alexandre Stourdza (1791–1854): Un intellectuel orthodoxe face à l'Occident.* Geneva: Editions Suzanne Hurter.

Prousis, Th. C. (1994) *Russian Society and the Greek Revolution.* DeKalb: Northern Illinois University Press.

Sturdza, A. S. (1823) *La Grèce en 1821 et 1822.* Paris: Dufart.

Информация об авторе: Александр Владимирович Чернов — кандидат исторических наук, 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: Alexander V. Chernov — PhD in History, Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 13.08.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 13.08.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 96–113.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 96–113.
Научная статья / Original article
УДК 1(091)
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-96-113

КОНЦЕПЦИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ А. С. ПУШКИНА (ЭТЮД С. Л. ФРАНКА «ПУШКИН КАК ПОЛИТИЧЕСКИЙ МЫСЛИТЕЛЬ»)

Алексей Алексеевич Гапоненков
Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского, г. Саратов, Россия, gaponenkovaa@sgu.ru,
https://orcid.org/0000-0003-2177-1835

Аннотация. В цикле «Этюдов о Пушкине» С. Л. Франка статья 1937 года о политическом мировоззрении поэта занимает исключительно важное место и необычайно актуальна для нашего времени. Мало кому из пушкинистов удалось последовательно, многослойно, концептуально выстроить политическую биографию Пушкина, а затем систематизировать консервативные и либеральные тенденции в его творчестве с учетом духовного и психологического состояния поэта, не сбиваясь на заведомо идеологическую ангажированность текущего исторического момента. Но вначале, еще в 1933 году, Франк анализировал *религиозность Пушкина*. Как это и полагается философу и религиозному мыслителю, автор опознал духовный мир поэта во всей его целостности, становлении и развитии, в контрасте противоречивых чувств, «возбуждений» и событий творческой жизни и пришел к пониманию одновременности духовного и политического *созревания* Пушкина. Анализируемый этюд Франка

© Гапоненков А. А., 2024

содержит в себе сложные, до конца не проясненные историками литературы реалии пушкинского текста, в которых (по отношению к ним) просматривается разность подходов дореволюционного и советского пушкиноведения. Это касается текстологических проблем (Франк читает Пушкина, цитирует его по изданиям П. О. Морозова, С. А. Венгерова, В. И. Саитова и свою работу пишет по старой орфографии), датировок, адресатов писем, но самое важное — философ смотрит *иначе* на привычные вопросы изучения «советского Пушкина»: вольнолюбивые и антирелигиозные мотивы, поэт и царь, Пушкин и декабристы, историзм, народность, царизм и революционное движение. Для Франка на первый план выходят такие понятия, как духовный тип, религиозность, консервативные тенденции, политический радикализм, монархия в народном сознании, государственная зрелость, национально мыслящие исторические личности, родовое дворянство, культ домашнего очага, «семейственная неприкосновенность», свобода культурного и духовного творчества.

Ключевые слова: Пушкин, С. Л. Франк, биография, творчество, периодизация, политическое мировоззрение, консерватизм и либерализм, либеральный консерватизм, русская история, православие, дворянство, Романовы, поэт и царь, декабристы, пушкиноведение, текстология

Ссылка для цитирования: *Гапоненков А. А.* Концепция политического мировоззрения А. С. Пушкина (этюд С. Л. Франка «Пушкин как политический мыслитель») // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 96–113. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-96-113.

Literature. Philosophy. Religion

THE A. S. PUSHKIN CONCEPT OF POLITICAL WORLDVIEW
(S. L. FRANK'S ETUDE "PUSHKIN AS A POLITICAL THINKER")

Alexey A. Gaponenkov
Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky,
Saratov, Russia, gaponenkovaa@sgu.ru,
https://orcid.org/0000-0003-2177-1835

Abstract. In the cycle of "Etudes on Pushkin" by S. L. Frank, the 1937 article on the poet's political worldview occupies an exceptionally important place and is

unusually relevant for our time. Few Pushkin scholars have managed to consistently, multi-layered, conceptually construct a political biography of Pushkin, and then systematize the conservative and liberal tendencies in his work, taking into account the spiritual and psychological state of the poet, without straying into the obviously ideological commitment of the current historical moment. But at the beginning, back in 1933, Frank analyzed *Pushkin's religiosity*. As befits a philosopher and religious thinker, the author recognized the poet's spiritual world in all its integrity, formation and development, in the contrast of contradictory feelings, "excitements" and events of his creative life, and came to an understanding of the simultaneity of Pushkin's spiritual and political *maturation*. The analyzed essay by Frank contains complex realities of Pushkin's text, not fully clarified by literary historians, in which (in relation to them) the difference in approaches of pre-revolutionary and Soviet Pushkin studies is visible. This concerns textual problems (Frank reads Pushkin, quotes him from the editions of P. O. Morozov, S. A. Vengerov, V. I. Saitov and himself writes according to the old spelling), dating, addressees of letters, but most importantly — the philosopher looks *differently* at the usual questions of studying the "Soviet Pushkin": freedom-loving and anti-religious motives, the poet and the tsar, Pushkin and the Decembrists, historicism, nationality, tsarism and the revolutionary movement. For Frank, such concepts as spiritual type, religiosity, conservative tendencies, political radicalism, monarchy in the national consciousness, state maturity, nationally minded historical figures, hereditary nobility, the cult of the hearth, "family inviolability", and freedom of cultural and spiritual creativity come to the fore.

Keywords: Pushkin, S. L. Frank, biography, creativity, periodization, political worldview, conservatism and liberalism, liberal conservatism, Russian history, Orthodoxy, nobility, Romanovs, poet and tsar, Decembrists, Pushkin studies, textual criticism

For citation: Gaponenkov, A. A. (2024) "The A. S. Pushkin Concept of Political Worldview (S. L. Frank's Etude 'Pushkin as a Political Thinker')", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 96–113. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-96-113.

Инициатором выхода этого этюда С. Л. Франка отдельным изданием в Белграде был П. Б. Струве [Франк, 1937]. Он же просматривал, правил окончательную корректуру статьи, о чем уведомил в письме к Франку 14 февраля 1937 года из Белграда в Берлин: «Посылаю тебе титульный лист твоей брошюры, которая так удачно откроет серию. В твоем тексте я сделал

ничтожные исправления, не посягающие на твою мысль — ты их, вероятно, даже не заметишь. Из-за спешки нельзя было послать тебе корректуру. Я думаю, что ты и моим предисловием и моими добавлениями не будешь недоволен» [Письмо П. Б. Струве к С. Л. Франку, 14 февраля 1937]. Серия называлась «Вопросы истории и культуры».

Спустя полгода, 19 июля, Струве сообщил о выходе рецензий на это издание и одобрительных отзывах о нем высших православных иерархов в Белграде, русской зарубежной и югославянской церквей — митрополита Анастасия (Грибановского), духовного писателя, автора работ о Пушкине, и патриарха Варнавы: «Посылаю тебе вырезку из белградской газеты [“Русский Голос”], всегда запаздывающей приблизительно на полгода, с рецензией о твоей брошюре. Была еще весьма благоприятная рецензия в парижском “Часовом”[1] и довольно нелепая проф. Зеньковского в парижском русском издании YMCA [“Вестник. Орган церковно-общественной жизни”][2]. В. А. Маклаков тоже собирается, как он писал мне, написать рецензию о твоей брошюре, которая ему очень понравилась. Автор рецензии в “Русск[ом] Гол[осе]” очень милый старичок, по своему высшему образованию — богослов (кандидат СПб. Духовной академии и скорее товарищ, чем ученик † митр. Антония)[3]. Лично меня благодарили письмами за присылку твоей брошюры митр. Анастасий и Патриарх Варнава. Как ты видишь, succèss d’estime [ценный успех *(фр.)*] у некоторой части весьма культурной публики ты имеешь» [Письмо П. Б. Струве к С. Л. Франку, 19 июля

[1] «Часовой: орган связи русского воинства и национального движения за рубежом. Двухнедельный журнал» (ред.-издатель В. В. Орехов. Париж; Брюссель, 1929–1988). См. заметку без подписи в рубрике «Книжная полка»: «Брошюра С. Л. Франка представляет собой крайне любопытную и вполне удавшуюся автору попытку определить политическое миросозерцание нашего великого поэта. Книжка вышла весьма вовремя в юбилейные дни и хорошо, что вышла, т. к. именем Пушкина пользуются все, вплоть до большевиков, и ложно выставляют его каким-то предтечей революции. С. Л. Франк неумолимо логично разбивает эту клевету. Весьма ценно и выпукло предисловие П. Б. Струве. Брошюра эта должна в этот юбилейный год широко распространяться» [Часовой, 1937, № 193, с. 15].

[2] Речь идет о библиографической заметке без подписи в журнале, который редактировал профессор В. В. Зеньковский. См.: «Нельзя однако скрыть, что очерк С. Л. Франка вызывает некоторое недоумение: зачем понадобилось так *преувеличивать* значение тех (бесспорно интересных, но все же беглых) политических суждений, которые высказывал Пушкин? Эти суждения изобличают несомненно большую зрелость, а главное — ум Пушкина, но всего этого недостаточно, чтобы превратить его в “политического мыслителя”» [Вестник, 1937, № 3–4, с. 33].

[3] Скорее всего, это Александр Александрович Никольский (1864–1942) — сотрудник данной белградской газеты, писавший о Пушкине. «Русский Голос. Национальная, общественная и военная еженедельная газета» (Белград, 1931–1941. № 1–522). Митрополит Антоний (Храбровицкий) — глава Архиерейского собора и Синода Русской соборной зарубежной церкви (Сербия, Сремские Карловцы), скончался в 1936 году. Не все библиографические данные пока удалось установить. В задачу нашей статьи не входит обзор рецензий, круг авторов которых, учитывая в целом «Этюды о Пушкине» (В. В. Зеньковский, М. М. Карпович, Ю. Терапиано, К. Фотиев, М. Альтшуллер и др.), нуждается в отдельном исследовании.

1937]. Чем же привлекла вышедшая брошюра Франка о Пушкине консерваторов и правых либералов во главе с В. А. Маклаковым, председателем Центрального Пушкинского комитета в Париже?

Франк предпослал краткому «очерку» становления политического мировоззрения Пушкина несколько важнейших тезисов. К сожалению, поэт «не оказал почти никакого влияния на историю русской мысли, русской духовной культуры» [Франк, 1990, с. 397]. А *пушкинским духовным типом* интересовались, пожалуй, только два мыслителя — Д. С. Мережковский («Вечные спутники») и М. О. Гершензон («Мудрость Пушкина»). Политическое мировоззрение поэта стало предметом поздней статьи «первого пушкиниста» — П. В. Анненкова — «Общественные идеалы Пушкина» [Вестник Европы. 1888. № 6. С. 595–637] и очерка критика и социолога В. В. Водовозова из венгеровского издания Пушкина [Водовозов, 1915]. Почему же общественно-политическая мысль «молча проходила мимо Пушкина» [Франк, 1990, с. 397]? Это объясняется многими направлениями, которые можно объединить общим понятием «освободительное движение»: «...вплоть до революции 1917 года русская политическая мысль шла путями совершенно иными, чем политическая мысль Пушкина» [Франк, 1990, с. 397]. На что обращали внимание, ссылались пушкинисты, литературные критики, исследователи и педагоги? Это вольнолюбивая лирика, «гуманный дух» его поэзии, политические преследования царизма. Франк же без сомнения называет Пушкина «величайшим русским политическим мыслителем XIX века» [Франк, 1990, с. 398][4].

Какие периоды пушкинской биографии определенно повлияли на выработку политического мировоззрения? Лицей? Петербург? Франк больше всего останавливается на двух южных этапах — кишиневском (1820–1823) и одесском (1823–1824), на ссылке в Михайловское (1824–1826). С 1826–1827 годов «политическое мировоззрение Пушкина существенно уже не изменялось», за исключением «некоторого усиления консервативной тенденции после 1831 г.» [Франк, 1990, с. 409][5].

Из детства и ранней юности Пушкин вынес память о «патриотическом возбуждении» 1812 года, возвращении императора Александра I и русской армии после заграничного похода и взятия Парижа. Знакомство с европейскими цен-

[4] См.: «Именно политическое мировоззрение русского поэта стало одним из открытий франковского “познания Пушкина”...» [Аляев, 2020, с. 226].

[5] Т. Г. Мальчукова уточняет «окончательный поворот Пушкина к “трезвому консерватизму” и признанию ценности самодержавной монархии в России» началом 1825 года: «В это время Пушкин работал над драмой “Борис Годунов”, в феврале — марте было написано стихотворение “Андре Шенье”, а в октябре 1825 года стихотворение “19 октября” с прощением Александру... ⟨...⟩ “Ура, наш царь! так! выпьем за царя...”» [Мальчукова, 2012, с. 73].

ностями вызвало в офицерской среде «политическое брожение и либеральное возбуждение» [Франк, 1990, с. 399]. В 1816 году в доме Карамзина в Царском Селе Пушкин знакомится с блестящим гусарским офицером и интеллектуалом Петром Чаадаевым, который становится его «наставником». Франк фиксирует «первое политическое умонастроение» поэта — «патриотический подъем с довольно неопределенными “вольнолюбивыми мечтами”» [Франк, 1990, с. 399]. Цитирует неоконченный «Роман в письмах» Пушкина: в 1818 году «строгость правил и политическая экономия были в моде» [Пушкин, 1959–1962, т. 5, с. 487][6]. Речь, конечно же, шла об Адаме Смите, которого читает Онегин. В это же время Николай Тургенев в записке поднимает вопрос об освобождении крестьян. «“Строгость нравов”, — поясняет Франк, — при темпераменте Пушкина, конечно, не имела особого влияния на его тогдашнюю жизнь. “Вольнолюбивые мечты”, напротив, соединялись в ту пору у Пушкина, как известно, с буйным молодым весельем и в этом слое душевной жизни явно не имели серьезного значения» [Франк, 1990, с. 400]. Внешнее «вольнодумство» вылилось и в серьезные «вольнолюбивые мечты» о положении крестьян в «Деревне», «обломки самовластья» [Пушкин, 1959–1962, т. 1, с. 65] в первом послании к Чаадаеву, ограничение монархии «вечным законом», конституцией в «Вольности». Франк называет эти политические идеалы «довольно умеренными» [Франк, 1990, с. 400].

Поэт впадал и в меланхолию, его мечты охладевали. Во втором послании к Чаадаеву из Крыма в 1820 году[7] он говорит о «сердце, бурями смиренном» [Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 56]. Только кишиневский период жизни Пушкина обнаруживает у поэта черты настоящего *политического радикализма*, страстных политических интересов. В Каменке поэт беседует с «умами оригинальными» в обществе Раевских и Давыдовых, членов «Союза благоденствия», впоследствии «Южного общества». В Кишиневе Пушкин увлеченно обсуждает греческое восстание в письме к А. Н. Раевскому (март 1821 года)[8]. Поэт в дневнике

[6] В нашей статье сочинения и письма Пушкина цитируются по [Пушкин, 1959–1962]. Пушкинские цитаты из статьи Франка проверены и исправлены по этому изданию. Франк пользовался различными дореволюционными собраниями произведений и писем Пушкина, цитируя его по старой орфографии.

[7] Франк датирует это стихотворение по дореволюционному источнику, см., например, в издании П. О. Морозова: «Чаадаеву (С морского берега Тавриды)» [Пушкин, 1909, т. 1, с. 267–268], однако советские пушкинисты относят его к 1824 году (см.: [Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 672]) вопреки свидетельству самого поэта в «Отрывке из письма к Д.».

[8] Все цитаты из писем Пушкина и их даты Франк приводит по изданию: Сочинения Пушкина. Переписка: В 3 т. / под ред. и с примеч. В. И. Саитова. Издание Императорской академии наук. СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1906–1911. В. И. Саитовым сохранены пушкинская орфография и пунктуация, полностью приводятся черновые редакции рядом с беловыми, опубликованы письма корреспондентов Пушкина.

(запись от 9 апреля 1821 года) называет радикала Пестеля «умным человеком во всем смысле этого слова», «он один из самых оригинальных умов, которых я знаю...» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 304]. О масонстве Пушкина Франк приводит слова самого поэта из его письма В. А. Жуковскому (20 января 1826 года): «был масон в Кишиневской ложе, то есть в той, за которую уничтожены в России все ложи» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 223].

Подробно Франк останавливается на характеристике «Исторических замечаний» Пушкина 1822 года, в собраниях сочинений советского времени публиковавшихся под заглавием «О русской истории XVIII века». Здесь впервые у поэта звучит «нота восхищения Петром», пока умеренное прославление «северного исполина» в противопоставлении его «ничтожным наследникам» [Франк, 1990, с. 401]. Пушкин особенно резко высказывается о Екатерине II, подробно перечисляя ее порочность, жестокость, преследования и гонения не только независимых мыслителей (Н. И. Новикова, А. Н. Радищева, Я. Б. Княжнина), но и духовенства и монашества, «которому Россия обязана “нашей историей, следственно и просвещением” [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 195]» [Франк, 1990, с. 401]. Никогда позднее Пушкин не пишет так презрительно о Екатерине II: «Развратная Государыня развратила и свое государство» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 194]. Павла I Пушкин сравнивает с Калигулой, как и в оде «Вольность»: «За сими страшными стенами, / Калигулы последний час / Он видит живо пред очами...» [Пушкин, 1959–1962, т. 1, с. 46]. Оба императора, римский и российский, были убиты ближайшим окружением в результате дворцового переворота. А в конце замечаний Пушкин приводит «славную шутку г-жи де Сталь»: «Правление в России есть самовластие, ограниченное удавкою» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 195] (это перевод самого поэта с французского). Франк заключает: «Умонастроение его, как оно выражено в “Исторических замечаниях”, проникнуто моральным негодованием против власти и в этом смысле носит отпечаток *политического радикализма*» [Франк, 1990, с. 401–402].

Но не только это отмечает философ. В «Исторических замечаниях» он обнаруживает одну мысль, которую Пушкин *не будет разделять впоследствии,* — «идею антилиберального “народнического” демократизма»: «При всем своем отрицании самодержавия (в 1822 году! — *А. Г.*), Пушкин выражает удовлетворение, что аристократические попытки его ограничения в XVIII веке не удались, и что “хитрость государей торжествовала над честолюбием вельмож” — что “спасло нас от чудовищного феодализма”. Благодаря этому все классы общества теперь объединены “против общего зла”» [Франк, 1990, с. 402]. Прочитав это, надо привести трактовку «Исторических замечаний» советскими пушкиноведами. Б. В. Томашевский в работе «Историзм Пушкина»: в записке

«содержится одна историческая идея, которой Пушкин остается верен и тогда, когда коренным образом меняет свои исторические взгляды. Он доказывает, что самодержавие Петра до какой-то поры являлось прогрессивным историческим фактором, так как противостояло притязаниям крупных феодалов на еще большее и прочное закрепощение крестьянства». Исследователь категоричен: «Пушкин выдвигает декабристскую программу, состоящую из двух пунктов: представительное правление и отмена крепостного права» [Томашевский, 1990, с. 146]. Ю. Г. Оксман в комментариях к публикации «записки» в собрании сочинений Пушкина осторожнее Томашевского в оценках: «Концепция записки очень близка суждениям декабристов» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 391]. Франк вообще не упоминает «декабристскую» концепцию. Ныне в исторической науке возобладала тенденция «декабристами» называть непосредственных участников восстания на Сенатской площади, отказавшись от широкого толкования декабризма.

Радикальное умонастроение Пушкина начало меняться в Одессе в сторону более трезвых взглядов. Стихотворение «Свободы сеятель пустынный...» (1823) выражает разочарование в проповеди свободы. В письме к А. И. Тургеневу от 1 декабря 1823 года Пушкин приводит строку из оды «На смерть Наполеона» 1821 года («И миру вечную свободу / Из мрака ссылки завещал»), говоря: «это мой последний либеральный бред» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 84]. Он разочаровывается в греческом восстании на основании встреч с его участниками, поражаясь в «новых Леонидах» их бесчестности и трусости, что незамедлительно становится известным в кругу друзей поэта в Петербурге. В письме к А. Н. Раевскому в июне 1824 года Пушкин «оправдывается», нападая: «Когда что-нибудь является общим мнением, то глупость общая вредит ему столь же, сколько единодушие ее поддерживает» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 108][9]. Франк не забывает напомнить «веховский» диагноз диктатуры общественного мнения: «Мы имеем в этих словах первое нападение поэта на ходячий тип русского либерального общественного мнения — в известном смысле пророческий в отношении позднейшей формации русской радикальной интеллигенции» [Франк, 1990, с. 403].

На Пушкина в Одессе оказывает влияние, как считает Франк, религиозный писатель и дипломат Александр Скарлатович Стурдза (1791–1854). Он был сыном

[9] В собраниях сочинений Пушкина эти слова печатают в письме к В. Л. Давыдову (?) с датировкой: июнь 1823 — июль 1824 года, Кишинев — Одесса. Как видим, у Франка другой адресат — А. Н. Раевский, как в дореволюционных собраниях: А. Н. Раевскому (? черновое), Одесса, июнь 1824 года. Письмо это публикуется с недошедшего до нас подлинника в переводе с французского [Пушкин, 1909, т. 8, с. 68–69, 443]. О сомнениях по поводу адресата письма см. в комментариях Б. Л. Модзалевского: [Пушкин, 1926, с. 323].

молдавского боярина и внуком по матери господаря Константина Мурузи, великолепно образованным, знатоком шести языков, в том числе древних. Участник войны с Наполеоном, Александр Стурдза был драгоманом (переводчиком) на Венском конгрессе (1815), чиновником Министерства иностранных дел с 1809 по 1830 год. Автор записок для конгрессов в Аахене (1818), Троппау (1820) и Лайбахе (1821). Служил и при Министерстве народного просвещения (с 1816 года), член Ученого комитета. Цензурировал учебные книги и написал новую инструкцию для учебных заведений, отстаивая христианское благочестие, гуманитарные науки и древние языки. Считал германские университеты рассадником атеизма и революционного духа. С конца 1821 года Стурдза жил в Одессе, получив бессрочный отпуск для поправления здоровья. Там он пишет записку о греческом восстании «La Gréce en 1821 et 1822», изданную в Лейпциге в 1822 году.

Вот с таким удивительным человеком Пушкин беседует в Одессе о Греции и Евангелии у сестры Стурдзы графини Роксандры Эдлинг, светской львицы одесского общества, любимой фрейлины императрицы Елизаветы Алексеевны. В нее влюблен дипломат граф Иван Каподистрия, покровитель Стурдзы. Еще недавно, в 1819 году, Пушкин сочинил на него эпиграмму: «Вкруг я Стурдзы хожу, / Вкруг библического, / Я на Стурдзу гляжу / Монархического» [Пушкин, 1959–1962, т. 1, с. 470]. А теперь он ведет с ним разговор, сообщая П. А. Вяземскому 14 октября 1823 года: «Здесь Стурдза монархический; я с ним не только приятель, но кой о чем и мыслим одинаково, не лукавя друг перед другом» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 73]. Мыслят консервативно!

Даже в известном «легкомысленном» письме 1824 года об атеизме («беру уроки чистого афеизма» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 96]), адресованном, вероятно, В. К. Кюхельбекеру (?) из Одессы[10], «слышны — обыкновенно незамечаемые — ноты умонастроения, идущие в разрез с ходячим мировоззрением “просветительного” либерализма, влияние которого Пушкин испытал в ранней молодости» [Франк, 1990, с. 404]. А Н. И. Кривцову в письме в Тулу (октябрь — ноябрь 1823 года) поэт задает вопрос: «Правда ли, что ты стал аристократом? — Это дело. Но не забывай демократических друзей 1818 года... *Все мы переменились* (курсив Франка. — *А. Г.*)» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 80][11]. Переменился идейно и сам Пушкин.

Пребывание в Михайловском в 1824–1826 годах, по Франку, это «эпоха решающего духовного созревания поэта» и «созревание политическое» [Франк,

[10] Это письмо полностью не сохранилось, известна лишь выписка, сделанная полицией из перехваченной корреспонденции. Именно за «крамольные» строки из этого письма Пушкина выслали из Одессы в Михайловское.

[11] Франк ошибочно думал, что это письмо отправлено позднее из Михайловского.

1990, с. 404]. Ключевая мысль! Поначалу Пушкин глубоко уязвлен опекой правительства и своего отца, «горечью проникнуто и его политическое умонастроение» [Франк, 1990, с. 404]. Он ищет выход из сложившейся ситуации, продолжает мечтать о бегстве за границу в письме к П. А. Плетневу (4–6 декабря 1825 года): «Что мне в России делать?» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 220]. Но Пушкин все более углубляется в работу над «Борисом Годуновым», как считает Франк, «главным памятником» его консерватизма. Основой этого направления мыслей после изучения истории Смуты является убеждение, что «монархия есть в народном сознании фундамент русской политической жизни» [Франк, 1990, с. 405].

Франк приводит целый ряд суждений Пушкина о декабрьском восстании и его подавлении, о революции вообще. «Хотя он волнуется и страдает за участь своих друзей, он все же далек от солидаризации с их политическими страстями» [Франк, 1990, с. 405], — продолжает философ, цитируя письма Пушкина В. А. Жуковскому (20 января 1926 года), А. А. Дельвигу (февраль 1826 года) и П. А. Вяземскому (10 июля 1926 года): «Бунт и революция мне никогда не нравились...» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 235]. В целом «уничижающую» оценку декабризма Франк находит в 10-й главе «Евгения Онегина»: «Сначала эти заговоры / Между Лафитом и Клико / Лишь были дружеские споры, / И не входила глубоко / В сердца мятежная наука, / Все это было только скука, / Безделье молодых умов, / Забавы взрослых шалунов...» [Пушкин, 1959–1962, т. 4, с. 198]. «Сложность» отношения Пушкина к декабристам Франк всячески подчеркивает, но не разделяет сложившиеся мифы об их взаимоотношениях. Поэт в ранней молодости огорчался, что заговорщики не включают его в свои ряды. Франк опровергает мысль, что причиной этого было «недоверие» «за легкомыслие» Пушкина: «...мало ли легкомысленных и даже прямо морально недостойных людей было в составе заговорщиков!» [Франк, 1990, с. 406]. Друзья Пушкина «с чуткостью, за которую им должна быть благодарна Россия», уловили дух Пушкина, противящегося всяким заговорам. Он в письме Дельвигу сожалеет об участи друзей, надеется на великодушие царя и призывает взглянуть на трагедию восстания «взглядом Шекспира» [Пушкин, 1959–1962, т. 9, с. 225]. На что Франк замечает: «Уже тогда в Пушкине, очевидно, выработалась какая-то совершенно исключительная нравственная и государственная зрелость, беспартийно-человеческий, исторический, “шекспировский” взгляд на политическую бурю декабря 1925 г.» [Франк, 1990, с. 406].

Особый интерес по теме этюда Франка вызывают его наблюдения над фактами взаимоотношений поэта и Николая I, историко-биографический сюжет, подвергнутый советской пушкинистикой умышленному искажению. Новый

царь для Пушкина ни в какое сравнение не идет с Александром I, к которому у поэта была личная неприязнь. И несмотря на то, что Николай I его «отдал под внешне вежливую, но унизительную и придирчиво-враждебную опеку Бенкендорфа [Франк, 1990, с. 407], фактический полицейский надзор над личной жизнью и рукописями, Пушкин «сохранял искреннее доброе чувство к царю» [Франк, 1990, с. 407]. «Умеренная записка» «О народном образовании» вызвала «пренебрежительную похвалу царя, но и строжайшую нотацию о вредности увлечения “безнравственным и беспокойным” просвещением» [Франк, 1990, с. 407]. А Пушкин предложил образование русского юношества за границей лишь как действенную меру, одну из объективных ценностей. Попытка Пушкина сбросить с себя тяготивший его мундир камер-юнкера вызвала негодование царя, поэт «должен был просить прощения» [Франк, 1990, с. 407]. В дневнике Пушкина 21 мая 1834 года появилась запись на французском языке: «Кто-то сказал о Государе: “Il y a beaucoup du praporchique en lui, et un peu du Pierre le Grand”[12]» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 333][13]. Еще много будет неприятностей, интриг и «безнравственностей» по отношению к поэту, в которых был замешан император. Франк хорошо осведомлен о советских работах на эту тему: «Выражения трогательной преданности царю на смертном одре безусловно должны быть признаны достоверными, несмотря на попытку Щеголева (“Дуэль и смерть Пушкина”) опорочить их источник» [Франк, 1990, с. 408].

Когда же складывается у Пушкина «глубоко государственное, изумительно мудрое и трезвое сознание, сочетающее принципиальный консерватизм с принципами уважения к свободе личности и к культурному совершенствованию» [Франк, 1990, с. 408]? Поэт говорит о 1826 годе, «существенном переломе своих идей» [Франк, 1990, с. 408], в письме к П. А. Осиповой-Вульф от 26 декабря 1835 года, отмечая десятилетие декабрьского восстания.

Не ограничиваясь развитием политической мысли Пушкина, Франк приступает к «систематическому обзору основных догматов политической веры поэта» [Франк, 1990, с. 409], привлекая важнейшие пушкинские тексты.

Философ дает свое определение политического мировоззрения поэта: «Национально-патриотическое умонастроение, оформленное как *государственное* сознание» [Франк, 1990, с. 409]. Пушкин остался верен идеалам поколения 1812–1815 годов, тогда как многие сверстники поэта к концу 1820-х — в

[12] «В нем много от прапорщика и немного от Петра Великого» *(фр.)*.

[13] В предисловии к брошюре Франка П. Б. Струве отмечает: «Приписывает этот афоризм самому Пушкину Щеголев, но из текста пушкинского “Дневника” это вовсе не вытекает». ⟨...⟩ Пушкин с негодованием отверг бы самое это слово, придуманное иностранцами, врагами России» [Струве, 1998, с. 195].

1830-е годы утратили «государственно-патриотическое сознание», прельстившись «сентиментальным космополитизмом и государственным безмыслием» [Франк, 1990, с. 409]. Это были «озлобленные люди, не любящие Россию» (В. С. Печерин). Пушкина критикуют друзья — П. А. Вяземский и А. Тургенев — за его отношение к польскому восстанию 1831 года[14]. В то время как одобряют позицию поэта П. Я. Чаадаев и некоторые декабристы. В ответ (неотправленный) на его «Философическое письмо» Пушкин в октябре 1836 года предложил «гениальную критику сурового приговора Чаадаева над русской историей и культурой в его “философическом письме”» [Франк, 1990, с. 410].

Франк более подробно останавливается на «Отрывке из неизданных записок дамы. 1811 год» (начало «Рославлева», 1831), на образе «одинокой героической девушки — Полины» [Франк, 1990, с. 411]. Она, Татьяна Ларина, тургеневские девушки «нравственной правдивостью, героизмом, жертвенностью превосходят окружающих их тонко образованных, но слабовольных, эгоистических и духовно надломленных мужчин» [Франк, 1990, с. 411]. Движет героинями «государственный патриотизм, боль и тревога за судьбу России, чувство национальной гордости и презрение к людям, чуждым этому чувству» [Франк, 1990, с. 411]. Как это близко самому Пушкину!

Как справедливо подмечает Франк, поэт не пытается привносить в русскую жизнь политические доктрины других государств: «Будучи западником, он очень хорошо понимал коренное отличие истории России от истории Запада...» [Франк, 1990, с. 411]. И если в отношении Франции Пушкин допускал «умеренный конституционализм», то в России он был «скорее сторонником самодержавной монархии» [Франк, 1990, с. 412][15].

Необыкновенно ценным материалом для историка русской мысли является систематизация Франком консервативных и либеральных тенденций в творчестве Пушкина, потому что пушкинский консерватизм «проникнут *либеральными* началами» [Франк, 1990, с. 412].

Сначала скажем о *консерватизме* поэта. По мнению Франка, в этом умонастроении Пушкина можно вычленить три основных момента. Во-первых, в его творчестве утверждается культ национально мыслящих исторических

[14] Франк выделяет «умную и основательную статью» «Польское восстание по письмам Пушкина» Михаила Дмитриевича Беляева (1884–1955), музееведа, создателя Музея-квартиры А. С. Пушкина. См.: [Письма Пушкина к Е. М. Хитрово, 1927, с. 257–300]. В статье Франка в инициалах М. Д. Беляева опечатка [Франк, 1990, с. 410].

[15] С. А. Кибальник, ставя под сомнение концепцию либерального консерватизма П. Б. Струве и С. Л. Франка в отношении к Пушкину и находясь под влиянием леволиберальной и антигосударственной традиции истолкования творчества поэта, пишет о «глубочайшем разочаровании Пушкина в русской власти и общественном устройстве ⟨...⟩, в слабости общественных изменений, но монархии и лично Николая I» [Кибальник, 2012, с. 97].

личностей, причем не только российских. Это и Петр Великий, и полководцы разных эпох, и Наполеон. Франк упоминает «Историю Петра Великого», стихотворение «Полководец» (1835), оду «Наполеон» (1821). Во-вторых, Пушкин сохраняет «пиетет к историческому прошлому»: «любовь к родному пепелищу» и «отеческим гробам». Речь идет о сохранении традиций, семейных, родовых. Выражением этого является, по Пушкину, «уважение к старинному родовому дворянству как носителю культурно-исторического преемства страны» [Франк, 1990, с. 413]. Поэт много раз задумывался о ценности старых дворянских родов, неизменно и с гордостью причисляя себя к ним, как в «Моей родословной». Дед Пушкина «в князья не прыгал из хохлов» [Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 330]. Имеются в виду не только светлейший князь и канцлер А. А. Безбородко, но и новые малороссийские «дворянчики», такие как изображенные Гоголем Иваны Ивановичи и Иваны Никифоровичи. Служивое дворянство хорошо, но Пушкин боролся за наследственное дворянство как за «твердыню духовной независимости» [Франк, 1990, с. 317]. «Демократическое наводнение» опасно, разночинцы расшатывают прочность сословного порядка. Как пример из художественных текстов о дворянстве Франк особенно выделяет «Отрывки из романа в письмах» («Роман в письмах»). В-третьих, Пушкин заботится о мирном и непрерывном культурном и политическом развитии, без бунтов и революционных потрясений. Франк в связи с этим цитирует его «Мысли на дороге» («Путешествие из Москвы в Петербург») и заметки «О дворянстве» («Заметки о русском дворянстве»).

Либеральное в политической мысли Пушкина прямо вытекает из консервативного. Либерализм Пушкина, на первый взгляд, классический: «Требование личной независимости и свобода культурного и духовного творчества» [Франк, 1990, с. 414]. Но он дуалистичен, так как может осуществляться только с соблюдением принципа монархической государственной власти (для России!)[16]. Пушкин «не дорожит» одним из основополагающих завоеваний либерализма — правом на активное участие в политической жизни. «Он требует лишь духовной независимости личности, простора и нестесненности духовной жизни и творчества» [Франк, 1990, с. 415]. Франк ссылается на стихотворение «Из Пиндемонти» (1836). По-особому Пушкин решает вопрос о цензуре. Он «требует ясного разграничения цензурного контроля от эстетической и моральной опеки» [Франк, 1990, с. 415]. Из культа домашнего очага, «моих

[16] Очень точно о понятии свободы у Пушкина высказался В. Ю. Даренский: «Его свобода — это пребывание в “естественном”, до-политическом состоянии. В этом смысле и монархия воспринимается как способ защиты от политики. Отношение к монархии основано на *принципе чести*, *служения* и *доверия*, а не выгоды» [Даренский, 2017, с. 929].

пенатов», семьи рождается у Пушкина требование «независимости личности в частной жизни» [Франк, 1990, с. 415]. Судьба самого поэта отразилась в его признании в письме к жене от 3 июня 1834 года: «Без политической свободы жить очень можно; без семейственной неприкосновенности (inviolabilité de la famille)[17] невозможно: каторга не в пример лучше» [Пушкин, 1959–1962, т. 10, с. 184]. Для человека, особенно дворянина, важнее всего сохранить «независимость и честь». «Наследственность дворянства есть гарантия его независимости», однако Пушкин «резко отвергает все эгоистические сословные притязания дворянства» [Франк, 1990, с. 417].

Все эти либеральные принципы образуют «прочный правопорядок», консервативный по сути.

По сравнению с «Историческими замечаниями» 1822 года Пушкин в зрелые годы изменил свое отношение к царской династии: «Со времен восшествия на престол дома Романовых у нас правительство всегда впереди на поприще образованности и просвещения. Народ следует за ним всегда лениво, а иногда и неохотно» [Пушкин, 1959–1962, т. 6, с. 379] («Мысли на дороге»); «правительство все-таки единственный Европеец в России» [Пушкин, 1969, с. 156] (черновик письма к П. Я. Чаадаеву, 19 октября 1836 года). В монархии заключен культурный прогресс. «Можно сказать, — пишет Франк, — что этот взгляд Пушкина на прогрессивную роль монархии в России есть некоторый уникум в истории русской политической мысли XIX века. Он не имеет ничего общего ни с официальным монархизмом самих правительственных кругов, ни с романтическим, априорно-философским монархизмом славянофилов, ни с монархизмом реакционного типа. Вера Пушкина в монархию основана на историческом размышлении и государственной мудрости и связана с любовью к свободе и культуре» [Франк, 1990, с. 418]. Монархия сделалась революционной, когда Петр Великий, по Пушкину, был «одновременно Робеспьером и Наполеоном. (Воплощенной революцией.) [*(фр.)*]» [Пушкин, 1959–1962, т. 6, с. 355] («Заметки о русском дворянстве»).

Одна пушкинская мысль «против опасности цезаристски-демократического деспотизма» [Франк, 1990, с. 420] лейтмотивом проходит в этюде Франка. Вначале она возникла в его размышлениях над «Историческими замечаниями» Пушкина как «идея антилиберального “народнического” демократизма» [Франк, 1990, с. 402]. Потом она проявилась в оценке роли наследственного дворянства. В «Исторических замечаниях» читаем: «...хитрость государей торжествовала над честолюбием вельмож» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 192].

[17] «Неприкосновенность семьи» *(фр.)*.

В позднейших публицистических заметках прямо противоположное мнение: «Феодализма у нас не было, *и тем хуже* (курсив С. Л. Франка. — *А. Г.*)» [Пушкин, 1959–1962, т. 6, с. 323]; «Место феодализма заступила *аристократия*» [цит. по: Анненков, 2016, с. 90]. Так случилось в России, и это определило гибель царского режима: «Где нет независимых сословий, там господствует равенство и развращающий деспотизм» [Франк, 1990, с. 420]. Пушкин выступает здесь консерватором, для которого «общим и основным мотивом» «является борьба с уравнительным демократическим радикализмом, с “якобинством”» [Франк, 1990, с. 420]. Демократизм, по Пушкину, вырождается в деспотию. Этой мысли придерживался и Франк, придавая ей «пророческое значение» для последующих эпох русской истории.

Список источников

Аляев Г. Е. Познание Пушкина: философская пушкиниана Семена Франка // *Аляев Г. Е.* Русская философия вокруг С. Л. Франка: Избранные статьи. М.: Модест Колеров, 2020. С. 222–242.

Анненков П. В. Пушкин в Александровскую эпоху. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. 486 с.

Вестник. Орган церковно-общественной жизни. Париж, 1937. № 3–4. 33 с.

Водовозов В. В. Политические и общественные взгляды Пушкина в последний период его жизни // *Пушкин А. С.* Собрание сочинений: в 6 т. / под ред. С. А. Венгерова. Петроград: Брокгауз — Ефрон, 1915. Т. 6. С. 368–389.

Даренский В. Ю. Мировоззренческие основы поэтики А. С. Пушкина в анализе С. Франка // Вестн. Удмуртского ун-та. Сер. «История и филология». Ижевск, 2017. Т. 27, вып. 6. С. 922–931.

Кибальник С. С. Л. Франк и его статья «Пушкин как политический мыслитель» // Слово. Ру: Балтийский акцент. Калининград, 2012. Т. 3, № 1. С. 96–100.

Мальчукова Т. Г. Возвращаясь к С.Л. Франку... // Слово. Ру: Балтийский акцент. Калининград, 2012. Т. 3, № 1. С. 71–73.

Письма Пушкина к Елизавете Михайловне Хитрово, 1827–1832. Л.: Изд. АН СССР, 1927. 400 с. (Труды Пушкинского Дома. Вып. 48).

Письмо П. Б. Струве к С. Л. Франку, 14 февраля 1937, Белград // BAR. Ms. Coll / S. L. Frank. Box 3. Bakhmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University, New York, USA.

Письмо П. Б. Струве к С. Л. Франку, 19 июля 1937, Белград // BAR. Ms. Coll / S. L. Frank. Box 3. Bakhmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University, New York, USA.

Пушкин А. С. Письма / под ред. и с примеч. Б. Л. Модзалевского. Л.; М.: Государственное изд-во, 1926. Т. 1: 1815–1825. XLVIII, 539 с.

Пушкин А. С. Письма последних лет. 1834–1837. Ленинград: Наука, 1969. 528 с.

Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10 т. / под общ. ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди, В. В. Виноградова, Ю. Г. Оксмана. М.: Худож. лит., 1959–1962. 10 т.

Струве П. <О политических взглядах Пушкина> // «В краю чужом...». Зарубежная Россия и Пушкин / сост., вступ. ст. и коммент. М. Филина. М.: Русскій мир; Рыбинск: Рыбинское подворье, 1998. С. 194–198.

Томашевский Б. В. Пушкин: Работы разных лет. М.: Книга, 1990. 672 с.

Франк С. Л. Пушкин как политический мыслитель / с предисл. и дополнениями П. Б. Струве. Белград: Б/изд., 1937. 50 с. (Сер. «Вопросы истории и культуры»).

Франк С. Л. Пушкин как политический мыслитель // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX — первая половина XX в. М.: Книга, 1990. С. 396–422.

Часовой: орган связи русского воинства и национального движения за рубежом. Двухнедельный журнал / ред.-издатель В. В. Орехов. Париж; Брюссель. 5 июля 1937. № 193. 24 с.

References

Alyayev, G. Ye. (2020) “Poznaniye Pushkina: filosofskaya pushkiniana Semena Franka” [“Understanding Pushkin: Semyon Frank's Philosophical Pushkiniana”], in Alyayev, G. Ye. *Russkaya filosofiya vokrug S. L. Franka: Izbrannyye stat'i* [*Russian Philosophy around S. L. Frank: Selected Articles*]. Moscow: Modest Kolerov, pp. 222–242.

Annenkov, P. V. (2016) *Pushkin v Aleksandrovskuyu epokhu* [*Pushkin in the Alexander Era*]. Moscow; Berlin: Direkt-Media.

Vestnik. Organ tserkovno-obshchestvennoy zhizni [*Herald. Organ of Church and Public Life*] (1937) 3–4, Paris.

Vodovozov, V. V. (1915) “Politicheskiye i obshchestvennyye vzglyady Pushkina v posledniy period yego zhizni” [“Pushkin’s Political and Social Views in the Last Period of his Life”], in Pushkin, A. S. *Sobranie sochinenii: v 6 tomakh* [*Collected Works: in 6 vols. Vol. 6*]. Ed. by S. A. Vengerov. Petrograd: Brokgauz — Yefron, pp.368–389.

Darenskiy, V. Yu. (2017) “Mirovozzrencheskiye osnovy poetiki A. S. Pushkina v analize S. Franka” [“Ideological Foundations of the Poetics of A. S. Pushkin in the Analysis of S. Frank”], *Vestnik Udmurtskogo un-ta. Ser. «Istoriya i filologiya»*, Izhevsk, 27(6), pp. 922–931.

Kibal'nik, S. (2012) “S. L. Frank i yego stat'ya «Pushkin kak politicheskiy myslitel'»” [“S. L. Frank and his Article ‘Pushkin as a Political Thinker’”], *Slovo. Ru: Baltiyskiy aktsent,* Kaliningrad, 3(1), pp. 96–100.

Mal'chukova, T. G. (2012) “Vozvrashchayas' k S. L. Franku...” [“Returning to S. L. Frank...”], *Slovo. Ru: Baltiyskiy aktsent*, Kaliningrad, 3(1), pp.71–73.

Pis'ma Pushkina k Yelizavete Mikhaylovne Khitrovo, 1827–1832 [*Pushkin’s Letters to Elizaveta Mikhailovna Khitrovo, 1827–1832*] (1927) Leningrad: Izdaniye AN USSR. (Trudy Pushkinskogo Doma. Vyp. 48.).

“Pis'mo P. B. Struve k S. L. Franku, 14 fevralya 1937, Belgrad” [“Letter from P. V. Struve to S. L. Frank, February 14, 1937, Belgrade”], in *BAR. Ms. Coll.* S. L. Frank. Box 3. Bakhmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University, New York, USA.

“Pis'mo P. B. Struve k S. L. Franku, 19 iyulya 1937, Belgrad” [“Letter from P. V. Struve to S. L. Frank, July 19, 1937, Belgrade”], in *BAR. Ms. Coll.* S. L. Frank. Box 3. Bakhmeteff Archive. Rare Book and Manuscript Library. Columbia University, New York, USA.

Pushkin, A. S. (1926) *Pis'ma. Tom 1: 1815–1825* [*Letters. Vol. 1: 1815–1825*]. Ed. and comments by B. L. Modzalevskii. Leningrad; Moscow: Gosudarstvennoe izd-vo.

Pushkin, A. S. (1959–1962) *Sobranie sochinenii: V 10 tomakh* [*Collected Works: In 10 vols*] (10 vols). Under general ed. by D. D. Blagoi, S. M. Bondi, V. V. Vinogradov, Yu. G. Oksman. Moscow: Khudozh. lit.

Pushkin, A. S. (1969) *Pis'ma poslednikh let. 1834–1837* [*Letters of the Last Years. 1834–1837*]. Leningrad: Nauka.

Struve, P. (1998) “<O politicheskikh vzglyadakh Pushkina>” [“<On Pushkin’s Political Views>”], in *«V krayu chuzhom...». Zarubezhnaya Rossiya i Pushkin* [*“In a Foreign Land...”. Russia Abroad and Pushkin*]. Comp., preface and comments by M. Filin. Moscow: Russkiy mir; Rybinsk: Rybin-skoye podvor'ye, pp.194–198.

Tomashevsky, B. V. (1990) *Pushkin: Raboty raznykh let* [*Pushkin: Works of Different Years*]. Moscow: Kniga.

Frank, S. L. (1937) *Pushkin kak politicheskiy myslitel'* [*Pushkin as a Political Thinker*]. With preface and additions by P. B. Struve. Belgrad. (Seriya «Voprosy istorii i kul'tury»).

Frank, S. L. (1990) “Pushkin kak politicheskiy myslitel'” [“Pushkin as a Political Thinker”], in *Pushkin v russkoy filosofskoy kritike. Konets XIX — pervaya polovina XX v.* [*Pushkin in Russian Philosophical Criticism. Late 20th — first half of the 20th century*]. Moscow: Kniga, pp. 396–422.

Chasovoy: organ svyazi russkogo voinstva i natsional'nogo dvizheniya za rubezhom. Dvukhne-del'nyy zhurnal [*The Sentry: A Liaison Organ of the Russian Army and the National Movement Abroad. A Bi-weekly Journal*] (1937) Ed. by V. V. Orekhov. 5 July, 193. Paris; Brussels.

Информация об авторе: Алексей Алексеевич Гапоненков — доктор филологических наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы ФГБОУ ВО «Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского». Адрес: Российская Федерация, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83.

Information about the author: Alexey A. Gaponenkov — DSc in Philology, Professor of the Department of Russian and Foreign Literature at the Saratov State University named after N. G. Chernyshevsky. Address: 83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.08.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 01.08.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 114–128.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 114–128.
Научная статья / Original article
УДК 1(091)
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-114-128

«ДА И НЕ ВРАГИ ЖЕ МЫ С НИМ, В САМОМ ДЕЛЕ»: К ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРОТИВОРЕЧИЯХ Н. А. БЕРДЯЕВА И В. И. ИВАНОВА

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

Аннотация. В статье рассматривается философский диалог двух ключевых фигур Серебряного века — Вяч. И. Иванова и Н. А. Бердяева. Сопоставляются их концепции творчества, взгляды на свободу, человека и религию, сформулированные в доэмигрантский период. На материале двух статей — «Очарования отраженных культур. В. И. Иванов» и «Старая или новая вера?» — реконструируются ключевые точки расхождения религиозно-философских позиций мыслителей и выявляются их основания. Показано, что в период работы над «Смыслом творчества» Бердяев локализовал антропологическую проблему в концептуальных координатах, заданных понятийными парами языческое/христианское и мужское/женское и рассмотрел творчество Иванова и его личность через призму этой парадигмы, сделав вывод о неспособности симво-

© Доронина А. А., 2024

листа к религиозной антропологии. Кроме того, в статье проанализирована аргументация Иванова против бердяевского толкования свободы и человека. Делается вывод о том, что полярность позиций Бердяева и Иванова обусловлена разными типами их религиозного мышления и философского мироощущения.

Ключевые слова: Бердяев, Вяч. Иванов, творчество, свобода, христианство, человек, трагедия

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

Ссылка для цитирования: *Доронина А. А.* «Да и не враги же мы с ним, в самом деле»: к вопросу о религиозно-антропологических противоречиях Н. А. Бердяева и В. И. Иванова // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 114–128. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-114-128.

Literature. Philosophy. Religion

"WE ARE NOT ACTUALLY ENEMIES WITH HIM": RELIGIOUS AND ANTHROPOLOGICAL CONTRADICTIONS OF N. A. BERDYAEV AND V. I. IVANOV

Anna A. Doronina
National Research University
"Higher School of Economics" (HSE University),
Moscow, Russia, adoronina@hse.ru

Abstract. The article examines the philosophical dialogue of two key figures of the Silver Age — Vyacheslav I. Ivanov and Nikolay A. Berdyaev. It compares their concepts of creativity, views on freedom, human and religion formulated in their pre-emigrant period. Based on the material of two articles "Charms of Reflected Cultures. V. I. Ivanov" and "Old or New Faith?", the author reconstructs key points of divergence of religious and philosophical positions of the thinkers and reveals the basis of their contradictions. It is shown that during the period of work on the

"The Meaning of the Creative Act" Berdyaev localized the anthropological problem in the conceptual coordinates given by the conceptual pairs pagan/Christian and male/female and considered Ivanov's work and his personality through the prism of this paradigm, concluding that the symbolist is incapable of religious anthropology. In addition, the article analyzes Ivanov's arguments against Berdyaev's interpretation of freedom and human. It is concluded that the polarity of their positions is due to the different types of their religious mindset and philosophical worldview.

Keywords: Berdyaev, Vyacheslav Ivanov, creativity, freedom, Christianity, human, tragedy

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. (2024) "'We Are Not Actually Enemies with Him': Religious and Anthropological Contradictions of N. A. Berdyaev and V. I. Ivanov", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 114–128. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-114-128.

Николай Александрович Бердяев и Вячеслав Иванович Иванов — не просто современники, в некотором смысле они разделили похожую судьбу. Пересекаются и темы их философского интереса. Оба ищут религиозного обновления, обращаются к проблеме творчества, отзываются на актуальные дискуссии своего времени, например, о смысле и значении пола, о природе гения, о значении культуры, о возможности религии в условиях духовного кризиса модерна и др. Их связывали не только личные отношения, они были участниками одного литературного-творческого процесса. Творчество Иванова и Бердяева можно было бы охарактеризовать как взаимно-диалогичное. Впрочем, эту характеристику следует в той или иной степени применить к любому интеллектуалу Серебряного века. Но интеллектуальная связь Бердяева и Иванова обладала особенным напряжением, которое сохранялось на протяжении творческого пути их обоих. По меткому замечанию современной исследовательницы, мысль каждого из них «формировалась как отклик на мысль Другого» [Cymborska-Leboda, 2019, S. 159].

Бердяев председательствовал на Башне, писал рецензии на сборники Иванова, переписывался с ним, разворачивал полемику, наконец, сформи-

ровал собственное определение его творчества и личности. Некоторые исследователи подчеркивают факт влияния, оказанного Ивановым на Бердяева [Cymborska-Leboda, 2019, S. 159]. Иванов отвечал ему тем же: дискутировал, комментировал, писал рецензии, правда, был весьма острожен в окончательной оценке философа и весьма сдержан в коммуникации, когда дело доходило до вопросов, касающихся его лично[1]. Интересно, что сходства и расхождения в их взглядах во многом были найдены и сформулированы ими самими. Петербургский «башенный» период — эпоха плодотворная и устанавливающая большинство тем их диалога; дискуссии и споры — важная черта этого времени, во многом они сформировали уникальную собственную позицию их участников [Shishkin, 1994]. Примечательна диалектика идейной привязанности и борьбы между Бердяевым и Ивановым.

На основании оценок, выдвинутых самими мыслителями, можно было бы заключить, что они принадлежали разным мирам, во многом расходились идейно-мировоззренчески. Например, Бердяев исключает Иванова из своего круга, из своей эпохи, подчеркивая его обособленность: «Он [Иванов] совсем не характерен для религиозно-философских исканий и для духовного кризиса *нашей* (курсив мой. — *А. Д.*) эпохи» [Бердяев, 2016b, с. 332]. Этот весьма радикальный отказ в принадлежности конкретному историко-культурному периоду, фактически отказ в занимаемом месте компенсируется патетическими фразами: «И он — неуловим, он ускользает от всех определений, он хочет быть всем. ⟨...⟩ поистине в нем есть что-то от природы царедворцев» [Бердяев, 2016b, с. 332]. Однако, несмотря на дискуссионный и оппозиционный характер их отношений, Иванов и Бердяев, как отмечает современный исследователь, вполне способны составить «дуэт» в общей полифонии Серебряного века [Shishkin, 1994, p. 15]. Это творческое и мировоззренческое расхождение, будто преобладающее над тем, что их объединяло, постоянное акцентирование его — следствие стремления к честности по отношению друг к другу, а также следствие страстной и открытой натуры Бердяева.

В настоящем исследовании мы рассмотрим философские идеи мыслителей в так называемый доэмигрантский период их творчества, останавливаясь на ключевых работах, относящихся к 1900–1910-м годам. Главным образом мы обратимся к двум статьям: «Очарования отраженных культур. В. И. Иванов» Бердяева и «Старая или новая вера?» Иванова. Эти тексты высвечивают карди-

[1] Показательна в этом отношении его рецензия на книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», в которой Иванов в достаточно саркастической манере отвечает Бердяеву на его в большой степени оценочный текст «Очарования отраженных культур. В. И. Иванов», где Бердяев как бы делает зарисовку образа и творчества поэта.

нальные расхождения мыслителей в трактовках ключевых тем их философского внимания. Выбор статьи Иванова также обусловлен тем, что ее можно прочитать и как рецензию на книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», и как ответ на вышеуказанный текст Бердяева о нем.

Прежде чем перейти к содержательному анализу выбранных источников, сделаем краткий сравнительный обзор сложившихся к середине 1910-х годов философских взглядов мыслителей. Существенно упрощая и обобщая, можно заключить, что теоретические усилия обоих мыслителей сосредоточены вокруг проблемы творчества. Однако определение творчества и его границ у Бердяева и Иванова различается. Бердяев определяет творчество в самом широком ключе. Главная характеристика этого понятия — антитеза послушанию и приспособлению. Творчество связывает человеческую и божественную природу, его смысл — освобождение из «плена мира сего» [Бердяев, 1989, с. 149]. Творческий акт не зависит от рода деятельности его субъекта, он присущ человеку как таковому. Человек в философии Бердяева оправдывается творчеством, а творчество, в свою очередь, оправдывается своей духовной, религиозной, «бытийной» функцией. Путь гениальности, по Бердяеву, есть путь святости, а проблема творчества — это проблема антропологического откровения [Бердяев, 1989, с. 226].

Иванов же — теоретик и практик реалистического символизма, который «проанализировал концептуальную структуру своей собственной поэзии» [Bird, 2009, p. 89]. Он разрабатывал концепцию символического искусства как религиозного творчества, главная цель которого — свидетельствовать о внутримировой религиозной связи сущего, связи между realia и realiora (реальным и более реальным). Связь эта должна быть эксплицирована с помощью символического искусства. Примечательно, что в представлении Иванова искусство не освобождает человека (в смысле Бердяева), а, наоборот, подчиняет: «Не тогда ли только творит он успешно, — спрашивает Иванов, — когда творит бессознательно, когда направляющий его руку центр сознания не в нем, как личности, а где-то вне его?» [Иванов, 2018, с. 225].

Философским поиском Бердяева руководит антропологический вопрос. Человек понимается им как субъект творчества и свободы, потенциально способный освободиться от «накипи» культуры, преодолеть плен «мира». Антроподицея — главная задача Бердяева в трактате «Смысл творчества»: «Все внешнее, предметное, материальное, — пишет он, — есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в человеке» [Бердяев, 1989, с. 261]. И далее: «...не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке» [Бердяев, 1989, с. 261]. Представление философа о человеке вторит ренессанс-

ному: человек обладает *достоинством*, в его руках орудие Бога — творчество. Наступление творческой эпохи должно быть подготовлено новым учением о человеке и новой сверхкультурной реальностью.

В центре концепции символизма Иванова — realiora (высшая реальность), доступ к которой открывает реалистическое символическое искусство. И хотя вопрос о человеке занимает чрезвычайно важное место в творчестве символиста, антропологическая проблема как бы просвечивает сквозь теорию символизма, направленную на познание высшей реальности. Вопрос о познании человека ставится им в связи с философией культуры и искусства, а также в связи с проблемой, которая станет центральной у более позднего Иванова, — вопросом о религиозной связи сущего и отношениях между Я и Ты. Человеческое Я всегда есть только собственная потенция, а не реальность. Реальное Имя есть Имя Отца, данное человеку в его душе непосредственно как Ты [Иванов, 1979b, с. 267].

Для Бердяева искусство — частный случай реализации творческой свободы, хотя ему отдается предпочтение среди других видов творческой деятельности. Принципиальное в искусстве, по Бердяеву, — прорыв за пределы, установленные мировой данностью, эмпирическими условиями жизни. Современный ему символизм, к которому он относит и Иванова, наглядный пример кризиса искусства и культуры в целом. «Символизм, — пишет мыслитель, — есть неудовлетворенность культурой, нежелание оставаться в культуре, путь к бытию» [Бердяев, 1989, с. 453]. И в этом смысле символисты ему импонируют, он возносит их творчество до «последнего слова» эпохи искупления [Бердяев, 1989, с. 450]. В этом движении воплотился «творческий катастрофизм» — предвосхищение конца культуры и наступления нового бытия, где больше не будет искусства, но будет теургия, не будет культуры, но будет сверхкультура [Бердяев, 1989, с. 450]. Следует отметить, что, определяя таким образом течение русского символизма и формально упоминая Иванова среди символистов в «Смысле творчества», Бердяев не приписывает интуицию «катастрофического» ему лично.

Сопоставление взглядов Бердяева и Иванова на творчество, свободу, человека и культуру выявляет ряд существенных разногласий в их позициях. Кратко рассмотрим их. Прежде всего, обратимся к расхождениям в учении о человеке.

Для Бердяева принципиальное значение имеет утверждение человека, восстановление справедливого отношения его к самому себе. Антропологический пафос — предпосылка его философствования: «Акт исключительного самосознания человеком своего значения предшествует всякому философско-

му познанию» [Бердяев, 1989, с. 293]. Это сказывается и в гносеологии: тайна духа (бытия) — предмет познания настоящей философии — раскрывается через человека. Более того, по Бердяеву, бытие скорее «человекоподобно»: такое понимание противопоставлено классическому представлению о бытии как идеальном, которое, по логике философа, бессмысленно. Апология человеческой природы — нравственная задача: «Нравственность есть прежде всего внутреннее отношение человека к самому себе, — пишет Бердяев в ранней статье из сборника “Проблемы идеализма”, — искание и осуществление своего духовного “я”, торжество “нормативного” сознания в сознании “эмпирическом”» [Бердяев, 2002, с. 85]. Он выступает за самостоятельное, автономное значение человека для самого себя, критикуя «безнравственность» концепции альтруизма: «Давно уже пора уничтожить эту этическую фикцию “ты”, “других”, которая только мешает правильной постановке и решению этической проблемы» [Бердяев, 2002, с. 90]. Философия Бердяева этикоцентрична, положение человека по отношению к миру и Богу, безусловно, определяется этическим измерением.

Иванову претит идея острой необходимости апологии человеческой природы, которая существенна для Бердяева. Человек, по мнению символиста, и так удостоен большой чести, и историческое христианство вполне его «чествует», именуя сыном Отца Небесного [Иванов, 1979а]. Имя это само по себе есть тайна достаточная, чтобы постигать ее всю жизнь, не надстраивая новых теорий. Бердяев же подчеркивает разрыв между небом и землей, который не смогла преодолеть историческая церковь, и полагает, что образ человека в церкви Петровой не совершенен [Бердяев, 1989][2]. В отзыве на «Смысл творчества» Иванов замечает, что Бердяев оправдывает человека авансом, то есть антроподицея в его понимании еще только должна случиться при определенных условиях религиозного обновления. Однако поэта не удовлетворяет такая «подмена» исторически уже свершившегося оправдания в виде боговоплощения — грядущим, в форме «самооткровения» человека [Иванов, 1979а]. Фактически он не принимает интуиции о наступившем духовном «совершеннолетии» человечества, которым ознаменована будущая эпоха религиозного творчества, самостоятельность и свобода человека.

[2] «Христианское возрождение нового, в Духе созревшего человечества, выходящего из эпохи детского страха и опеки, может стать лишь под знаком не церкви Петровой, а Иоанновой церкви и Иоаннова мистического предания. Иоаннова церковь не есть демократическая церковь опеки младенцев, приспособленная к греховной слабости и посредственности человека, — это Таинственная и вечная церковь Христова, лик церкви в себе самой, открывающийся человеку в восхождении на гору, а не приспособлении к низинам человечества» [Бердяев, 1989, с. 529].

В антропологии Иванова, изложенной им в мелопее «Человек» (ок. 1915), нескольких статьях, а также в «Переписке из двух углов», человеческая природа раскрывается иначе. В статье «Ты еси» (1907) он соотносит сущность Я с категорией Ты, которая имеет, с одной стороны, горизонтальное измерение — эмпирические отношения с ближними, и, с другой стороны, вертикальное — метафизическое отношение к Богу. Человек, по Иванову, не может осуществиться ни сам по себе, ни через творчество как таковое. Он определяется через Другого, даже в творческом акте. Творчество может выступать как проводник к Другому. Его главный тезис обнаруживается в первом письме к Гершензону в «Переписке из двух углов»: «Ибо поистине я не чувствую в себе самом ничего, могущего притязать на вечную жизнь, ничего, кроме того, что уже во всяком случае не я, кроме всеобщего и вселенского во мне, что связует и духовно осмысливает как некий светлый гость, мое ограниченное и неизбежно временное существование» [Иванов, 2006, с. 9]. Далее эта мысль еще более заостряется: «Ясно вижу, что не найти мне в моей мнимой личности ⟨...⟩ подобного хотя бы зародышу самостоятельного истинного бытия» [Иванов, 2006, с. 10].

В «Переписке из двух углов» раскрывается и характерное для Иванова понимание культуры. Для Бердяева культура представляет собой переходный этап, ступень развития духа, она должна и может быть преодолена. Критическая переоценка культуры, усталость и ощущение обремененности — общие симптомы интеллектуальной «болезни» Серебряного века. Кризис европейского искусства и кризис культуры отражаются в новых так называемых декадентских направлениях, которые, как, например, символизм, ощущают пресыщенность и усталость от культуры, дистанцируются от нее, полагает Бердяев. Творческий акт должен стать актом онтологическим, а не эстетическим. Культура как таковая есть нечто «срединное», внутримирное, эмпирическое. Иванов, видя вместе с Бердяевым идеал в теургии, тем не менее не призывает преодолеть культуру. Слово «культура», такое «школярское» и сухое, ему, правда, не слишком нравится, но то, что за ним стоит, содержит в себе не просто каноны и правила — внешние проявления культуры, — но и символы, тайны бытия. Принадлежность к традиции, то есть преемственности и связи этих символов, чрезвычайно важна для Иванова. Его работа «О границах искусства», где рассматривается процесс творческого акта художника, приобрела особенное значение для Бердяева. Однако Бердяев распространяет представленную в этой статье «феноменологию художественного творчества» «на всю культуру, на всякое культурное творчество» [Бердяев, 2016b, с. 339]. Его не устраивает продолжающееся консервирование культуры, длящееся настоящее, задержка на «этапе искупления» и откладывание эпохи свободного твор-

чества. Иванов говорит о каноне, Бердяев призывает отказаться от канона. Он пишет: «В. Иванов хочет религиозной культуры, религиозного искусства. Но эта устремленность его — архаизирующая устремленность, обращенная более назад, чем вперед. И эта его жажда соборности и сакральности проходит через культурные отражения...» [Бердяев, 2016b, с. 340]. Наконец, Бердяев выносит приговор Иванову: «У В. Иванова нет жуткого чувства наступления новой мировой эпохи, чувства катастрофического» [Бердяев, 2016b, с. 340]. В ощущении кризиса, в трагичности отказывает Бердяев Иванову. Именно поэтому, по мнению философа, Иванов исповедует примат культуры.

Рассмотрим подробнее характеристику, которую дал Бердяев личности и творчеству Вячеслава Иванова.

В 1909 году в рецензии на книгу Иванова «По звездам» Бердяев замечает, что в лице Иванова индивидуализм просвещения был противопоставлен народной соборности. Оценивая вклад Иванова в объединение культурного и религиозного, то есть культуры и культа, Бердяев пишет: «Он выдвигает творческую и экстатическую сторону религии и делает это вдохновенно. Нельзя не приветствовать призыва к религиозному творчеству, к религиозному почину...» [Бердяев, 2016a, с. 236].

Позже, в статье 1916 года «Очарования отраженных культур. В. И. Иванов», он более критичен. Бердяев отказывает Иванову в радикальной постановке вопроса о человеке, потому что тот слишком связан с языческой культурой, а антропологическая проблема в ее подлинной форме генетически связана с христианством: «Но пафос его [Иванова] — не антропологический пафос. Он слишком пребывает в языческой стихии и языческой культуре, чтобы болеть христианской проблемой человека» [Бердяев, 2016b, с. 341].

С возможностью настоящей антропологии связан и другой пункт критики Бердяева, в основании которого лежит специфическая метафизика пола. Иванов, по Бердяеву, тяготеет преимущественно к женскому божественному началу: «Весь творческий облик В. Иванова дает основание предположить, что корни его существа погружены в эту женственную мистическую стихию, что он и творить может лишь через женственное начало, через прививку женственной гениальности» [Бердяев, 2016b, с. 341]. Для Бердяева проблема человека может быть раскрыта только через связь «человеческого» с мужским началом. Эту аргументацию он разворачивает в «Смысле творчества», фактически определяя человеческое через мужское: «Женщина вне связи с мужским не была бы вполне человеком, в ней слишком сильна темная природная стихия, безличная и бессознательная» [Бердяев, 1989, с. 402]. Иванов, по Бердяеву, относится к женскому культурно-антропологическому типу, в нем слаб, ни много ни мало,

человеческий дух. По мысли Бердяева, символист не способен к подлинной антропологии, потому что слишком погружен в женскую стихию.

Таким образом, Бердяев локализует антропологическую проблему на пересечении мужского/женского и языческого/христианского и локализует творчество Иванова и его личность в этой системе координат.

Еще одна линия критики связана с понятием трагического: Бердяев отказывает Иванову в настоящем осознании духовной трагедии современной эпохи[3]. Иванов, по мнению Бердяева, лишен трагического мироощущения, несмотря на то, что трагедия — предмет его профессиональных и творческих занятий: «Но трагедия В. Иванова никогда не оставляет впечатления жизненной, бытийственной трагедии, это — трагедия вторичного, отраженного бытия, бытия филологического» [Бердяев, 2016b, с. 333]. В глазах Бердяева талант Иванова исчерпывается «филологичностью», у него нет философского чутья, в отличие от Ницше, у которого тема трагедии носила персональный, экзистенциальный характер. Характерно, что, например, трагедия «Тантал», философские эссе и поэзия Иванова не показательны для Бердяева в экзистенциальном отношении. В фокусе его пристального внимания не столько тексты символиста, сколько его личность, манера и стиль.

Рецензия Иванова на «Смысл творчества» может быть прочитана как ответ Бердяеву. В ней он замечает, что Бердяев не проясняет понятия творчества. Он находит этому объяснение в неустранимой антиномичности самого феномена: «Да, неизъяснимо творчество, потому что в нем воплощается антиномия предельной свободы и предельного послушания» [Иванов, 1979a, с. 314]. Бердяев же отвергает антитезис свободе — послушание. Иванов обращает внимание на следующее противоречие в логике Бердяева: искупление творчеством невозможно, потому что человек не может самоискупиться. Творчество, названное теургией, не может стать антропологическим откровением: «Но постигает это только тот, кто чувствует, что наиболее активным, свободным и самодеятельным из всех действий человеческой воли были некогда сказанные тварностью Творцу слова: “Се, раба Господня”»[4] [Иванов, 1979a, с. 314]. Кроме того, Бердяев, по мнению Иванова, неверно толкует тайну отношений между человеком и Богом и, соответственно, природу человека: «...человек, по мысли Бердяева, совершается, или достигает своей божественной энтелехии, еще до своего во Христе воскресения» [Иванов, 1979a, с. 315]. Итак, Иванов полагает, что изложенная в «Смысле творчества» концепция антропологического откро-

[3] Примечательно, что многие современные исследователи трактуют фигуру Иванова именно как трагическую. О философии трагедии Иванова, например, см.: [Lechowska, 2020].

[4] Иванов намеренно использует выражения Бердяева, оппонируя ему.

вения через творчество, во-первых, внутренне противоречива и, во-вторых, основана на особенном толковании человеческой природы, по сути своей антихристианской. Бердяев, по Иванову, разворачивает опасный мистицизм, подкупая решительностью и радикальностью. Кроме того, Иванов принципиально не разделяет идеи преодоления культуры и религиозного трансцендентализма. В заключение он пишет, что характерно, о личных достоинствах Бердяева и собственной оценке его православия. Иванов не отказывает Бердяеву в вере и отмечает, что вера его есть вера предков, а не плод его воображения, она не принадлежит ему так же, как его книга. Аргументы против бердяевской концепции человека и творчества сводятся у Иванова главным образом к антиномии свободы и послушания. В теории искусства Иванова эта проблема занимает центральное положение и разрешается через особенное определение человека — субъекта творчества: в творческом акте у Бердяева есть носитель, у Иванова идеалом творчества является потеря собственного Я.

В целом можно прийти к заключению, что различия их взглядов во многом стали следствием различия типов их религиозности. В своей рецензии Иванов фактически противопоставляет Бердяеву *ортодоксально-церковную* позицию. Религиозность Бердяева, по мнению Иванова[5], носит гностический характер, отсюда революционное стремление преодолеть «мир», «культуру», посюсторонее, презрение к женскому началу, пафос чистого духа и т. д., и именно гностическую тенденцию не приемлет в нем Иванов, хотя и великодушно приписывает ему «веру предков», объясняя отступление от нее искажением, которое она претерпевает в индивидуальном сознании Бердяева. Иванову чужд пафос индивидуальности, самостоятельности личности, автономии человека и беспредпосылочности свободы. В переписке с немецким филологом Курциусом он замечает: «Головоломный гностицизм Бердяева, его сверхправославие, опирающееся главным образом на Якова Беме и желающее быть чем-то подобным Evangelium Aeternum Третьего царства, равно как его взгляды на русский народный дух, Достоевского и т. д., обладают свойством раздражать меня — сколь бы ни ценил я его духовное благородство» [Вахтель, 2016, с. 391].

Обращает на себя внимание, что и Бердяев, и Иванов приписывают друг другу одни и те же «пороки». Так, Бердяев говорит о том, что Иванов на протяжении всей жизни остается верен Ницше, хотя последний как мыслитель превосходит его, а Иванов замечает это в Бердяеве («Бердяев — усердный

[5] О гностицизме Бердяева писали и современные исследователи, см., например: [Гайденко, 1993].

почитатель Ницше, но не во всем ему конгениален» [Иванов, 1979a, с. 316]); Бердяев пишет о западничестве Иванова, о его «нерусской» душе («Перед сознанием В. Иванова совсем не стоит острая проблема отношения культуры и бытия, культуры и жизни, он не чувствует трагедии культуры ⟨...⟩ В этом он не русский, он западный человек» [Бердяев, 2016b, с. 334]); Иванов прослеживает то же у него самого, обращая внимание на иерархию в концептуальной паре гений-святой в философии Бердяева («Для человека западной обмирщенной образованности лучший цвет человечества — гений, для русского народа — святой» [Иванов, 1979a, с. 316]).

Нельзя не отметить, что характеристика, данная блестящим афористом Бердяевым в адрес Иванова в «Самопознании», письмах и других текстах, широко известна и не может не влиять на восприятие символиста. Бердяев приписывает ему многоликость, универсальность, даже приспособленчество. Иванов для Бердяева — человек другого времени, не разглядевший трагедию творчества, лишенный чувства катастрофического, живущий в «отражениях культурных эпох», консерватор — не революционер. Примечательно следующее: вспоминая о Башне — эпохе близкого общения и дружбы с символистом, — Бердяев подмечает, что всегда считал себя «довольно плохим» председателем, в то время как Иванов «не допускал мысли» о его отсутствии на «средах». Эта оговорка возвращает нас к тексту «Очарования отраженных культур», где философ так же дистанцируется от символиста, исключая его из списка современников, разделивших драму эпохи. Кроме того, в этом же тексте Бердяев упорно отказывается признавать в Иванове равного себе мыслителя, называя его «филологом», что в целом закономерно, ведь поэт не удовлетворяет выдвинутым им критериям современного философа — его «утонченный академизм» не вмещает проблемы антропологического кризиса.

В заключение хотелось бы отметить, что представления Бердяева и Иванова друг о друге во многом обусловлены полярностью их личностей и разными типами их религиозности. Оба они отказывают друг другу в подлинной религиозной антропологии. Бердяев не может принять в своем оппоненте ницшеанство и дионисийство — ранние и знаковые увлечения Иванова, его попытку связать эллинскую религию с христианством, а также делает вывод о женственном складе личности Иванова, исходя из собственного учения о поле. Иванов же обвиняет Бердяева в непоследовательности в учении о творчестве и человеке, непроясненности мысли и — в конечном счете — его религиозной позиции, которую он характеризует как гностическую.

Список источников

Бердяев Н. А. О книге Вяч. Иванова «По звездам» // В. И. Иванов: pro et contra, антология / сост. К. Г. Исупова, А. Б. Шишкина; коммент. Е. В. Глуховой, К. Г. Исупова, С. Д. Титаренко, А. Б. Шишкина и др. СПб.: РХГА, 2016a. Т. 1. С. 235–238.

Бердяев Н. А. Очарования отраженных культур. В. И. Иванов // В. И. Иванов: pro et contra, антология / сост. К. Г. Исупова, А. Б. Шишкина; коммент. Е. В. Глуховой, К. Г. Исупова, С. Д. Титаренко, А. Б. Шишкина и др. СПб.: РХГА, 2016b. Т. 1. С. 331–342.

Бердяев Н. А. Смысл творчества // *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества / под ред. Е. В. Антонова. М.: Изд-во «Правда», 1989. С. 251–534.

Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // *Бердяев Н. А.* Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). М.: Канон+, 2002. С. 70–114.

Вахтель М. Переписка Вячеслава Иванова с Э. Р. Курциусом // Текст и традиция: альманах, 4 / Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом) РАН, Музей-усадьба Л. Н. Толстого «Ясная Поляна». СПб., 2016. С. 386–407.

Гайденко П. П. Мистический революционаризм Н. А. Бердяева // *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 5–18.

Иванов В. И. Спорады // *Иванов В. И.* По звездам: опыты философские, эстетические и критические: статьи и афоризмы. В 2-х кн. / отв. ред. К. А. Кумпан. СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2018. Кн. I: Тексты. С. 219–245.

Иванов В. И. Старая или новая вера? // *Иванов В. И.* Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979a. Т. 3. С. 311–320.

Иванов В. И. Ты еси // *Иванов В. И.* Собрание сочинений: В 4 т. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979b. Т. 3. С. 262–268.

Иванов Вяч., Гершензон М. Переписка из двух углов / подг. текста, прим., ист.-лит. комм. и иссл. Роберта Бёрда. М.: Водолей Publishers; Прогресс-Плеяда, 2006. 208 с.

Bird R. Concepts of the Person in the Symbolist Philosophy of Viacheslav Ivanov // Studies in East European Thought. 2009. Vol. 61. P. 89–96.

Cymborska-Leboda M. Вячеслав Иванов — Мартин Бубер — Габриэль Марсель: у основ персоналистической рефлексии (концепт Я-Ты отношение) // Mundo Eslavo. 2019. № 1. S. 166–177.

Lechowska M. Perverse heroism. Vyacheslav Ivanov's dialogue with Nietzsche // Вестн. СПбГУ. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36, вып. 2. С. 254–263.

Shishkin A. Le banquet platonicien et soufi à la "tour" pétersbourgeoise: Berdjaev et Vjaceslav Ivanov // Cahiers du Monde russe. 1994. XXXV. P. 51–66.

References

Berdyaev, N. (2016a) “O knige Vyach. Ivanova ‘Po zvezdam’” [“About Vyach. Ivanov’s Book ‘Po zvezdam’”], in *V. I. Ivanov: pro et contra. 2 vols. Vol. 1*. St. Petersburg: RHGA, pp. 235–238.

Berdyaev, N. (2016b) “Ocharovaniya otrazhennykh kultur. V. I. Ivanov” [“Charms of Reflected Cultures. V. I. Ivanov”], in *V. I. Ivanov: pro et contra. 2 vols. Vol. 1*. St. Petersburg: RHGA, pp. 331–342.

Berdyaev, N. (1989) “Smysl tvorchestva” [“The Meaning of the Creative Act”], in Berdyaev, N. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [The Philosophy of Freedom. The Meaning of the Creative Act]. Moscow: Pravda, pp. 251–534.

Berdyaev, N. (2002) “Eticheskaya problema v svete filosofskogo idealisma” [“Ethical Problem in the Light of the Philosophical Idealism”], in Berdyaev, N. *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sozialnye i literaturnye (1900–1906)* [*Sub Specie Aeternitatis. Philosophical, Social and Literature Essays (1900–1906)*]. Moscow: Kanon+, pp. 70–114.

Wachtel, M. (2016) “Perepiska Vyacheslava Ivanova s E. R. Kurziusom” [“Correspondence by V. Ivanov and E. R. Curtius”], in *Tekst I traditsia* [*Text and Tradition*]. St. Petersburg, pp. 386–407.

Gaidenko, P. P. (1993) “Misticheskii revolyutsionarizm N. A. Berdyaeva” [“Mystical Revolutionism of N. A. Berdyaev”], in Berdyaev, N. A. *O naznachenii cheloveka* [*On the Purpose of Man*]. Moscow: Respublika, pp. 5–18.

Ivanov, V. I. (2018) “Sporady” [“Sporades”], in Ivanov, V. I. *Po zvezdam: opyty filosofskie, esteticheskie i kriticheskie: stat'i i aforizmy. V 2-kh knigakh. Kniga I* [*By the Stars: Philosophical, Aesthetic and Critical Experiments: Articles and Aphorisms. In 2 books. Book I*]. Ed. by K. A. Kumpan. St. Petersburg: Pushkinskii Dom Publ., pp. 219–245.

Ivanov, V. I. (1979a) “Staraya ili novaya vera?” [“Old or New Faith?”], in Ivanov, V. I. *Sobranie sochinenii: v 4 tomakh. Tom 3* [*Collected Works: in 4 vols. Vol. 3*]. Bryussel’: Foyer Oriental Chrétien, pp. 311–320.

Ivanov, V. I. (1979b) “Ty esi” [“You are”], in Ivanov, V. I. *Sobranie sochinenii: v 4 tomakh. Tom 3* [*Collected Works: in 4 vols. Vol. 3*]. Bryussel’: Foyer Oriental Chrétien, pp. 262–268.

Ivanov, Vyach.; Gershenson, M. (2006) *Perepiska is dvukh uglov* [*Correspondence from Two Corners*]. Moscow: Vodoley Publishers; Progress-Pleyada.

Bird, R. (2009) “Concepts of the Person in the Symbolist Philosophy of Viacheslav Ivanov”, *Studies in East European Thought*, 61, pp. 89–96.

Cymborska-Leboda, M. (2019) “Vyacheslav Ivanov — Martin Buber — Gabriel Marsel: u osnov personalisticheskoy refleksii (konzept Ya-Ty otnoshenie)” [“Vy-

acheslav Ivanov — Martin Buber — Gabriel Marcel: At the Foundations of Personalistic Reflection (The Concept of I-Thou Relationship)"], *Mundo Eslavo*, 1, pp. 166–177.

Lechowska, M. (2020) "Perverse Heroism. Vyacheslav Ivanov's Dialogue with Nietzsche", *Vestnik SPbGU. Filosofiya i konfliktologiya* [*Bulletin of St. Petersburg State University. Philosophy and Conflictology*], 36(2), pp. 254–263.

Shishkin, A. (1994) "Le banquet platonicien et soufi à la 'tour' pétersbourgeoise: Berdjaev et Vjaceslav Ivanov", *Cahiers du Monde Russe*, XXXV, pp. 51–66.

Информация об авторе: Анна Александровна Доронина — кандидат философских наук, 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: Anna A. Doronina — PhD in Philosophy, Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 12.08.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 12.08.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 129–147.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 129–147.
Научная статья / Original article
УДК 1(091)
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-129-147

УНИВЕРСИТЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРИ АЛЕКСАНДРЕ I: ОТ БУРНОГО РАЗВИТИЯ ДО ГОНЕНИЙ

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

Аннотация. В статье проводится анализ развития университетской философии во времена правления Александра I, которая прошла путь от бурного развития в начале его правления и стала претерпевать гонения во второй половине его царствования. В начале своего правления Александр I продолжил ту линию в области образования, которую заложила его бабушка Екатерина II. Но постепенно страхи перед возможной революцией в Российской империи и новой большой войной в Европе побуждали императора и его окружение настороженно относиться к светской философской мысли. Они считали, что идеи мыслителей эпохи Просвещения, их философские построения, основанные не на Святом Писании, спровоцировали революцию во Франции, следствием которой стало кровопролитие в самой Франции и большая война в Европе. В заключительной части статьи показана роль представителей Министерства просвещения, в частности Д. П. Рунича и М. Л. Магницкого, в го-

© Чижков Н. С., 2024

нениях на рационалистическую философию и преподавателей университетов александровской эпохи.

Ключевые слова: Александр I, университетская философия, развитие, гонения, Московский университет, Просвещение, рациональная философия, Д. П. Рунич, М. Л. Магницкий

Ссылка для цитирования: *Чижков Н. С.* Университетская философия при Александре I: от бурного развития до гонений // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 129–147.
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-129-147.

Literature. Philosophy. Religion

UNIVERSITY PHILOSOPHY DURING THE REIGN OF ALEXANDER I:
FROM VIGOROUS DEVELOPMENT TO PERSECUTION

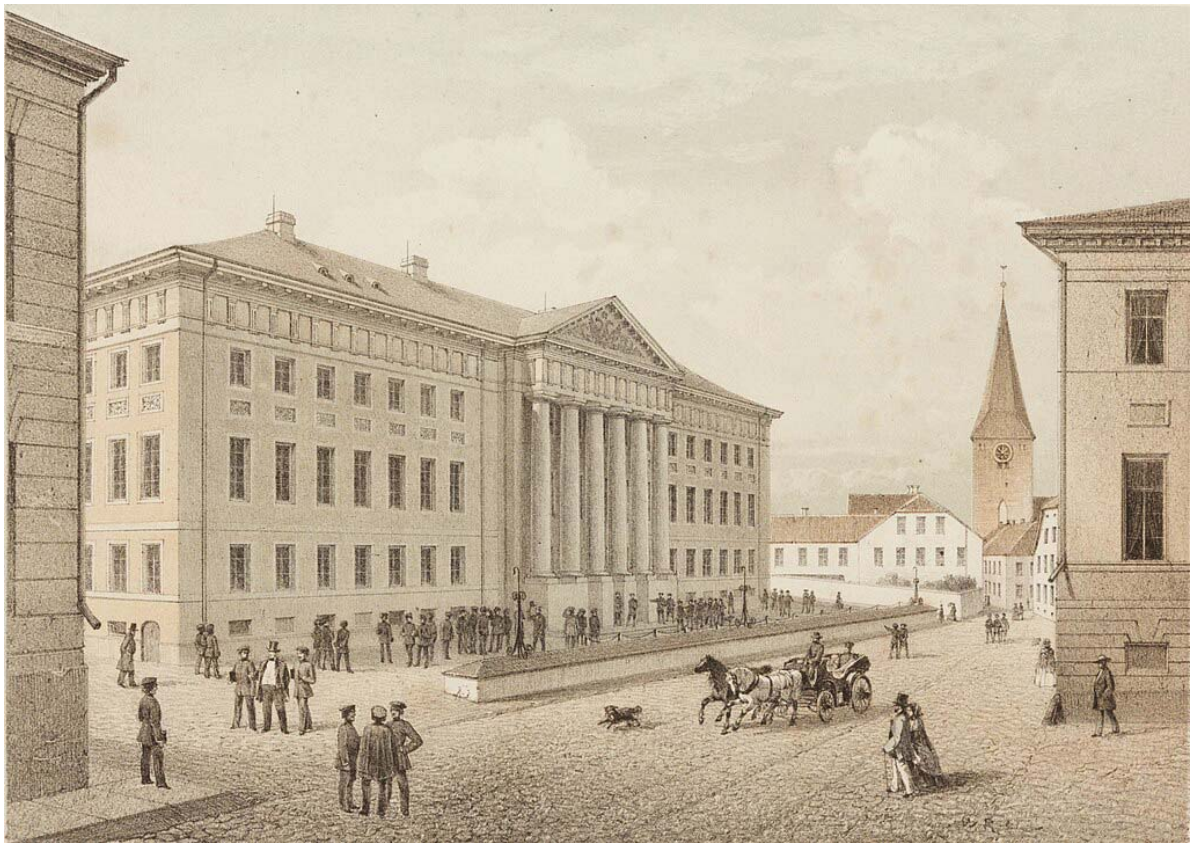
Nikolay S. Chizhkov
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, chizhkovns@iph.ras.ru,
https://orcid.org/0000-0002-1011-3282

Abstract. The article analyzes the development of university philosophy during the reign of Alexander I, which went from vigorous development at the beginning of his reign to persecution in the second half of his reign. At the beginning of his reign, Alexander I continued the line in the field of education that was laid by his grandmother Catherine II. But gradually fears of a possible revolution in the Russian Empire and a new great war in Europe prompted the emperor and his entourage to be wary of secular philosophical thought. They believed that the ideas of the thinkers of the Enlightenment, their philosophical constructions, which were based not on the Holy Scripture, provoked the revolution in France, the consequence of which was bloodshed in France itself and a great war in Europe. The final part of the article shows the role of representatives of the Ministry of Education, in particular D. P. Runich and M. L. Magnitsky, in the persecution of rationalistic philosophy and university teachers of that time.

Keywords: Alexander I, university philosophy, development, persecution, Moscow University, Enlightenment, rational philosophy, D. P. Runich, M. L. Magnitsky

For citation: Chizhkov, N. S. (2024) “University Philosophy During the Reign of Alexander I: From Vigorous Development to Persecution”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 129–147. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-129-147.

Отечественные исследователи [Пустарнаков, 2003; Павлов, 2017] сходятся во мнении, что институциональную форму в России философия получила в 1724 году благодаря созданию Петербургской академии наук, а университетская философия, как отдельная дисциплина со своей методологией и исследовательской проблематикой, появилась в 1725–1726 годах и связана с моментом создания и началом ее преподавания в Академическом университете при Петербургской академии наук. Безусловно, преподавание философии в нашей стране велось и до этого периода, например в Славяно-греко-латинской академии, но говорить о каком-то систематическом, а уж тем более о полноценном философском образовании или исследовании современных философских проблем не приходится. В Академическом университете с переменным успехом преподавались такие философские дисциплины, как логика, метафизика и нравоучительная философия. Преподавание философии



Дерптский университет

Виленский университет

велось преимущественно с позиции Х. Вольфа. Несмотря на то, что Академический университет просуществовал недолго, начало было положено. Основным центром преподавания философии в Российской империи в 1755 году становится Московский университет, где помимо уже перечисленных дисциплин в рамках метафизики преподавалась еще и история философии. К началу правления Александра I, несмотря на попытки создания новых университетов при Екатерине II и Павле I, Московский университет являлся основным центром преподавания академической философии в России.

Во времена правления Александра I ситуация начинает кардинально меняться. Его правительство начало активно открывать университеты по всей империи. Первым был восстановлен Дерптский университет (ныне Тартуский университет в Эстонии), который формально был утвержден во времена царствования Павла I, но уже окончательное открытие состоялось в апреле 1802 года. Вслед за ним была преобразована Главная школа Великого княжества Литовского в Виленский университет (ныне Вильнюсский университет в Литве), акт об открытии которого был подписан императором примерно через год [Периодическое сочинение ... , 1803]. В 1803 году были созданы шесть учебных округов, которые возглавили попечители. Им поручили организо-

Харьковский университет

вать в своих округах гимназии, уездные и приходские училища, а также новые университеты в центральных городах новых учебных округов Российской империи. Основанные в последующие годы университеты в Казани, Харькове, Петербурге, Киеве, должны были стать центрами подготовки педагогических кадров для всей страны.

Интересно отметить, что открытие Харьковского университета стало значимым событием для города. Важную роль в ускорении этого процесса сыграл В. Н. Каразин, который убедил горожан делать пожертвования ради открытия университета. Даже император Александр I отметил это событие в Утвердительной грамоте Императорского Харьковского университета: «Учреждая новый образ существования в училищной части Империи с сердечным удовольствием увидели МЫ стремление Слободского Украинского дворянства и гражданства, которые ускорив верноподданническим прошением о устроении в Харькове Университета, в пользу оного от собственных своих стяжаний принесли Государству достойное признательности НАШЕЙ и вечной памяти потомков пожертвование. Приятно НАМ ныне утвердить навсегда основание сего высшего училища...» [Периодическое сочинение ... , 1805, с. 216].

Следует признать: несмотря на то, что формально совершенствование образовательной системы было проведено в начале царствования Александра I,

И. Б. Лампи. Портрет
Петра Васильевича Завадовского. 1795

Федор Иванович Янкович
де Мириево (1741–1814)

важную роль в его успехе сыграла Екатерина II, которая в 1782 году сформировала «Комиссию об учреждении народных училищ» во главе с сенатором П. В. Завадовским. В состав Комиссии вошли академик Франц Эпинус и тайный советник П. И. Пастухов. Основная роль в составлении новой учебной системы была возложена на Ф. И. Янковича де Мириево, который был разработчиком и активным участником реформы образования в Австрийской империи [Зуева, 2013, с. 84].

Через пять лет Комиссия утвердила план, в котором предполагалось учреждение новых университетов и народных училищ (школ). Школы делились на три разряда: двухклассные, трехклассные и четырехклассные. До конца царствования Екатерины II было создано более 200 таких заведений. Таким образом, назначение П. В. Завадовского на должность министра просвещения Александром I — это, по сути, продолжение той политики в области образования, которая началась во времена правления Екатерины II.

В 1804 году императором были подписаны утвердительная грамота и устав Московского университета, в дальнейшем этот устав станет типовым для других университетов империи. Несмотря на то, что сам устав был достаточно

демократичным, он отличался от тех традиций, которые сложились в ходе практического обучения студентов в Московском университете. Так, в Московском университете все студенты перед тем, как обучаться на других факультетах, должны были три года обучаться на философском факультете, где помимо логики, метафизики, нравоучительной философии и истории философии читались, например, высшая математика, физика, механика, экономика [Белявский, 1955, с. 114–116]. В новом уставе философский факультет не предполагался вовсе, а преподавание философии планировалось только в отделении нравственных и политических наук. В остальных трех отделениях (физических и математических; медицинских; словесных наук) преподавание философии не велось, но студенты этих отделений могли свободно посещать философские лекции. В С.-Петербуржском университете, который был создан в 1819 году, было несколько иное деление. Всего отделений было три: юридических и философских наук, исторических и словесных наук, математических и физических наук. Но в нем преподавание философии тоже велось только на одном отделении. Следовательно, мы можем видеть, что новый устав частично ограничивал преподавание философии в высших учебных заведениях страны, но тем не менее открытие новых университетов, гимназий и училищ в общем и целом способствовало распространению философии в России.

Интерес к философии и разным философским системам в этот период наблюдается не только в официальных учебных заведениях, но и среди российской образованной части общества, в среде, если так можно выразиться, непрофессиональных философов. Отечественные государственные деятели, литераторы, историки, поэты, реформаторы интересуются достижениями философской мысли и изучают разные философские системы. В начале XIX века социальный статус философии неизменно повышается, ослабляется цензура, даже чиновникам начинает читаться курс логики.

Но такое массовое распространение философии в России нашло и своих противников. В этом немаловажную роль сыграла Французская революция, которая, как считается, была подпитана философскими идеями эпохи Просвещения. Важно сказать, что далеко не все философы поддерживали революционные перемены. Например, еще за несколько лет до Французской революции И. Кант писал: «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]. Для многих образованных граждан нашей страны революция во Франции была непри-

емлема, но даже ее крайности не дискредитировали основные идеи и ценности эпохи Просвещения и философию в целом. В частности, такой известный отечественный литератор, историограф, мыслитель, как Н. М. Карамзин, был противником революционного изменения власти, так как считал, что только эволюционный путь развития способен принести пользу будущим поколениям [Чижков, 2022].

В начале царствования Александра I цензура не была полностью упразднена, но наблюдалось ее явное смягчение. Так, в докладе 1804 года о цензуре министра просвещения П. В. Завадовского предлагалось цензурные органы перевести из ведения губернатора в ведение университетов, а пока в Санкт-Петербурге не был создан университет, предлагалось создать там Цензурный комитет, который состоял бы из ученых, и они выработали бы устав, то есть единообразное руководство для всей страны в сфере цензуры. П. В. Завадовский считал, что этими «постановлениями нимало не стесняется свобода мыслить и писать» [Завадовский, 1862, с. 83], они служат лишь мерой против злоупотребления свободой. Так, например, в «Уставе о цензуре» говорилось, что основной целью было распространение книг и сочинений, которые способствуют «истинному просвещению ума и образованию нравов» [Устав о цензуре, 1862, с. 85], а те издания, которые противоречат этим требованиям, необходимо было убрать из общего пользования. Подразумевалось, что под запрет должны попасть те книги и сочинения, в которых восхвалялись революционные движения, оскорблялись религия и правительство. Вплоть до 1814 года нам не известен ни один случай отстранения преподавателя университета от преподавания из-за несоответствия «Уставу о Цензуре» содержания лекций.

В 1811 году преемником П. В. Завадовского на должности министра народного просвещения А. К. Разумовским был утвержден по предложению С. С. Уварова новый план обучения в гимназиях, из которого полностью были исключены философские и политико-экономические науки, «усиливалось преподавания Закона Божьего и русского языка, но особенное внимание обращалось на преподавание древних языков» [Рождественский, 1902, с. 69]. После победы в Отечественной войне 1812 года Александром I начинают овладевать религиозные чувства. Его искренняя вера проявляется в желании подчинить образование и просвещение в стране религиозным истинам, а изучение и правильное толкование Святого Писания сделать основной целью обучения [Ванчугов, 2015, с. 108].

В 1816 году на должность министра народного просвещения назначается обер-прокурор Святейшего синода А. Н. Голицын, который в 1817 году вместо Министерства народного просвещения создает Министерство духовных дел

Алексей Кириллович Разумовский (1748–1822)

Е. И. Ботман. Портрет князя Александра Николаевича Голицына

и народного просвещения. Основной целью нового министерства А. Н. Голицын ставит сохранение «христианского благочестия» в основании народного просвещения. Это, как считает П. В. Пустарнаков, «означало победу консервативных политических и клерикальных сил. Ускорилось оформление официальной государственной идеологии, вылившейся впоследствии в уваровскую формулу “православия, самодержавия и народности”. Одним из следствий стал упадок университетского образования, философского особенно» [Пустарнаков, 2003, с. 108]. С этого момента мы действительно можем видеть, как начинаются массовые гонения на преподавателей философии и преподавание философии в целом. Так, например, в 1818 году князь А. Н. Голицын говорит о необходимости запрета тех мест в книгах, где содержатся мысли, противные христианской вере, догматам православной веры, а также вольнодумство, неверие, безбожничество и мечтательное философствование.

Важную роль в гонениях на рациональную философию сыграл М. Л. Магницкий, который, будучи попечителем Казанского учебного округа, обвинял преподавателей философии в вольнодумстве и безбожничестве. В частности, он обвинял профессора И. Срезневского, что тот учит студентов рациональному обоснованию нравственного закона. Срезневский в своих лекциях учил,

что нравственный закон, будучи законом природы, должен быть един для всех разумных существ, а если это не так, то, значит, разум сам себе противоречит, чего быть не может. Природа, считает профессор, дала человеку разум, который чувствует истину, и тем самым, наделив человека разумом, сделала его главным блюстителем нравственного закона и обязала людей ему повиноваться. Также природа дала человеку совесть, благодаря которой он может чувствовать удовольствие за совершение доброго поступка и страдание за совершение зла. По мнению Магницкого, эти идеи профессора вредны для общества, так как не отражают «закон откровенной религии». Из-за этого и многих других «нарушений» Магницкий советовал закрыть Казанский университет, считая, что многие современники и потомки будут за это благодарны правительству. «Акт об уничтожении университета тем естественнее покажется ныне, что без всякого сомнения все правительства обратят особенное внимание на общую систему их учебного просвещения, которое, сбросив скромное покрывало философии, стоит уже посреди Европы с поднятым кинжалом» [Феоктистов, 1865, с. 49]. Здесь Магницкий намекает на убийство в городе Мангейм немецкого драматурга и романиста А. Коцебу, после которого правительством Германии был усилен надзор за университетами.

Шарж на Александра Петровича Куницына, сделанный воспитанником Царскосельского лицея А. Д. Илличевским

Со стороны обскурантов в тот период основные нападки шли на дисциплину «естественное право». Одним из первых из-за своего труда «Право естественное» [Куницын, 1818] пострадал профессор Санкт-Петербургского университета А. П. Куницын[1]. Книга была запрещена к преподаванию благодаря стараниям Д. П. Рунича, так как, по его мнению, в ней содержалось учение, противоречащее христианским истинам, и идеи, разрушающие семейные и государственные связи [Селезнев, 1861, с. 125–126]. Магницкий был не согласен с таким реше-

[1] А. П. Куницын, помимо Санкт-Петербургского университета, преподавал в Царскосельском лицее и Благородном пансионе при Главном педагогическом институте юридические, нравственные и политические науки. Был одним из любимых преподавателей А. С. Пушкина.

нием, так как считал, что следовало бы запретить не только книгу Куницына, а все направление естественного права, ибо эта наука распространяет неверие в Бога, оправдывает революционные движения и ставит под сомнение власть царей. Магницкий считал, что ошибочность естественного права заключается в том, что свое начало оно берет из разума — именно так полагало большинство представителей естественно-правовой доктрины. Магницкий считал, что идеи, основанные не на библейском учении, служат разврату мыслей людей, обращают их в неверие и затем, как это было во время Французской революции, подвигают на мятежи, убийства и свержение законной власти.

Гонения, направленные на школу естественного права, неизбежно влекли нападки и на всю университетскую философию. Для борьбы с рационалистической философией и «вольнодумством» в университетах по всей стране открываются богословские кафедры и усиливается цензура философских книг. В 1820 году император Александр I утвердил инструкцию, составленную Магницким, для директора Казанского университета. В ней излагались основные принципы, по которым отныне должно было строиться преподавание философских наук в университете.

Первой наукой, которую следует преподавать, была логика, так как она, по мнению Магницкого, «возделывает рассудок», ничему не учит, а только развивает способности человека и помогает пониманию философской терминологии. Следующая дисциплина, которую необходимо преподавать, согласно инструкции, это история философии, благодаря которой студенты смогут отличить «земную» мудрость от «небесной». Преподаватель же обязан будет показать студенту, «что условная истина, служащая предметом умозрительной философии, могла заменять истину христианства до пришествия Спасителя мира» [Магницкий, 2014а, с. 148]. То есть вся современная философия может преподаваться только как средство «упражнения разума», но не как истинное учение. По мнению Магницкого, студенты должны знать, что все несогласующееся со Священным Писанием является «ложью» и «заблуждением», а на существование имеют право только те философские теории, которые берут начало в евангельском учении, ибо только там изложена истина. В завершении инструкции Магницкий считает, что все профессора должны помнить слова ап. Павла о философии, и предлагает написать их над кафедрой философии золотыми буквами:

> «...блюдитеся, да никто же вас будет прельщая философиею и тщетною лестию, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не во Христе» (Кол. 2 : 8.). Аще ли кто инако учит и не приступает к здравым словесем Господа нашего Иисуса Христа и учению, еже по благоверию, разгордеся, ничтоже ведый, но недугуяй

> о стязаниих и словопрениих лжеименного разума (1 Тим. 6 : 3, 4 и 20). От них же бывает зависть, рвение, хулы, непщевания лукава, беседы злые растленных человеков умом и лишенных истины, неищущих приобретение быти благочестие: отступай от таковых. О Тимофее предание сохрани, уклонялся скверных суесловий и прекословии лжеименного разума: о нем же нецыи хвалящееся о вере погрешиша (1 Тим. 6 : 20). Дух же явственне глаголет, яко в последние времена отступят нецыи от веры, внемлющее духовом лестчим и учение бесовским (1 Тим. 4 : 1). Будет бо время, егда здравого учения не послушают, но по своих похотех изберут себе учители, чешеми слухом; и от истины слух отвратят, и к баснем уклонятся (2 Тим. 4 : 3).
>
> [Магницкий, 2014а, с. 149]

В Казанском университете выполнили инструкцию Магницкого и скрижаль со стихами из Евангелия была размещена над кафедрой философии. Следует отметить, что отношение к Магницкому среди русского образованного дворянства было крайне негативным. Так, например, князь П. А. Вяземский в августе 1821 года в своем стихотворении о нем напишет следующее:

Подлец, вертлявый по природе,
Модницкий, глядя по погоде,
То ходит в красном колпаке,
То в рясах, в черном клобуке.
Когда безбожье было в моде,
Он был безбожья хвастуном,
Теперь в прихожей и в приходе
Он щеголяет ханжеством.

[Вяземский, 1986, с. 154]

Магницкий не оставлял попыток борьбы с преподаванием философии в университетах и в 1823 году предложил полностью запретить преподавание философии, ссылаясь на то, что в Парижском университете в она уже запрещена, чего, как известно, сделано не было. В речи, произнесенной 15 сентября 1825 года в Казанском университете, Магницкий отмечает пользу его инструкции для учебного заведения, благодаря которой получилось искоренить «пагубные лжеучения». Благодаря его инструкции, считает Магницкий, «лжеименная философия», которая отравляет науки, словесность и искусство в остальных учебных заведениях Российской империи, не имеет той силы в стенах Казанского университета. Вместо «буйных мечтаний некоторых герман-

Михаил Леонтьевич Магницкий
(1778–1844)

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

цев, кои возникли с своевольством Лютеровой реформы и так лживо называются ныне философиею» [Магницкий, 2014b, с. 225], в Казанском университете главенствует «здравая, истинная, беззатейная философия, которая прямит и изощряет умы, с которою жили счастливо Отцы наши, верили Богу и Царям, в которой воспитаны и образовались отличнейшие мужи нашего Отечества, Светила нашей Церкви» [Магницкий, 2014b, с. 225]. Но Магницкий пытался «отчистить» не только Казанский университет от пагубного влияния философии: из-за его обвинений в адрес ряда преподавателей в Московском университете с 1821 по 1826 год философия не читалась вовсе.

Магницкий не был одинок в своих намерениях, само министерство задавало курс против преподавания философии в университетах. Так, например, в 1823 году в журнале департамента народного просвещения, который издавался для ознакомления населения с успехами просвещения в России, была напечатана статья «О философах и философии», где автор сомневается в пользе философии для государства и общества в целом. Согласно статье, вред приносит не только современная философия, но и древняя философия, она не несет ничего полезного для общества, а только разрушает устоявшиеся порядки и порождает «заблуждения и сумасбродства». В статье говорится, что только философия, основанная на Евангелии, имеет право на существование, что, в свою очередь, очень схоже с мнением Магницкого.

Единомышленником Магницкого был и попечитель Санкт-Петербургского учебного округа Д. П. Рунич, сменивший на этом посту С. С. Уварова, который был не согласен с предпринимаемыми шагами министерства в отношении философии. Рунич считал, что истина открывается не благодаря разуму, а исключительно благодаря вере и религии. Поэтому он был против преподавания философии Канта и Шеллинга, считая их безбожниками, вольнодумцами и язычниками. Основываясь на этих убеждениях, Рунич организовал проверку профессорско-преподавательского состава Санкт-Петербургского университета, в ходе которой, помимо А. П. Куницына, были уволены: А. И. Галич, Э. Рупах, К. Ф. Герман, К. И. Арсеньев и другие [Рождественский, 1919]. За попытку защиты профессорско-преподавательского состава был смещен и ректор университета М. А. Булугьянский, который был обвинен в атеизме. В ходе организованных «чисток» должность профессора философии сохранил лишь П. Д. Лодий, так как в своих воззрениях руководствовался вольфианством и основывал свои курсы на идеях Х. Мартини. Тем не менее была запрещена его книга «Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного» [Лодий, 1815], и он был отстранен от преподавания философских дисциплин, сохранив за собой преподавание только на юридическом факультете.

Дмитрий Павлович Рунич (1780–1860)

Тимофей Федорович Осиповский (1766–1832)

В те годы репрессии коснулись и Харьковского университета, где ректором был математик, философ-рационалист Т. Ф. Осиповский. Будучи противником мистицизма и философского идеализма, он выступал с резкой критикой попечителя Харьковского учебного округа З. Я. Корнеева, который считал, что в основании

преподавания всех наук должно находиться Священное Писание. После посещения экзамена, который принимал Осиповский, Корнеев был возмущен замечанием «Осиповского студенту, состоявшее в том, что, говоря о Боге, уместнее употреблять выражение “существует”, нежели “живет”» [Павлов, 2017, с. 117]. После чего Осиповский был отстранен от ректорства и преподавания в Харьковском университете.

Мы видим, что в конце правления Александра I давление на философские факультеты и на разные философские дисциплины усиливалось. Возможно, если бы Магницкий и Рунич были единственными гонителями академической философии в России, то судьба университетской философии в стране могла бы сложиться иначе. Но курс, заданный Министерством народного просвещения и его официальными представителями против философии, продолжился и в дальнейшем. Поэтому, несмотря на то, что в начале своего царствования император Николай I занялся расследованием деятельности Магницкого и Рунича, ситуация с преподаванием этой дисциплины, после небольшого послабления в начале его царствования, продолжила усугубляться. Ревизия, проходившая в Казанском университете в 1826 году и возглавляемая генерал-майором П. Ф. Желтухиным, вскрыла падение там уровня системы образования и крупные растраты государственных денег. Вследствие этого Магницкий был отстранен от должности, а на его имения был наложен секвестр. В том же году был уволен А. Н. Голицын, а Рунич был отдан под суд за растраты и уволен с государственной службы. Суды над обскурантами не дали серьезного позитивного толчка для ослабления давления на светскую университетскую философию в России. К сожалению, давление продолжилось и во времена царствования Николая I.

Подводя итоги, следует сказать, что в начале царствования Александра I велось активное развитие системы образования в России: были созданы учебные округа, в которых открывались гимназии, уездные и приходские училища, а в центральных городах создавались крупные университеты. Все это способствовало просвещению населения, повышался интерес образованной части общества к философии и разным философским системам, которые главенствовали на тот момент в общественной жизни многих европейских стран. Но страх перед Французской революцией, ее крайности побуждали высшую власть относиться к философии настороженно и с опасениями, так как партией обскурантов активно продвигалось мнение, что революция была подпитана философскими идеями просветителей, даже несмотря на то, что большинство просветителей были противниками революционных перемен. По этой причине не была полностью упразднена цензура в начале царствования Александра I, а были лишь послабления цензурного контроля. В середине его царствования, после победы

над Наполеоном, императором завладел страх перед возможной революцией в России, результаты которой могут привести к новой кровопролитной войне в Европе. Эти страхи сделали возможным назначение новым министром народного просвещения А. Н. Голицына, который возглавлял министерство до конца правления Александра I. Один за другим на руководящих должностях начинают появляться люди, которые выступают против рационалистической философии и проводят нападки на профессорско-преподавательский состав университетов и гимназий, усиливается роль цензурных органов, многие книги подпадают под запреты. Уже под конец царствования Александра I лекции оставшихся преподавателей философии приводятся в «соответствие» со Священным Писанием и преподаются в урезанном формате.

Список источников

Белявский М. Т. М. В. Ломоносов и основание Московского университета: к 200-летию Московского Университета. М.: МГУ, 1955. 308 с.

Ванчугов В. В. Первый историк русской философии: Архимандрит Гавриил и его время. М.: Мир философии, 2015. 752 с.

Вяземский П. А. Надписи к портретам // *Вяземский П. А.* Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1986. С. 154.

Завадовский П. В. Доклад г. Министра просвещения о цензуре // Сборник постановлений и распоряжений по цезуре с 1720 по 1862 год. СПб.: Тип. Морского министерства, 1862. С. 83–84.

Зуева М. А. Создание и деятельность комиссии народных училищ при Екатерине II / Вестн. ЧГПУ им. И. Я. Яковлева. 2013. № 1 (77). Ч. 2. С. 83–89.

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? 1784 // *Кант И.* Соч.: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 29–37.

Куницын А. П. Право естественное. СПб.: Тип. Иос. Иоаннесова, 1818. 135 с.

Лодий П. Д. Логические наставления руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. СПб.: В тип. И. Иоаннесова, 1815. 533 с.

Магницкий М. Л. Инструкция директору Казанского университета // Православное просвещение / сост., предисл. Минакова А. Ю., имен. указ. Гришиной Е. П., коммент. Хатунцева С. В. Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014a. С. 137–158.

Магницкий М. Л. Краткая речь к Императорскому казанскому университету, произнесенная 15 сентября 1825 г. // Православное просвещение / сост., предисл. Минакова А. Ю., имен. указ. Гришиной Е. П., коммент. Хатунцева С. В. Отв. ред. О. А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014b. С. 223–231.

Павлов А. Т. Философское образование в Российской империи. М.: Издатель Воробьев А. В., 2017. 380 с.

Периодическое сочинение об успехах народного просвещения. № 1. СПб.: Императорская Академия Наук, 1803.

Периодическое сочинение об успехах народного просвещения. № 10. СПб.: Императорская Академия Наук, 1805.

Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. 919 с.

Рождественский С. В. Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения: 1802–1902 / сост. С. В. Рождественский. СПб.: М-во нар. прос., 1902. 785 с.

Русская философия: Словарь / под общ. ред. М. А. Маслина. М.: Республика, 1995. 654 с.

Санкт-Петербургский университет в первое столетие его деятельности. 1819–1919: материалы по истории Санкт-Петербургского университета / сост. И. Л. Маяковский, А. С. Николаев; под ред. С. В. Рождественского. Пг., 1919. Т. 1: 1819–1835. 948 с.

Селезнев И. Исторический очерк Имп. Бывшего Царскосельского, ныне Александровского лицея за первое его 50-летие. С 1811 по 1861 г. СПб.: Тип. В. Безобразова и комп., 1861. 767 с.

Устав о Цензуре // Сборник постановлений и распоряжений по цезуре с 1720 по 1862 год. СПб.: Тип. Морского министерства, 1862. С. 85–95.

Феоктистов Е. В. Магницкий. СПб.: Тип. Кесневиля, 1865. 227 с.

Чижков Н. С. Н. М. Карамзин о философии российской истории // Философия в полицентричном мире. К 100-летию со дня рождения А. А. Зиновьева: избранные труды VIII Российского философского конгресса / под редакцией акад. РАН А. В. Смирнова и проф. Ю. М. Резника. М.: Изд-во ООО «Сам полиграфист», 2022. С. 585–597.

References

Belyavskiy, M. T. (1955) *M. V. Lomonosov i osnovaniye Moskovskogo universiteta: k 200-letiyu Moskovskogo Universiteta* [*M. V. Lomonosov and the Foundation of Moscow University: on the 200th Anniversary of Moscow University*]. Moscow: MGU.

Vanchugov, V. V. (2015) *Pervyy istorik russkoy filosofii: Arkhimandrit Gavriil i yego vremya* [*The First Historian of Russian Philosophy: Archimandrite Gabriel and His Time*]. Moscow: Mir filosofii.

Vyazemskiy, P. A. (1986) “Nadpisi k portretam” [“Inscriptions to Portraits”], in Vyazemskiy, P. A. *Stikhotvoreniya* [*Poems*]. Leningrad: Sovetskiy pisatel’, p. 154.

Zavodskiy, P. V. (1862) “Doklad g. Ministra prosveshcheniya o tsenzure” [“Report of the Minister of Education on Censorship”], in *Sbornik postanovleniy i rasporyazheniy po tsezure s 1720 po 1862 god* [*Collection of Decrees and Orders on Censorship from 1720 to 1862*]. St. Peterburg: Tipografiya Morskogo ministerstva, pp. 83–84.

Zuyeva, M. A. (2013) “Sozdaniye i deyatel’nost’ komissii narodnykh uchilishch pri Yekaterine II” [“The Creation and Activities of the Commission of Public Schools under Catherine II”], *Vestnik CHGPU im. I. YA. Yakovleva* [*Bulletin of the ChSPU Named After I. Ya. Yakovlev*], 1(77), Part 2, pp. 83–89.

Kant, I. (1994) “Otvet 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.

Kunitsyn, A. P. (1818) *Pravo yestestvennoye* [*Natural Law*]. St. Petersburg: Tipografiya Ios. Ioannesova.

Lodiy, P. D. (1815) *Logicheskiye nastavleniya rukovodstvuyushchiye k poznaniyu i razlicheniyu istinnogo ot lozhnogo* [*Logical Instructions Guiding to Knowledge and Distinction of True from False*]. St. Petersburg: V tipografii I. Ioannesova.

Magnitskiy, M. L. (2014a) “Instruktsiya direktoru Kazanskogo universiteta” [“Instructions to the Director of Kazan University”], in *Pravoslavnoye prosveshcheniye* [*Orthodox Education*]. Compilation, foreword by Minakova, A. Yu., named by Grishinoy, Ye. P., commentary by Khatuntseva, S. V. Ed. by O. A. Platonov. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, Rodnaya strana, pp. 137–158.

Magnitskiy, M. L. (2014b) Kratkaya rech’ k Imperatorskomu kazanskomu universitetu, proiznesonnaya 15 sentyabrya 1825 g. // *Pravoslavnoye prosveshcheniye* [*Orthodox Education*] / Compilation, foreword by Minakova, A. Yu., named by Grishinoy, Ye. P., commentary by Khatuntseva, S. V. Ed. by O. A. Platonov. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, Rodnaya strana, pp. 223–231.

Pavlov, A. T. (2017) *Filosofskoye obrazovaniye v Rossiyskoy imperii* [*Philosophical Education in the Russian Empire*]. Moscow: Izdatel‘ Vorob’yev, A. V.

Periodicheskoye sochineniye ob uspekhakh narodnogo prosveshcheniya. № 1 [*Periodical Work on the Successes of Public Education. No. 1*] (1803) St. Petersburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk.

Periodicheskoye sochineniye ob uspekhakh narodnogo prosveshcheniya. № 10 [*Periodical Work on the Successes of Public Education. No. 10*] (1985) St. Petersburg: Imperatorskaya Akademiya Nauk.

Pustarnakov, V. F. (2003) *Universitetskaya filosofiya v Rossii* [*University Philosophy in Russia*]. St. Petersburg: Izd-vo Russkogo Khristianskogo gumanitarnogo instituta.

Rozhdestvenskiy, S. V. (1902) *Istoricheskiy obzor deyatel’nosti Ministerstva narodnogo prosveshcheniya: 1802–1902* [*Historical Review of the Activities of the*

Ministry of Public Education: 1802–1902]. Compilated by S. V. Rozhdestvenskiy. St. Petersburg: M-vo nar. pros.

Russkaya filosofiya: Slovar' [*Russian Philosophy: Dictionary*] (1995) Under the general editorship of M. A. Maslin. Moscow: Respublika.

Sankt-Peterburgskiy universitet v pervoye stoletiye yego deyatel'nosti. 1819–1919: materialy po istorii Sankt-Peterburgskogo universiteta. Tom 1: 1819–1835 [*St. Petersburg University in the First Century of its Activity. 1819–1919: Materials on the History of St. Petersburg University. Vol. 1: 1819–1835*] (1919) Compilated by I. L. Mayakovskiy, A. S. Nikolayev; ed. by S. V. Rozhdestvenskiy. Petrograd.

Seleznev, I. (1861) *Istoricheskiy ocherk Imp. Byvshego Tsarskosel'skogo, nyne Aleksandrovskogo litseya za pervoye yego 50-letiye. S 1811 po 1861 g* [*Historical Essay on the Imperial Former Tsarskoye Selo, Now Alexandrovsky Lyceum for its First 50th Anniversary. From 1811 to 1861*]. St. Petersburg: Tipografiya V. Bezobrazova i komp.

"Ustav o Tsenzure" ["Charter on Censorship"], in *Sbornik postanovleniy i rasporyazheniy po tsezure s 1720 po 1862 god* [*Collection of Decrees and Orders on Censorship from 1720 to 1862*] (1862) St. Petersburg: Tipografiya Morskogo ministerstva, pp. 85–95.

Feoktistov, Ye. V. (1865) *Magnitskiy* [*Magnitsky*]. Compilated by Ye. V. Feoktistov. St. Petersburg: Tipografiya Kesnevilya.

Chizhkov, N. S. (2022) "N. M. Karamzin o filosofii rossiyskoy istorii" ["N. M. Karamzin about the Philosophy of Russian History"], in *Filosofiya v politsentrichnom mire.* K 100-letiyu so dnya rozhdeniya A. A. Zinov'yeva: izbrannyye trudy VIII Rossiyskogo filosofskogo kongressa [*Philosophy in a Polycentric World.* On the 100th Anniversary of A. A. Zinoviev's Birthday: Selected Works of the 8th Russian Philosophical Congress]. Ed. by akad. RAN A. V. Smirnov, prof. Yu. M. Reznik. Moscow: Izdatel'stvo OOO "Sam poligrafist", p. 585–597.

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

Information about the author: Nikolay S. Chizhkov — PhD in Philosophy, Junior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Статья поступила в редакцию 02.08.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 02.08.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 148–184.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 148–184.
Научная статья / Original article
УДК 1(091)
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-148-184

«СОЗЕРЦАЮЩАЯ СПОСОБНОСТЬ СУЖДЕНИЯ»: ГЁТЕ ЧИТАЕТ КАНТА

Ирина Николаевна Лагутина
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, irina.lagoutina@inbox.ru

Аннотация. На основе анализа маргиналий Гёте в принадлежащем ему экземпляре «Критики способности суждения» (1790), сохранившемся в его архиве в Веймаре, в статье реконструируется основной круг проблем, где явно прослеживается влияние и творческая интерпретация философии природы и эстетики Канта. Переосмысляя идеи и используя его философский инструментарий, Гёте пытается доказать познаваемость целесообразности природы посредством введенного им нового термина «созерцающая способность суждения», нового понимания идеи и художественной символической поэтики.

Ключевые слова: Гёте, Кант, «Критика способности суждения», созерцающая способность суждения, философия природы, идея, символ

© Лагутина И. Н., 2024

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

Ссылка для цитирования: *Лагутина И. Н.* «Созерцающая способность суждения»: Гёте читает Канта // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 148–184. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-148-184.

Memory of Culture

"ANSCHAUENDE URTEILSKRAFT": GOETHE READS KANT

Irina N. Lagutina
National Research University
"Higher School of Economics" (HSE University), Moscow, Russia,
irina.lagoutina@inbox.ru

Abstract. Based on an analysis of Goethe's marginalia in his copy of the *Critique of Judgment* (1790), preserved in his archive in Weimar, the article reconstructs the main circle of problems, where the influence and creative interpretation of Kant's philosophy of nature and aesthetics are clearly visible. Rethinking ideas and using Kantian philosophical tools, Goethe tries to prove the knowability of the purposefulness of nature by means of the new term he introduced, "contemplative power of judgment", a new understanding of the idea and artistic symbolic poetics.

Keywords: Goethe, Kant, "Critique of Judgment", contemplative power of judgment, philosophy of nature, idea, symbol

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: Lagutina, I. N. (2024) "'Anschauende Urteilskraft': Goethe Reads Kant", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 148–184. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-148-184.

Гёте прожил в Дрездене восемь дней, и я много с ним общался...
Вы вряд ли догадаетесь, где мы нашли больше всего точек
соприкосновения! Где же еще, разумеется в Канте!

Из письма Х. Г. Кёрнера Ф. Шиллеру 6 октября 1790 года

В конце XIX века философ-неокантианец К. Форлендер впервые представил тщательную реконструкцию «философских инструментов» Гёте, описав более 200 томов его философской библиотеки, расположенной в веймарском доме поэта, «в темном углу комнаты» [Vorländer, 1898, S. 218]. Он также хронологически систематизировал высказывания Гёте о Канте, доказывая «влияние» на него великого философа и поставив в центр размышлений фигуру «образованного кантианца» Шиллера[1]. Позже с разной степенью полноты и достоверности к теме «Кант и Гёте» неоднократно обращались исследователи, причем если Э. Кассирер видел в Гёте продолжателя Канта [Cassirer, 2003], то Г. Курсанов считал, что «Кассирер по целому ряду пунктов пытается буквально притянуть взгляды Гёте к кантовским, не останавливаясь перед их прямым искажением» [Курсанов, 1964, с. 21]. Если О. Кун пишет, что Гёте «хотя и хвалит Канта время от времени, но всегда держится в стороне от философии, следуя здравому смыслу» [Kuhn, 1982, S. 9], то Й. Керкманн видит у Гёте «совершенно катарсическую рецепцию Канта» (durchaus kathartischer Kant-Rezeption) [Kerkmann, 2018]. Однако, как справедливо указывает Г. Молнар, издавший страницы кантовских текстов с пометками Гёте, в исследовании этой темы «до сих пор имеются значительные лакуны» [Molnár, 1994, S. 17].

Внимательное чтение маргиналий в сохранившемся гётевском экземпляре «Критики способности суждения», которое является задачей данного исследования, позволяет взглянуть на эту проблему с другой стороны — попытаться выйти за пределы философского «дилетантизма» или кантианского «катарсиса» Гёте, отставив в сторону бессмысленный, как представляется, спор о его интеллектуальном подчинении или, напротив, независимости от Канта. Гениальный Гёте всегда сохраняет критическую дистанцию от любых философских, эстетических и идеологических дискуссий своих современников, хотя в случае с Кантом, который начиная с эпохи «бури и натиска» 1770-х годов входит в духовный горизонт еще совсем молодого поэта, это, безусловно, является более сложным процессом. Процитирую фрагмент из статьи 1817 года, где поэт, размышляя о воздействии на него «новой» философии и специально останавливаясь на Канте, пишет:

[1] Подробнее см.: [Vorländer, 1896–1797, S. 60–99, 315–351; Vorländer, 1898, S. 161–211].

Й. Г. Липс. Гёте. Литография. Freies Deutsches Hochstift. 1791. Франкфурт.
Гёте изображен в эпоху увлечения Кантом

Но вот в мои руки попала «Критика способности суждения», и ей я обязан в высшей степени радостной эпохой моей жизни ⟨...⟩. Страстно увлеченный, я тем быстрее шел своим путем, что сам не знал, куда он ведет, и от кантианцев слышал мало сочувствия тому, что и как я усвоил. Ибо я высказывал только то, что меня волновало, а не то, что я прочел. Предоставленный самому себе, я все снова возвращался к изучению этой книги. Меня и теперь еще радуют те места в старом экземпляре, которые я тогда подчеркнул ⟨...⟩. Мне хуже удавалось сближение с последователями Канта; они выслушивали меня, но не могли мне ничего возразить, а также быть мне чем-либо полезными. Не раз случалось, что тот или иной из них с улыбкой удивления признавался, что это, правда, аналог кантовского способа представления, но странный аналог.

[Goethe, WA, II, 11, S. 50–52; Гёте, 1964, с. 213–214][2]

[2] Цитаты Гёте, как и далее цитаты Канта, если они есть в русском переводе, даются не только по немецкому источнику, но и по русскому изданию, при необходимости более точного понимания смысла — с моим уточнением без специального указания внутри конкретного фрагмента. Немецкие цитаты Гёте даны по наиболее полному и авторитетному веймарскому изданию собрания его сочинений в 143 томах, так называемому Sophien- oder Weimarer Ausgabe (издание было осуществлено веймарской герцогиней Софией, которая после смерти всех наследников поэта, следуя его завещанию, издала практически все сохранившиеся тексты), с принятым сокращением при цитировании — WA (Weimarer Ausgabe) и указанием отдела, тома и страницы. Немецкие цитаты Канты приводятся по изданию «Критики способности суждения», которое читал Гёте [Kant, 1790]. Оцифрованное факсимильное издание гётевского экземпляра «Критики способности суждения» Канта, сохранившегося в Архиве Гёте и Шиллера в Веймаре, см.: URL: https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/3592823094/11/ (дата обращения: 05.08.2024). Издание отдельных страниц Канта с пометками Гёте см.: [Molnár, 1994].

Философский отдел личной рабочей библиотеки Гёте в его доме в Веймаре.
Вся библиотека (7250 томов) расположена в длинной узкой комнате рядом с его кабинетом

«Радостная эпоха», о которой здесь идет речь, — это эпоха 1790-х годов, когда после путешествия в Италию у Гёте вызревает оригинальная философско-эстетическая концепция о единой органической основе природы, жизни и искусства, когда поэт размышляет о том, что такое художественная «идея», литературное «произведение», эстетический «символ». Благодаря критической философии (как позже в дискуссиях с Шиллером) он проясняет и углубляет свои интуитивные прозрения и философскую позицию, переосмысляя идеи Канта до такой степени, что они становятся его собственными интеллектуальными достижениями.

Гёте начинает серьезную и тщательную работу над книгами Канта еще до знакомства с Шиллером — то есть значительно раньше, чем принято считать, когда на весенней лейпцигской книжной ярмарке 1790 года появились книжные новинки — «Критика способности суждения» (Берлин/Либау, 1790) и третье издание «Критики чистого разума» (Рига, 1790), которые были незамедлительно им приобретены.

Гёте не часто читал книги с карандашом в руке, обычно он записывал мысли, которые приходили ему в голову во время чтения, на отдельных листках, резюмируя и расширяя заметки до фрагментов статьи. Однако с книгами Канта было по-другому. Обе «Критики» сохранили следы вдумчивого чтения — это многочисленные одинарные и двойные отчеркивания на полях, краткие заметки, подчеркивания наиболее важных для него слов, восклицательные знаки, крестики и фигурные скобки.

В этой связи интересно взглянуть на маргиналии в небольшой книжечке «О понятии наукоучения, или так называемой философии», специально присланной ему И. Г. Фихте. Факсимиле принадлежащего Гёте текста было издано в 2004 году [Goethes Fichtestudien, 2004], и хорошо видно, что Гёте читал ее также с карандашом, но более эмоционально и даже с раздражением: если какая-то мысль казалась ему сомнительной или неясной, он на полях ставил один или несколько знаков вопроса, писал замечание и даже исправлял опечатки. Другие, также подаренные ему Фихте, книги сохранились в его библиотеке с неразрезанными страницами. Прочитав «О понятии наукоучения», он переслал свой экземпляр Фр. Якоби, сопроводив ироничным комментарием: «Всего лишь сердечный привет, сопровождающий посылку с книгой. Дорогой Не-Я (Nicht Ich), можешь высказать моему Я (Ich) свои мысли по этому поводу? Будь здоров и передавай привет всем собравшимся вокруг тебя добрым и поэтическим Не-Я» (письмо от 23 мая 1794 года) [Goethe, WA, IV, 10, S. 162].

Чтобы глубже понять гётевскую интерпретацию философии Канта, пройдем вместе с ним шаг за шагом по тексту «Критики способности суждения», сосредоточившись на параграфах, в которых встречается больше всего маргиналий и к которым Гёте подошел наиболее творчески. Прежде всего отметим несколько фрагментов, связанных с понятием способности суждения, которые его заинтересовали во Введении, — их он отметил отчеркиванием на полях:

> *В семействе высших познавательных способностей все-таки существует промежуточное звено между рассудком и разумом. Это — способность суждения, которая, как можно предположить по аналогии, также должна содержать если не собственное законодательство, то, во всяком случае, собственный принцип обнаружения законов, правда, принцип, лишь априорно субъективный; и хотя этому принципу не дана в качестве его области определенная сфера предметов, он все-таки может иметь какую-либо почву с определенными свойствами, для которых значим лишь этот принцип.*
>
> (Раздел III)

Если всеобщее (правило, принцип, закон) дано, то способность суждения, которая подводит под него особенное ⟨...⟩ есть определяющая способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти всеобщее, то эта способность есть рефлектирующая способность суждения.

(Раздел IV)

Это трансцендентальное понятие целесообразности природы не есть ни понятие природы, ни понятие свободы, поскольку оно ничего не придает объекту (природе), а лишь представляет собой единственный способ, который мы должны применять в рефлексии о предметах природы, намереваясь обрести полностью связный опыт.

(Часть большого фрагмента в разделе V)

[Kant, 1790, S. XXI, XXIII–XXIV, XXXI–XXXII; Кант, 1994, с. 47, 50, 54–55][3]

Таким образом, Гёте акцентировал, что, во-первых, способность суждения — это нечто среднее между рассудком и разумом, при этом является всего лишь априорно субъективным принципом понимания закономерностей природы; во-вторых, способность суждения характеризуется как способность «мыслить особенное как содержащееся во всеобщем» (Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken); в-третьих, что эта познавательная способность соотносится с пониманием единства и целесообразности природы, позволяя нам увидеть вещи не как случайные, а в их связи, согласно принципу целеполагания.

К этим тезисам далее мы еще обратимся, но начнем, нарушая логику книги Канта, со второй части — «Критика телеологической способности суждения», поскольку Гёте считал ее наиболее для себя значимой: «Книга Канта меня очень порадовала ⟨...⟩. Телеологическая часть меня заинтересовала даже больше, чем эстетическая», — пишет он одному из своих близких друзей И. Ф. Рейхарду 25 октября 1790 года [Goethe, WA, IV, 9, S. 235–236]. Об этом же Кёрнер сообщает Шиллеру 6 октября 1790 года: «В “Критике телеологической способности суждения” Гёте нашел пищу для своей философии...» [Schiller, 1847, S. 202].

[3] Здесь и далее в статье курсивом дано отчеркивание Гёте на полях, курсивом и подчеркиванием — двойное отчеркивание на полях; при необходимости, для понимания мысли Канта, в квадратных скобках приводится весь тезис.

«Объективная целесообразность природы» и «живое целое»

...Мастерское произведение вечной ткачихи-природы
(Der ewigen Weberin Meisterstück),
Когда один толчок приводит в движение тысячу нитей,
Челноки носятся взад и вперед,
Нити текут встречаясь,
Один удар завязывает тысячу узлов;
Она об этом не просила,
Так было обустроено век от века (von Ewigkeit).

И. В. Гёте. Антиэпиррема, 1819

В §§ 64–65, где идет речь о «вещах» (Dinge), которые являются «организмами» (organisierte Wesen) и тем самым воплощают «цели природы» (Naturzweke), Гёте отмечает несколько тезисов:

> *...вещь существует как цель природы, если она есть причина и цель самой себя*, [и в этом заключается каузальность, которая не связана просто с понятием природы, если не приписывать ей цель] (отчеркивание на полях двойной линией. — *И. Л.*);
>
> [...вещь, которую в качестве продукта природы одновременно следует признать возможной только как цель природы], *должна относиться к себе самой как причина и следствие; это выражение несколько неточно (uneigentlich) и неопределенно и нуждается в выведении из определенного понятия* (отчеркивание на полях. — *И. Л.*);
>
> [...чтобы части вещи соединялись в единство благодаря тому, что они] *являются взаимно друг для друга причиной и следствием формы этой целостности* (отчеркнуто на полях и подчеркнуто в тексте. — *И. Л.*);
>
> [Чтобы части тела в своей совокупности взаимно создавали друг друга] *как по своей форме, так и по связи, и таким образом создавали исходя из собственной каузальности целое* (отчеркнуто на полях и подчеркнуто в тексте одинарной и двойной чертой. — *И. Л.*);
>
> [Природа] *организуется сама и в каждой особи организованных продуктов (Species ihrer organisierten Produkte)* [по одинаковому образцу в целом] (отчеркивание на полях двойной линией. — *И. Л.*).
>
> [Kant, 1790. S. 282, 285, 287, 289; Кант, 1994, с. 243, 245, 246, 247]

Кабинет Гёте в его доме в Веймаре

Далее Кант разбирает в качестве примера растительный «организм», и Гёте оставляет трудноразбираемую маргиналию, которую Форлендер расшифровывает как «Gleichgültigkeit des Pflanzenwuchs», а Молнар — «Gleichgültigkeit des Pflanzenreich» (безразличие роста растений / безразличие растительного царства). Что имеет в виду Гёте? Речь может идти о жизни каждого растения как отдельного организма или о «предельном единообразии всех растительных явлений» [Molnár, 1994, S. 123]. Обе идеи вполне согласуются с гётевским учением о природе: вещи, организованные как цель природы, являются органическими существами (Кант использует термин «организованное существо») — через них и в них природа формирует себя как совокупность взаимных причин и следствий. Для Гёте, который в это время работает над созданием науки о происхождении и структуре растительного мира, названной им «органика», тезисы Канта согласуются с его собственной философией природы, изложенной за несколько лет до этого в статье «Природа» (1782), где он утверждает, что Природа, как ткачиха, опираясь на придуманный ею узор, «вечно творит новые органические формы» (Gestalten) — это и «живые вещи» (lebendig existierende Dinge), и «живые существа» (lebendige Wesen), и наше Бы-

тие в целом (Dasein). Как бы исследователи не определяли источник подобных взглядов на природу — влияние пантеизма Спинозы или идеи популярного в Германии А. Э. К. Шефтсбери, орфические гимны, которыми увлекался поэт, или беседы со швейцарским пастором Г. К. Тоблером, — в 1790-е годы именно Кант предоставит Гёте научный инструментарий и философскую терминологию для этих пока еще весьма общих идей.

Продолжая мысль, в том же § 65, который привлек внимание Гёте, Кант утверждает, что можно (но недостаточно) видеть в «организованных (=органических) продуктах природы *аналог искусства*»[4], но скорее это особое «непознаваемое» (unerforschlich) свойство природы, которое невозможно исследовать, к которому можно приблизиться, если назвать его *аналогом жизни*, но приблизиться гипотетически — только в том случае, если бы «пустая материя» (bloße Materie) была наделена «противоречащим ее сущности» свойством — гилозоизмом или если присоединить к ней «чужеродный, вступивший с ней в общение» внутренний принцип — мировую душу (Weltseele), что невозможно. Таким образом, Кант связывает с гилозоизмом (отвергая его) учение, которое утверждает «реализм» целесообразности природы, «основывая цели природы» на жизни материи: «гилозоизм не дает того, что он обещает», считает Кант, поскольку нельзя вывести целесообразность природы в органическом/организованном существе из жизни материи, а также невозможно представить себе жизнь, существующую исключительно в органическом существе, поскольку тогда *мы не сможем составить себе понятие о возможности* (Möglichkeit) *такой целесообразности*[5]. Наряду с «реализмом» целесообразности Кант отвергает и «идеализм» целесообразности Спинозы, поскольку его философия основывается на чем-то «сверхчувственном» (Übersinnliches), а «ее понятие первосущности совершенно непонятно» [Kant, 1790, S. 289, 319, 324, 319; Кант, 1994, с. 248, 265, 268, 265].

Понятие «возможности» Гёте в своем кратком, на полстранички, конспективном наброске § 76, сохранившемся в его веймарском архиве, определяет так:

> Возможное означает расположение представления о вещи относительно нашего понятия. Действительное — это положение вещи самой по себе. Выход за пределы субъективных условий понимания рассудка = познание невозможно. (Das Mögliche bedeutet die Position eines Dinges relative auf unsern Begriff. Das

[4] Здесь и далее в абзаце — курсив мой.

[5] Курсив мой.

Wirkliche die Setzung des Dinges an sich selbst. Überschwenglich den subjektiven Bedingungen des Verstandes = Erkenntnisses ohnmöglich.)

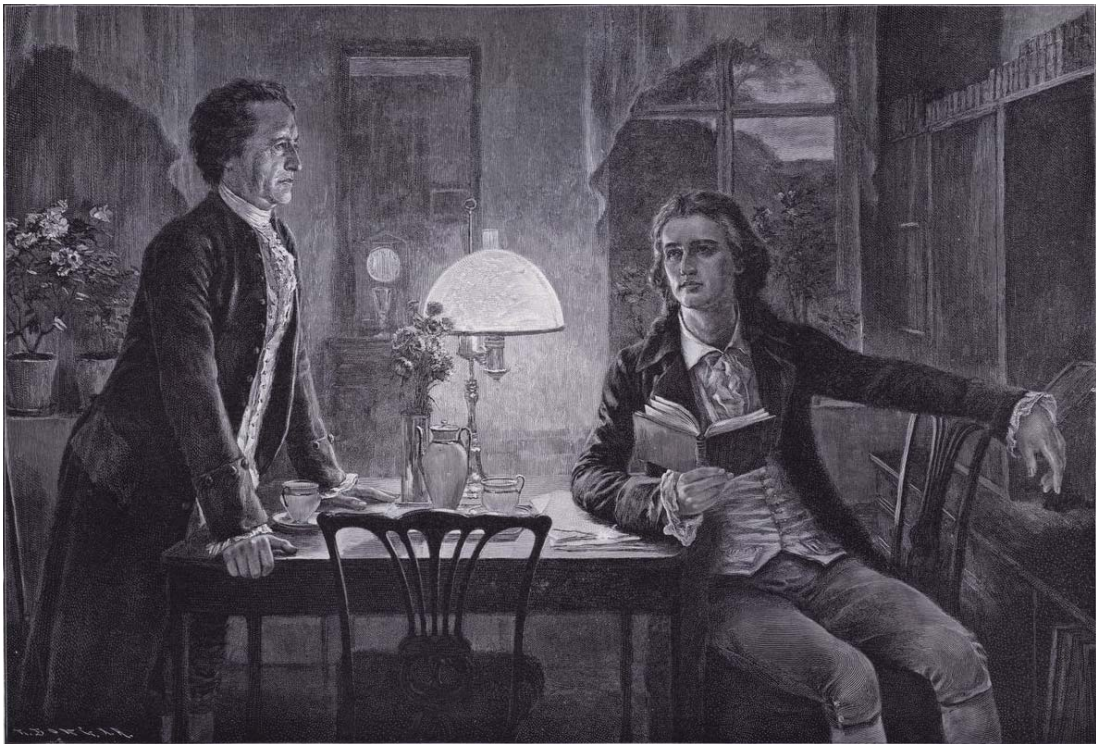
[Goethe, WA, II, 11, S. 381]

Гёте же, напротив, считает, что познание целесообразности природы возможно, поскольку связь природы, искусства и жизни существует не «по аналогии», а как объективное «органическое» единство, «живое целое» (das lebendige Ganze), «органическая форма» — некое подвижное, развивающееся и замкнутое в себе бытие, имеющее причину в себе самом и целесообразно устроенное. Чтобы объяснить оживляющий принцип «живого целого», Гёте соединяет кантовские понятия «реализма» и «идеализма» целесообразности и вводит термин «Bildungstrieb», который в русском издании статьи Гёте с одноименным названием переводится как «оформляющее влечение», а в русском переводе книги Канта переведено как «стремление к формированию» [Гёте, 1964, с. 230; Кант, 1994, с. 298].

В философский язык Гёте слово «гилозоизм», ранее для него не характерное, входит только в «кантианские» 1790-е годы, и он специально подчеркивает в автобиографических заметках, что был «приверженцем гилозоизма (или как еще угодно его именовать) и глубинные основы этого учения в их достоинстве и святости оставил нетронутыми» [Goethe, I, 33, S. 196; Гёте, 1975, 9, с. 357]. Одновременно он принимает и «мистический» пантеизм Спинозы, с сочинениями которого познакомился в юности и затем основательно и подробно изучал в 1784–1785 годах. Поэтому Гёте упрекает Канта за то, что тот опровергает познание сущности природы, что он хотя и «возвысил» познающий субъект», но «в некоторой степени» ограничил его познающие возможности (indem sie es einzuengen scheint). Более подробно он излагает свои мысли по этому поводу в статье «Счастливое событие»: Кант обосновывает те необычные качества, которые природа вложила в сущность субъекта, но тот в высшем чувстве свободы и самоопределения (im höchsten Gefühl der Freiheit und Selbstbestimmung) оказывается неблагодарным своей великой матери: вместо того чтобы рассматривать ее как нечто самостоятельное и живое от низшей ступени до наивысшей, он принимает, что может ее познать только со стороны некоторых эмпирических, свойственных человеку природных особенностей (Natürlichkeiten) [Goethe, WA, II, 11, S. 15–16][6].

В этой связи особое внимание Гёте привлекает § 80, который имеет множество маргиналий: выделение нескольких целых абзацев одной и двойной

[6] Русский перевод статьи «Счастливое событие» очень неточный и искажает мысль Гёте. См.: [Гёте, 1975, т. 9, с. 432].



Гёте и Шиллер в кабинете Гёте в Веймаре. Гравюра на дереве по картине Рудольфа Эйхштедта. Ок. 1890

чертой на полях; рядом крестиков отмечены особо важные места; § 81 не имеет маргиналий, однако с цитаты из завершающего параграф фрагмента начинается его статья «Bildungstrieb».

В § 80 Гёте выделил следующие места:

> *...в соответствии с принципом способности суждения применение только механического принципа ни в коей мере не объясняет целей природы; следовательно, суждение о такого рода продуктах всегда должно быть подчинено телеологическому принципу* (отчеркнуто одной линией на полях. — *И. Л.*);

> *Поэтому разумно, даже похвально, <u>следовать механизму природы для объяснения ее продуктов</u>, <u>пока это можно совершать с достаточной вероятностью</u>, более того, отказываться от этой попытки надо не потому, что проникнуть в цели природы механическим путем само по себе невозможно, а только потому, что это невозможно нам, людям; для этого требуется иное, не чувственное, созерцание и определенное знание умопостигаемого субстрата природы,* [исходя из которого могло бы быть обнаружено основание механизма явлений в соответствии с частными законами, что полностью превосходит нашу способность] (отчеркнуто двойной чертой, крестиками выделены слова, которые здесь подчеркнуты. — *И. Л.*);

[Похвально] *обозревать с помощью сравнительной анатомии великое творение органических существ, пытаясь обнаружить, не содержится ли в них нечто подобное системе, притом по принципу порождения, чтобы не требовалось останавливаться на принципе суждения (который ничего не объясняет в их порождении) и малодушно отказываться от всякого притязания на понимание природы в этой области. Соответствие столь многих видов животных одной общей схеме, которая как будто лежит в основе не только строения их костей, но и устройства остальных частей, где при поразительной простоте плана посредством укорачивания одних частей и удлинения других, посредством свертывания одних и развертывания других могло быть создано такое многообразие видов, позволяет, пусть даже слабо, надеяться на то, что здесь можно прийти к некоторому пониманию с помощью принципа механизма природы, без которого вообще не может быть науки* (отчеркнуто одной и двойной чертой, крестиками выделены слова, которые здесь подчеркнуты. — *И. Л.*);

[Остается этот вопрос без ответа (для нашего разума) и в том случае, если] *мы представляем себе эту первооснову вещей не как простую субстанцию, ее особенность создавать специфическое свойство основывающихся на ней форм природы, а именно единство целей, — не как особенность мыслящей субстанции, но ее отношение к этим формам (вследствие случайности, обнаруживаемой во всем том, что мы мыслим возможным только как цель) — то есть не как отношение каузальности* (отчеркнуто одной линией на полях. — *И. Л.*).

(Заключительный абзац)

[Kant, 1790, S. 362–365, 369; Кант, 1994, с. 292, 295]

Из этих фрагментов следует, что Гёте принимает точку зрения Канта об ограниченности нашего понимания целей природы, если мы будем использовать только рассудок, поскольку наш рассудок вынужден «следовать механизму природы для объяснения ее продуктов», а для понимания ее целей требуется применение телеологического принципа: «иное, *не чувственное, созерцание* и определенное знание умопостигаемого субстрата природы» (eine andere als sinnliche Anschauung und ein bestimmtes Erkenntnis des intelligibelen Substrats der Natur). Также он соглашается с Кантом, что органические природные существа (organisierte Naturen) должны исследоваться с помощью сравнительной анатомии и использовать «порождающий принцип» (Erzeugungsprincip), поскольку «принцип суждения» (Beurtheilungsprincip) не объясняет этот процесс; особо отмечает крестиком тезис, что многообразие видов создается «посредством свертывания одних и развертывания» других частей организма.

Critik

der

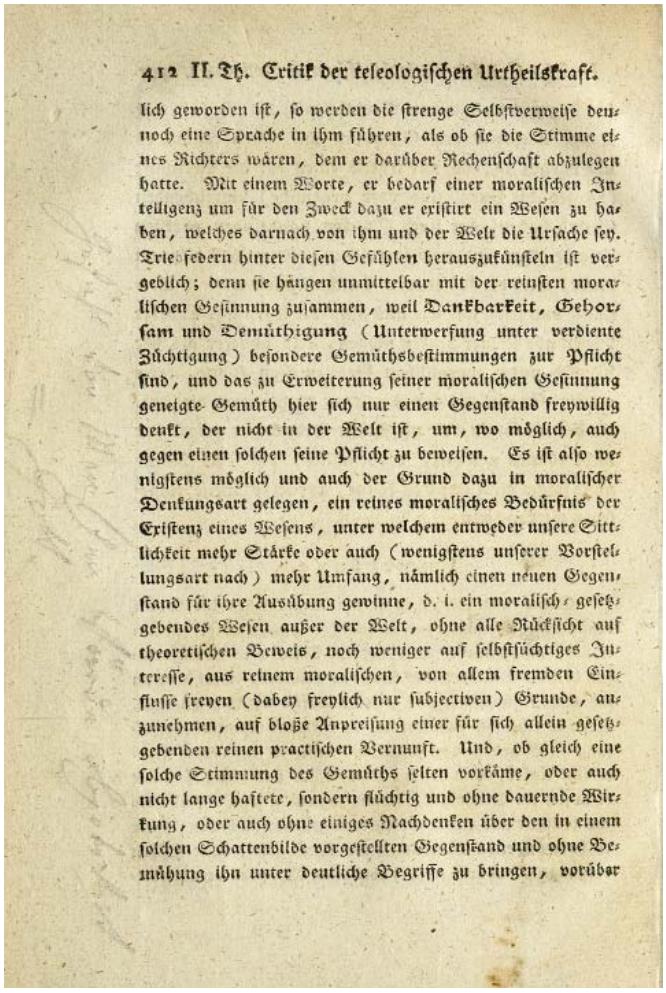
Urtheilskraft

von

Immanuel Kant.

Berlin und Libau,
bey Lagarde und Friederich
1790.

Обложка книги «Критика способности суждения» (1790). Экземпляр, принадлежащий Гёте



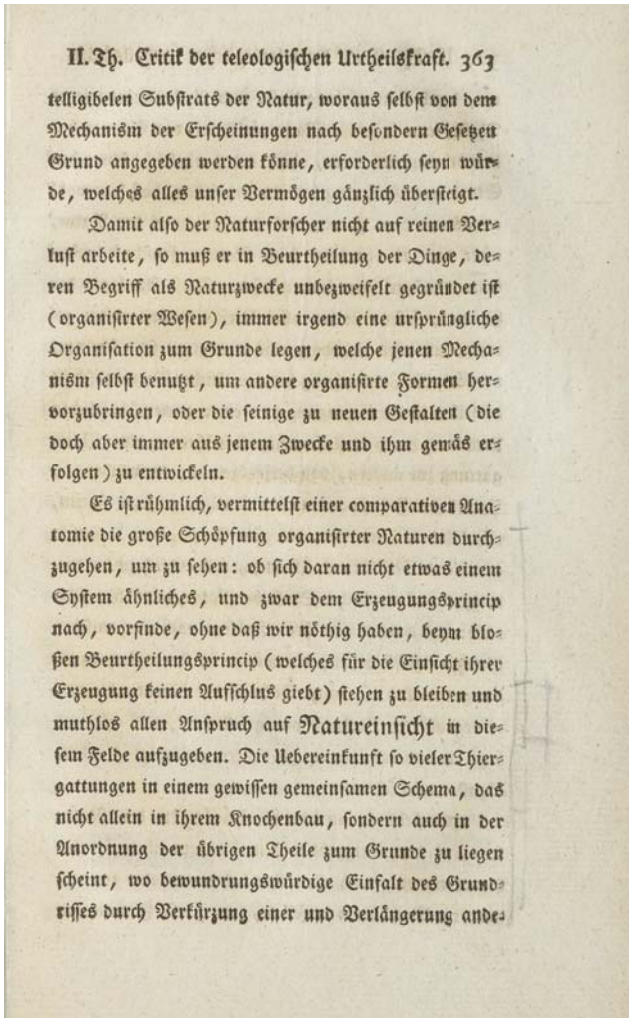
412 II. Th. Critik der teleologischen Urtheilskraft.

lich geworden ist, so werden die strenge Selbstverweise dennoch eine Sprache in ihm führen, als ob sie die Stimme eines Richters wären, dem er darüber Rechenschaft abzulegen hatte. Mit einem Worte, er bedarf einer moralischen Intelligenz um für den Zweck dazu er existirt ein Wesen zu haben, welches darnach von ihm und der Welt die Ursache sey. Trieb-federn hinter diesen Gefühlen herauszukünsteln ist vergeblich; denn sie hängen unmittelbar mit der reinsten moralischen Gesinnung zusammen, weil Dankbarkeit, Gehorsam und Demüthigung (Unterwerfung unter verdiente Züchtigung) besondere Gemüthsbestimmungen zur Pflicht sind, und das zu Erweiterung seiner moralischen Gesinnung geneigte Gemüth hier sich nur einen Gegenstand freywillig denkt, der nicht in der Welt ist, um, wo möglich, auch gegen einen solchen seine Pflicht zu beweisen. Es ist also wenigstens möglich und auch der Grund dazu in moralischer Denkungsart gelegen, ein reines moralisches Bedürfnis der Existenz eines Wesens, unter welchem entweder unsere Sittlichkeit mehr Stärke oder auch (wenigstens unserer Vorstellungsart nach) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinne, d. i. ein moralisch-gesetzgebendes Wesen außer der Welt, ohne alle Rücksicht auf theoretischen Beweis, noch weniger auf selbstsüchtiges Interesse, aus reinem moralischen, von allem fremden Einflusse freyen (dabey freylich nur subjectiven) Grunde, anzunehmen, auf bloße Anpreisung einer für sich allein gesetzgebenden reinen practischen Vernunft. Und, ob gleich eine solche Stimmung des Gemüths selten vorkäme, oder auch nicht lange haftete, sondern flüchtig und ohne dauernde Wirkung, oder auch ohne einiges Nachdenken über den in einem solchen Schattenbilde vorgestellten Gegenstand und ohne Bemühung ihn unter deutliche Begriffe zu bringen, vorüber

«Критика способности суждения» (1790). С. 412. Вдоль поля книги карандашная надпись, сделанная рукой Гёте: «Gefühl von Menschen Würde objectivirt = Gott» (Объективированное чувство человеческого достоинства = Бог)

По сути, в этих кантовских рассуждениях заложено ядро гётевской философии природы как «живого целого». Позже, в 1792 году, он читает и конспектирует «Метафизические начала естествознания» — во время своей поездки к друзьям в Мюнстер и Пемпельфорт, с которыми и обсуждает свое увлечение «новой» философией природы («говорить об этом предмете я мог весьма красноречиво», — пишет Гёте), найдя в католическом кружке Амалии Голицыной и у братьев Якоби абсолютное непонимание [Goethe, WA, I, 33, S. 154; Гёте, 1975, т. 9, с. 331].

Гётевская философия «познаваемой» природы была основана на двух главных принципах, которые организуют целостность и целеполагание природы: во-первых, две формы одного закона, по которому построены все органические существа (тип и метаморфоза). Во-вторых, две формы второго закона (полярность и возвышение — Polarität und Steigerung), который описывает «прафеноменальную» сущность жизни. Гёте считает, что именно Кант доказал, что

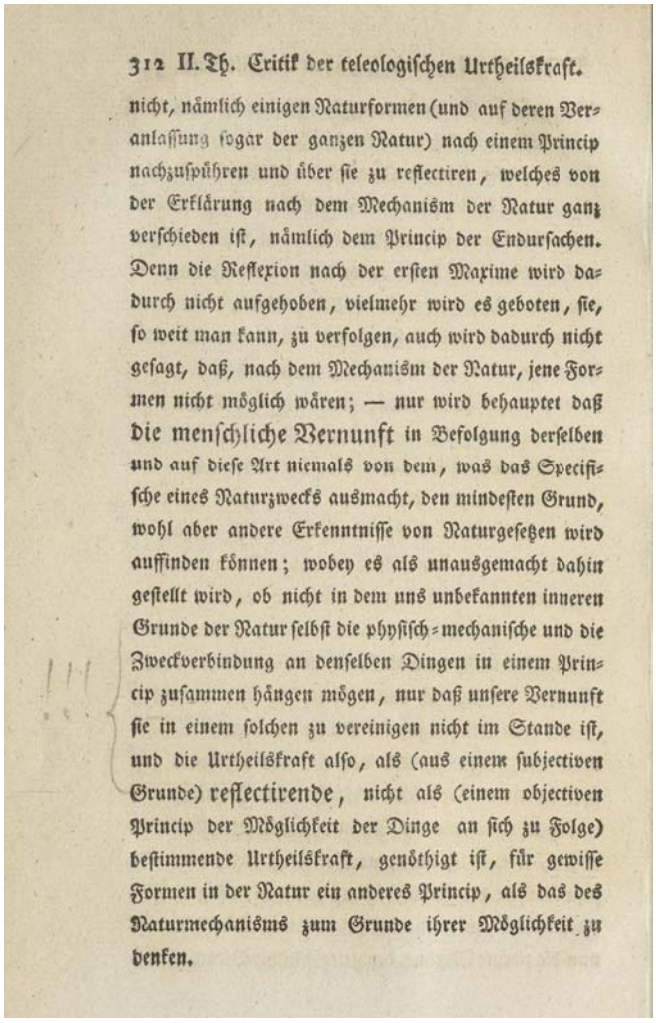


II. Th. Critik der teleologischen Urtheilskraft. 363

telligibelen Substrats der Natur, woraus selbst von dem Mechanism der Erscheinungen nach besondern Gesetzen Grund angegeben werden könne, erforderlich seyn würde, welches alles unser Vermögen gänzlich übersteigt.

Damit also der Naturforscher nicht auf reinen Verlust arbeite, so muß er in Beurtheilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unbezweifelt gegründet ist (organisirter Wesen), immer irgend eine ursprüngliche Organisation zum Grunde legen, welche jenen Mechanism selbst benutzt, um andere organisirte Formen hervorzubringen, oder die seinige zu neuen Gestalten (die doch aber immer aus jenem Zwecke und ihm gemäs erfolgen) zu entwickeln.

Es ist rühmlich, vermittelst einer comparativen Anatomie die große Schöpfung organisirter Naturen durchzugehen, um zu sehen: ob sich daran nicht etwas einem System ähnliches, und zwar dem Erzeugungsprincip nach, vorfinde, ohne daß wir nöthig haben, beym bloßen Beurtheilungsprincip (welches für die Einsicht ihrer Erzeugung keinen Aufschlus giebt) stehen zu bleiben und muthlos allen Anspruch auf Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben. Die Uebereinkunft so vieler Thiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, das nicht allein in ihrem Knochenbau, sondern auch in der Anordnung der übrigen Theile zum Grunde zu liegen scheint, wo bewundrungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung einer und Verlängerung ande-



312 II. Th. Critik der teleologischen Urtheilskraft.

nicht, nämlich einigen Naturformen (und auf deren Veranlassung sogar der ganzen Natur) nach einem Princip nachzuspühren und über sie zu reflectiren, welches von der Erklärung nach dem Mechanism der Natur ganz verschieden ist, nämlich dem Princip der Endursachen. Denn die Reflexion nach der ersten Maxime wird dadurch nicht aufgehoben, vielmehr wird es geboten, sie, so weit man kann, zu verfolgen, auch wird dadurch nicht gesagt, daß, nach dem Mechanism der Natur, jene Formen nicht möglich wären; — nur wird behauptet daß die menschliche Vernunft in Befolgung derselben und auf diese Art niemals von dem, was das Specifische eines Naturzwecks ausmacht, den mindesten Grund, wohl aber andere Erkenntnisse von Naturgesetzen wird auffinden können; wobey es als unausgemacht dahin gestellt wird, ob nicht in dem uns unbekannten inneren Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammen hängen mögen, nur daß unsere Vernunft sie in einem solchen zu vereinigen nicht im Stande ist, und die Urtheilskraft also, als (aus einem subjectiven Grunde) reflectirende, nicht als (einem objectiven Princip der Möglichkeit der Dinge an sich zu Folge) bestimmende Urtheilskraft, genöthigt ist, für gewisse Formen in der Natur ein anderes Princip, als das des Naturmechanisms zum Grunde ihrer Möglichkeit zu denken.

«Критика способности суждения» (1790) с пометками Гёте. С. 363

«Критика способности суждения» (1790) с пометками Гёте. С. 312

«силы притяжения и отталкивания принадлежат к самой сущности материи», и именно у Канта он находит закон «полярности» как прафеномена природы (Urpolarität), «пронизывающий и оживляющий» (durchdringt und belebt) «все бесконечное многообразие явлений» [Goethe, WA, I, 33, S. 196]. Принцип полярности Гёте называет «маховым колесом природы», а жизнь — «вечно колеблющейся жизнью»: «разделить то, что соединено, объединить то, что разделено, — в этом и состоит жизнь природы; это вечная систола и диастола, сжимание и расширение, вдыхание и выдыхание мира, в котором мы живем, движемся и существуем» [Goethe, WA, II, 1, S. 296].

Принципы «метаморфозы» и «возвышения» природы (Steigerung) хорошо проясняются упоминаемой выше небольшой статьей Гёте «Bildungstrieb», в самом начале которой он цитирует § 81, где Кант пишет об удачной попытке Блуменбаха объяснить внутреннюю целесообразность органических тел тем, что в них проявляется особая «способность материи» — «стремление к

формированию» (сам Блуменбах называл эту витальную «жизненную силу» «nisus formativus»): «...он отводит механизму природы, действующему в соответствии с недоступным нашему исследованию принципом некой первичной *организации*, неопределимую, но несомненную роль» [Kant, 1790, S. 374; Кант, 1994, с. 298]. После цитаты из Канта Гёте продолжает, что именно «свидетельство добросовестного Канта» побудило его еще раз обратиться к работам Блуменбаха[7] и прийти к выводу, что «органическая сила» (оформляющее влечение) имеет не природный, а сверхприродный источник, который Гёте называет «Бог, Творец, Вседержитель», и одновременно эта оформляющая организм сила является внутренним свойством «организма», которая проявляется в природе как метаморфоза развивающейся от простого к сложному природы («нельзя постичь единства и свободы оформляющего влечения без понятия метаморфозы») [Goethe, WA, II, 7, S. 72; Гёте, 1964, с. 231].

Гёте ставит перед собой амбициозную задачу — создание четвертой критики — «Критики чувств» (Kritik der Sinne), то есть учения, которое обоснует философию природы на основе органов чувств, как прафеноменальную реальность. Не случайно современный исследователь назвал его философию «феноменологией явленности (Sichtbarkeit), а прафеномен — «валентностью глаза» [Böhme, 1986, S. 263, 264]. Так, в одном из афоризмов Гёте пишет: «Кант обратил наше внимание на то, что существует критика разума, что эта высочайшая способность, которой обладает человек, вероятно, имеет основание охранять саму себя (Ursache habe, über sich selbst zu wachen) ⟨...⟩. Но я хотел бы поставить другую задачу в том же духе: необходима критика чувств...» [Goethe, WA, I, 48, S. 190–191]. Сразу после чтения «Критики способности суждения» Гёте публикует «Опыт объяснения метаморфозы растений» (1790) и «Опыт о форме тела животных» (1790), работает над созданием сравнительной анатомии и оптики (учения о цвете), создает морфологию, рассматривая ее как универсальное учение о познании объективной целесообразности природы. Так, в одном из сохранившихся в гётевском архиве небольших набросков, озаглавленном «Морфология» он пишет:

> *Морфология* опирается на убеждение, что все существующее может быть истолковано и показано. От первых физических и химических элементов до тончайших духовных проявлений человека мы должны принять этот основной принцип. Мы тогда сразу же обращаемся к тому, что имеет форму (Gestalt,

[7] Кстати говоря, Гёте был лично знаком с геттингенским зоологом и антропологом И. Ф. Блуменбахом, высоко ценил его работы и поддерживал с ним контакты более 50 лет.

облик, образ). Неорганическое, растительное, животное, человеческое — все указывает на самих себя, является тем, чем оно является для нашего внешнего и нашего внутреннего чувства. Gestalt есть нечто подвижное, становящееся, исчезающее. Учение о формах (Gestaltenlehre) есть учение об изменениях (Verwandlungslehre). Учение о метаморфозе — ключ ко всем знакам природы.

[Goethe, WA, II, 6, S. 446]

То есть, чтобы познать природу, необходимо каким-то образом познать эти живые, целесообразно устроенные формы, для чего Гёте предлагает «генетическое понимание» (ср. у Канта — «порождающий принцип»), не посредством «рассудка», но через «*созерцающую* способность суждения» (anschauende Urteilskraft), способного выйти за пределы «механического» принципа и «увидеть» «умопостигаемый субстрат», согласно которому природа и создает формы-Gestalten:

У немца для комплекса проявлений бытия (Dasein) какого-нибудь реального существа имеется словечко «Gestalt». Употребляя его, он отвлекается от всего подвижного и принимает, что все частности, входящие в состав целого, прочно установлены, закреплены в своем своеобразии. Однако если мы будем рассматривать все формы (Gestalten), в особенности органические, то найдем, что нигде нет ничего косного, ничего покоящегося, законченного, что все, напротив, колеблется, в постоянном движении. *Gestalt — это идея, понятие или нечто, лишь на мгновение схваченное в опыте*.

[Goethe, WA, II, 6, S. 446]

«Я вижу идею»: способ познания Гёте

...мышление Гёте не оторвано от предметов, так что элементы предметов, интуитивно созерцаемые образы (Anschauungen) входят в его мышление и им проникаются до такой степени, что его созерцание само становится мышлением, его мышление — созерцанием; — метод, который мы вынуждены признать прямо-таки совершенным.

Chr. Heinroth. Lehrbuch der Antropologie. Leipzig, 1822. S. 387–388

Особенно внимательно Гёте читает §§ 76–78, не только помечая на полях привлекшие его фрагменты, но и подчеркивая отдельные слова: «einen intuitiven Verstand» (§ 76), «intuitiv ist», «vom Synthetisch-allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen)» (§ 77), «das Übersinnliche» (§ 78). В русском переводе: «если бы

наш *рассудок был созерцающим* [то его предметом было бы только действительное]», «[мы можем мыслить и такой рассудок, который, поскольку он не дискурсивен, подобно нашему, а] *интуитивен*, [следует] от *синтетически общего (от созерцания целого как такового)* [к особенному]», «[Общий же принцип механического выведения, с одной стороны, и телеологического — с другой, есть] *сверхчувственное*, [которое мы должны положить в основу природы как явления]» [Kant, 1790, S. 343, 345, 354; Кант, 1994, с. 275, 281, 287].

Гёте обращает внимание, что для Канта познавательная способность, то есть способность создавать понятия, которая свойственна нашему рассудку (Verstand), всегда дискурсивна, а интуитивная (созерцающая) способность рассудка — категория «мыслимая», но невозможная в реальности. Чтобы помыслить природу как целое — как «Вещь» (Ding), как организм, «организованное существо» (ein organisiertes Wesen), — следует признать существование «сверхчувственного реального основания природы» (übersinnlicher Realgrund für die Natur), «сверхчувственного субстрата» (übersinnliches Substrat) [Kant, 1790, S. 348, 349; Кант, 1994, с. 283], непознаваемого и недоступного для нас. Кант называет такой путь познания «urbildlich» или «intuitiv» и допускает его осуществление только сверхчеловеческим рассудком.

Отталкиваясь от этих идей, Гёте в небольшой заметке «Созерцающая способность суждения» формулирует собственный принцип познания, используя те же самые слова «urbildlich» и «intuitiv», но придавая им иной смысл. Он пишет, что Кант, «наш учитель» (Meister), действовал с «лукавой иронией», когда запрещал мыслящему человеку выходить за начертанные им пределы познания природы, ограничивая его применением «рефлексирующей дискурсивной способности суждения» (reflectirende discursive Urtheilskraft) [Goethe, WA, II, 11, S. 54]. А доведя нас до отчаяния, он предоставил нам свободу действовать по своему усмотрению. И далее, чтобы прояснить пункт, который сближает их позиции, одновременно разделяя их, Гёте приводит подчеркнутый им фрагмент из § 77:

> ...мы можем мыслить и такой рассудок, который, поскольку он не дискурсивен, подобно нашему, а интуитивен, следует от синтетически общего (от созерцания целого как такового) к особенному, то есть от целого к частям ⟨...⟩. При этом нет никакой необходимости доказывать, что такой intellectus archetypus возможен; достаточно показать, противопоставляя ему наш дискурсивный, нуждающийся в образах рассудок (intellectus ectypus) и случайность такого его свойства, что мы приходим к этой идее intellectus archetypus и что она не содержит в себе противоречия.
>
> [Goethe, WA, II, 11, S. 54–55; Kant, 1790, S. 346; Кант, 1994, с. 281–282]

Гёте полагает, что Кант этим тезисом указывает нам на «божественный рассудок» (auf einen göttlichen Verstand); но поскольку мы благодаря вере в Бога и бессмертие души способны приблизиться к «первому существу», то неужели в интеллектуальной сфере мы не сможем использовать «созерцание вечно творящей природы», чтобы принять «духовное участие в ее производстве»? Гёте считает, что отдельному субъекту доступно интуитивно познание «первообраза» (urbildlich), то есть способность видеть целое прежде части, называя, вслед за Кантом, такой путь познания «авантюрой разума» (das Abenteuer der Vernunft) и напрямую связывая ее с познанием «вечно творящей Природы».

«Созерцающая способность суждения» — Гёте вводит свой собственный термин — позволяет увидеть «живое целое» — понять, охватить (erfassen) «внешне видимые, осязаемые части в их взаимосвязи», «овладеть» (beherrschen) «целым» при помощи особого видения — «чувственной интуиции» (sinnliche Anschauung) или «чистого созерцания» (ein reines Anschauen), которое Гёте в своих афоризмах называет постижением связи внешнего и внутреннего [Goethe, WA, I, 42, 2, S. 180]. В дальнейшем (письмо от 3 мая 1827 года) он дает несколько синонимов «щупальцам (Fühlhörner), которыми человек осязает вселенную» и которые совпадают в своем конечном результате — «если мы хотим исполнить свое важное, хотя и трудное предназначение»: «созерцание, знание, предчувствие, вера (Schauen, wissen, ahnen, glauben) [Goethe, WA, IV, 42, S. 166]. В одном из разговоров со своим секретарем Эккерманом (26 февраля 1824 года) он именует такой способ познания «*антиципацией*» (Antizipation), объясняя способность человека к «созерцающему» познанию тем, что тот уже обладает внутри себя интуитивным «видением»: «...если бы я, благодаря антиципации, уже не носил в себе этот мир, то я, зрячий, остался бы слепым и все проникновенье, весь жизненный опыт были бы мертвыми и тщетными усилиями» [Goethes Gespräche, 1889–1896, 5, S. 40–41]. В материалах к морфологии он говорит в этой связи о «предвидении» (Voranschauung), «предчувствии» (Vorurteil), «ein Aperçu». Aperçu — это такое обнаружение (Gewahrwerden), восприятие (Auffassen), представление (Vorstellen), понятие (Begriff), идея (Idee), которое, как это ни называй, сохраняет постоянно, чтобы мы ни говорили, эзотерический характер; в целом оно позволяет себя высказать, но не доказать; его, вероятно, можно показать и в частностях, но округлить и завершить доказательство невозможно [Goethe, WA, II, 8, S. 135].

Гёте подчеркивает, что между идеей (как ее понимает Кант) и опытом лежит пропасть, перешагнуть которую мы напрасно стараемся: «Мы приходим к выводу, что прав, наверное, философ, утверждающий, что ни одна идея полностью с опытом не согласуется, но признающий, что идея и опыт могут

Карл Август Швердгебурт (Schwerdgeburth). Портрет Гёте. 1832. Гёте держит в руке модный в его эпоху механический карандаш, которым он обычно работал

быть и даже должны быть аналогичны» [Goethe, WA, I, 11, S. 56]. Соглашаясь с Кантом, что идея не может быть понята только посредством логических операций и объяснена из чисто природных оснований, даже допуская их тождество в аналогии, Гёте считает, что ни кантовский «разум» или «рассудок» (Vernunft und Verstand), ни романтическая «сила воображения» или «религия» (Einbildungskraft und Glauben), ни штюрмерское «чувство» или «иллюзия» (Gefühl und Wahn) не способны привести нас к познанию «идеи» — «идеи, которая лежит в основе целого». Трудность заключается в том, что «идея» Канта независима от пространства и времени, в то время как «естествознание ограничено пространством и временем» — «рассудок» не способен помыслить как единство то, что чувства передают ему раздельно [Goethe, WA, I, 11, S. 56–57]. Каков же выход? С одной стороны — это смирение (Ergebung) перед невозможностью познать «открытую тайну» природы (статья «Размышление и смирение», 1817), с другой стороны, указание на возможность приблизиться к ее раскрытию через поэтическое творчество, посредством создания символической реальности, в которой все эти отдельные стратегии сливаются, растворяясь в единстве целостности.

В этой связи важен спор с Фридрихом Шиллером о сущности идеи, который стал «счастливым событием» для Гёте, положив начало дружбе двух гениев и

определив направление их эстетических поисков на целое десятилетие. Гёте излагает его в небольшой заметке, так и озаглавленной «Счастливое событие» и напечатанной — что важно — в журнале «Вопросы естествознания и особенно морфологии»: «...я с увлечением стал излагать метаморфозу растений и немногими характерными штрихами пера набросал у него на глазах символическое растение ⟨...⟩. Он покачал головой и сказал: “Это не опыт, это — идея” (Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee). Я смутился ⟨...⟩ и ответил: “Мне может быть только приятно, что у меня есть идеи помимо моего ведома, и что я даже вижу их глазами”» [Goethe, WA, II, 11, S. 17–18; Гёте, 1964, с. 65].

«Путь изнутри наружу»: природа и искусство

К тебе я, солнце, обращусь спиною:
На водопад сверкающий, могучий
Теперь смотрю я с радостью живою;
Стремится он, дробящийся, гремучий,
На тысячи потоков разливаясь,
Бросая к небу брызги светлой тучей.

Блистает пышной радуга дугою,
То вся видна, то вновь во мгле теряясь,
И всюду брызжет свежею росою!
Всю нашу жизнь она воспроизводит:
Всмотрись в нее — и ты поймешь душою,
Что жизнь на отблеск радужный походит.

И. В. Гёте. Фауст, часть II, акт 1
Пер. Н. А. Холодковского

Размышлениям о специфике «эстетической способности суждения» посвящена первая часть книги Канта, в которой также находятся многочисленные маргиналии Гёте. Прежде всего — это § 42 («Об интеллектуальном интересе к прекрасному»), где выделены следующие фрагменты:

> [Создается впечатление, что чувство прекрасного (Gefühl für Schöne) не только отличается по своей специфике (как это в действительности и есть) от морального чувства (vom moralischen Gefühl), но что и] *интерес, который можно связать с ним, с трудом сочетается с моральным чувством, и, уж во всяком случае, не посредством внутреннего родства* (welches man damit verbinden

Механический карандаш, принадлежащий Гёте. Запатентован в Англии в 1822 году

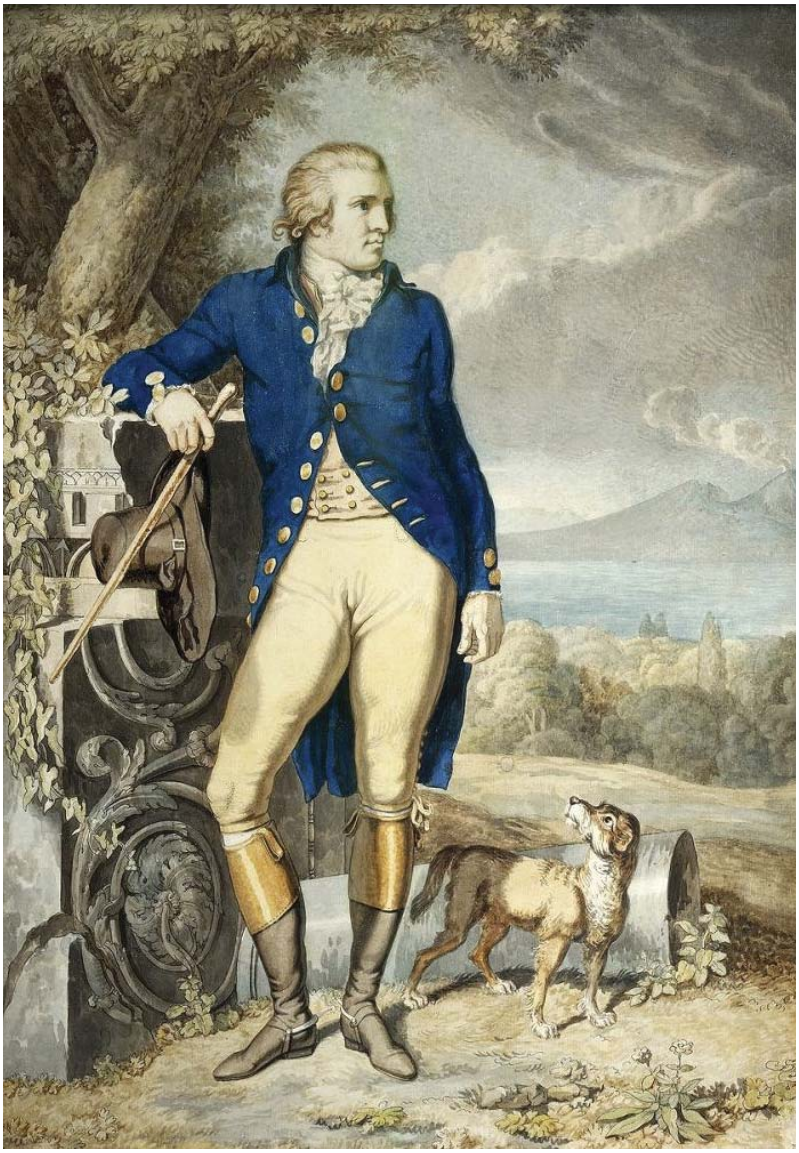
kann, mit dem moralischen schwer, keineswegs aber durch innere Affinität, vereinbar sey) (отчеркивание на полях. — *И. Л.*).

[Однако вместе с тем я утверждаю, что непосредственный интерес к красоте природы (не только наличие вкуса, чтобы судить о ней)] *всегда служит признаком доброй души* (ein Kennzeichen einer guten Seele) [и что, если этот интерес привычен, он указывает, во всяком случае, на благоприятную для морального чувства душевную настроенность] *в тех случаях, когда сочетается со склонностью к созерцанию природы* (mit der Beschauung der Natur gerne verbindet) (отчеркивание одной и двойной чертой на полях. — *И. Л.*).

[Если человек, обладающий достаточным вкусом, чтобы с величайшей верностью и тонкостью судить о произведениях прекрасного искусства, с готовностью покидает помещение, в котором размещены] *красивые вещи* (Schönheiten), питающие *тщеславие* и *доставляющие разного рода радость обществу, и обращается к красоте природы* (zum Schönen der Natur), [чтобы обрести здесь как бы отраду своему духу ⟨...⟩ то мы ⟨...⟩ предположим в нем прекрасную душу...] (отчеркивание круглой скобкой на полях и подчеркивание в тексте, цифры 1 и 2, замечание на полях. — *И. Л.*).

[Kant, 1790, S. 163, 164, 166; Кант, 1994, с. 171]

На с. 166 находится неразборчивое замечание Гёте, которое частично было срезано при ремонте переплета книги, и даже цифры 1 и 2 на полях вызывают споры. Форлендер, например, считает цифру 2 вопросительным знаком: тезис вызывает у Гёте сомнение, и он соглашается с мыслью философа, «что инте-



Й. Г. В. Тишбейн. Портрет Гёте на природе. Акварель на картоне. 1787. Museo di San Martino. Неаполь

рес к прекрасному внутренне не связан с моральным интересом» [Vorländer, 1898, S. 230]; Молнар — что, напротив, Гёте подчеркивает тезис, который отменяет предыдущее утверждение Канта, что «непосредственный интерес» к красоте природы является признаком «культивируемого морального чувства» [Molnár, 1994, S. 112–113], и к ней, а не к произведениям искусства предпочитает направлять свой взор «прекрасная душа». В любом случае Гёте акцентирует важную для него мысль, что созданные человеком истинные произведения искусства (Schönheiten), как и «красоты» природы (Schönen der Natur), не связаны с социальными интересами и удовольствиями (gesellschaftliche Freuden).

Вслед за Кантом Гёте обращает внимание на два важных для немецкой интеллектуальной культуры последней трети XVIII века понятия — нравственное чувство и прекрасная душа, — связанных с секуляризацией религиозной сфе-

ры, рождением нового типа «воспитательного» романа и автобиографического психологического нарратива. Эти понятия, одновременно излучающие поток философских, эстетических и нравственных смыслов, которые употребляли, внося в них собственные оттенки, не только Кант, но и Фр. Якоби, Виланд, Шиллер, Новалис, как бы размывают границу между реальностью и воображением, природой и поэзией, между чувствительной душой и «чувствительным» дискурсом: слова играют обертонами и смысловыми уровнями — от выражения душевно-нравственных порывов или религиозного энтузиазма до обозначения эстетического переживания, «идеального» познания природы или внутренне совершенной «человечности». Не случайно Кант считает, что только благодаря тому, что человек предрасположен быть нравственным существом, он сможет «незаинтересованно» наслаждаться красотой природы и искусства. Для «прекрасной души» природа не является понятийной цепью причинно-следственных связей, когда человек в конечном итоге пытается устроить мир для своего использования и «социального удовольствия». Когда мы представляем природу как единое целое, как нечто прекрасное, то это освобождает нас от цели обусловленного существования и «природа предстает перед нами свободной сущностью в своей собственной свободе» (scheint uns als freien Wesen in ihrer eigenen Freiheit) [Molnár, 1994, S. 113]. Для Гёте важно, что не только опыт столкновения с «созданием» природы как с эстетическим явлением, но и созерцание предмета «прекрасного искусства» связано с «беспристрастным интересом» (unbefangen von Interesse). И тогда «эстетический», телеологически воспринимаемый феномен становится «прекрасным искусством»: при восприятии такого предмета — не важно, создан ли он природой или искусством, — вступает в силу рефлексирующая сила суждения [Kant, 1790, S. 177; Кант, 1994, с. 179]. Для кантианца Шиллера «прекрасная душа», о которой он размышляет в статье «О грации и достоинстве», становится целью эстетического воспитания, «печатью совершенной человеческой природы», гармоническим сочетанием «чувственности и разума, долга и склонности, и грация есть ее выражение в явлении»: «лишь служа прекрасной душе, может природа одновременно обладать свободой и сохранять форму, так как первую она теряет под властью строгого духа, а вторую при анархии чувственности» [Шиллер, 1957, с. 149–150]. Гёте, который включает новеллу «Исповедь прекрасной души» в роман «Годы учения Вильгельма Мейстера», видит в ней нравственно-религиозное совершенство, обостряющее способность человека чувствовать прекрасное, когда душа настроена на незаинтересованное созерцание «прекрасной природы» и ее создателя: «Как отрадно было мне *созерцать Бога в природе, непреложно нося его в сердце*!» [Goethe, WA, 22, S. 350].

В § 44 внимание Гёте привлекают два последних абзаца, которые он отчеркивает на полях:

> Прекрасное искусство, напротив, есть способ представления, целесообразный сам по себе, который, хотя и лишен цели, тем не менее способствует развитию культуры душевных сил для социального общения (die Kultur der Gemütskräfte zur geselligen Mitteilung befördert).
>
> В самом понятии всеобщей сообщаемости удовольствия заключено, что данное удовольствие должно быть не удовольствием от наслаждения, возникающего только из ощущения (aus bloßer Empfindung), а удовольствием от рефлексии; таким образом, эстетическое искусство в качестве прекрасного искусства есть то, которое руководствуется рефлектирующей способностью суждения, а не чувственным ощущением.
>
> [Kant, 1790, S. 176–177; Кант, 1994, с. 179]

Идея автономии искусства как целесообразности без цели, в эпоху позднего Просвещения в Германии витавшая в воздухе, была хорошо знакома Гёте еще со времени его итальянского путешествия и дружеских дискуссий с К. Ф. Морицем, автором сочинения «О формообразовательном подражании прекрасного» (Über die bildende Nachahmung des Schönen, 1788), показавшегося Гёте настолько близким, что он вкратце изложил основные идеи в журнале «Тейчер Меркур» (июль 1789), в «Итальянском путешествии» перепечатал основную главу, а автору выхлопотал место профессора в Берлинской академии художеств. Тогда что же нового увидел Гёте в понимании целесообразности «прекрасного искусства» у Канта? Через несколько лет в заметках «Кампания во Франции» он приводит фрагмент, с которого начинается § 45, — Кант здесь формулирует тезис, указывающий на то, что существует эстетическая, чувственно-воспринимаемая сфера, которая позволяет увидеть сходство между царством природы и миром прекрасного: «Природа прекрасна, когда она одновременно выглядит как искусство; и искусство может быть только тогда названо прекрасным, когда мы осознаем, что это искусство, хотя оно и выглядит для нас как природа» [Kant, 1790, S. 177; Кант, 1994, с. 179]. Гёте подчеркивает, что, сопоставляя способности эстетического и телеологического суждений, Кант считает, что произведение искусства (Kunstwerk) нужно трактовать как произведение природы (Naturwerk), а произведение природы — как произведение искусства, значение каждого должно развиваться из самого себя и рассматриваться само по себе, исходя из внутренней целесообразности [Goethe, WA, I, 33, S. 154; Гёте, 1980, т. 9, с. 331]. В другом месте, также с отсылкой к Канту, он объ-

единяет эти сферы термином «Kunst- und Natur-Erzeugnisse» (создания искусства и природы), рассматривая их, во-первых, как одно и то же (eins behandelt wie das andere); во-вторых, «эстетическая и телеологическая способность суждения» взаимно освещают друг друга; в-третьих, «внутренняя жизнь искусства, как и природы, деятельность обоих изнутри наружу была ясно высказана в книге Канта»: в-четвертых, «создания (Erzeugnisse) этих двух бесконечных миров объявлялись существующими ради самих себя (um ihrer selbst willen), стоящие *рядом* друг с другом, [существующие] друг *для* (für) друга, но одно *не являлось причиной* другого (курсив Гёте. — *И. Л.*)» [Goethe, WA, II, 11, S. 50–51, 55]. Однако, подчеркивает Гёте, для Канта идея целесообразности природы важна лишь как познавательный принцип, «идея целого» определяет «форму и связь всех частей», то есть природа и искусство связаны по аналогии: «В произведениях искусства мы должны как бы видеть природу, сознавая при этом, что перед нами произведение искусства» [Kant, 1790, S. 178; Кант, 1994, с. 180]. Если Кант остается дуалистом — для него искусство только «как бы» (als ob), в воображении художника, уподобляется природе; то в основе эстетики Гёте лежит тезис о единой органической основе природы, жизни и искусства, именно он становится центральной темой его эстетических статей и заметок 1790-х годов, опубликованных в журнале «Пропилеи», а также воплощается в художественных образах.

Вторая часть «Фауста», посвященная движению героя по бесконечному пространству культуры и истории, начинается со сцены, где тот, проснувшись вне пределов города, на просторе, в живописной местности, созерцает радугу, обнаруживая в ней «оптический прафеномен», символ целостности. В радуге отражается солнце в брызгах водопада; в радуге свет и мрак, прошедшие сквозь воздушные и водные слои, проявляются как желтизна солнца и синева водно-воздушных брызг, чтобы затем, вновь соединившись, породить радужный (сияющий) свет. Лишь в этой форме (в чудесной игре световых переливов радуги, в отблеске) человеку доступно созерцание Божественного света, созерцание сущности жизни и объективной целесообразности живой природы. Поэтому последняя строка этого монолога Фауста: наш «цветной» мир, наша жизнь — это отражение Божественного сияющего света (Am farbigen Abglanz haben wir das Leben). Гёте использует новое для своей эпохи слово «Abglanz» (отблеск), которое прочитывалось современниками как необычайно выразительный, религиозно-философский и глубокий символ, оно вошло в употребление только в эпоху Гёте, и Аделунг в своем словаре (1793) пишет: «Abglanz — это “сияющий образ вещи”, “сияющее отражение”; выражение используется, только когда говорят о Боге (ein glänzendes Ebenbild, doch nur von Gott gebraucht), ино-

гда неточно называют Христа “сияющим отражением его Отца”» (Christus der Abglanz seines Vaters genannt wird) [Adelung, 1793, 1. S. 47, Z. 15].

А вот начало статьи Гёте «Набросок учения о погоде» (1825), где словно комментируется созданный несколько десятилетий назад художественный образ:

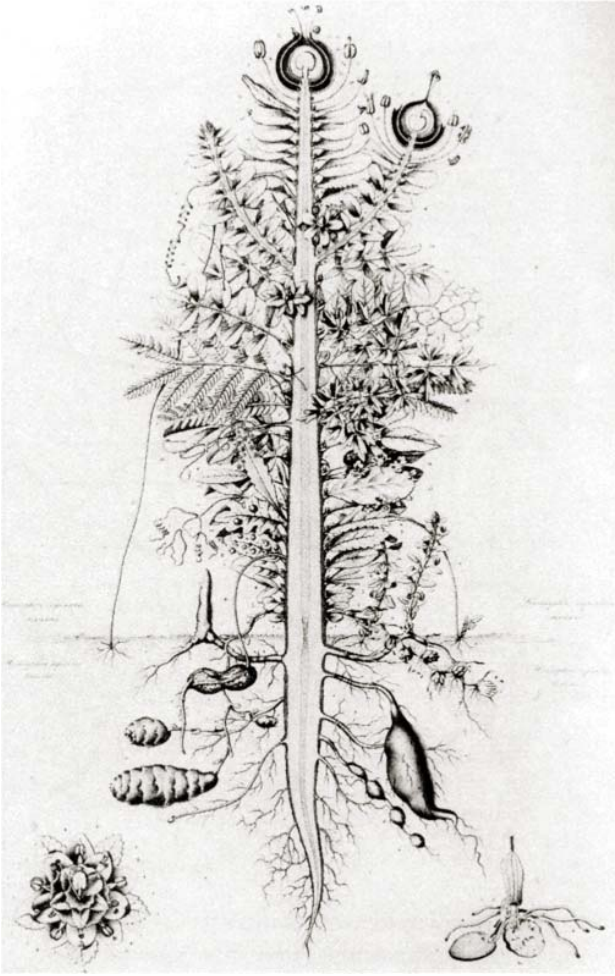
> Истина, которая идентична Божественному (das Wahre, mit dem Göttlichen identisch), никогда не может быть познана нами непосредственно: мы видим ее лишь в отражении, в примере, символе (im Abglanz, im Beispiel, Symbol), в отдельных и родственных явлениях; мы осознаем ее как непостижимую жизнь и все же не можем отказаться от желания познать ее. Это относится ко всем явлениям нашего мира, но на этот раз мы хотим говорить только о теории погоды...
> [Goethe, WA, II, 12, S. 74]

Гётевский символ радуги использует позже А. Шопенгауэр для характеристики «созерцательного», интуитивного познания, противопоставляя познание явлений в границах закона основания (через опытное, научное наблюдение), которое он сравнивает с «бесчисленными, сильно мятущимися брызгами водопада, вечно меняющимися, не отдыхающими ни на мгновение», — «созерцательному» познанию идей (целостности), подобному «радуге, тихо почиющей на этом бушующем смятении».

«Живой смысл в живом выражении»: идея и символ

> Слышал ли ты что-нибудь о новом, совершенно непостижимом учении, согласно которому идея есть жизнь вещей в движении, представляющая собой полную противоположность их мертвому холодному понятию — а что еще можно ему противопоставить, как не легкий и быстрый бег во времени? Да, нам посчастливилось быть современниками поистине великого открытия...
> *K. W. F. Solger. Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Bd. 1. 1815. S. 142*

В письме к Г. Мейеру от 20 июня 1796 года Гёте пишет, что обыватели снова и снова повторяют полуправду (halbwahre Philisterleyer), что «искусство должно признавать нравственный закон и подчиняться ему» (daß die Künste das Sittengesetz anerkennen und sich ihm unterordnen sollen) [Goethe, WA, IV, 11, S. 103]. И в этом письме он цитирует конец последнего абзаца § 59, в котором высказывается идея, что прекрасное можно назвать символом нравственно-доброго



Изображение прарастения. Гравюра на дереве П. Ж. Ф. Тюрпена по идеям Гёте. 1837

только потому, что оно возбуждает у зрителя мысли или чувства, «которые содержат нечто аналогичное сознанию душевного состояния, вызванного моральными суждениями», и акцентирует внимание на его названии «О прекрасном как символе нравственности» [Goethe, WA, IV, 11, S. 103]. Гёте считает, что кантовское определение прекрасного как символа нравственности не следует понимать так, что «прекрасное» и «доброе» представляют собой «живое», органическое единство. Скорее, речь идет о «правиле» аналогии, по которому мыслит субъект: того, кто «созерцает» прекрасное, волнуют «добрые» чувства и мысли. Кантианец Шиллер почти дословно повторяет кантовское определение символа — не только в статьях («О патетическом», 1793), но и в письмах, где он характеризует прекрасное как символ доброго и обосновывает его совершенно по-кантовски, хотя и приводит собственные аргументы, которые отражают его общение с кругом веймарских классиков: прекрасное автономно и бесцельно и поэтому становится «аналогом чистого определения воли», ведь как прекрасное, так и нравственное должны быть свободны от определения

Штейнер. Прарастение. Акварель. 1924

извне (письмо Кернеру от 18 февраля 1793 года). Как считает Гадамер, свою идею эстетического воспитания человеческого рода Шиллер обосновал именно аналогией прекрасного и нравственного [Гадамер, 1988, с. 109]. Для Гёте же понятие прекрасного как символа доброго означает именно их тождество, что проявляется и в его поэтике, например, в романе «Годы учения Вильгельма Мейстера» (1795–1796), где ключевой образ Натали символически соединяет в себе органическую целостность «амазонки» (красоты) и «прекрасной души» (нравственности). В статье «О правде и правдоподобии в искусстве» (1798), напечатанной в журнале «Пропилеи», Гёте пишет: «...почему совершенное произведение искусства кажется нам произведением природы? Потому что оно гармонирует с лучшими сторонами человеческой природы, потому что оно сверхъестественно (übernatürlich), но не вне естества (aussernatürlich). Совершенное произведение искусства — это произведение человеческого духа и поэтому произведение природы» [Goethe, WA, I, 47, S. 265].

§ 59 важен для Гёте еще по одной причине: Кант здесь обсуждает возможность наглядного, интуитивно-чувственного объяснения понятий и идей: уже в первом предложении появляется слово «Anschauung» (в русских переводах Канта это слово переводится как «созерцание» или «наглядное представление») [Kant, 1790, S. 251; Кант, 1994, с. 226]. «Словарь философских понятий» Р. Айслера определяет Anschauung как «интуицию» (Anschauung = Intuition) [Eisler, 1904, S. 41]. В историко-этимологическом словаре братьев Гримм оно трактуется более широко: как немецкий эквивалент латинских терминов «contemplatio, instuitio, experientia» (созерцание, интуиция, опыт) [Grimm J., Grimm W., 1897, I, S. 436]. Маргиналии в «Критике чистого разума» (тема, которая предполагает отдельное исследование) позволяют увидеть, что Гёте специально интересовался соотношением терминов «Anschauung» и «Begriff» (понятие) в философии Канта.

Рисунок Гёте. Акварель. Фонд веймарской классики (Stiftung Weimarer Klassik). Художественная коллекция Гёте. На заднем плане изображена радуга, которую созерцает человек, сидящий на фоне пейзажа

§ 59 начинается с того, что Кант, играя многозначностью семантического поля слова «Anschauung» (что теряется при переводе на русский язык), предлагает три известных способа для доказательства существования понятий. Если речь идет об «эмпирическом понятии», то это наглядное представление (Anschauung), то есть речь идет о примерах; если это понятие рассудка (Verstand), то априорно принимается, что необходимы схемы (то есть абстрактные изображения); если мы хотим изобразить идею (понятие разума — Vernunft), которую постигает способность суждения, то это напрямую невозможно, но возможно «по аналогии» использовать ту форму, которую нам предлагает «рассудок» при создании схемы, то есть идеи можно изобразить только «символически». Что это означает? Мы имеем дело с символическим изображением, если «под понятие, которое может мыслить только разум и которому не может соответствовать чувственное наглядное представление (Anschauung), подводится такое созерцание (Anschauung), при котором действия способности суждения лишь по аналогии совпадают с тем, что она наблюдает в схематизации, другими словами *совпадает* (согласуется, übereinkommt) с ним лишь по правилу этих действий, а не самому созерцанию (Anschauung), следовательно, *лишь по форме рефлексии, а не по содержанию* (mithin bloss der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach)» [Kant, 1790, S. 252; Кант, 1994, с. 226].

Это рассуждение Канта обратило на себя внимание Гёте, поскольку для него важно, что хотя, согласно Канту, идея созерцается не непосредственно, а символически, тем не менее она «созерцается» (anschauen), а значит, наглядно представляется, хотя и особым образом, по аналогии формы. Это сближение «символа» и «Anschauung» — то новое понимание символа, которое открывает Кант, ведь до него понятие «символического» упорядочивало абстрактное и логическое познание, не являясь anschaulich (наглядно-интуитивно-созерцательным). Кант же приходит к выводу, что символ не противостоит «созерцанию», а совпадает с ним: «Хотя среди новых логиков и принято применять слово “символический” в его противопоставлении интуитивному способу представления, но это искажает его смысл и неправильно, ибо символическое есть разновидность интуитивного» [Kant, 1790, S. 252; Кант, 1994, с. 226], то есть символ противостоит дискурсивному (логическому, теоретическому) познанию. Именно Кант ввел в употребление новое понимание символа [Sørensen, 1997, S. 55], которое на рубеже XVIII–XIX веков быстро распространилось и в романтизме стало модным философско-эстетическим термином.

Гёте, для которого «созерцание» (и внешнее «наблюдение» предметов, и внутренняя «интуиция» их сущности) является основным способом познания вообще, приходит к мысли о возможности созерцания «идеи» как таковой. Но если у Гёте символическое познание-созерцание «идеи» приводит к проникновению в сущность вещей, у Канта — это лишь логическая операция, состоящая из двух актов: 1) подменить понятие изображением, которое возможно созерцать; 2) применить не прямое, но косвенное изображение («созерцание» по аналогии): «правило рефлексии об этом созерцании — к совершенно другому предмету, для которого первый — только символ» [Kant, 1790, S. 253; Кант, 1994, с. 227]. Таким образом, символ Канта передает идею не непосредственно, а «опосредованно», и такая «наглядность» идеи только тогда становится символической, когда она посредством рефлексии созерцающего субъекта переносится на совершенно другое понятие. Можно сказать, что символ Канта не совпадает по содержанию с тем, что он символизирует. Такое совпадение возможно только в момент рефлексии. Отношение между образом и его содержанием обусловлено законами логики, а не природой самого образа. Для Канта идея «пуста», «формальна» — единство, создаваемое в ней, не вытекает из опыта — она не является конструктивным принципом явлений, но лишь нормативным принципом, который систематизирует наше знание. Для Гёте, напротив, в «созерцании» символического предмета, идеи как органической формы, раскрывается его «смысл»: в идее проявляется закономерность явлений природы, придающая действительности единство, «содержательность».

Рисунок Гёте. Неаполитанский берег. Карандаш и акварель. Ок. 1810. Фонд веймарской классики (Stiftung Weimarer Klassik). Художественная коллекция Гёте

Но в данном случае речь идет не только о природе, но и о сфере «прекрасного искусства», и Кант наряду с идеей разума (Vernunftidee), «интеллектуальной идеей» (intellectuelle Idee) [Kant, 1790, S. 191; Кант, 1994, с. 188] предлагает второе понятие — «эстетическая идея нормы» (ästhetische Normalidee) — «единичное созерцание», «представление воображения, которое заставляет напряженно думать без того, чтобы ему могла быть адекватна какая-либо определенная мысль, то есть понятие; поэтому *язык никогда не может полностью выразить и сделать понятным* это представление» [Kant, 1790, S. 55, 190; Кант, 1994, с. 102, 187]. Важно отметить, что «эстетическая идея» Канта не может быть наглядно представлена *в реальности* ни непосредственно, ни по аналогии (превратиться в «символический» образ). Она только приводит в движение мыслительные способности субъекта и его воображение, заставляя его «мыслить» по поводу «представления воображения» больше, чем «могло бы быть постигнуто и уяснено в нем», и, пытаясь приблизиться к изображению понятий разума, придает идеям разума «видимость объективной реальности» [Kant, 1790, S. 191; Кант, 1994, с. 188]. Невозможность высказать «эстетическую идею» происходит из-за полноты ассоциаций, возникающих в субъекте, а не потому, что она является выражением некоей непознаваемой сущности Бытия.

Гёте, для которого искусство и природа — явления одного порядка, соединяет оба понятия Канта (символ и эстетическая идея) и создает собственную философско-эстетическую теорию, отражающую «содержательную» символичность природы и искусства. Его известное определение символа в «Максимах и рефлексиях», позже введенное в роман «Годы странствий Вильгельма Мейстера», безусловно, написано по следам чтения Канта: «Символизм превращает явление в идею, идею в образ, и притом так, что идея всегда остается в образе бесконечно действующей и недостижимой и, даже выраженная на всех языках, осталась бы все-таки невыразимой» [Goethe, WA, I, 48, S. 206]. И только символический язык, свободный от односторонности, может ухватить «живой смысл в живом выражении». Именно здесь «истинное (das Wahre) совпадает с Божественным» (статья «Набросок учения о погоде») [Goethe, WA, II, 12, S. 74].

Интерес Гёте к эстетике Канта отражает особенности интеллектуальной ситуации в Германии рубежа XVIII–XIX веков, когда начинает формироваться сама наука о прекрасном и когда было необходимо понять, как из конкретного реального материала возникает «идеальное» произведение искусства. Центр эстетических размышлений того времени образует вопрос: каким образом искусство может иметь некое «значение» и быть одновременно «знаком», иметь «смысл» и одновременно быть его «выражением»? Понятие символа и появляется в эту эпоху как «спонтанное примирение природы и искусства» [Halmi, 2007, S. 59]. Гёте, создавший одну из первых теорий художественного символизма, видел основание для символического искусства в объективном и «живом» единстве природы и искусства.

Завершить свои размышления о Канте и Гёте мне бы хотелось цитатой из автобиографических заметок:

> ...моя страстная преданность этим занятиям оставалась непонятой, никто не замечал, что она проистекает из глубин моего существа, мои стремления большинству казались ошибкой, капризом; по их мнению, я мог бы делать что-нибудь поинтереснее, предоставляя моему дарованию идти прежним путем. Они считали себя вправе думать именно так, потому что я не признавал их образа мыслей и в ряде случаев придерживался прямо противоположных. Трудно себе представить человека более одинокого, чем я в ту эпоху, да и много позднее.
>
> [Goethe, WA, I, 33, S. 195–196; Гёте, 1980, т. 9, с. 358]

Список источников

Гадамер Х. Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Гёте И. В. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. 520 с.

Гёте И. В. Собрание сочинений в 10 т. М.: Художественная литература, 1975–1980. 10 т.

Зольгер К. В. Ф. Эрвин. Четыре диалога о прекрасном и об искусстве. М.: Искусство, 1978. 432 с.

Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. 368 с.

Курсанов Г. О мировоззрения гениального поэта и великого мыслителя // *Гёте И. В.* Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964. С. 5–36.

Шиллер Ф. Собрание сочинений: в 7 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. Т. 6. 727 с.

Эккерман И. П. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. М.: Художественная литература, 1986. 669 с.

Böhme H. Lebendige Natur-Wissenschaftskritik, Naturforschung und allegorische Hermetik bei Goethe // Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. 1986. Bd. 60, № 1. S. 249–272.

Cassirer E. Goethe-Vorlesungen (1940–1941) / Hrsg. v. John Michael Krois. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Zweite, völlig neu bearbeiteten Auflage. Berlin, 1904.

Goethe I. W. Gespräche. Herausgegeben von Woldemar Freiherr von Biedermann: Band 1–10. Leipzig, 1889–1896. Bd. 5.

Goethe J. W. Werke, Naturwissenschaftliche Schriften, Tagebücher und Briefe (WA) / Herausgegeben im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abteilungen I–IV, 143 Bde. Weimar: H. Böhlau, 1887–1919. (Факсимиле Weimar: Böhlau, 1999)

Goethes Fichtestudien: Faksimile-Edition von Goethes Handexemplar der Programmschrift «Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre» (Schriften der Goethe-Gesellschaft) // Hrsg.: Wolf von Engelhardt. Weimar, 2004.

Grimm J., Grimm W. Deutsches Wörterbuch. Bd. I. Leipzig, 1897.

Halmi N. The Genealogy of the Romantic Symbol. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kant I. Kritik der Urteilskraft. Berlin und Libau: Lagarde und Friedrich, 1790.

Kerkmann J. Goethes Naturbegriff. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Philosophisches Seminar. Referat am 24.10.2018.

URL: https://www.academia.edu/97789736/Goethes_Naturbegriff (дата обращения: 05.08.2024).

Kuhn O. Goethes Naturforschung // Spixiana, Zeitschrift für Zoologie / Supplement 8. München, 1982. S. 1–48.

Molnár G. Goethes Kantstudien: eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der «Kritik der reinen Vernunft» und der «Kritik der Urteilskraft». Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1994.

Schiller F. Briefwechsel mit Körner. Von 1784 bis zum Tode Schillers. Zweiter Theil. 1789–1792. Berlin: Veit und Comp., 1847.

Solger K. W. F. Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Bd. 1. 1815.

Sørensen B. A. Symbol und Allegorie // Sørensen Bengt Algot. Funde und Forschungen / Hrsg. Steffen Arndal. Odense University Press, 1997.

Vorländer K. Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung (I) // Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift. Bd. 1. 1896–1897. S. 60–99.

Vorländer K. Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung (I) // Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift. Bd. 2. 1898. S. 161–211.

Vorländer K. Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung (II) // Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift. Bd. 1. 1896–1897. S. 315–351.

Vorländer K. Publikationen aus dem Goethe-und Schiller-Archiv und dem Goethe-National-Museum zu Weimar, Goethes Verhältnis zu Kant betreffend // Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift. Bd. 2. 1898. S. 212–237.

References

Gadamer, H. G. (1988) *Istina i metod. Osnovy filosofskoi germenevtiki* [*Truth and Method. Foundations of Philosophical Hermeneutics*]. Moscow: Progress.

Gete, I. V. (1964). *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [*Selected Philosophical Works*]. Moscow: Nauka.

Gete, I. V. (1975–1980) *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh* [*Collected Works: in 10 vols*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Zol'ger, K. V. F. (1978) *Ervin. Chetyre dialoga o prekrasnom i ob iskusstve* [*Erwin. Four Dialogues on the Beautiful and on Art*]. Moscow: Iskusstvo.

Kant, I. (1994) *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [*Critique of Judgment*]. Moscow: Iskusstvo.

Kursanov, G. (1964) "O mirovozzreniya genial'nogo poeta i velikogo myslitelya" ["On the Worldview of a Brilliant Poet and Great Thinker"], in Gete, I. V. *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [*Selected Philosophical Works*]. Moscow: Nauka, pp. 5–36.

Shiller, F. (1957) *Sobranie sochinenii: v 7 tomakh. Tom 6* [*Collected Works: in 7 vols. Vol. 6*]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury.

Ekkerman, I. P. (1986) *Razgovory s Gete v poslednie gody ego zhizni* [*Conversations with Goethe in the Last Years of His Life*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Böhme, H. (1986) “Lebendige Natur-Wissenschaftskritik, Naturforschung und allegorische Hermetik bei Goethe”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 60(1), S. 249–272.

Cassirer, E. (2003) *Goethe-Vorlesungen (1940–1941)*. Hrsg. v. John Michael Krois. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Eisler, R. (1904) *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Zweite, völlig neu bearbeiteten Auflage, Berlin.

Goethe, I. W. (1889–1896) *Gespräche. Band 1–10. Bd. 5*. Hrsg. v. Woldemar Freiherr von Biedermann. Leipzig.

Goethe, J. W. (1887–1919) *Werke, Naturwissenschaftliche Schriften, Tagebücher und Briefe (WA).* Hrsg. im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Abteilungen I–IV, 143 Bde. Weimar: H. Böhlau. (Faksimile Weimar: Böhlau, 1999)

Goethes Fichtestudien: Faksimile-Edition von Goethes Handexemplar der Programmschrift «Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre»: Schriften der Goethe-Gesellschaft (2004) Hrsg. v. Wolf von Engelhardt. Weimar.

Grimm, J., Grimm, W. (1897) *Deutsches Wörterbuch. Bd. I*. Leipzig.

Halmi, N. (2007) *The Genealogy of the Romantic Symbol.* Oxford: Oxford University Press.

Kant, I. (1790) *Kritik der Urteilskraft.* Berlin und Libau: Lagarde und Friedrich.

Kerkmann, J. (2018) *Goethes Naturbegriff.* Albert-Ludwigs-Universität Freiburg. Philosophisches Seminar. Referat am 24.10.2018.

Available at: https://www.academia.edu/97789736/Goethes_Naturbegriff (Accessed: 05 August 2024).

Kuhn, O. (1982) “Goethes Naturforschung”, in *Spixiana, Zeitschrift für Zoologie.* Supplement 8. München, S. 1–48.

Molnár, G. (1994) *Goethes Kantstudien: eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der «Kritik der reinen Vernunft» und der «Kritik der Urteilskraft»*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger.

Schiller, F (1847) *Briefwechsel mit Körner. Von 1784 bis zum Tode Schillers*. Zweiter Theil. 1789–1792. Berlin: Veit und Comp.

Solger, K. W. F. (1815) *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Bd. 1*.

Sørensen, B. A. (1997) “Symbol und Allegorie”, in *Sørensen Bengt Algot. Funde und Forschungen*. Hrsg. v. Steffen Arndal. Odense University Press.

Vorländer, K. (1896–1897) “Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung (I)”, in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift, Bd. 1*, S. 60–99.

Vorländer, K. (1898) “Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung (I)”, in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift, Bd. 2*, S. 161–211.

Vorländer, K. (1896–1897) “Goethes Verhältnis zu Kant in seiner historischen Entwicklung (II)”, in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift, Bd. 1*, S. 315–351.

Vorländer K. (1898) “Publikationen aus dem Goethe-und Schiller-Archiv und dem Goethe-National-Museum zu Weimar, Goethes Verhältnis zu Kant betreffend”, in *Kant-Studien. Philosophische Zeitschrift, Bd. 2*, S. 212–237.

Информация об авторе: Ирина Николаевна Лагутина — доктор филологических наук, профессор Школы филологических наук, главный 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: Irina N. Lagutina — DSc in Philology, Professor of the School of Philological Sciences, Principal Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 06.08.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2024;
принята к публикации 10.06.2024.

The article was submitted 06.08.2024;
approved after reviewing 01.06.2024;
accepted for publication 10.06.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 185–202.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 185–202.
Научная статья / Original article
УДК 008
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-185-202

ИССЛЕДОВАНИЕ ЗЕМЕЛЬ ПО ВИЛИИ И БЕРЕЗИНЕ В КНИГАХ ГРАФОВ ТЫШКЕВИЧЕЙ: ФОРМИРОВАНИЕ РЕГИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР ИМПЕРИИ

Ольга Дмитриевна Баженова
Белорусский государственный университет,
г. Минск, Беларусь;
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Москва, Россия, odbazhenova@gmail.com,
https://orcid.org/0000-0002-5683-4448

Аннотация. В статье обсуждается вопрос о результатах экспедиций по изучению белорусских земель вдоль рек Вилия и Березина, проводимых в 1850-е годы графами Константином и Евстафием Тышкевичами. В памяти жителей прибрежных земель хранились подробности исторической эпопеи 1812 года, устная история передавала подробности гибели армии Наполеона на реке Березине у деревни Студенка. Кроме того, на этих территориях находилось большое количество курганов, и названные историки предполагали найти при раскопках подтверждение связей этих земель с древней европейской цивилизацией. Но экспедиции открыли большое количество принципиально другого материала, что радикально изменило результаты исследовательской

© Баженова О. Д., 2024

работы Тышкевичей. Был открыт глубочайший пласт народной культуры и устной истории, в которой «жили» события минувших войн и других деяний многовековой давности. Это привело к изменению статуса и места фольклорной, этнографической культуры Беларуси, а самое главное — поставило вопросы о роли и месте данной части Российской империи в исторических концептах европейского и российского развития. Обращение к фольклорной традиции в ее песенном и обрядовом вариантах показало исследователям существование особой, отличной от сопредельных культур, народной культуры. Компаративное исследование (сравнение с соседними восточноевропейскими и западноевропейскими культурами) национальных героев и святынь, рассмотрение народной культуры позволило поставить вопрос о существовании и необходимости изучения региональной культуры.

Ключевые слова: народная культура, европейская классическая культура, Березина, Вилия, Константин Тышкевич, Евстафий Тышкевич, гибель воинства Наполеона

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

Ссылка для цитирования: *Баженова О. Д.* Исследование земель по Вилии и Березине в книгах графов Тышкевичей: формирование региональных культур империи // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 185–202. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-185-202.

Memory of Culture

RESEARCH OF THE LANDS ALONG VILIYA AND BEREZINA
IN THE BOOKS OF THE COUNTS TYSHKEVICH:
THE FORMATION OF REGIONAL CULTURES OF THE EMPIRE

Olga D. Bazhenova
Belarusian State University, Minsk, Belarus;
National Research University
“Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, odbazhenova@gmail.com,
https://orcid.org/0000-0002-5683-4448

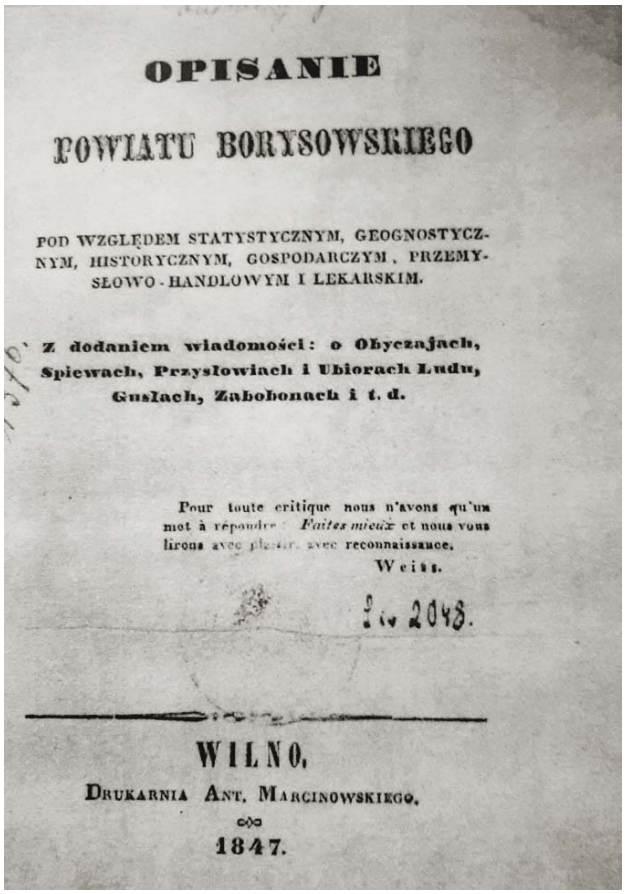
Abstract. The article discusses the results of expeditions to study the Belarusian lands along the Viliya and Berezina rivers, conducted in the 1850s by Counts Konstantin and Eustachy Tyshkevich. The details of the historical epic of 1812 were stored in the memory of the inhabitants of the coastal lands, oral history conveyed the details of the death of Napoleon's army on the Berezina River near the village of Studenka. In addition, there were a large number of burial mounds in these territories, and the aforementioned historians assumed that they would find evidence of the connections of these lands with ancient European civilization during excavations. However, the expeditions discovered a large amount of fundamentally different material, which radically changed the results of the Tyshkeviches' research work. A deep layer of folk culture and oral history was discovered, in which the events of past wars and other events of centuries ago "lived". This led to a change in the status and place of folklore, ethnographic culture of Belarus, and most importantly, raised questions about the role and place of this part of the Russian Empire in the historical concepts of European and Russian development. An appeal to the folklore tradition in its song and ritual variants showed researchers the existence of a special folk culture, different from neighboring cultures. A comparative study (comparison with neighboring Eastern and Western European cultures) of national heroes and shrines, consideration of folk culture allowed us to raise the question of the existence and need to study regional culture.

Keywords: folk culture, European classical culture, Berezina, Viliya, Konstantin Tyshkevich, Efstafiy Tyshkevich, the death of Napoleon's army

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

For citation: Bazhenova, O. D. (2024) "Research of the Lands along Viliya and Berezina in the Books of the Counts Tyshkevich: The Formation of Regional Cultures of the Empire", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 185–202. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-185-202.

Эпоха наполеоновских войн значительно сместила «ось времен» в конце XVIII — начале XIX века. Обозначился конец классической европейской традиции, определилась дискретность территорий больших многонациональных государств, в частности России, где появилась возможность видеть различие в культурах восточных и западных регионов и, что очень



OPISANIE

POWIATU BORYSOWSKIEGO

POD WZGLĘDEM STATYSTYCZNYM, GEOGNOSTYCZNYM, HISTORYCZNYM, GOSPODARCZYM, PRZEMYSŁOWO-HANDLOWYM I LEKARSKIM.

Z dodaniem wiadomości: o Obyczajach, Spiewach, Przysłowiach i Ubiorach Ludu, Gusłach, Zabobonach i t. d.

Pour toute critique nous n'avons qu'un mot à répondre: *Faites mieux* et nous vous lirons avec plaisir, avec reconnaissance.

Weiss.

WILNO,

Drukarnia Ant. Marcinowskiego.

1847.

Книга графа Евстафия Тышкевича «Описание борисовского уезда». Титул, иллюстрации, народные типы

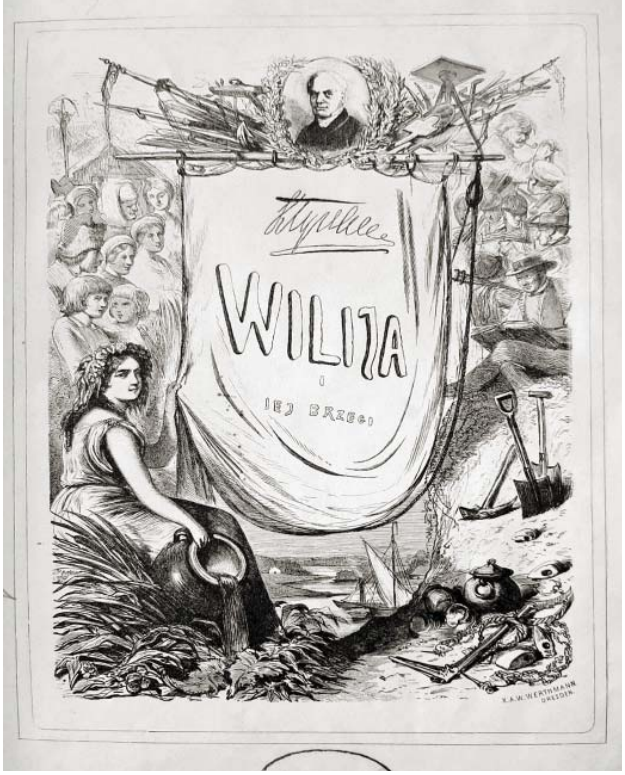
важно, оценить и начать описание, научное изучение народной крестьянской культуры.

В данном материале речь пойдет о началах теоретического изучения и выделения значимых исторических, художественных, литературных раритетов восточной Беларуси, а именно культуры вдоль рек Вилия и Березина, что соответствовало методологическим установкам первой половины XIX века о становлении и развитии европейских цивилизаций вдоль больших и малых рек. Издательский интерес к этим территориям был подогрет важнейшими для России и Европы событиями — трагической гибелью в этих просторах «непобедимой армии» Наполеона Бонапарта в 1812 году.

Земли, о которых идет речь, охватывали значительные территории логойско-борисовского региона современной Беларуси, большая часть которого с XVI века была во владении графов Тышкевичей. В Средневековье это полоса крепостей Полоцкого княжества, затем важный торговый форпост Великого княжества Литовского, а с последней трети XVIII века пограничная окраина Российской империи. Основой ландшафтных видов Логойщины являлись(ются) высокие холмы, речные и озерные водоемы. Логойско-борисовская земля, на-

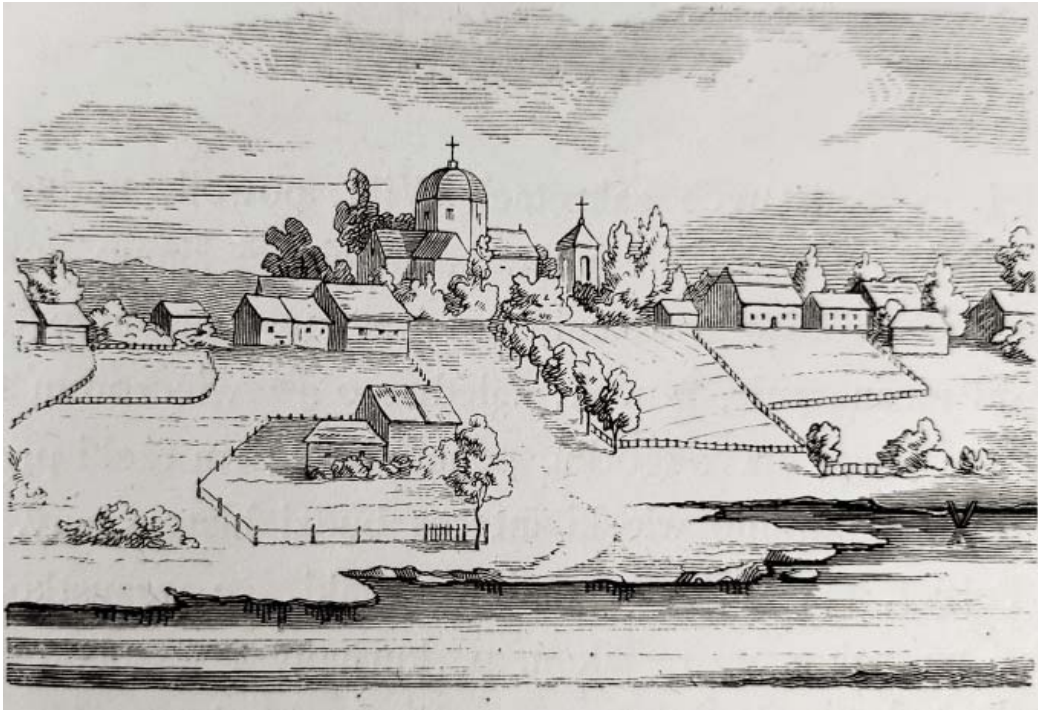
ряду с большим количеством возвышенностей, глубоких оврагов, звучащих по-белорусски как «логи», рек и речушек, также сохранила много курганов, таинственных свидетелей неизвестной, но жадно открываемой в XIX веке праистории. Графы Тышкевичи, прежде всего Пий Тышкевич (1756–1858), в конце XVIII века построили в Логойске огромный усадебный и дворцовый комплекс, окруженный английским парком со сложной системой каскадных водопадов. И поскольку основная жизнь семьи протекала именно в этих стенах, дворец стал местом значительной исследовательской работы и встреч творческой и интеллектуальной элиты западных земель Российской империи. Там же со временем частная коллекция старшего Пия Тышкевича и его двух сыновей, Константина (1806–1868) и Евстафия Тышкевичей (1814–1873), выросла до уровня музея, равного музеям столичных городов Вильно и Краков. В 1856 году это собрание императорским указом стало Музеем древностей и открылось в Вильно.

Экспозиция музея соответствовала старой классической концепции истории Европы, которая еще со времен французских академиков XVII века представляла началом европейской культуры античную древность Греции и Рима. Коллекция включала большое количество античной керамики, раритетов из раскопок Помпей, копий рельефов Парфенона и мраморов, имеющих высокую художественную ценность. После расформирования музея экспонаты разошлись по государственным и частным собраниям. Часть из них стала достоянием Румянцевского музея в Москве (ГИМ), музеев Вильно, Кракова, Паланги.



Граф Константин Тышкевич и его книга «Вилия и ее берега»

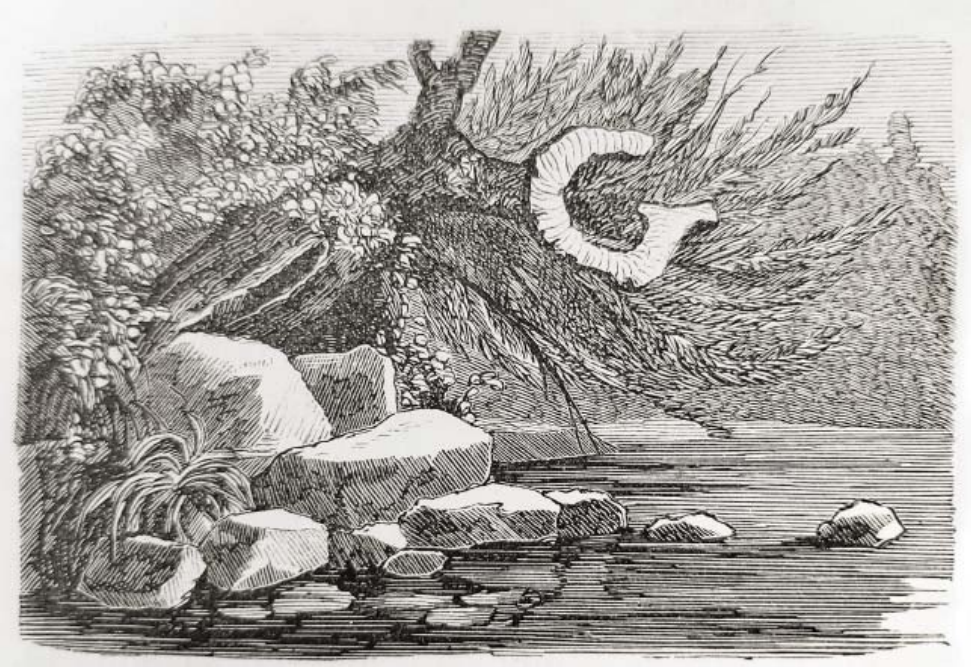
Некоторые ценнейшие античные артефакты были найдены историками искусства в коллекции Метрополитен-музея в Нью-Йорке. Мы указываем на эту важную концептуальную основу исторических исследований конца XVIII — первой половины XIX века, потому что она повлекла за собой следующие методологические приемы изучения истории. В первую очередь обусловила значительный интерес к археологии, поиску артефактов, извлекаемых из глубины земных недр. В логойско-борисовском регионе для этого были благоприятные условия. Ряд холмов был идентифицирован как курганные насыпи. Константин Тышкевич с 1840-х годов занимался археологическими изысканиями. Обнаруженные им предметы также нашли место в музее. Интересно в этом отношении подключение Тышкевичем для сравнительного анализа раскопанного материала предметов с обширных европейских территорий и обращение к ис-



Иллюстрации книги, сделанные художником Марцелем Янушевичем: панорамы городов, изображения местных жителей, пороги реки Вилии

следователям разных стран от Дании до Франции. Константин Тышкевич долгие десятилетия обрабатывал найденные артефакты, что стало основой книги «О курганах в Литве и Западной Руси». Другим методологическим следствием классической концепции европейской истории явилось положение о сохранении в народной памяти далекого прошлого изучаемых земель. И наконец, наиболее значимым местом хранения памяти считались земли около крупных рек. Замечательным примером этому была древняя «История» Геродота. Данным методологическим установкам в XIX веке следовали как дилетанты (например, Генрих Шлиман), так и профессиональные историки, географы, путешественники.

Просвещенное сообщество на логойско-борисовских землях в лице Константина Тышкевича и его младшего брата Евстафия Тышкевича пошло этим же путем. Но если Евстафий Тышкевич в описании реки



Березины выбрал путь позитивистского и компилятивного представления уже опубликованных фактов, то Константин Тышкевич предпочел сам искать, описывать и анализировать эмпирические данные. Константин Тышкевич подготовил и провел судоходную экспедицию по реке Вилии.

Нашей целью является репрезентация книг графов на логойско-борисовских землях Беларуси — Евстафия Тышкевича «Описание Борисовского уезда» (1847) [Тышкевич Е. П., 2018] с главами о реке Березине и старшего Константина Тышкевича «Вилия и ее берега» (1858–1871) [Тышкевіч К. П., 2018],

посвященной реке Вилии[1]. Константин Тышкевич, как мы уже сказали, для описания реки совершил судоходную экспедицию, пройдя маршрут в 682 версты, включивший почти 295 городов, местечек, деревень, усадеб, храмовых комплексов. Оба автора вступили на путь диверсификации земель центральной Беларуси тогдашнего Северо-Западного края Российской империи, то есть старались представить эту территорию как историческую и культурно-этнографическую, географическую ценность, открыв при этом региональную самобытность указанных земель Российской империи.

В книгах обоих Тышкевичей была собрана и открылась своеобразная история тех территорий, которыми владел их род с XVI века, и того, что на физических, географических картах называется Минской возвышенностью, а этнографы сейчас называют центральной или средней Беларусью. Как тогда, так и сейчас красота этой земли, испещренной высокими холмами, закрытой лесами-пущами, реками, отзывалась(ется) образом Швейцарии, что в словах складывается в сравнительное определение «Белорусская Швейцария», как ее называли(ют) уже долгое время.

[1] Бегущей из Беларуси в современную Литву и называемой там Нерис.

Обе книги написаны в *позитивистском* ключе. Издание о Борисовском уезде отличается статистическим характером представления материала, текст о реке Вилии, напротив, звучит в личностно-эссеистической тональности. При этом обе книги наполнены физико-географическими и гидрометеорологическими материалами. Подобный энциклопедический подход был характерной чертой науки того времени.

Книга Евстафия Тышкевича стала репрезентацией земель, где была поставлена точка большой европейской авантюры Наполеона. Именно здесь окончательно погибла французская армия — на переправе через реку Березину около деревни Студенка. Но с другой стороны, книга явилась неожиданным открытием «другого» мира для (в) этой земли(е) и одновременно мира, где Наполеон потерял свое могущество, следовательно, значимого для всей Европы. Крайняя точка Российской империи контекстуально будто бы выдвинулась на передний план. И конечно, встал вопрос о ее исторической значимости и визуальной репрезентации. Граф Тышкевич впервые показал возможности так называемой устной истории в рассмотрении войны 1812 года. Погибающая в болотистой пойме реки Борисовского уезда и замерзающая от холода солдатская французская немощность осталась в памяти местных жителей. Эти рассказы передаются из поколения в поколение. Даже современные краеведы смогли в 2017 году издать книгу воспоминаний прапраправнуков об этих событиях и сравнить ее с мемуарами французских военных, которым удалось добраться до родины [Легенды Борисовщины … , 2017]. Кроме того, народная память хранит легенды об остав-

Усадьба графов Тышкевичей в Логойске

шихся на этих землях французах, в ряде белорусских фамилий можно увидеть корни французских слов.

Константин Тышкевич предпринял экспедицию по Вилии [Wilija i jej brzegi ... , 1871; Тышкевіч К. П., 2018], чтобы доказать значимость древней истории, описать богатство природы и культурную память народа. В экспедиции по Вилии Константин Тышкевич искал следы древних племен, которые оставили курганы на логойской земле. К этому времени он, как говорилось выше, уже несколько лет занимался раскопками курганов, публиковал статьи, а в 1865 году книгу «О курганах в Литве и Западной Руси» [Wiadomość historyczna ... , 1859]. Об археологии и проблемах расселения племен говорили авторитетные исследования первой половины XIX века, в первую очередь «Славянские древности» П. Й. Шафарика (1795–1861) [Мыльников, 1963], чье содержание конспективно изложил граф Евстафий в «Описании Борисовского уезда» [Тышкевич Е. П., 2018]. Но Константин Тышкевич более был склонен верить текстам летописей, которые интерпретировал в своей «Истории государства Российского» Н. М. Карамзин (1766–1826) [Улащик, 1985]. Тышкевич планировал найти в экспедиции по Вилии «легенды и воспоминания первых поселенцев на этих землях» [Тышкевіч К. П., 2018, с. 31]. Но, как оказалось, «прибрежные люди» не знали истории своих земель. Задачи экспедиции и конкретный полевой материал неожиданно для организатора плавания стали расходиться друг с другом. Было ясно, что надо искать ответы в какой-то другой исследовательской

Руины усадьбы, парка в настоящее время

парадигме, которая, структурно выделяя этих «других», дает возможность объяснить их культуру иначе.

Несоответствие теории практике Тышкевич использовал как форму отстранения, понимая, что столкнулся с чем-то разрушающим его прежнее, доведенное до автоматизма, восприятие культуры в контексте европейской классической академической парадигмы. И это смятение, остановка, является чрезвычайно ценной в дискурсе изложения результатов экспедиции.

Константин Тышкевич не пытался найти словарное определение выявленной им народной культуры, она оказалась слишком сложной и не укладывалась в существующие контексты. Он просто определил ее как другую, иную. Статистически-позитивистский подход кажется теперь почти структуралистским, а это значит, что позитивизм и современный структурализм смыкаются на необходимости уважения фактов. Но позитивизм не предполагает системы, а структурализм способен уложить или увидеть явления в некоем системном порядке.

Экспедиция Константина Тышкевича активно вела записи народного песенного фольклора, видела танцы, подключаемые к попевкам, но ни разу в своей эмоциональной книге автор не поставил вопрос об особенностях языка, отсутствии письменных материалов, характере хранения информации в народной памяти и т. д. Тышкевич провел классификацию собранных им народных песен по обрядам, связанным с основными моментами в жизни крестьян: свадьбой, рождением, смертью, сельскохозяйственными работами, религиозными праздниками. В последнем случае граф Константин отметил фрагменты контаминации языческих и христианских обрядовых норм и представлений. Поскольку его экспедиция двигалась по реке, было важно знать традиции, связанные с освоением этой древней торговой дороги и местом рыбного промысла крестьян на берегах Вилии. Но, к своему удивлению, Тышкевич не нашел таковых. Река была слишком непредсказуемой, то мелкой, то каменистой с порогами, то штормовой, то тихой, то бурлившей горным потоком, то есть не отвечала статике, в рамках которой, как выяснилось, рождались обрядовые песни.

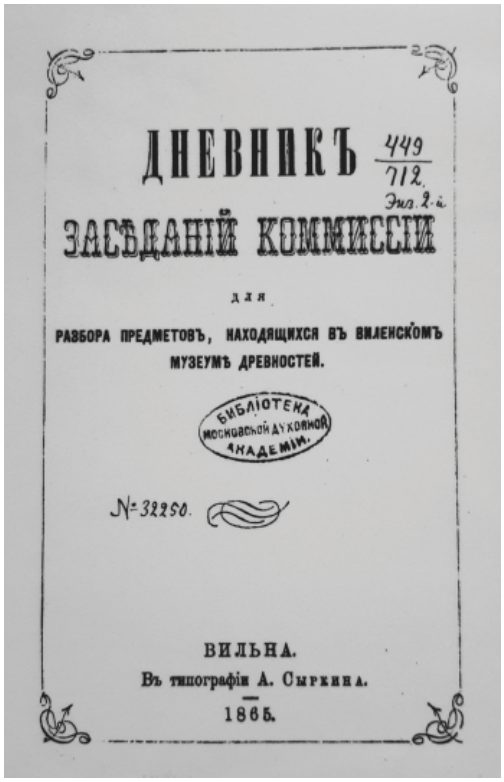
Константин Тышкевич, выделив отличность культуры крестьянского большинства, как бы оставил другим исследователям работу по ее стратифи-

Художественная коллекция графов Тышкевичей

кации. Это другое, иное надо было увидеть как подобное или смежное культурам сопредельных славянских и балтских народов. Отличительным для него и более значимым оставались письменные источники русских, зарубежных и местных историков.

Для него приоритетом, безусловно, являлась классическая, аристократическая культура, которая своими корнями уходила в античные Древнюю Грецию

и Древний Рим и на этом основании объединяла европейские культурные регионы. Кризис классической дворянской культуры оказался затяжным: начавшись в последнюю треть XVIII века, продолжался почти две трети XIX века. Графы Тышкевичи были связаны с классической высокой культурой не просто своим социальным положением, но и прежде всего той мифологемой, которую держали в своих публикациях от XVI века знаменитые историки белорусских (литовских, польских, латышских) земель, составлявших Великое княжество Литовское и Королевство польское, — Ян Длугош (1415–1480), Мартин Кромер (1512–1589), а главное, Мацей Стрыйковский (1547–1593) [Улащик, 1985]. Данная культурная норма не просто была мифологемой



ДНЕВНИКЪ
ЗАСѢДАНІЙ КОММИССІИ
для
РАЗБОРА ПРЕДМЕТОВЪ, НАХОДЯЩИХСЯ ВЪ ВИЛЕНСКОМЪ МУЗЕУМѢ ДРЕВНОСТЕЙ.
ВИЛЬНА.
Въ типографіи А. Сыркина.
1865.

Документы по ликвидации музея

Музей древностей в Вильно, созданный графами Тышкевичами, в основу которого легла их коллекция в Логойске. Большой зал музея

классической культуры, но и была хорошо отражена в художественных артефактах собрания графов на Логойске. Резиденция Тышкевичей в Логойске, как уже известно, имела значительное библиотечное собрание, наполненное книгами античных историков, писателей, поэтов, философов, риторов, а также большое собрание античных древностей: этрусских ваз и другой античной керамики, скульптуры и рельефов. Так, например, в коллекции было 48 копий рельефов афинского Парфенона. Культурное пространство северо-западных земель Российской империи репрезентировало ту модель истории, которую исповедовала аристократия белорусских земель от XVI до XVIII века. Собрание не уступало тогдашним музейным коллекциям больших европейских городов, как писал об этом историк и писатель И. Крашевский [Wilija i jej brzegi… , 1871]. Повторимся, что уже в 1842 году в Логойске открылся на его базе публичный музей, а в 1856 году музей был переведен в Вильно и стал Музеем древностей Виленского университета.

При современной интерпретации текстов Константина Тышкевича важными являются те вопросы, которые по мере продвижения экспедиции задавал сам автор. Становится понятным, что он смотрит на историю из нормативной классической культуры, что хорошо было освоено им на уровне текстов и традиций, артефактов классического европейского искусства и культуры.

Но Константина Тышкевича уже заинтересовало бытие того большинства, которое может представлять древние народы, племена, пришедшие на логойско-борисовские земли. Прямо он нигде не ставит вопросов, но уже признает славянство и балтскость народов, живущих там, а самое главное, отдает должное «безмолвствующему большинству», «неписьменному», не владеющему письменностью крестьянству — народу, который понимается им как тот, кто хранил эти земли в занятиях земледелием, лесоводством, рыболовством, держал на реке сплав леса.

А это значит, что книга Константина Тышкевича по изучению реки Вилии открыла период теоретического и исторического понимания других или отличных культур в пределах славянских земель, в частности земель Российской империи. Он фактически предложил модель культурных исследований, которая совершенствовалась в течение второй половины XIX–XX веке в Беларуси и актуальна до сегодняшнего дня. В XX веке произошло институирование белорусского фольклора и этнографии в науке, профессиональном искусстве и народном художественном творчестве. Исследования графов Тышкевичей, и в первую очередь Константина Тышкевича, сделали значительный шаг вперед по включению региональной белорусской культуры в общую историческую общность культур Российской империи и культур других сопредельных стран.

* * *

Исследовательские результаты, опубликованные в книгах Константина и Евстафия Тышкевичей, показали не только наличие, но и значимость культуры земель вокруг крупных рек современной Беларуси — Березины и Вилии. Но Березина стала памятником победы русского оружия, а для французов нарицательным именем тотальной и неминуемой гибели.

Для Константина Тышкевича вновь открытые факты стали структурной основой отличности народной культуры и истории вилейских земель. От позитивистского сбора фактов он шагнул в пространство семантического понимания крестьянских обычаев, традиций, этнографии и фольклора. То есть стал открывателем того, что высокая европейская культура не видела и не выделяла в отдельный феномен, — культуры «безмолвствующего большинства» — народной крестьянской культуры и в целом региональной культуры западных земель Российской империи.

Список источников

Легенды Борисовщины: мифы и реальность / [сост. В. Кищенко]. Мн.: Четыре четверти, 2017. 47 с.

Мыльников А. С. Павел Шафарик — выдающийся ученый-славист. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 111 с.

Тышкевич Е. П. Описание Борисовского уезда. Мн.: Национальная библиотека Беларуси, 2018. 418 с.

Тышкевіч К. П. Вілія і яе берагі. Мн.: Беларуская навука, 2018. 636 с.

Улащик Н. Н. Введение в изучение белорусско-литовского летописания. М.: Наука, 1985. 259 с.

Wiadomość historyczna o zamkach, horodyszczach i okopiskach starożytnych na Litwie i Rusi Litewskiej / przez Konstantego hr. Tyszkiewicza. Wilno: Drukiem Teofila Glücksberga, 1859. S. 135–194.

Wilija i jej brzegi: pod względem hydrograficznym, historycznym, archeologicznym i etnograficznym: wydanie illustrowane / Konstanty Tyszkiewicz. Drezno: J. I. Kraszewski, 1871. 362 s.

References

Legendy Borisovshchiny: mify i real'nost' [*Legends of Borisov Land: Myths and Reality*] (2017) [Compilated by V. Kishchenko]. Minsk: Chetyre chetverti [Four Quarters].

Myl'nikov, A. S. (1963) *Pavel Shafarik — vydayushchiisya uchenyi-slavist* [*Pavel Shafarik — an Outstanding Slavic Scientist*]. Moscow-Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR [Publishing House of the USSR Academy of Sciences].

Tyshkevich, E. P. (2018) *Opisanie Borisovskogo uezda* [*Description of Borisov County*]. Minsk: Natsional'naya biblioteka Belarusi [National Library of Belarus].

Tyshkevich, K. P. (2018) *Viliya i yae beragi* [Vilia and its Shores]. Minsk: Belaruskaya navuka [Belarusian Science].

Ulashchik, N. N. (1985) *Vvedenie v izuchenie belorussko-litovskogo letopisaniya* [*Introduction to the Study of the Belarusian-Lithuanian Chronicle*]. Moscow: Nauka Publ.

Wiadomość historyczna o zamkach, horodyszczach i okopiskach starożytnych na Litwie i Rusi Litewskiej (1859) Przez Konstantego hr. Tyszkiewicza. Wilno: Drukiem Teofila Glücksberga, pp. 135–194.

Wilija i jej brzegi: pod względem hydrograficznym, historycznym, archeologicznym i etnograficznym: wydanie illustrowane (1871) Konstanty Tyszkiewicz. Drezno: J. I. Kraszewski.

Информация об авторе: Ольга Дмитриевна Баженова — доктор искусствоведения, профессор, профессор кафедры искусств и средового дизайна Белорусского государственного университета. Адрес: Республика Беларусь, 220006, г. Минск, ул. Маяковского, д. 96; главный 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: Olga D. Bazhenova — DSc in Art History, Professor, Professor of the Department of Arts and Environmental Design at the Belarusian State University. Address: 96 Mayakovsky Str., Minsk, 220006, Republic of Belarus; Principal Research Fellow at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 26.07.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 26.07.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 203–216.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 203–216.
Научная статья / Original article
УДК 1(091)
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-203-216

«НЕ УПАСТЬ ПОД БРЕМЕНЕМ ЗОЛ, ЧЕЛОВЕКА ДАВЯЩИХ»: МОЛОДОЙ М. М. СПЕРАНСКИЙ В ЕГО ДНЕВНИКАХ, ПИСЬМАХ И ПРОПОВЕДЯХ (1786–1800)

Федор Александрович Гайда
Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова, Москва, Россия;
Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет,
Москва, Россия, fyodorgayda@gmail.com

Аннотация. Выдающийся государственный деятель Российской империи граф М. М. Сперанский (1772–1839) происходил из низов духовного сословия Владимирской губернии и благодаря своим талантам и трудам сделал впечатляющую карьеру при трех монархах: Павле I, Александре I и Николае I. Тем не менее жизненный путь М. М. Сперанского был сопряжен с глубочайшими катастрофами политического и личного характера. Однако, не будучи физически крепким человеком, М. М. Сперанский мужественно перенес все невзгоды. Его умственный и душевный строй имел очень крепкую духовную основу. Статья касается той эпохи в жизни М. М. Сперанского, когда он еще не увлекся западной мистикой. Получив блестящее по тем временам и преимущественно светское образование в Александро-Невской семинарии, М. М. Сперанский со-

© Гайда Ф. А., 2024

единил его со своим изначальным умонастроением. Личные письма, дневники и проповеди молодого М. М. Сперанского уже показывают и его блестящую образованность, и глубину личности. В этих документах их автор уже невольно предугадал многое из своего будущего жизненного пути.

Ключевые слова: М. М. Сперанский, гомилетика, митрополит Гавриил (Петров), Александро-Невская духовная семинария

Благодарности. Исследование выполнено при поддержке Междисциплинарной научно-образовательной школы Московского университета «Сохранение мирового культурно-исторического наследия».

Ссылка для цитирования: *Гайда Ф. А.* «Не упасть под бременем зол, человека давящих»: молодой М. М. Сперанский в его дневниках, письмах и проповедях (1786–1800) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 203–216. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-203-216.

Memory of Culture

“DO NOT FALL UNDER THE BURDEN OF EVILS THAT OPPRESS A PERSON”: YOUNG M. M. SPERANSKY IN HIS DIARIES, LETTERS AND SERMONS (1786–1800)

Fyodor A. Gayda
Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;
St. Tikhon Orthodox University, Moscow, Russia,
fyodorgayda@gmail.com

Abstract. An outstanding statesman of the Russian Empire, Count M. M. Speransky (1772–1839) came from the lower clergy of the Vladimir province and, thanks to his talents and labors, made an impressive career under three monarchs: Paul I, Alexander I and Nicholas I. However, M. M. Speransky went through the deepest catastrophes of a political and personal nature in his life. Speransky was not a physically strong person, but he bravely endured all the hardships. His mental and spiritual structure had a very strong spiritual foundation. The article examines that era in the life of M. M. Speransky, when he had not yet become interested in Western mysticism. Speransky received a brilliant and predominantly secular education at

the Alexander Nevsky Seminary for those times and combined it with his original state of mind. Personal letters, diaries and sermons of the young M. M. Speransky is already shown both by his brilliant education and the depth of his personality. In these documents, their author unwittingly foresaw much of his future life path.

Keywords: M. M. Speransky, homiletics, Metropolitan Gabriel (Petrov), Alexander Nevsky Theological Seminary

Acknowledgments. The research was carried out with the support of the Interdisciplinary Scientific and Educational School of Moscow University "Preservation of the World Cultural and Historical Heritage".

For citation: Gayda, F. A. (2024) "'Do not fall under the burden of evils that oppress a person': young M. M. Speransky in his diaries, letters and sermons (1786–1800)", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 203–216. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-203-216.

Уже первый биограф гр. М. М. Сперанского гр. М. А. Корф подробно описал детские и молодые годы государственного деятеля, показав его ранние дарования и трудолюбие [Корф, 2014, с. 17–79]. В. А. Томсинов обобщил новые биографические данные будущего реформатора [Томсинов, 2006, с. 31–94]. Специальную работу религиозным взглядам Сперанского посвятил И. В. Катетов, который был склонен упирать на их радикальную эволюцию. Автор отметил юношескую религиозность мыслителя, но полагал, что в 1790-е годы она ушла. Оценивая «Досуги» — философский дневник Сперанского этого времени, — Катетов писал: «В них не заметно уже его прежней благочестивой настроенности: отчасти под влиянием постоянных жизненных удач, сопровождавших его служебную деятельность, и чисто юношеского задора, а отчасти под влиянием все еще не вышедшей тогда из моды французской философии здравого смысла, во взглядах Сперанского появился тот юношеский либерализм, то излишнее доверие к человеческим силам, которые значительно изменили его нравственную физиономию. При помощи одних этих сил, казалось ему, человек может и быть добродетельным, и достигнуть счастья; он сам может быть устроителем своей судьбы» [Катетов, 1889, с. 100]. Под пером сурового критика Михаил (точнее Михайло) Михайлович превращался в молодого вольтерьянца: «В этих кратких заметках Сперанского, очевидно служивших прямым отражением той рассудочной, гордой и самонадеянной философии,

которая для некоторых еще не потеряла всей своей прелести, разум человеческий является во всей своей силе. Человек самолюбив и стремится к счастью, для достижения которого необходима добродетель, и разум один помогает ему» [Катетов, 1889, с. 102]. Однако, как отмечал Катетов, смерть жены в 1799 году оказала огромное влияние на Сперанского, превратив его в мистика: «Житейская философия с тем чисто юношеским задором, который виден в “Досугах”, сменилась у него каким-то полуфатализмом, значительно подрывавшим доверие к человеческим силам, а его религиозные воззрения мало по малу стали пропитываться духом того западного мистицизма, который все более и более охватывал тогдашнее русское общество» [Катетов, 1889, с. 106]. Томсинов, напротив, не желая преувеличивать влияния радикальных просветителей на молодого Сперанского, склонен трактовать «Досуги» в русле стоической философии [Томсинов, 2006, с. 53–55].

Самыми ранними известными нам духовными рассуждениями Сперанского стали его записи, сделанные в 14-летнем возрасте во Владимирской духовной семинарии, располагавшейся в Боголюбском монастыре. В это время будущий государственный деятель уже славился своими талантами: «Во Владимирской семинарии товарищи прозвали его Спасовы Очи, потому что он все знал, все понимал, все видел, по их мнению» [Погодин, 1871, стлб. 1110]. Рождественским постом, вероятно 30 ноября 1786 года, в день апостола Андрея Первозванного, Михайло писал: «Боже мой, научи меня любить Тебя, моего Творца! Сердце мое Тебе открыто. Я сам себя едва ли понимаю. // О, ты, что мыслями, сердцем и душою моею владеешь, доколе не осмелюсь... еще». Окончание фразы не вполне ясно, но сама она могла быть связана с призванием апостола Андрея. В конце 1786 года, по-видимому, на Рождество Христово, когда вспоминалась история бегства Святого семейства от царя Ирода в Египет, юный Сперанский написал: «Бежи во Египет. Бог всемогущ и велит убегать. Он бы мог избавить; но мы не должны надеяться непосредственно на Бога, зная, что Бог чудес без причины не делает. Человек имеет разум. Если бы Бог непосредственно промышлял о человеке, то чрез сие человек повергнулся бы в праздность и, будучи в праздности и удовольствии, позабыл бы Бога» [Корф, 2014, с. 35]. Таким образом, разум понимался юношей как отпечаток образа Божьего в человеке. При этом о всевластии разума речи не было: он должен был подчиниться сердцу, посредством которого Бог говорит с человеком.

Смятение Сперанского, вероятно, было связано с выбором дальнейшего пути. В 1788 году он просил друга семьи прот. А. Самборского (законоучителя великих князей Александра и Константина) о переводе в Московский университет [Томсинов, 2006, с. 43–44]. Однако это по каким-то причинам не произо-

шло. Зато в 1790 году Сперанский в числе трех наиболее одаренных студентов был зачислен в реформированную Александро-Невскую семинарию, дававшую преимущественно светское образование, причем одно из лучших в России. Здесь Сперанский стал известен и как проповедник. Уже в 1787 году, 15 лет от роду, он произносил проповеди в присутствии владимирского архиерея. В заметках Михайлы была отмечена проповедь, состоявшаяся 6 июня — в 3-е воскресенье по Пятидесятнице [Корф, 2014, с. 30]. Тема ее неизвестна, но можно предположить некое особое значение этой проповеди для самого Сперанского. В тот день читался отрывок из Послания ап. Павла к Римлянам об истинной любви (тема, как уже упоминалось, волновавшая юношу): «От скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам. Ибо Христос, когда еще мы были немощны, в определенное время умер за нечестивых. ⟨...⟩ Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:3–6, 8).

Тексты проповедей, произнесенных 19-летним Сперанским в Александро-Невской лавре в 1791 году в присутствии митрополита Гавриила (Петрова), до нас дошли. 16 февраля, в Неделю мясопустную, накануне Великого поста, читался евангельский текст: «Когда же приидет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов» (Мф. 25:31–32). Рассуждая, молодой семинарист рисовал перед своей аудиторией страшную картину: «Едина мысль, что придет некогда день, решающий судьбу нашу на всю неизмеримость вечности, сильна привести в ужас и содрогание самый крепкий ум». По ангельскому зову происходит восстание из мертвых всего человечества, разделяемого затем на две части: «Так на глас сея трубы — се предстают они! се роды и племена воздымаются из тьмы и мраков нощи, коей они многие столетия были покрыты! се возникают, движутся и приемлют место свое целые империи! Где сии необъятные громады доселе скрывались? Число их бесконечно; вотще блудящее око будет исчислять их миллионами. ⟨...⟩ Но се Владыка естества помавает рукою, и неизвестная сила разделяет сии миллионы на две страны: менее, нежели в одно мгновенье ока, влекомы вихрем непреодолимым, они разлучаются» [Сперанский, 1862, с. 59–60].

Одесную оказываются праведники. Среди них видны и земные цари: «Здесь приходят государи, отцы своих народов, повергнут венцы свои к подножию Царя царей». Оправданием царей становится жизнь их подданных: «Слезы благодарности текут из их очей, и в сих-то слезах вышний Судия читает

историю жизни их государей. Каждый из них смеет произнесть: Господи, се аз и дети мои, их же дал еси мне! ⟨...⟩ Я жил в них, я счастье свое измерял счастьем их; последний из них был предметом моих попечений. Жертвы покоя, удовольствия жизни, — я все готов был перенесть за них. Но если всё сие еще не довольно к тому, чтобы осушить слезы каждого несчастного, прости слабости моей, ты зришь мое сердце, я повергаюсь пред твоим величием!». Затем говорят праведные судьи, после них обычные граждане и далее неправедно гонимые: «И се Вышний разверзает им объятия свои: приидите, говорит Он, возлюбленные Отца моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира. Какое сердце не почувствует сотрясены в самой твердейшей части, внимая сему гласу? Почивать на лоне Бога, вкушать все блаженство, быть Его сыном, — о, человеки! неужели участь таковая не льстит вашему самолюбию?» [Сперанский, 1862, с. 62–63].

Грешники выстраиваются на противоположной стороне. Первым делом Сперанский вновь указывал на вершителей земных судеб: «Какое ужасное видение! Воззрите на сии лица, на коих раскаяние, досада, страх, отчаяние, все ужасы написаны. Это ваши счастливцы; это суть те, кои более всех успели в собственной науке задушить совесть, кои уносимы вихрем света и не в силах будучи остановиться, повелели сердцу своему верить, что они рождены только для того, чтобы на малое время блистательным своим умом представить глазам зрителей какое-нибудь отменное явление и потом скрыться в бездну ничтожества. Но, увы! они не скрылись; они будут жить и мучиться вечно. Это суть те, из коих каждый некогда в уме своем говорил: на небо взыду, выше звезд небесных поставлю престол свой, буду подобен Вышнему». Теперь картина менялась полностью: «Слышен гром, тако глаголет Господь: ныне во ад снидеши и во основания земли, видевшии тя удивятся о тебе и рекут: се человек, раздражаяй небеса, сокрушаяй царства, положивый вселенную всю пусту и грады ея разсыпа. Здесь падите пред сими обожаемыми смертными, коих взор решил некогда вашу участь, и коих улыбку почитали вы блаженством вашей жизни. Их величие исчезло; они трепещут. Боги сего света! куда скрылась сия пышность, сие великолепие, провождавшее вас даже ко гробу? где делся гордый вид, с коим вы некогда взирали на несчастного?» [Сперанский, 1862, с. 63].

После гордых молодой проповедник живописал алчных: «Там предстанет пред тебя сей, у коего жадность твоя вырвала последний кусок хлеба, который хотел он разделить своим детям; он предстанет пред тебя в слезах, в отчаянии, терзающ свои власы, призывающ Бога, мстителя неправд и отца сирот». Христос отворачивался от них: «Уже не виден в Нем сей нежный отец, кото-

рый простирал некогда к тебе объятия свои. ⟨...⟩ Несчастный! чего ты лишился? Одет молниею и держа громы в деснице своей, се приходит Он и стязается с тобою! от лица Его лиется ярость и гнев! Он наводит руку свою, — и столпы вселенной колеблются, Тление и прах! И ты ли при сем останешься неподвижен? Исчезни, нет! живи, живи, чтоб быть отцем отриновенну, прокляту, сверженну во дно ада, предану всем ужасам вечной казни, чтоб слышать с подобными себе сей от Него глас: идите от Меня проклятии во огнь вечный, уготованный диаволу и аггелом его. Несчастные! К кому прибегнете? Бог, совесть, ад, — все на вас вооружилось» [Сперанский, 1862, № 6, с. 64].

Интересно отметить исторический контекст: к этому времени во Франции уже упразднили привилегии дворян и духовенства, провели секуляризацию церковной собственности. Революция шла по нарастающей и обретала вполне апокалиптические очертания. Стоит также отметить, что проповедь была произнесена через полгода после выхода именного указа, касавшегося дела А. Н. Радищева. Томсинов касательно более поздней проповеди Сперанского отмечает, что он, подобно Радищеву, самоубийственно предостерегал монарха и сильных мира сего от неправедных действий [Томсинов, 2006, с. 48–49]. Как бы то ни было, стоит отметить, что семинарист не перебрался через Неву в Петропавловскую крепость, а его проповедническая деятельность успешно продолжилась.

31 августа было произнесено слово на день Усекновения св. Иоанна Предтечи. В Евангелии говорилось следующее: «Ибо Ирод боялся Иоанна, зная, что он муж праведный и святой, и берёг его; многое делал, слушаясь его, и с удовольствием слушал его» (Мк. 6:20). Сперанский объяснял поведение Ирода устроением человеческой натуры: «Природа, образуя сердца человеков, дабы наиболее усовершить творение свое, вложила в него тайное некое влечение ко всему изящному и превосходному. ⟨...⟩ Глас добродетели изнеженным душам кажется строг. Ее слова, всегда правдивые, трогают наше самолюбие. Но сердце долженствует сделать себе насилие, чтобы принудить себя его ненавидеть». Рассудок, движимый сердцем, стремится к добру: «Все пороки суть следствия незнания». Сперанский отмечал, что честолюбие само по себе прекрасно, но из-за человеческих страстей может обернуться реками крови или разрушениями, как было у Александра Македонского, Юлия Цезаря или Герострата. Необходимо ограничивать волю рассудком, а рассудок — сердцем: «После сих предосторожностей надобно только дать свободно действовать естественным нашим расположениям, чтобы снискать постоянный навык к добру и направить свои желания к истинному изяществу и единой добродетели» [Сперанский, 1862, № 13, с. 127–131]. Когда семинарист рассуждал о царях древ-

ности и заточении пророка, французский король Людовик XVI уже находился под арестом.

5 октября Сперанский прочитал проповедь на евангельские слова: «Не бойся, отселе будеши человеки ловя» (Лк. 5:10). Перед своими слушателями проповедник противопоставил «историю человеческого разума» и «историю веры». Он опять обращался к своей излюбленной теме господства сердца над разумом: «Мудрость без простодушия, без сего младенческого смирения и простоты есть только слабое отражение истинного света». Как отмечал семинарист, мудрец познает природу, опираясь на знания предшественников. Мудрость передается по наследству, и уже это предполагает превосходство нравственного начала: «Корень нашего просвещения утвержден на добродушии тех, кто его нам сообщили». Разум блуждает из-за человеческого эгоизма, именно поэтому возникли многочисленные и сложные законы. Между тем человек способен действовать иначе: «Пружина, дающая ход системе общества, очень проста: люби твоих собратий, помогай им — вот все таинство ее действий!». Проповедник призывал монархов, которым, по его мнению, недостаточно было лишь проявить свою просвещенность: «Если ты не будешь на троне человек; если сердце твое не познает обязательств человечества; если не сделаешь ему любезными милость и мир, не низойдешь от престола для отрения слез последнего из твоих подданных; если твои знания будут только пролагать пути твоему властолюбию; если ты употребишь их только к тому, чтобы искуснее позлатить цепи рабства, чтобы неприметнее наложить их на человеков и чтобы уметь казать любовь к народу и из-под завесы великодушия искуснее похищать его стяжание на прихоти своего сластолюбия и твоих любимцев, чтобы поддержать всеобщее заблуждение, чтобы изгладить совершенно понятие свободы, ⟨...⟩ тогда со всеми своими дарованиями, со всем своим блеском ты будешь только — счастливый злодей; твои ласкатели внесут имя твое золотыми буквами в список умов величайших, но поздняя история черной кистью прибавит, что ты был тиран своего отечества». Сперанский обращался к слушателям от имени Бога: «Я требую добродетелей, не представляйте мне сих бесплодных изобретений, сих сухих правил, сих знаний, что вы называете глубокими: ⟨...⟩ не ум, раскройте сердце предо Мною» [Бычков, 1902, с. 285–287, 290].

13 ноября, в день св. Иоанна Златоустого, проповедь произносилась на текст: «Я есмь дверь: кто войдёт Мною, тот спасётся» (Ин. 10:9). Сперанский отмечал, что человеку свойственно желать счастья, но он также постоянно уклоняется от стремления к истинному счастью: «Все усилия, каковые мог делать разум относительно к нашему спасению, можно разделить на два рода. К первым можно отнесть умозрительные его познания, к другим деяния его

нравственности. Первые суть ложны в началах, нелепы в последствиях, а вторые недостаточны в основаниях, слабы в средине, без упования и твердости в конце». Рассеяние души порождает скуку, а для верного соединения мыслей нужна вера. Без нравственности разум неизменно падает, погрязает в заблуждениях и пороках. Великие язычники не были исключением. Бог Гомера — Рок — был безнравственен. Даже Платон не устоял перед пороками. Великие герои Катон и Брут убили себя по малодушию и отчаянию. Сократ малодушествовал. Сперанский заключал: «Вот краткое изложение всего, что мог сделать разум без веры, как в умозрительных, так и в нравственных своих произведениях! Но приимите в содействие веру и освятите ее присутствием естественные дарования, представьте себе добродетельного христианина: вы узрите, что все получит новую жизнь, и дела приимут наилучший вид: его понятия о Боге будут чисты и справедливы, рок и судьба пред ним исчезнут». Лишь христианин оказывался тверд в гонениях. В проповеди против арианства Иоанна Златоуста не остановили ни настроения императорского двора, ни мнения народа. «Наилучшая похвала, какую мы сделать ему можем, есть подражание его вере, его благочестию, его деяниям», — завершал проповедник [Сперанский, 1862, № 25, с. 236–240]. Остается только удивляться, как в 1791 году Сперанский напророчил себе царские милости и немилости, но при этом сам же показал, как должен вести себя христианин в невзгоде.

По окончании семинарии в 1792 году Сперанский по инициативе митрополита Гавриила был оставлен при ней для преподавания. Однако уже в 1795 году он стал домашним секретарем кн. Алексея Куракина. К этому времени относятся «Досуги», которые И. В. Катетов расценил как поворотные в мысли Сперанского. Однако они такого впечатления не производят. Сперанский и в 23 года по-прежнему писал о недостатках и тупиках разума. «Сущность всех творений» может раскрываться лишь постепенно, причем «собственным и часто горестным опытом» [Дружеские письма ... , 1862, с. 126]. Поэтому «разность между чернью и философом в сем мире состоит только в том, что чернь делает глупости с важностью, а философ со смехом» [Дружеские письма ... , 1862, с. 127]. Оказавшись в новой среде и легко переходя с языка богословия на философский язык, Сперанский, в сущности, оставался при своих прежних взглядах.

В природе человека, по мысли Сперанского, есть нравственное начало, но человек не добр сам по себе, потому что в нем гнездятся страсти. Их ограничивают разум и самолюбие. Можно делать добро по разуму и по привычке, но то и другое — не просто добрая природа. Мыслитель выступал против идеи руссоистской «чувствительности». В «Словаре Академии российской»

в 1794 году были помещены статьи «Чувствительность» и «Чувствительный». Первое понятие имело в качестве одного из значений «сострадательность; качество трогающегося человека нещастием другого»; второе предполагало, что «чувствительный человек ⟨...⟩ чувствителен к нещастиям ближнего» [Словарь Академии российской, 1794, с. 839]. Сперанский задавался вопросом: «К чему вводить новые и химерические способности в природу человека? Разум и самолюбие все изъясняют. И сия нежная душа, поражающаяся первым взглядом несчастного, и сие важное размышляющее существо, взвешивающее обстоятельства и не прежде решающееся на добродетель, как измерив ее и приложив ее к своим началам, движутся одним и тем же разумом. Все различие состоит только в том, что правила первого механическим упражнением превращены в привычку, а правила второго беспрерывным действием размышления сохранили начальный свой вид. ⟨...⟩ То, что называют *человеком чувствительным*, есть род машины, не понимающей хода собственных колес своих; но человек добрый по началам не только знает, что он чувствует, но знает вместе, что он должен чувствовать так, а не иначе по природе своих способностей. Тот и другой равно могут быть добры» [Дружеские письма ... , 1862, с. 128–130]. «Чувствительность» (сентиментальность) с 1791 года начал проповедовать в своем «Московском журнале» и публиковавшихся там «Письмах русского путешественника» модный тогда молодой писатель Н. М. Карамзин [Московский журнал, 1791, ч. 1, с. 39–40; ч. 2, с. 23 и др.]. Здесь Сперанский выступил явным консерватором, а до нового столкновения с Карамзиным на политической почве, где их роли заметно поменяются, оставалось еще полтора десятилетия.

Господство над страстями, по мысли Сперанского, могло сделать человека счастливым: «Быть счастливым и быть добрым есть совершенно одно и то же. ⟨...⟩ Счастье в нашей системе мира есть перевес *ощущений приятных* над *досадами*. Добродетель есть тот же самый перевес *совершенств* над *недостатками*. ⟨...⟩ Говорят, что добродетель без удачного сопряжения обстоятельств быть счастливой не может. Но к чему отделяют добродетель от благоразумия, рождающего сии удачные случаи, или ими пользующегося? Тот не добродетелен, кто не счастлив по внешнему положению» [Дружеские письма ... , 1862, с. 132, 133]. Свои страсти Сперанский определял так: «С тремя врагами должен я бороться: *с леностью, робостью и гордостью*. Боже мой! Какие враги! Они соединились против меня с дней моего детства. Темперамент мой всегда подает им всегда новое оружие, и что могу я сделать один против трех, я — бедный и слабый смертный, с моим блестящим воображением и слабым разумом» [Дружеские письма ... , 1862, с. 134]. Этот отрывок хорошо показывает разницу между рассудком и разумом в понимании Сперанского: рассудочная душа горда,

самолюбива, а разум имеет отношение к человеческому духу и религиозному началу. Разум с Божьей помощью позволяет подняться над самим собой.

Со вступлением на престол Павла I Сперанский благодаря покровительству Куракина перешел на государственную службу и в 1797–1799 годах сделал стремительную карьеру, став статским советником (чин, равный бригадиру) уже в 27 лет. В 1800 году он был произведен в секретари ордена Андрея Первозванного и пожалован Мальтийским орденом (высшей в империи наградой). При этом, описывая свою службу у Куракина в письме архимандриту Евгению (Романову; Сперанский был при нем келейником в бытность того ректором Владимирской семинарии), не терял голову: «Живя в его доме, с одной стороны я нечувствительно привыкал к свету и его необходимой суете; с другой, имея всегда необходимое пристанище, я смеялся вздору и излишним *забобонам*. ⟨...⟩ Таким образом, весы судьбы моей, столь долго колебавшись, наконец кажется приостановились; не знаю, на долго ли; но это не наше дело, а дело Промысла, в путях коего я доселе еще не терялся» [В память ... , 1872, с. 337]. Позднее Сперанский, извиняясь перед корреспондентом за свои «философско-меланхолические бредни», продолжал: «Нужно, очень нужно иметь высшее понятие о предустановлении человека, о звании его в будущее, чтоб не упасть под бременем зол, человека давящих. ⟨...⟩ Ни по летам, ни по обстоятельствам моим не имея причин жаловаться на судьбу свою, я привык однакож представлять себе людей младенцами, коих счастие здесь на земли состоит в перемене игрушек и коих огорчения по большей части происходят от щелчков, которые они сами дают друг другу. Счастлив кто может больше их давать, нежели принимает» [В память ... , 1872, с. 339–340].

П. А. Словцову, своему товарищу по Александро-Невской семинарии, Сперанский в те же годы писал весьма трезво: «Вещи блестят только издали; вблизи все они почти равны, то есть все исполнены суетности и вздорных мечтаний, с тем только различием, что есть в свете положения, не требующие ни перелому совести, ни подрыву силам душевным; положения, сообразные с простотою доброго сердца» [В память ... , 1872, с. 407]. Личная трагедия (кончина жены через 1 год брака, произошедшая в ноябре 1799 года) лишь укрепила Сперанского в его религиозных воззрениях: «...никто и ничто не даст мне уже счастия на сей земле, где привязан я одною только дочерью и где каждую минуту теперь я чувствую, что такое есть жить по необходимости, а не по надежде» [В память ... , 1872, с. 347]. Прозрачный намек на собственную, полученную в семинарии фамилию (Сперанский от лат. sperare — ‘надеяться’) и внутреннее перерождение вновь не означал смены взглядов.

Таким образом, мировоззрение молодого Сперанского в конце XVIII века было достаточно стабильно, его богословские суждения вполне органично вы-

лились в философские формы. Страстная человеческая природа для мыслителя нуждалась в господстве разума, но сам он требовал наличия нравственного начала, сердца и веры. Жизненные испытания можно было преодолеть лишь благодаря истинной вере. Добродетель делала человека счастливым. Подобные суждения касались и монархов, которые, как и всякие люди, несли ответственность за свои деяния. Уже во время обучения в семинарии у Сперанского появилось представление о разнице между законодательством и политической практикой (позднее, в записках 1802 года, появится «внешний и внутренний образ правления»). В целом же эти рассуждения более всего схожи с «Мыслями» Б. Паскаля. Политические взгляды Сперанского оказываются близки философии епископа Ж.-Б. Боссюэ. Остается вопросом, в какой степени Сперанский был непосредственно знаком с французской религиозной мыслью XVII века или он опосредованно принял ее через систему русского духовного образования XVIII столетия[1]. Знакомство с мистическими трудами Ф. Фенелона и К. фон Эккартсгаузена произойдет уже в начале XIX века под влиянием масона И. В. Лопухина, но ляжет оно на хорошо подготовленную почву.

Список источников

[*Бычков И. А.*] К биографии графа М. М. Сперанского: Материалы. — Заметки барона М. А. Корфа (из бумаг академика А. Ф. Бычкова) // Русская старина. 1902. Т. 109, вып. 2. С. 283–306.

В память графа Михаила Михайловича Сперанского. 1772–1872 / [под ред. А. Ф. Бычкова]. СПб.: Издание Императорской публичной библиотеки, 1872. 855 с.

Дружеские письма графа М. М. Сперанского к П. Г. Масальскому, писанные с 1798 по 1819 год, с историческими пояснениями, составленными К. Масальским, и некоторые сочинения первой молодости графа М. М. Сперанского. СПб.: В Типографии II-го Отделения Собственной Е. И. В. Канцелярии, 1862. 141 с.

Катетов И. В. Граф Михаил Михайлович Сперанский как религиозный мыслитель. Казань: Тип. Ун-та, 1889. 349 с.

Корф М. А. Жизнь графа Сперанского. М.: Статут, 2014. 487 с.

Московский журнал. 1791. Ч. 1. 368 с.

Московский журнал. 1791. Ч. 2. 340 с.

[1] На Паскаля и Боссюэ, в частности, ссылался в письме Сперанскому от 20 сентября 1804 года его однокашник по Александро-Невской семинарии и друг епископ Феофилакт (Русанов). См.: [В память ... , 1872, с. 370]. Стоит отметить и сравнение проповедей Сперанского с проповедями Боссюэ у гр. М. А. Корфа [Бычков, 1902, с. 288].

Погодин М. П. Сперанский (Посвящается барону Модесту Андреевичу Корфу) // Русский архив. 1871. № 7–8. Стлб. 1097–1252.

Словарь Академии российской. Ч. VI. СПб.: Императорская Академия наук, 1794. 1110 с.

[*Сперанский М. М.*] На день Св. Иоанна Златоустого // Ярославские епархиальные ведомости. 1862. 24 июня. № 25. С. 235–240.

[*Сперанский М. М.*] На день Усекновения святого Иоанна Предтечи // Ярославские епархиальные ведомости. 1862. 1 апреля. № 13. С. 127–131.

[*Сперанский М. М.*] Слово в неделю мясопустную // Ярославские епархиальные ведомости. 1862. 11 февраля. № 6. С. 59–65.

Томсинов В. А. Сперанский. М.: Молодая гвардия, 2006. 455 с.

References

[Bychkov, I. A.] (1902) “K biografii grafa M. M. Speranskogo: Materialy. — Zametki barona M.A. Korfa (iz bumag akademika A.F. Bychkova)” [“To the Biography of Count M. M. Speransky: Materials. — Notes from Baron M. A. Korf (From the Papers of Academician A. F. Bychkov)”], *Russkaja starina*, 109(2), pp. 283–306.

Druzheskie pis’ma grafa M. M. Speranskogo k P. G. Masal’skomu, pisannye s 1798 po 1819 god, s istoricheskimi pojasnenijami, sostavlennymi K. Masal’skim, i nekotorye sochinenija pervoj molodosti grafa M. M. Speranskogo [*Friendly Letters from Count M. M. Speransky to P. G. Masalsky, Written from 1798 to 1819, with Historical Explanations Compiled by K. Masalsky, and Some Works of the First Youth of Count M. M. Speransky*] (1862) St. Petersburg: V Tipografii II-go Otdelenija Sobstvennoj E. I. V. Kanceljarii.

Katetov, I. V. (1889) *Graf Mihail Mihajlovich Speranskij kak religioznyj myslitel’* [*Count Mikhail Mikhailovich Speransky as a Religious Thinker*]. Kazan: Tipografiya Universiteta.

Korf, M. A. (2014) *Zhizn’ grafa Speranskogo* [*Life of Count Speransky*]. Moscow: Statut.

Moskovskij Zhurnal. Chast’ 1 [*Moscow Magazine. Part 1*] (1791).

Moskovskij Zhurnal. Chast’ 2 [*Moscow Magazine. Part 2*] (1791).

Pogodin, M. P. (1871) “Speranskij (Posvjashhaetsja baronu Modestu Andreevichu Korfu)” [“Speransky (Dedicated to Baron Modest Andreevich Korf)”], *Russkij arhiv*, 7–8, column 1097–1252.

Slovar’ Akademii rossijskoj. Chast’ 6 [*Dictionary of the Russian Academy. Part VI*] (1794) St. Petersburg: Imperatorskaja Akademija nauk.

[Speranskij, M. M.] (1862) “Na den’ Sv. Ioanna Zlatoustogo” [“Sermon on the Day of St. John Chrysostom”], *Jaroslavskie eparhial’nye vedomosti*, 25, 24 June, pp. 235–240.

[Speranskij, M. M.] (1862) “Na den’ Useknovenija svjatogo Ioanna Predtechi” [“Sermon on the Day of the Beheading of St. John the Baptist”], *Jaroslavskie eparhial’nye vedomosti*, 13, 1 April, pp. 127–131.

[Speranskij, M. M.] (1862) “Slovo v nedelju mjasopustnuju” [“Sermon on Maslenitsa Week”], *Jaroslavskie eparhial’nye vedomosti*, 6, 11 February, pp. 59–65.

Tomsinov, V. A. (2006) *Speranskij*. Moscow: Molodaja gvardija.

V pamjat’ grafa Mihaila Mihajlovicha Speranskogo. 1772–1872 [*In Memory of Count Mikhail Mikhailovich Speransky. 1772–1872*] (1872) Ed. by A. F. Bychkov. St. Petersburg: Izdanie Imperatorskoj publichnoj biblioteki.

Информация об авторе: Федор Александрович Гайда — доктор исторических наук, профессор, исторический факультет Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Адрес: Российская Федерация, 119192, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; ведущий научный сотрудник отдела новейшей истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (ПСТГУ). Адрес: Российская Федерация, 115184, Москва, ул. Новокузнецкая, д. 23 Б.

Information about the author: Fyodor A. Gayda — DSc in History, Professor, the History Department of the Lomonosov Moscow State University. Address: 4, 27 Lomonosovsky Prosp., Moscow, 119192, Russian Federation; Leading Research Fellow at the Department of Contemporary History of the St. Tikhon Orthodox University. Address: 23Б Novokuznetskaya Str., Moscow, 115184, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 19.07.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 19.07.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

22 июня 2024 года исполнилось 80 лет со дня рождения выдающегося отечественного культуролога, философа, литератора, ведущего научного сотрудника отдела культурологии Центра гуманитарных научно-информационных исследований ИНИОН РАН Светланы Яковлевны Левит.

Дорогая Светлана Яковлевна!

Редакция, члены редколлегии, весь коллектив журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» и Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ сердечно поздравляют Вас с замечательным юбилеем. Желаем Вам крепкого здоровья, бодрости духа и неизменных творческих успехов на благо отечественной философии и культурологии.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 218–233.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 218–233.
Персоналии / Personalities
УДК 008
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-218-233

НЕСГОРАЕМАЯ БИБЛИОТЕКА СВЕТЛАНЫ ЛЕВИТ

Игорь Вадимович Кондаков
Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, ikond@mail.ru,
https://orcid.org/ 0000-0002-8903-8368

Аннотация. Статья посвящена юбилею выдающегося культуролога и философа, издателя, энциклопедиста — Светланы Яковлевны Левит. Ее талант, эрудиция, широчайший научный кругозор позволили ей за 30 лет создать уникальную библиотеку по философии и культурологии, насчитывающую почти 700 томов, разбитую на множество серий, которые в своей сумме составляют современное представление о культуре. Многие из этих книг впервые переведены на русский язык; другие — впервые изданы и прокомментированы. При этом все эти издания текстологически тщательно подготовлены к печати и сопровождаются строгим научным аппаратом. С. Я. Левит удалось организовать вокруг себя и своего грандиозного проекта неформальный творческий коллектив (своего рода НИИ), в котором объединили свои усилия авторы, редакторы, переводчики, текстологи, библиографы, верстальщики и т. д.

© Кондаков И. В., 2024

Теоретико-системным «каркасом» всего этого библиотечного собрания являются энциклопедии под редакцией Левит, задающие логику культурологических исследований и в целом культурологии как интегральной гуманитарной науки.

Ключевые слова: Левит, культурология, философия, междисциплинарность, библиотека, научный аппарат, текстология, библиография, энциклопедия

Ссылка для цитирования: *Кондаков И. В.* Несгораемая библиотека Светланы Левит // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 218–233. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-218-233.

Happy Anniversary!

THE FIREPROOF LIBRARY OF SVETLANA LEVIT

Igor V. Kondakov
The Russian State University for the Humanities,
Moscow, Russia, ikond@mail.ru,
https://orcid.org/ 0000-0002-8903-8368

Abstract. The article is dedicated to the anniversary of the outstanding cultural critic and philosopher, publisher, encyclopedist — Svetlana Yakovlevna Levit. Her talent, erudition, and broad scientific horizons allowed her to create a unique library on philosophy and cultural studies in 30 years, numbering almost 700 volumes, divided into many series, which together constitute a modern understanding of culture. Many of these books have been translated into Russian for the first time; others have been published and commented on for the first time. At the same time, all these publications are textually carefully prepared for printing and are accompanied by a strict scientific apparatus. S. Ya. Levit managed to organize an informal creative team (a kind of research institute) around himself and his grandiose project, in which authors, editors, translators, textologists, bibliographers, typesetters, etc. joined their efforts. The theoretical and systemic “framework” of this entire library collection is the encyclopedias edited by Levit, which set the logic of cultural studies and, in general, cultural studies as an integral humanitarian science.

Keywords: Levit, cultural studies, philosophy, interdisciplinarity, library, scientific apparatus, textual studies, bibliography, encyclopedia

For citation: Kondakov, I. V. (2024) “The Fireproof Library of Svetlana Levit”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 218–233. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-218-233.

Книги в огне!

Как известно (вероятно, не всем!), рукописи не горят. Даже в том случае, когда сам автор сжег свое творение. Например, дневник 1920-х годов М. А. Булгакова, собственноручно сожженный им при свидетелях, впоследствии нашелся в нескольких экземплярах... в архиве бывшего НКВД — ОГПУ.

А вот библиотеки горят... Достаточно вспомнить легендарную Александрийскую библиотеку. Вокруг пожара в Александрии сложилась целая многосюжетная мифология. Есть ощущение, что попытки сжечь крупнейшую библиотеку древности предпринимались неоднократно. «Авторство» первого пожара Александрийской библиотеки принадлежит Юлию Цезарю (48–47 до н. э.). Его поход в Египет был связан со стремлением вмешаться в династическую войну между Клеопатрой и Птолемеем XIII Гермесом. Конечно, трагедия Александрии была во многом случайной: подожженные в стратегических целях корабли стали источником пожара в городе; в результате сгорели склады зерна и собрание папирусных свитков, осуществленное за два с половиной века династией Птолемеев. Цезарь гордился успехом своей военной акции, что же касается наполовину сгоревшей библиотеки, он, скорее всего, этого даже не заметил. Политика для него, как и в дальнейшем для большинства общественно-государственных деятелей всех времен, была несравнимо важнее культуры (см.: [Хеллер-Розен, 2018, с. 47–52]).

В дальнейшем Великая библиотека еще несколько раз подвергалась разорению и сожжению. По оценкам различных античных историков и писателей, уже в первом пожаре погибло от 40 тысяч свитков до 400 тысяч (то есть, в переводе на наши представления о библиотеках, около 100 тысяч томов). К IV столетию н. э. цифра книжных потерь, называемая античными авторами, выросла до 700 тысяч, что вряд ли вероятно. Но сам факт аберрации исторической памяти, приводящей к возрастанию масштаба культурных потерь, показателен. Массовое сознание очень медленно и постепенно приходит к пониманию необратимости культурных катастроф. Александрийская библиоте-

ка и связанная с ней последующая мифология становятся символом разрушения традиции, «вечно преходящей, в своей тотальности вечно преходящей» [Беньямин, 2012, с. 236].

Заслуживает внимания последний легендарный эпизод в истории Александрийской библиотеки, связанный с арабским завоеванием Александрии в 841 году. Согласно легенде, арабский полководец Амр ибн аль-Ас, обнаруживший собрание свитков, доложил халифу Умару ибн аль-Хаттабу (тестю пророка Мухаммеда) о необычной находке и через пять-шесть недель получил ответ: «“По поводу книг, о которых ты нам рассказал. Если в них написано то же, что в Книге Пророка, — Книга Пророка позволит нам без них обойтись; если в них что-то, что ей противоречит, — они вредны. Так что приступай к их уничтожению”. Скрепя сердце Амр ибн аль-Ас приказал распределить книги по хаммамам (баням. — *И. К.*), которых было около четырех тысяч, в качестве топлива для обогрева. Чтобы их прикончить, понадобилось шесть месяцев» [Поластрон, 2007, с. 37]. Впрочем, подтверждений этим событиям из достоверных исторических источников не нашлось. Зато суннитские интерпретаторы этой легенды называют халифа Умара праведным, а его решение относительно библиотеки неверных трактуют как благочестивое, направленное на защиту Корана и всей коранической традиции ислама от вторжения чужой и враждебной информации. Кстати, все современные концепции информационной безопасности держатся на этом принципе, исключающем культурный плюрализм.

Несмотря на всю художественную привлекательность и фантастичность подобных легенд, в них заключен поучительный смысл. Когда горят библиотеки, разрушаются музеи, разоряются картинные галереи и т. п., когда варварство побеждает цивилизацию, — за этим стоят, как правило, политические цели, хотя бы и глубоко скрытые, и равнодушие масс, как и политиков, к судьбам культуры.

Перенесемся от далекой от нас Античности и менее отдаленного, но вполне еще ощутимого нами сегодня Средневековья в XXI век. Казалось бы, уж в современных условиях библиотечные хранилища технически и технологически защищены от стихийных бедствий, угрожавших книгам в недавние времена, — пожаров, наводнений, землетрясений, нашествия крыс и проч. Но это не более чем обманчивая кажимость! Сегодня трудно вообразить, какой «калиф на час» мог сказать сакраментальную фразу, вроде приписываемой халифу Умару: «Если в этих книгах говорится то, что есть в Коране, то они бесполезны. Если же в них говорится что-нибудь другое, то они вредны. Поэтому и в том и в другом случае их надо сжечь» [Борухович, 1976, с. 170].

Однако Валерий Брюсов во время Первой русской революции, полемизируя с Лениным и его статьей «Партийная организация и партийная литература» (только что опубликованной в газете М. Горького «Новая жизнь» от 13 ноября 1905 года), в своем эссе «Свобода слова» («Весы». № 11. 1905) неслучайно вспомнил о Коране и халифе Омаре. «В этом решении — фанатизм людей, не допускающих мысли, что их убеждения могут быть ложны. Отсюда один шаг до заявления халифа Омара: “Книги, содержащие то же, что Коран, лишние, содержащие иное, — вредны”». И добавил (от имени русских символистов): «“Коран социал-демократии” столь же чужд нам, как и “коран самодержавия” (выражение Ф. Тютчева)» [Аврелий [Брюсов], 1905]. Но ни Брюсов, ни Горький, да, пожалуй, и ни сам Ленин в 1905 году даже не подозревали, что через каких-нибудь два-три десятилетия — в социалистической уже России — будут гореть костры из библиотечных книг, по тем или иным причинам не соответствующих «социалистическому корану» Ленина и Сталина.

И вот нечто совсем невероятное. В XXI веке в центре Москвы горит библиотека в здании из стекла и бетона, снабженном всеми современными средствами сигнализации, противопожарной безопасности... В ночь на 30 января

2015 года по непонятным и до сих пор не раскрытым причинам загорелось здание Института научной информации по общественным наукам (ИНИОН РАН), который был более всего знаменит своей библиотекой, одной из крупнейших в стране (в ней хранилось около 14 миллионов различных документов). К сожалению, из них только 7 тысяч было оцифровано — из-за недостаточного финансирования, прежде всего. Все здание было охвачено огнем и вскоре рухнуло. Приехавшие наряды пожарных огонь потушили, но примерно пятая часть книжного фонда погибла. Часть книг сгорела, часть была затоплена водой, которой тушили пожар. Часть намокших книг пришлось заморозить, чтобы не допустить их окончательного уничтожения. Здание начали восстанавливать из руин, но уникальная библиотека, хранившая в своих недрах множество редких и ценных книг, была надолго выведена из строя, подобно незабвенной Александрийской библиотеке, обречена на медленное умирание.

Между тем внутри ИНИОНа, как раз в то время, когда институт в 1990-е годы стал приходить в упадок и еле влачил свое существование, началось строительство (иначе не скажешь) новой невиданной библиотеки, которая, будучи отчасти виртуальной, отчасти материальной, в принципе была *несгораемой*. Она не располагалась в каком-то одном здании; она существовала не только в бумажном виде, но моделировалась на компьютере и — хотя бы частично —

перенеслась в Интернет. Эта библиотека существовала вне бюрократических предписаний Российской академии наук, того или иного академического института, в том числе и самого ИНИОНа, в котором эта библиотека рождалась, не зависела от произвола какого бы то ни было государственного органа — Главлита или Госстраха... Эта библиотека — как в самом своем замысле, так и в каждом конкретном воплощении — была абсолютно свободной. И самое удивительное, что эта фантастическая библиотека была задумана и создана одним человеком!

Этот человек — Светлана Яковлевна ЛЕВИТ.

22 июня сего года этому великому человеку исполнилось 80 лет!

И она, с ее неподражаемой молодой энергией, продолжает неутомимо работать над расширением и усовершенствованием своей фантастической библиотеки...

Гений культурологии

Да и как не назвать *гением* человека, который заново открыл культурологию — универсальное учение о культуре, которое соединило в себе философию и социологию, теорию и историю культуры, психологию и филологию, искусствознание и эстетику; которое, помимо содружества разных наук (что отвечает изначальной междисциплинарности культурологической мысли), включает в свою многомерность и само искусство — поэзию и музыку, изобразительное искусство и кинематограф; а кроме традиционных составляющих культуры (в лице философии, наук и искусств) присоединяет к ним еще и религию и теологию (ибо оторвать философию или искусство от религиозной мысли так же невозможно в истории культуры, как разъединить противоречивую связку религии и науки, разума и чувства)... Вот, к примеру, проблемно-тематический сборник из серии «Культурология. XX век» 1997 года (вып. III, с подзаголовком «Духовная встреча»), составленный С. Я. Левит:

- *В. Вейдле*. Звучащие смыслы;
- *Е. Слуцкий*. Переводы из Ст. Георге и Р.-М. Рильке;
- *З. Миркина.* Переводы из Р.-М. Рильке. Сонеты к Орфею;
- *Г. Померанц*. Духовное кружение и духовная встреча;
- *А. В. Михайлов*. Пространство и ландшафт Каспара Давида Фридриха.

Как не признать *гением* ученого, который осознал сам и убедил других в том, что составить емкое и многозначное представление о культуре невозможно с помощью одной книги (будь то учебник, научная монография или даже сборник статей), — для этого нужна *целая библиотека*, в которой тексты о культуре и составляющих ее частях, принадлежащие разным авторам,

различным историческим эпохам, наполненные разнообразной тематикой и проблематикой, написанные в отличных друг от друга жанрах и стилях, будут отдельными книгами, и каждая со своим неповторимым характером, со своей концепцией, со своим голосом. Противоречивое целое такой библиотеки вполне отвечает нашим современным впечатлениям о многообразии мира культуры, о плюрализме мнений и концепций, связанных с культурой, о бесконечности смыслов, содержащихся в мировой культуре и сложившихся в ней на протяжении веков и тысячелетий.

Как не представить *гением* мыслителя, который изобрел свою библиотеку не только как собрание множества философских, научных, религиозных, художественных, учебных и просветительских текстов, но и как свою открытую, динамичную, многосоставную культурфилософию; который организовал практическую работу по ее созданию как библиотеки нового измерения: определил необходимых авторов и первостепенные для издания тексты; добил-

ся издательских грантов; нашел переводчиков, комментаторов, текстологов, библиографов, редакторов, корректоров, художников, издателей, верстальщиков, собрал их в единый творческий коллектив (наподобие Мусейона при Александрийской библиотеке), который и возглавил — как автор проекта, как главный редактор, нередко как составитель и автор, как руководитель неформального научного сообщества. По существу, С. Я. Левит создала вокруг себя невидимый и высоко квалифицированный «Институт в Институте», который последовательно, повинуясь плану, составленному научным руководителем этого своеобразного НИИ, готовил к изданию книгу за книгой в соответствии со строжайшими критериями научного издания (включая вступительную или заключительную статью, примечания и комментарии, текстологическую работу, перевод и т. д.).

Большую часть культурологической библиотеки С. Я. Левит составили книги — либо никогда не издававшиеся на русском языке и впервые на него переведенные, либо вообще издаваемые впервые, либо ставшие библиографической редкостью и практически недоступные современному читателю. Все эти книги были организованы автором проекта в книжные серии и таким образом искусно типологизированы.

На наших глазах на протяжении последних трех с лишним десятилетий поэтапно осуществляется грандиозная программа «От идеи культуры к науке о культуре» и далее — к представлению о целостном «Гуманитарном знании, его генезисе и предназначении». Автором этих емких формулировок, как и самой программы, является С. Я. Левит. Все запланированные, подготавливаемые к выпуску и выпущенные в свет книги располагаются в ее программе по сериям, названия которым придумала сама Левит. И какие названия!

- «Лики культуры» (основана в 1992 году);
- «Книга света» (основана в 1997 году);
- «Культурология. XX век» (основана в 1998 году);
- «Российские Пропилеи» (основана в 1998 году);
- «Humanitas» (основана в 1999 году);
- «Summa culturologiae» (основана в 1999 году);
- «Зерно вечности» (основана в 2000 году);
- «Письмена времени» (основана в 2004 году)...

У каждой из серий — свое содержание, своя специфика.

Сама Светлана Яковлевна так характеризует содержание своих серий:

- «Лики культуры» — культурфилософские миры, представленные их авторами;

- «Книга света» — западноевропейские исследователи о мире человека в контексте его культурного существования;
- «Российские Пропилеи» — опыт осмысления культуры отечественными исследователями;
- «Письмена времени» — размышления о человеке в контексте истории культуры;
- «Humanitas» — научные исследования и их воздействие на образовательный процесс;
- «Культурология. XX век» — интерпретации культуры в XX веке;
- «Summa culturologiae» — логика формирования культурологии как огромного ценностно-смыслового и проблемного поля человечества.

[Левит, 2022, с. 622]

У каждой из серий — свое содержание, своя специфика. Например, для первой своей серии книг «Лики культуры» Светлана Яковлевна нашла — по прошествии 30 лет — такое символическое обозначение: «Диалог с миром». В книгах этой серии и в одноименном альманахе — «Лики культуры», по словам автора серии, закладываются основы философского осмысления культуры прошлого и настоящего, утверждается общая для всех томов этой серии и последующих серий тема — духовного измерения жизни. В первых томах этой серии, вышедших тогда в издательстве «Юрист» (начиная с 1994 года), — сочинения Макса Вебера, Пауля Тиллиха, Георга Зиммеля, Карла Манхейма, Вильгельма Виндельбанда, Якоба Бурхардта, Ричарда Нибура, Райнхольда Нибура, Эриха Фромма, Карен Хорни, Эрнста Трёльча, Рене Бенедикт, Эрнста Кассирера... Для многих читателей эти имена были если не практически неизвестны, то, во всяком случае, известны лишь понаслышке. С. Я. Левит буквально открыла этих мыслителей для нас, причем открыла как культурологов.

Другой пример. Серия книг «Российские Пропилеи», названная редактором в память о «Русских Пропилеях» М. О. Гершензона — как «жест почтения к предшественникам, память о которых делает осмысленным сегодняшнее существование». Если Пропилеи — поясняет С. Я. Левит, — «парадный вход на Акрополь», то серия «Российские Пропилеи» — это «парадный облик России». К 2018 году в серии насчитывалось 120 томов, подготовленных за 20 лет. Среди них — 8 томов сочинений акад. А. Н. Веселовского, долгое время запрещенного в СССР как «безродного космополита»; 7 томов М. О. Гершензона, считавшегося советскими идеологами реакционным религиозным мыслителем; собрание сочинений в 7 томах Г. Г. Шпета, расстрелянного в годы Большого террора; 7 томов переписки пианистки и христианского мыслителя М. В. Юдиной с деятелями

русской и мировой культуры; собрание сочинений самобытного религиозного мыслителя Г. С. Померанца; двухтомник М. М. Бахтина... Среди современных авторов серии — произведения Н. С. Автономовой, В. В. Бычкова, С. И. Великовского, А. Г. Габричевского, Р. А. Гальцевой, А. Я. Гуревича, В. К. Кантора, Г. С. Кнабе, В. И. Мильдона, А. И. Патрушева, Л. Е. Пинского и многих других.

Или вызывающая восторг самим своим названием серия «Книга света»... Здесь находит себе место философско-культурологическая классика XX века, и не только. Одна из главных книг Поля Рикёра «Время и рассказ» (в 2-х томах), четырехтомник Клода Леви-Строса «Мифологики», «Мимесис» Эриха Ауэрбаха... В этой же серии были изданы избранные труды известных нам больше по слухам Теодора Адорно, Раймона Арона, Анри Бергсона, Макса и Альфреда Веберов, Эрнста Кассирера, Вильгельма Дильтея, Карла Манхейма, Мишеля Фуко, Эмманюэля Левинаса, Гастона Башляра, Макса Шелера, Ойгена Розеншток-Хюсси, Альберта Швейцера, Альфреда Шюца, Норберта Элиаса, Юлии Кристевой, Хельмута Плеснера. Здесь же увидели свет и вовсе небывалые в Советском Союзе труды по теологии культуры Этьена Жильсона, Жака Маритена, Рудольфа Бультмана, Пауля Тиллиха, Герхарда Брендлера... Мы понимаем, какой разнообразный свет несут эти книги своим читателям: это и свет научной и философской истины, и божественный свет Откровения, и отраженный свет иных культур... Подобное можно сказать о каждой из серий книг, созданных С. Я. Левит.

Однако, наряду с продуманной серийностью книгоиздания, у библиотеки Левит существует и еще одна смысловая организация книжного собрания: его сопровождает энциклопедическая систематизация культурологии, образующая что-то вроде теоретико-конструктивного каркаса библиотеки.

Так, в 1997 году, еще до появления этого названия серии, вышел словарь «Культурология. XX век» — первый в мире опыт создания фундаментального словаря по культурологии. В 1998 году вышла в свет двухтомная энциклопедия «Культурология. XX век», в дальнейшем несколько раз переиздававшаяся и размещенная в Интернете. Это уникальное в мире издание до сих пор является самым популярным пособием по культурологии в России, в котором каждый желающий может найти ответ практически на любой вопрос по философии, социологии, теории и истории культуры, а также социальной и культурной антропологии. Именно эта энциклопедия стала началом серии «Summa culturologiae» — этой *квинтэссенции* собрания культурологических книг, суммой культурологических знаний.

Культурологические энциклопедии выросли из всех серий культурологической литературы и стали, как уже говорилось, «*теоретическим каркасом*»

культурологии как научной дисциплины и рефлексии культуры. В этой серии вышли такие разные книги, как «Словарь персонажей русской литературы» (2000), подготовленный Г. и С. Гудимовыми; словарь «Портреты историков: Время и судьбы» (2000) под редакцией Г. Н. Севостьянова и Л. Т. Мильской; «Словарь средневековой культуры» (2003), подготовленный знаменитым медиевистом А. Я. Гуревичем; проект В. В. Бычкова «Лексикон нонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века» (2003)... Издание в 2007 году большой двухтомной энциклопедии «Культурология: Энциклопедия», которая была замыслена и осуществлена как фундаментальное исследовательское издание, включающее все культурные эпохи (Античность, Средневековье, Возрождение и т. д.), стало поворотным пунктом в развитии энциклопедических проектов. Кульминацией серии стала четырехтомная энциклопедия «Summa culturologiae», созданная в 2021 году на основе энциклопедии 2007 года.

Сумма культурологии у Левит получилась огромная, почти всеохватная.

«Гори, огонь, гори!»

Назвав Предисловие к своей книге-манифесту «Мир человека, в слове явленный» строкой из стихотворения Булата Окуджавы: «Неистов и упрям, гори, огонь, гори!» [Левит, 2022, с. 5], автор, конечно же, не имела в виду пожар, уничтожающий книги, дома, библиотеки, театры и т. п., — она подразумевала творческий огонь вдохновения, озарения — Прометеев огонь созидания... Именно этот всепожирающий огонь поддерживал гения культурологии во время строительства новой интеллектуальной библиотеки, а вместе с энтузиастом благородного строительства — и весь незримый дружный коллектив Библиотеки Левит.

На пути создания независимой культурологической библиотеки С. Я. Левит подстерегало множество опасностей. То авторы забирали свою, уже отредактированную рукопись и тайком передавали ее другому издательству с более выгодными условиями, то набранные и подготовленные к печати тексты погибали вместе с залитым водой компьютером в разрушенном после пожара здании ИНИОНа, то фонд РГНФ под каким-то надуманным предлогом не выделял грант под издание того или иного уникального книжного проекта (так было, например, с четырехтомником М. О. Гершензона, который все равно был издан С. Я. Левит — на сей раз при поддержке иерусалимского издательства «Гешарим»).

Неменьшую опасность представляли сугубо коммерциализированные издательства, предлагавшие удешевить производство книг ценой отказа от научных критериев издания текстов. Светлана Яковлевна рассказывает:

> Однажды издалека приехал издатель и сообщил, что готов переиздать некоторые переводы, вышедшие в серии «Книга света», но выпустить их он хотел в мягкой обложке, без комментариев, без послесловий, раздробив тома на небольшие книги. Я отвергла его предложение, так как мы готовим книги основательно с научным аппаратом. На что получила сногсшибательный ответ: «Все, что Вы делаете, это сплошные убытки. Вот я издал десять томов популярного французского писателя — наварил достаточно и прекрасно себя чувствую. Поменяйте ориентацию и тогда мы с Вами поработаем.
>
> [Левит, 2022, с. 8]

Менять «ориентацию» Светлана Яковлевна не стала и за эту свою непоколебимую позицию заслужила у своих ученых читателей дополнительное уважение. Ведь она думала о выпуске книг, несущих свет просвещения и Истины, а не об убытках книгоиздания и не о том, как бы побольше «наварить» себе капиталу. Более того, известны случаи, когда Светлана Левит вкладывала в издаваемые ею книги собственные средства, выкупала («на троих», вместе с еще двумя коллегами) права на издание переводной книги. Работа на «потоке» энтузиастов новой библиотеки была совершенно бескорыстной и одушевленной.

К настоящему времени под руководством С. Я. Левит во всех задуманных ею сериях вышло по меньшей мере 650 (если не все 700!) уникальных книг. Многие рецензенты выпущенных ею в свет книг писали, что такое грандиозное издательское предприятие под силу не одному человеку, а целому институту. Светлана Яковлевна Левит и представляла собой целый академический институт — ИНИОН РАН, в котором она работала более 50 лет, с 1972 года. Каждые 10 лет она отчитывалась своими издательскими проектами и итоговыми статьями за весь ИНИОН: то за 20 лет, то за 30 лет, а то и за все 50 лет существования Института... Институт отвечал ей взаимностью, но трактуемой весьма специфическим образом. Например, долгое время у нее не было своего кабинета и ее рабочим местом был маленький «волшебный столик на семи ветрах» [Левит, 2022, с. 7], стоявший в коридоре перед входом в читальный зал философской литературы. Именно здесь Светлана Яковлевна встречалась со своими авторами и издателями; именно здесь ее авторы и издатели знакомились друг с другом, обсуждали свои и общие научно-издательские планы.

Когда известность Библиотеки, созданной С. Я. Левит (фактически — *культурологического тысячетомника!*), достигла апогея и было уже невозможно скрыть успех созданных ею книжных серий, в 2007 году в Президиуме РАН по инициативе академика В. А. Виноградова была открыта выставка изданий, подготовленных С. Я. Левит и возглавляемым ею неформальным научным

С. Я. Левит и В. К. Кантор у стенда с книгами. ИНИОН РАН, 2013

коллективом («Институтом в Институте»). Академики высоко оценили вклад ИНИОН в информационно-аналитическую работу в области культурологии и философии, а издание трудов выдающихся западных и российских ученых было признано выдающимся достижением, имеющим не только общеакадемическое, но и общероссийское значение. Вторая выставка изданий Левит прошла в ИНИОН РАН в 2013 году уже без участия академиков.

Но у каждого Моцарта — рано или поздно — неизбежно появляется свой Сальери. Так произошло и со Светланой Яковлевной Левит: у нее всегда было много завистников, явных и тайных, исподволь вынашивавших идею поджога ее виртуальной библиотеки. Пожара в ИНИОНе тут было мало, хотя в этом ночном пожаре дотла сгорел ее кабинет (который она, наконец, получила), а вместе с ним ее личная библиотека, тиражи только что выпущенных книг, машинописные рукописи, подготовленные к изданию, компьютерные наборы. Теперь речь шла о созданной С. Я. Левит культурологической библиотеке. Хитроумные Сальери из ИНИОНа придумали способ «отставить» Левит от созданной ею библиотеки (как в свое время Ломоносова — от Академии). Для этого нужно было «выдавить» ее на пенсию; созданные ею книжные серии — «прихватизировать» в пользу ИНИОНа — как будто бы государственное достояние, тем самым лишив автора проекта его авторских прав и присвоив их себе.

Тем временем Светлана Яковлевна вместе с издательством «Центр гуманитарных инициатив», возглавляемым Петром Валентиновичем Сосновым,

верным и многолетним соратником Левит, успешно продолжает свою подвижническую работу. Уже вышло по меньшей мере 40 или даже 50 книг, подготовленных Светланой Яковлевной в составе новых, придуманных ею серий. Эти серии (преемственные по отношению к прежним сериям, созданным в свое время С. Я. Левит) называются:

- «Lumen culturae» («Свет культуры»);
- «Древо смыслов»;
- «Российский Атенеум» (athenaeum — находящийся под покровительством богини мудрости Афины);
- «Дар вечности».

Нет смысла здесь перечислять книги по философии и культурологии, вышедшие ныне без грифа «ИНИОН РАН», и описывать, как они разместились в новых сериях. Важно отметить, что в серии «Древо смыслов» вышла вторым изданием собственная монография С. Я. Левит — «Мир человека, в слове явленный: бытие человека в культуре» (М., СПб., 2024). В этой книге с поэтическим, почти что пастернаковским названием исчерпывающе изложена оригинальная авторская концепция культуры и человека, включенного в культуру, — концепция, вокруг которой организован весь необъятный библиотечный мир Светланы Левит, со всеми его бывшими и нынешними сериями и энциклопедиями. Этой библиотеке отныне не грозят ни пожар, ни наводнение, ни рейдерский захват. Она навечно связана с культурной инициативой великого культуролога нашего времени — С. Я. Левит — и с честью носит ее имя.

Список источников

Аврелий [*Брюсов В. Я.*]. Свобода слова // Весы. 1905. № 11. С. 61–66. URL: http://dugward.ru/library/brusov/brusov_svob_slov.html (дата обращения: 20.08.2024).

Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М.: РГГУ, 2012. 288 с. (Серия: «Современные гуманитарные исследования», Кн. I).

Борухович В. Г. В мире античных свитков. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1976. 224 с.

Левит С. Я. Мир человека, в слове явленный: бытие человека в культуре. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. 624 с. (Серия «Культурология. XX век»).

Поластрон Л. Книги в огне: История бесконечного уничтожения библиотек. М.: Текст, 2007. 397 с.

Хеллер-Розен Д. Разрушение традиции: об Александрийской библиотеке. М.: ЦЭМ, V-A-C press, 2018. 72 с.

References

Avrelij [*Bryusov, V. Ya.*] (1905) Svoboda slova [Freedom of Speech], *Vesy* [*Scales*], 11, pp. 61–66. Available at: http://dugward.ru/library/brusov/brusov_svob_slov.html (Accessed: 03 August, 2020).

Benjamin V. (2012) *Ucheniye o podobii. Mediaesteticheskiye proizvedeniya* [The Doctrine of Similarity. Media Aesthetic Works]. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ. (Series: "Modern humanitarian studies", Book I).

Borukhovich, V. G. (1976) *V mire antichnyh svitkov* [*In the World of Ancient Scrolls*]. Saratov: Saratov University Publ.

Levit, S. Ya. (2022) *Mir cheloveka, v slove yavlennyj: bytiye cheloveka v kul'ture* [*The World of Man, Revealed in the Word: The Existence of Man in Culture*]. Moscow, St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ. (The series "Cultural Studies. The twentieth century").

Polastron, L. (2007) *Knigi v ogne: Istoriya beskonechnogo unichtozheniya bibliotek* [*Books on Fire: The Story of the Endless Destruction of Libraries*]. Moscow: Text Publ.

Heller-Rosen, D. (2018) *Razrusheniye traditsii: ob Aleksandrijskoj biblioteke* [The Destruction of Tradition: About the Library of Alexandria]. Moscow: TSEM, V-A-C press Publ.

Информация об авторе: Игорь Вадимович Кондаков — доктор философских наук, кандидат филологических наук, профессор, действительный член Российской академии естественных наук, профессор кафедры истории и теории культуры факультета культурологии Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), заслуженный профессор РГГУ. Адрес: Российская Федерация, 125993, ГСП-3, Москва, Миусская пл., д. 6.

Information about the author: Igor V. Kondakov — DSc in Philosophy, PhD in Philology, Professor, full member of the Russian Academy of Natural Sciences, Professor of the Department of History and Theory of Culture of the Faculty of Cultural Studies at the Russian State University for the Humanities (RSUH), Honored Professor of the RSUH. Address: 6 Miusskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation.

Статья поступила в редакцию 20.08.2024;
одобрена после рецензирования 01.09.2024;
принята к публикации 10.09.2024.

The article was submitted 20.08.2024;
approved after reviewing 01.09.2024;
accepted for publication 10.09.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 234–250.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 234–250.
Рецензия на книгу / Book Review
УДК 1(091)
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-234-250

ПОСЛЕ НАПОЛЕОНА: СПОРЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ О РОССИИ И ЕВРОПЕ

Ренард Тимурович Девликамов
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия,
renardik2003@gmail.com

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

Ссылка для цитирования: *Девликамов Р. Т.* После Наполеона: споры интеллектуалов о России и Европе // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 234–250. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-234-250.

Academic Life. Reviews

AFTER NAPOLEON:
INTELLECTUAL DISPUTES ABOUT RUSSIA AND EUROPE

Renard T. Devlikamov
National Research University
“Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia, renardik2003@gmail.com

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

© Девликамов Р. Т., 2024

For citation: Devlikamov, R. T. (2024) “After Napoleon: Intellectual Disputes about Russia and Europe”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(3), pp. 234–250. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-3-234-250.

Международная лаборатория исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (МЛРИД НИУ ВШЭ) организовала международную научную конференцию «После Наполеона: споры интеллектуалов о России и Европе», прошедшую 17–18 мая 2024 года. Она была посвящена осмыслению *изменения общего порядка европейского мира* после череды масштабных наполеоновских войн. Участникам конференции предлагалось уделить особое внимание новой политической и культурной роли Российской империи: вступив на европейский театр как победитель, Россия перестала выстраивать диалог с Европой в качестве внешнего по отношению к ней игрока, а стала одним из ведущих участников сначала политической, а затем и культурной жизни Европы. Ярким примером является образование военно-политического Священного союза, призванного *сохранить* только что образовавшийся общий порядок мира. В это же время, вопреки консервативной настроенности лидеров стран Священного союза, в государствах Европы распространялись либеральные идеи и активизировалась борьба народов за национальные государства. Для России прямым следствием этого противостояния стало Польское восстание 1830–1831 годов, вызвавшее резонанс по всей Европе и неоднозначные реакции среди интеллектуалов внутри страны. Вместе с обретением новой роли во внешней политике Россия претерпевала грандиозные изменения во внутренней жизни: сначала был принят проект реформ М. М. Сперанского, преобразовавший деятельность высших органов власти, систему образования всех уровней, расширивший права купеческого сословия и впоследствии ожививший обсуждение темы свободы человека в стране, отягощенной крепостным правом. Настоящим интеллектуальным прорывом стала «История государства Российского» Н. М. Карамзина, открывшего для всей читающей публики Россию, «как Колумб Америку», а свидетельством литературного и даже общекультурного взлета страны было явление А. С. Пушкина. Тем не менее, несмотря на очевидные успехи, в России после Наполеона зрели глубокие противоречия, вызванные приостановкой реформ, с одной стороны, и ростом гражданского самосознания — с другой. Последствия этих противоречий для России колоссальны, так как неудавшееся восстание декабристов вызвало новую волну политического реакционизма на фоне оформившегося

раскола российских интеллектуалов на партии западников и славянофилов. Объединив в междисциплинарном подходе усилия ученых почти со всего мира (от Шэньчжэня до Парижа), конференция дала всем участникам и слушателям возможность по-новому взглянуть на давно завершившуюся, но продолжающую влиять на нашу современность эпоху.

Открыл международную конференцию д-р филос. наук, ординарный профессор НИУ ВШЭ, главный научный сотрудник МЛРИД *В. К. Кантор* (Москва). Во вступительном слове профессор обратил внимание коллег на основные нюансы обсуждаемой эпохи: Наполеон, конечно, разбудил Европу, но со ссылкой на А. С. Пушкина Кантор замечает, что столь глобальное пробуждение — это явление амбивалентное. С одной стороны, Отечественная война освободила духовные силы России, но с другой — это привело к декабризму, отбросившему, по словам Чаадаева, Россию на полвека назад. Также это был период становления русской литературы, ставшей на многие десятилетия основным модусом существования русской культуры. После Наполеона в России появляется и другой француз — де Кюстин, взбудораживший своим трудом о Российской империи всю франкоговорящую публику. В. К. Кантор на историческом примере подтвердил свой изначальный тезис об амбивалентности ключевого события эпохи, завершив свое вступительное слово фразой: «Наполеон настолько разбудил Россию, что она в середине века вступила в Крымскую войну».

Первый доклад прочитал доктор истории *А. В. Рачинский* (Институт восточных языков и цивилизаций, Париж). Выступление было посвящено предыстории и идеологии Священного союза. Докладчику было важно показать историческую преемственность этого политического объединения. После Наполеона и до Крымской войны все страны Европы жили по лекалам Священного союза, и в этот исторический промежуток не было войн между государствами — уникальный период мира. Наполеоновская Европа начинается еще до коронации, с войн 1795 года. И по своей сути это была первая мировая война, так как она шла по всему миру: в Северной и Южной Америке, Азии, Африке, участвовала даже Австралия. Прообраз Священного союза содержится еще в указаниях молодого императора Александра I, которого называли философом на троне. В самом начале своего царствования он посылал инструкции послам (Воронцову, Новосильцеву) о *непреклонном желании соблюдать в международной политике моральные принципы*. По словам докладчика, в европейскую цивилизацию император не верил. Он считал, что кроме евангельских принципов страны Европы ничего не объединяло. В 1814 году, после вступления русских войск в Париж, встал вопрос о будущем Европы. Александр I предложил жить

по Евангелию: христианство должно было стать общей для государств Европы конституцией. Впервые в истории христианская мораль становится категорией международного права. Примечательно, что название «Священный союз» с французского можно перевести как «Священный завет». Однако против него выступили все финансовые организации Европы, так как Священный союз своими постулатами перечеркивал всю европейскую политическую традицию. И, как считает докладчик, цель четырех стран против России в Крымской войне — это смена неудобной для старых игроков политической системы. Таким был итог Священного союза.

Следующий доклад был прочитан канд. ист. наук *А. В. Черновым* (Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы, Москва). Главный герой его доклада[1] — плохо известный не только широкой публике, но и специалистам из академических кругов дипломат и писатель А. С. Стурдза. Стурдза претендовал на то, чтобы стать ведущим идеологом Священного союза. Но Александра I отталкивала чрезмерно православная ориентация Стурдзы, которая могла насторожить других членов союза. В 1820-е годы Европу охватила волна революций, которые не смог предотвратить Священный союз. Общая причина революций, с точки зрения Стурдзы, крылась в обмирщении сознания. Для предотвращения революции, по мнению дипломата, государям необходимо сохранять всю полноту политической силы, а реформы проводить на укрепление веры, права и власти. Иностранное вмешательство во внутренние дела страны казалось опасным, так как оно может еще сильнее сплотить революционно настроенный народ против внешнего врага. Докладчик также показал динамику развития взглядов Стурдзы по мере вспыхивания новых революций. Например, он, грек по происхождению, считал, что Россия должна поддержать Грецию в войнах 1820-х годов. Стурдза полагал, что греки не являются подданными султана, поэтому они не восстают против своего вассала. Это, по мнению А. В. Чернова, отсылка к теории общественного договора в интерпретации Гоббса. Осуждать греков за создание тайных обществ тоже нельзя, так как они и без этого были вынуждены постоянно жить в тайне. Более того, Греческая революция могла состояться и без чисто военного восстания Александра Ипсиланти. Из анализа развития политических взглядов дипломата докладчик пришел к интересному выводу: Стурдза после Греческой революции склонялся к тому, что есть два типа революций — за улучшение положения граждан (например, Французская революция 1789 года), их он осуждал;

[1] Журнал публикует в этом номере статью А. В. Чернова, написанную на основе доклада. — *Примеч. ред.*

и за существование нации (как раз такая была в Греции). Им Стурдза симпатизировал, так как главной причиной таких революций являются репрессии. По мотивам прочитанного доклада М. С. Киселева заметила, что непредсказуемая и богатая на разные события жизнь внесла коррективы в следование Стурдзы евангельским принципам в политике. А доктор истории Рачинский добавил, что и в России до декабря 1825 года была настоящая попытка революции — восстание Семеновского полка.

Доклад д-ра филол. наук *М. В. Загидуллиной* (Челябинский государственный университет, Челябинск) был посвящен специфике институциональности публичной сферы в России после Наполеона, автономизация которой строилась, в отличие от западных стран, на поисках поддержки власти, а не наоборот. Консенсусная модель «власть — литература — ее институты» развивалась спонтанно; анализ этого развития помогает видеть специфику русской общественной модели в целом: каким образом и почему при любых исторических потрясениях общественные институты стремились к патерналистским иерархиям. Понятно, что русская литература развивалась, борясь с властью за свою автономию. Основной вопрос доклада таков: как русская литература превращалась в инструмент социального конструирования? Докладчица выделила два основных фактора: контроль интеллектуальной сферы и институционализация литературы. Для литературы Наполеон — символ личностной реализации. Соответственно, основной нерв публичной сферы касался вопроса «Мы что, хотим как во Франции?». Этот вопрос разделил интеллектуальную публику на две части — хотящих и не хотящих. В отношении с государственными институтами шел процесс не автономизации, а скорее самопонимания некоего сотрудничества. В докладе было показано, что антиреволюционная линия в России строилась, вопреки мнению большинства исследователей, не как зажимание свободы, а как поиск консенсуса и объединяющего большинство принципа

Д-р филос. наук *А. А. Кротов* (философский факультет МГУ им. М. В. Ломоносова) прочитал доклад о природе бонапартизма в философии Ивана Аксакова. Аксаков среди прочих славянофилов наиболее пристально рассматривал феномен бонапартизма. Для него эта проблема тесно связана с современной ему политикой. Наполеон — прямое следствие западной культуры и центральный факт мировой истории. Личность здесь приобретает титанические размеры и сталкивается с присущим русскому народу смирением. Ослабление России было выгодно западным державам, но не Западу вообще, не западному народу, так как государство не является адекватным выразителем народных идей, — обращает внимание докладчик. Общество — это второй уровень самосознания

народа. Правильно называть народом простой народ. А в общество могут входить и аристократия, и крестьяне. Цивилизацию (больную, так как во имя свобод она убивает людей) необходимо подчинить христианству. Наполеон хоть и был тираном, но был также и первым артистом в истории, и поэтому мог создать нечто великое. Аксаков политизировал и романтизировал Наполеона I и в связи с этим преувеличил роль Наполеона III в современной ему политике.

Закрывал работу первой секции *В. К. Кантор* с докладом на тему «А. И. Герцен: от встречи с Наполеоном до Аннибаловой клятвы». Основная идея докладчика заключалась в том, что, замечая из-за границы все слабости Российской империи, Герцен буквально сочинил революционную ситуацию в стране, то есть придумал ее, обратил в текст и превратил простую оппозиционность образованных людей России в «призыв к топору». Переход молодых радикалов от слов к кровавым действиям заставил Герцена написать в 1869 году нечто вроде завещания с призывом к цивилизованности, к отказу от убийств и разрушений норм социальной жизни. Таким образом, письма «К старому товарищу» не просто были политической реакцией на террор молодых бесов, а, по сути, стали свидетельством глубокого переосмысления своих прежних взглядов, переросшего в отречение от себя прежнего.

Вторая секция открылась докладом о взглядах П. А. Вяземского и Н. М. Карамзина на конституцию в России. С ним выступил канд. филос. наук *Н. С. Чижков* (сектор философии российской истории Института философии РАН, Москва). Основной целью докладчика было сравнение двух политических мировоззрений, которые строятся в основном на двух отличных концепциях свободы. Именно существенные различия в понимании природы свободы и ее общественного значения породили дискуссию между Н. М. Карамзиным и П. А. Вяземским по поводу необходимости конституции для России и ее возможной роли в жизни Российского государства и общества. Их позиции отражали два противоположных подхода к проблеме конституционного развития нашей страны в XIX веке. Если Карамзин видел в конституции многочисленные опасности, то Вяземский, наоборот, настаивал на том, что это единственно возможный путь общественного развития. Этот спор, как заметил докладчик, в тех или иных формах воспроизводился в отечественной интеллектуальной традиции еще более ста лет. В ходе дискуссии А. В. Чернов обратил внимание коллег на то, что спор между двумя мыслителями был исключительно интеллектуальным, так как по жизни Карамзин и Вяземский вовсе не были непримиримыми оппонентами. О. А. Жукова напомнила, что в разговоре о Карамзине необходимо иметь в виду глубокий экзистенциальный кризис и переворот, случившийся с ним в Швейцарии.

Д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Социологического института РАН *А. В. Малинов* (СПбГУ, Санкт-Петербург) в своем докладе рассмотрел формирование славянофильского мировоззрения Владимира Ивановича Ламанского, которое пришлось на годы его обучения в Санкт-Петербургском университете (1850–1854), фактически совпавшего с Крымской войной. На основе дневников Ламанского той поры и его более поздних публикаций докладчик воспроизвел его оценки последних лет николаевского царствования, личности императора, гонений и запретов. Дневниковые записи хорошо показывают различие в истоках мировоззрения «ранних» и «поздних» славянофилов. Если московское славянофильство во многом возникло на волне патриотического подъема в русском обществе и чувства национальной гордости, вызванных победой России в войне с Наполеоном, то исходной точкой взглядов поздних славянофилов стал антагонизм Европы и России, спровоцированный антирусским единством Европы и поражением в Крымской войне. Роль России, по мнению Ламанского, не в том, чтобы перенимать европейские идеи, а чтобы привносить в них что-то новое. Также он считал, что государству стоит заботиться о своем внутреннем развитии и не принимать участия в европейских конфликтах. Крымская война возбудила в Ламанском панславянские взгляды. Неудачный для России ход войны сильно разочаровал его; в этом он винил Николая I, сделавшего из России полицейское государство.

Д-р филос. наук, главный научный сотрудник МЛРИД *М. С. Киселева* (НИУ ВШЭ, Москва) выступила с докладом «И. В. Киреевский: просвещение Отечества как “умственной жизни человеческого рода” и “китайская стена между Россией и Европой”». Свой доклад она начала с весьма печальной ноты: И. В. Киреевский был человеком огромных возможностей, которые так и не нашли своей реализации. Связь между литературой и властью в случае с Киреевским построить не удалось, так как николаевская Россия была совершенно не заинтересована в его деятельности. При этом потребность в трансляции своего знания была осознана Киреевским очень рано — в 21 год. В статье «Девятнадцатый век» он акцентирует внимание на «Китайской стене», стоящей между Россией и просвещенным Западом. Современная Киреевскому Европа была, с его точки зрения, разнородной. В ней возникло разрушительное начало, встретившее реакцию насильственного соединения. Мыслитель считал, что XIX век должен стремиться к соглашению враждующих начал. В этом тезисе, по мнению докладчицы, прослеживается влияние немецкой философии тождества, лекции по которой Киреевский слушал в Германии. Герой доклада считал, что заимствование успехов европейской культуры включает народы в процессы общечеловеческого просвещения, поэтому оно необходимо. Киреев-

ский настаивал на том, что европейская образованность должна проникнуть в Россию через усилия отдельных личностей в области литературы.

Доклад д-ра филос. наук *О. А. Жуковой* (НИУ ВШЭ, Москва), закрывший вторую секцию конференции, был посвящен интеллектуальному опыту Н. В. Станкевича в вопросе об общественном идеале в России и Европе. Европейский вектор в мысли Станкевича просматривается отчетливо. Европа была для него образцом в личностном интеллектуальном запросе на смыслы. Он считал, что сначала необходимо постичь философские и иные идеи Европы, а затем осмыслить их применимость к русской действительности. Обнаружить бытийную связь между человеком и природой помог Станкевичу немецкий философ Фридрих Шеллинг. Также для него была важной линия личностного и просветительского идеала, которую чуть позднее продолжит Грановский. Таким образом, смысл идеала, по Станкевичу, состоит в стремлении к просвещению и личной свободе.

Третья секция конференции началась с возвращения к началу XIX столетия, а именно к «войне перьев» между Россией и Францией в 1800–1814 годах. С докладом на эту тему выступил канд. ист. наук *Н. В. Промыслов* (Государственный академический университет гуманитарных наук, Москва). В выступлении было сказано, что в XIX веке религиозная книга отступала на второй план по сравнению с XVII и XVIII веками. Более востребованными среди читателей становились беллетристика и периодика. Нужно понимать, что и во Франции, и в России печать жестко контролировалась; во Франции строже, но в России периодических изданий в принципе было меньше. Докладчик неоднократно повторял, что не стоит недооценивать влияние французской прессы на формирование международного образа Российской империи, ее этнических стереотипов. Российская империя служила классическим примером иного общества и иной культуры во французской печати. Это послужило для Наполеона удобным предлогом во внешнеполитической экспансии. В официальной пропаганде говорилось, что Россия стала врагом Европы по ошибке, из-за неправильного самопонимания. Таким образом, французская мифология стала более успешной в формировании исторической памяти. А Россия, победив на поле боя, проиграла в «войне перьев».

Внимание следующего докладчика, канд. филос. наук *А. В. Мартынова* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) переключилось на литературную жизнь обсуждаемой эпохи. Андрей Викторович рассмотрел влияние творчества Альфреда де Мюссе на отечественную и европейскую культуры. Его программный роман «Исповедь сына века» (1836) повлиял на формирование концепции психологического романа. Описание дезорганизации социальных норм и институ-

тов в первой части «Исповеди» в значительной степени можно сравнить с теорией аномии, позднее разработанной и введенной в научный оборот Эмилем Дюркгеймом. Афористика, характерная для манеры изложения сюжета, стала одним из факторов, определивших последующую прозу (Оскар Уайльд, Марк Алданов). Одновременно в докладе было проанализировано восприятие творчества Мюссе российскими и зарубежными писателями. Например, Пушкин достаточно высоко оценил начинающего автора, Достоевский видел в Мюссе одну из знаковых фигур современной литературы, а Александр Дюма размышлял о концептуальной близости лермонтовского Печорина и Октава де Т. Мюссе.

Следующий доклад прочитала д-р филол. наук *И. Н. Лагутина* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Она обратилась к неопубликованным докладам Августа Коцебу императору Александру I. Ирина Николаевна согласилась с предыдущими докладчиками в том, что Александр I был одним из самых популярных монархов Европы и что мир после Наполеона начинал жить по принципам Священного союза. При этом докладчица обратила внимание коллег на важные нюансы, сопровождавшие сложные исторические процессы. Например, Арндт радовался смерти русского полководца Михаила Кутузова, так как считал его «нерешительным стариком», рисковавшим оставить Германию на растерзание французам, а Гёте весьма скептично встретил пришествие казачьего войска в Европу: он опасался, что, освободив немцев от тирана, они примутся освобождать их от свободы. Очевидно, что при таких настроениях России нужно было улучшать свой публичный образ в глазах европейцев. Для этого российские власти предложили Августу Коцебу заняться пророссийской пропагандой за границей. Он отлично подходил на эту роль, так как являлся одним из самых популярных авторов Европы, был лично знаком со многими монархами, находился под покровительством богатейших вельмож. Помимо прочего, Коцебу писал объемные доклады для Александра I, переводил труды А. С. Стурдзы. С этим был связан скандал в Германии, так как общественность решила, что это очередная мистификация Коцебу и на самом деле автор книги не Стурдза, а он сам. Его начинают травить в журналах, присылать письма с угрозами. Из-за этого он захотел отказаться от пропагандистской работы, получил разрешение императора, но вернуться в Россию ему не удалось, так как один немецкий фанатик, даже не читавший Коцебу, а возбужденный газетными материалами, застрелил писателя на пороге его дома.

С докладом о культурно-историческом сознании Петра Чаадаева выступили д-р филос. наук *Б. И. Пружинин* (Институт философии РАН, Москва),

д-р филос. наук *Т. Г. Щедрина* (Институт философии РАН) и канд. филос. наук *И. О. Щедрина* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). В своем выступлении философы обратились к методологическому конфликту между культурно-исторической эпистемологией Густава Шпета и кембриджским контекстуализмом. Метод Шпета основан на традиции положительной русской философии и предполагает рассмотрение слов-понятий не самих по себе, но в контекстах, дающих понимание их смысла. А сторонники кембриджской школы и немецкой «истории понятий» (Begriffsgeschichte) опираются на логический позитивизм и анализируют «речевые акты» в контексте политического дискурса того времени, которому принадлежит произведение. На примере анализа трудов П. Я. Чаадаева докладчики пришли к выводу, что русская философия должна искать свою методологическую базу в собственных корнях, как это сделал еще сто лет назад Г. Г. Шпет.

Разговор о Чаадаеве продолжила д-р филол. наук *А. Г. Гачева* (Институт мировой литературы РАН, Москва), выступившая с докладом на тему «“Философические письма” П. Я. Чаадаева: христианский универсализм как путь к примирению России и Запада». В своем выступлении Анастасия Георгиевна подчеркнула, что, несмотря на полемический тон «Философических писем», они были направлены на поиск общей культурной и смысловой базы для диалога между Россией и Европой. Таким мостиком между Востоком и Западом Чаадаев считал католическую церковь. Беря за основу основные принципы и традиции христианской культуры, страны Европы, в том числе Россия, должны были примириться друг с другом под покровительством церкви.

После серии интереснейших докладов о П. Я. Чаадаеве выступил д-р ист. наук *Ф. А. Гайда* (исторический факультет МГУ им. М. В. Ломоносова), завершивший работу очередной секции конференции. Выступление Федора Александровича познакомило слушателей с предысторией уваровской триады «Православие. Самодержавие. Народность». Категории православия и самодержавия были рассмотрены докладчиком как берущие свои истоки в романтизме. События 1812–1815 годов возбудили в русском обществе серьезное интеллектуальное движение. Молодой российский дипломат А. С. Стурдза, редактор трактата Священного союза, написал своеобразное религиозное приложение к трактату — «Размышления об учении и духе Православной Церкви» (1816), которое было адресовано европейской публике. Стурдза писал о православии как религии любви и тем самым выступил предтечей славянофильской проповеди. Оппонентом Стурдзы выступал Ж. де Местр, развернувший в Петербурге католическую пропаганду. Еще одним собеседником де Местра по этому вопросу являлся С. С. Уваров — сотрудник Стурдзы по МИД. В 1819 году друг

Уварова кн. П. А. Вяземский сформулировал принцип «народности» как определяющий в развитии литературы. Уваровская триада, включившая в себя понятия «православие» и «народность», оказалась таким образом связана с романтическими тенденциями 1810-х годов.

Последняя секция первого дня конференции была полностью отведена творчеству В. Ф. Одоевского. С первым докладом о нем выступила д-р филос. наук *Т. Ю. Сидорина* (НИУ ВШЭ, Москва), рассмотревшая рефлексию о технике в социальной мифологии писателя. Докладчица считает, что произведения Одоевского знаменуют собой завершение эпохи философского романтизма и приход философии позитивизма. В своей критике универсальной односторонности как следствия реалистического схематизма Одоевский задолго до Шпенглера предчувствовал кризис европейской культуры. Он выразил в своих новеллах-притчах безжалостное зло рациональности, трагическую утрату поэтического, зловещий оскал инструментального — мир без пойесиса, мир страшный, пустой и жестокий. Все это впоследствии было многократно воспроизведено на полях Первой мировой войны и отразилось в послевоенном искусстве.

Доклад аспирантки филологического факультета МГУ *Чжао Яо* (МГУ — ППИ, Шэньчжэнь) раскрыл образ главного героя романа «4338-й год» и его связь с историософскими воззрениями В. Ф. Одоевского на западную цивилизацию. В докладе был рассмотрен фантастический роман В. Ф. Одоевского «4338-й год» в контексте изменений мирового порядка после войны с Наполеоном и революций в Европе. Автор доклада показала, как Одоевский в своем произведении изобразил научные и социальные достижения России в далеком будущем, тем самым свидетельствуя о том, что Россия становится победительницей в споре с Европой. В докладе также проводится анализ образа главного героя произведения и его связи с историософскими взглядами Одоевского на западную цивилизацию. В частности, докладчица рассмотрела то, как Одоевский видел будущее России и мира и как это отражено в его произведении.

Последний доклад первого дня конференции прочитал аспирант *Ким Мугем* (филологический факультет МГУ, Москва) на тему «Будущее России в представлении В. Ф. Одоевского как ответ на изменение общего порядка мира». В своем выступлении докладчик подтвердил основные тезисы, звучавшие на протяжении всей конференции, взяв в качестве удобного примера утопические труды Одоевского. Ким Мугем показал, что творческий импульс писателя был вызван переменами, пришедшими на европейский континент вместе с Наполеоном. Россия, по мысли Одоевского, в этом новом мире должна будет сыграть решающую роль в вопросах его сохранения и развития.

Завершился первый день конференции обобщающим словом *М. С. Киселевой*. Все выступления показали, что в созданном интеллектуальном пространстве есть идейная доминанта, связанная с самоопределением России, колеблющейся между противостоянием с Западом и примирением с ним на основе общих христианских ценностей. Вспомнив образ «китайской стены» из своего доклада о Киреевском, Марина Сергеевна сказала, что гуманитарные науки — это область, где стен не бывает, ведь стены только в наших головах, а молодые исследователи и взрослые ученые своим желанием «наладить контакты» эти стены преодолевают. Яркое тому подтверждение — данная международная конференция.

Второй день мероприятия начался с доклада д-ра ист. наук *В. Н. Земцова* (УрФУ, Екатеринбург) о европейском проекте Наполеона. Существовал ли этот проект вообще? В письменном наследии Наполеона отразилось много сюжетов, связанных с его размышлениями об общем будущем Европы (в основном в личных письмах). Но хотя такие идеи и существовали, докладчик полагает, что, скорее всего, это были пропагандистские шаги, не подтвердившиеся дальнейшими действиями. Закрепить континентальное господство у Наполеона не хватило сил. Неудачная военная кампания 1812–1813 годов предрешила то, что общеевропейская система так и не была им создана. Важно сказать, что на такой исход повлияла и континентальная блокада Британии. По итогу мир в 1814–1815 годах возвратился к XVIII веку, а именно к балансу сил; разница лишь в том, что сейчас стали говорить о концепте великих держав. Поэтому, с точки зрения докладчика, довольно трудно утверждать, что наполеоновская эпоха радикально изменила мир. Скорее, она дала много новых импульсов для дальнейшего развития культуры, но никак не коренных изменений.

Со следующим докладом выступила д-р ист. наук *О. И. Киянская* (РГГУ, Москва). Он был посвящен влиянию наполеоновского мифа на жизнь и судьбу С. И. Муравьева-Апостола. Обращение к этой теме помогает ответить на ключевой вопрос биографии Муравьева-Апостола, остававшийся все это время без ответа: какими были мотивы его весьма отчаянных действий зимой 1825–1826 годов? Докладчице посчастливилось опубликовать в 2023 году письма декабриста своему отцу, в которых буквально на каждой странице упоминается Наполеон. Его имя связывалось с представлением о сверхчеловеке, способном волевым решением изменить мир к лучшему ценой собственной жизни. И Муравьев-Апостол, вдохновившись примером Наполеона, считал, что обладает теми душевными качествами, которые отличают сверхчеловека от обывателя; например, он думал, что стоит ему начать революцию в любой точке России, как тут же массы последуют за ним до самого конца. Это объясняет, зачем он

поднял восстание Черниговского полка, понимая, что после поражения на Сенатской площади кучка солдат не может иметь успеха.

В докладе д-ра ист. наук *Д. М. Фельдмана* (РГГУ, Москва) была рассмотрена история казни декабристов. Докладчик подчеркнул, что большинство материалов по данной теме носят публицистический характер, акцентируют внимание читателей на личных качествах участников процесса (например, предвзятость Николая I), богаты эмоциональными заявлениями и тем самым затмевают историко-юридический аспект проблемы. По этой причине уместно рассмотреть не только материалы, относящиеся к жизни декабристов, но и документацию следствия. Давид Маркович рассказал, что смертная казнь предусматривалась для любого, кто посягал на власть царской особы, и, учитывая, что в этом признались все декабристы, а казнили только пятерых, выходит, что император Николай I помиловал большинство виновных. В вынесении приговора учитывалось не только происхождение восставших (например, не был лишен жизни ни один князь), но и их харизма. Так, Бестужев-Рюмин был казнен в том числе и потому, что был способен «завербовать» чуть ли не любого собеседника на каторге.

С историей региональных культур Беларуси познакомил слушателей доклад д-ра искусствоведения *О. Д. Баженовой* (Белорусский государственный университет, Минск)[2]. В нем были рассмотрены результаты организованных в 1840-е годы Константином и Евстафием Тышкевичами экспедиций по изучению белорусских земель вдоль рек Вилия и Березина. Экспедиции положили начало и определили дальнейшее развитие исторического краеведения, изучения фольклора и этнографии. Стало возможным и необходимым поставить вопрос об особенностях региональной культуры в России XIX века. Исследуемые земли были свидетелями гибели воинства Наполеона, и в устной памяти жителей хранились подробности этой исторической эпопеи. Кроме того, здесь существовало большое количество курганов, и историки предполагали найти при раскопках подтверждение связей этих земель с древней европейской цивилизацией. Но экспедиции открыли большое количество принципиально иного материала, что радикально изменило цели и результаты работы Тышкевичей. Был открыт глубочайший пласт народной культуры и устной истории, в которой «жили» события полувековой давности и даже более основательные, в несколько столетий глубины. Открытие привело к изменению статуса и места фольклорной, этнографической культуры Беларуси, а самое глав-

[2] Журнал публикует в этом номере статью О. Д. Баженовой, написанную на основе доклада. — *Примеч. ред.*

ное — поставило вопросы о роли и месте данной части Российской империи в исторических концептах европейского и российского развития. Обращение к фольклорной традиции в ее песенном и обрядовом вариантах показало исследователям существование особой, отличной от сопредельных культур цивилизации. Компаративное исследование с соседними восточноевропейскими и западноевропейскими культурами и их реликтами, выстраивание пантеона национальных героев и святынь открыло региональную культуру Беларуси.

Завершающим первую секцию докладом стало выступление д-ра филос. наук *Т. В. Чумаковой* (СПбГУ, Санкт-Петербург) о дискуссиях российских интеллектуалов об автокефалии в николаевскую эпоху. Татьяна Витаутасовна начала свой доклад с признания в том, что, к ее удивлению, таких дискуссий в России не было и она собирается рассказать почему. В принципе под вопросом находится сама философичность темы автокефалии. Докладчица считает, что данная исследовательская область может и должна быть подвергнута философскому осмыслению хотя бы потому, что самый известный текст об автокефалии в России — обращение Филофея — обрел политическое значение только десятилетия спустя, а изначально рассматривался исключительно в качестве духовного манифеста. В докладе было озвучено предположение, что вопросы автокефалии грузинской и греческой православных церквей умалчивались и не обсуждались в николаевскую эпоху из-за недавнего подавления Имеретинского восстания (церковного бунта) 1819–1820 годов.

Вторая секция второго дня конференции открылась докладом д-ра ист. наук *К. И. Шнейдера* (кафедра истории и археологии ПГНИУ, Пермь) о соотношении либерального и консервативного в раннем русском либерализме. «Наполеоновская история» преобразила все европейское пространство, включая интеллектуальный ландшафт Российской империи. Программы декабристских организаций, сановные реформаторские проекты, борьба идей и мнений в «верхах», генезис публичной сферы, «салонная» культура, «патриотический поворот», теория официальной народности и запутанная история первого «Философического письма», славянофилы и западники, русский европеизм стали следствием известных событий начала века. Длительное время исследовательский фокус неизменно сосредоточивался на анализе самих идей в их якобы чистом виде. Вместе с тем сегодня отечественное историописание активно пополняется работами, акцентирующими интенцию изучения контекстов и разнообразных явлений, объясняющих появление тех или иных интеллектуальных конструктов. Европейская либеральная мысль в постнаполеоновский период мотивировала соответствующие идейные искания российских мыслителей. В своем выступлении Константин Ильич рассказал, когда и каким об-

разом произошло формирование начальной редакции русского либерализма, и предположил, что именно исторический контекст России первой половины XIX столетия в наибольшей степени может являться объяснительной парадигмой генезиса либеральной модели.

Тему идеологического конструирования в общественной мысли России продолжила канд. ист. наук *Р. С. Черепанова* (ЮУрГУ, Челябинск), заострившая внимание на разных подходах в создании концепта русской нации властью и интеллектуалами во второй четверти XIX века. В недавней работе М. Велижева «Чаадаевское дело…» не без удивления констатируется, что идеи первого «Философического письма» вполне сочетаются с дискурсом имперского национализма. Докладчица считает, что на самом деле и «официальная идеология», и «общественная мысль» в России второй четверти XIX века не только существовали в пространстве единого дискурса, но даже выстраивались по одной и той же двухчастной формуле, когда особый русский путь в истории описывается вначале тезисом «мы хуже всех», а затем — тезисом «мы лучше всех». При этом не только власть и общество, но и различные мыслители не осознавали этой общности. Отсюда — впечатление бесконечных споров интеллектуалов как с властью, так и между собой.

Завершила работу секции преподаватель кафедры отечественной истории Средних веков и Нового времени *Д. В. Серебрякова* (ЮФУ, Ростов-на-Дону) с докладом на тему «Русский европеизм в постнаполеоновскую эпоху: переоценка ценностей». Наполеоновская пропаганда была нацелена на создание образа России как «иной» по отношению к Европе, образа варвара, дикаря и убийцы. Однако вступление российских войск в Париж было встречено французами в основном не враждебно. Докладчица считает, что постепенно развивающееся национальное самосознание стало вступать в конфликт с европеизированной культурой дворянства, а противодействие процессу европеизации переросло в противостояние старины и новизны, традиционализма и реформаторства. Таким образом, внутренние процессы самоопределения русской образованной элиты отталкивались в том числе и от взаимного восприятия Европы и России.

После этого началась последняя секция конференции, традиционно отводящаяся молодым исследователям. Открыл ее стажер-исследователь *Р. Т. Девликамов* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Темой его доклада было философское осмысление соотношения Природы и Культуры в творчестве А. С. Пушкина. Докладчик вступил в заочную полемику с Д. С. Мережковским, считавшим, что Пушкин был человеком, разочарованным в рационалистической культуре Просвещения и воспевшим свободную от душных городов жизнь на дикой

природе. Ренард Тимурович, опираясь на пушкинские тексты, выдвинул гипотезу, согласно которой позиция Пушкина была сложнее, чем примыкание к одному из двух лагерей. А именно, она состояла в том, что Александр Сергеевич был враждебен пошлой, помирающей от скуки культуре обывателя, которая жестока от пустоты, бесплодия и равнодушия. Он не соглашался признать подлинность ценностей современной ему культуры, ибо они для него поддельны — нельзя обманки принимать за подлинно сущее. И главные интуиции творчества Пушкина направлены на размышления о *живой* культуре, о живом разуме, святом Солнце Ума.

Следующим выступил стажер-исследователь *Н. В. Рябчинский* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва), обратившийся к довоенным исследованиям Д. И. Чижевского о Н. В. Гоголе. В своем докладе Николай Викторович восстановил образ Гоголя и как писателя, и как мыслителя сквозь призму философии «своего места» Чижевского. Докладчик показал, что и в героях «Петербургских повестей», «Шинели», «Мертвых душ», и в умонастроениях Гоголя в его эпистолярном наследии прослеживается противопоставление внешней и внутренней жизни. Для писателя был важен центр христианской мистики, Бог, благодаря которому у человека есть свое место. Потеря связи с этим центром чревата, по мнению Чижевского, потерей цели жизни, отдачей себя внешнему миру, связыванием своей судьбы с объектами этого мира, то есть потерей самого себя.

Последний доклад — об образе Наполеона в исторической рефлексии Серебряного века (Д. С. Мережковского и Вяч. Иванова) — прочитала научный сотрудник, канд. филос. наук *А. А. Доронина* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). По мысли раннего Мережковского, Наполеон представлял собой аполлоновское начало в противовес революции и христианству, отвечающим за дионисийское начало в мире. Он считал, что постнаполеоновский аполлонизм необходимо преодолеть, чтобы высвободить подавляемые разумом и культурой духовные силы. В более поздних работах Мережковский поместил в образ Наполеона божественные силы, бросающие вызов человеческой судьбе. Таким образом, от позиции преодоления наполеонизма мыслитель переходит к осмыслению сакрального характера жизни и судьбы Бонапарта. Вячеслав Иванов, как показала докладчица, был близок к настроениям Мережковского и характеризовал Наполеона как титана исторического действия.

Международная конференция завершилась заключительным словом *В. К. Кантора* и *М. С. Киселевой*. Они сказали, что им *посчастливилось* организовать и принять участие в мероприятии, открывшем по-новому, казалось бы, так подробно изученную эпоху. Более того, научная конференция, занимающаяся исследованием диалога между Россией и Европой и объединившая

ученых со всей России, Китая, Южной Кореи, Беларуси и Франции, приобрела особую важность в наш тяжелый 2024 год.

Информация об авторе: Ренард Тимурович Девликамов — стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Renard T. Devlikamov — Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.
The author declares no conflicts of interests.

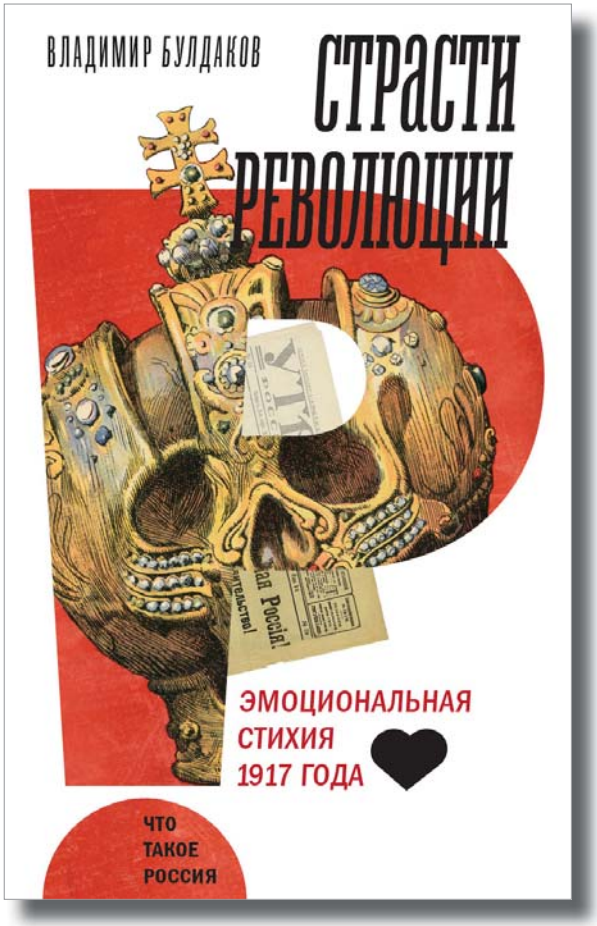
Статья поступила в редакцию 01.08.2024;
одобрена после рецензирования 01.06.2024;
принята к публикации 10.06.2024.

The article was submitted 01.08.2024;
approved after reviewing 01.06.2024;
accepted for publication 10.06.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 3. С. 251–255.
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 3. P. 251–255.

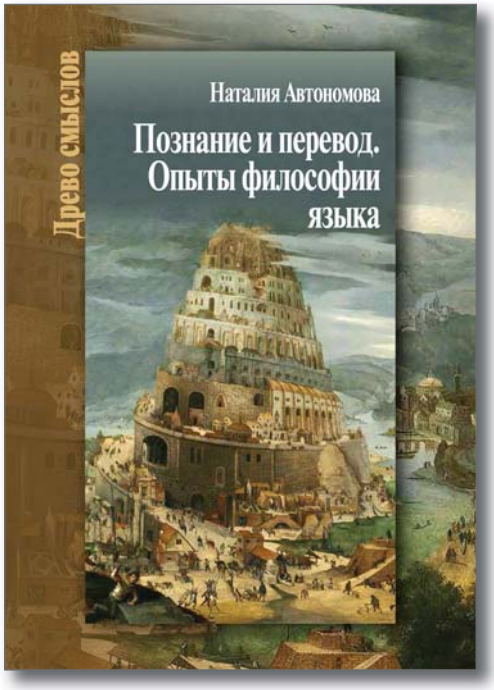
ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2024 году



Булдаков В. Страсти революции: Эмоциональная стихия 1917 года / Владимир Булдаков. — М.: Новое литературное обозрение, 2024. — 432 с.: ил. (Серия «Что такое Россия»)

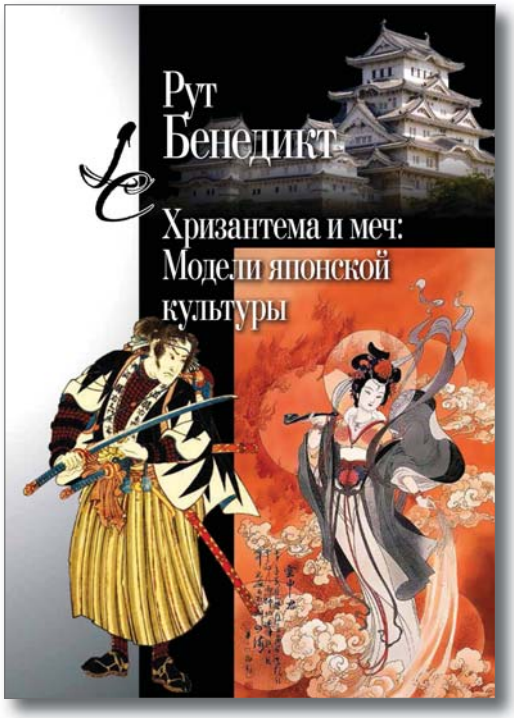
Революция 1917 года — частый предмет исследования для современных историков. Но насколько они приблизились к пониманию ее природы за более чем сто лет? Владимир Булдаков считает, что современное обществоведение склонно скользить по поверхности внешних событий вместо проникновения в суть одного из главных тектонических сдвигов российской истории. На материале архивных документов, дневников и воспоминаний современников он — вопреки распространенным интерпретациям — стремится показать, что революция не подчинялась политической логике, а представляла собой скорее стихийное восстание, к реальности которого страна не была готова. Именно поэтому В. Булдаков отказывается от попыток описать революцию как управляемый проект и предлагает читателю эмоциональную хронику событий. Эта хроника призвана ответить на вопрос: как утопию мировой революции накрыл кровавый туман «красной смуты»? Владимир Булдаков — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Центра изучения новейшей истории России и политологии. Автор нескольких сотен работ по истории России конца XIX — начала XX века.



Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 736 с. (Серия «Древо смыслов»)

Тема «познание и перевод» сопровождала автора всю жизнь: от университетской курсовой о переводах Шекспира, через «Слова и вещи» Фуко, изданные в период «застоя», к недавним переводам работ из области психоанализа и деконструкции. А потому «познание и перевод» — это сфера личного опыта, в которой много всего — и практики, и размышлений по ходу дела, и сопоставления подходов к переводу в разные периоды и в разных странах. Перевод — антропологическая константа человеческого бытия и условие возможности познания в гуманитарных науках; вместе с тем это не чисто академическая материя, но сфера страстей и столкновений. Почему перевод стал в наши дни философской проблемой? Обо всем этом и пойдет речь в книге. В ней два раздела: первый — о познании и языке, второй — о переводе как рефлексивном ресурсе понимания.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся историей познания, проблемами философии, языка, культуры.

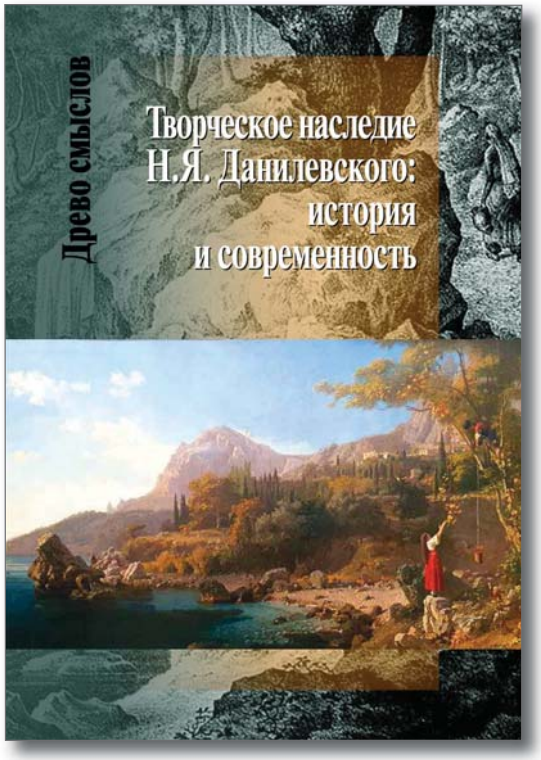


Бенедикт Р. Хризантема и меч: Модели японской культуры / пер. с англ. 3-е изд. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 256 с. (Серия Lumen culturae)

Р. Бенедикт (1887–1948) — американский культурантрополог, виднейший представитель этнопсихологического направления в американской антропологии.

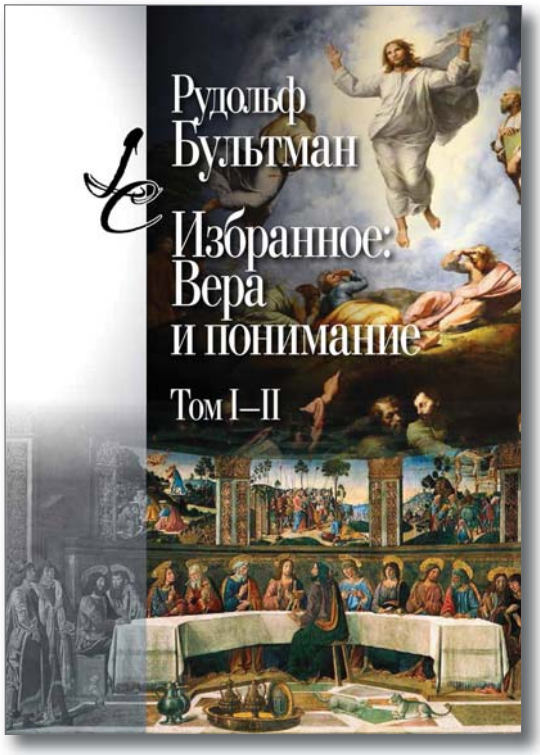
В годы войны занялась изучением японской национальной психологии. На основе собранных материалов написала знаменитую книгу «Хризантема и меч» (1946). В ней с культурно-релятивистских позиций японская культура рассматривается как иерархическая по своей сути, что предполагает точ-

ное знание каждым членом общества своего места в нем и своей роли. Автор типологизирует японскую культуру стыда, противопоставляя ее западной, прежде всего американской, культуре вины с этическим акцентом на божественных заповедях. Эта работа стала классической в культурной антропологии и зарубежном японоведении.



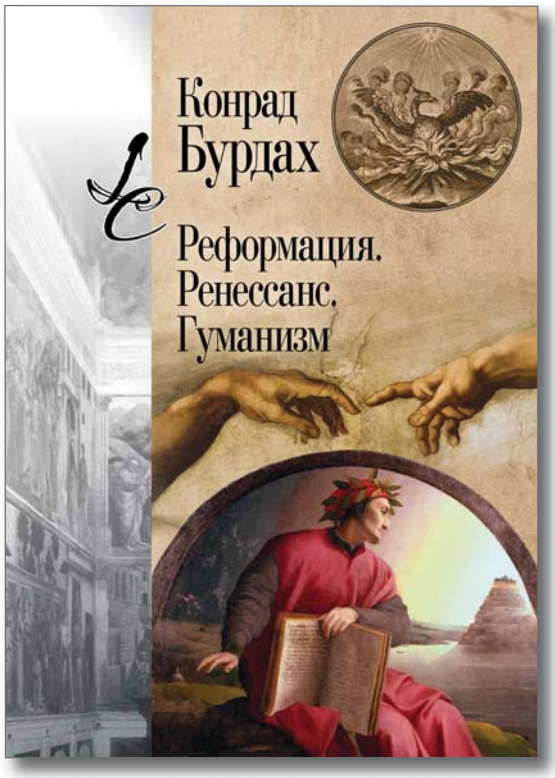
Творческое наследие Н. Я. Данилевского: история и современность / отв. ред. В. В. Сидорин. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 216 с. (Серия «Древо смыслов»)

«Россия и Европа» Николая Яковлевича Данилевского — книга с удивительно неоднозначной судьбой: с одной стороны, она широко бытует в российской культуре, постоянно переиздаваясь на протяжении последних десятилетий; с другой стороны, представляет собой одну из самых стереотипно воспринимаемых книг в истории русской мысли. Эти стереотипы не способствуют серьезному разговору о Данилевском, а их распространение в свою очередь во многом стало возможным потому, что мы на самом деле не так уж хорошо знаем тот метатекст, в рамках которого и было создано это знаменитое произведение. А ведь его всестороннее исследование могло бы многое прояснить: в частности, способствовать пониманию того, где в позиции Данилевского исторически случайное, а где речь идет, скорее, о важном сдвиге в истории отечественной культуры послепетровского периода. В предлагаемом издании творчество Н. Я. Данилевского рассматривается в связи с тем интеллектуальным контекстом, с которым оно было связано многочисленными нитями, — идеями и деятельностью В. И. Ламанского, И. С. Аксакова, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, Вл. С. Соловьева; с точки зрения дальнейшей рецепции теории культурно- исторических типов (Н. И. Кареев, классическое евразийство, П. Сорокин); с позиции созвучия тех или иных идей Данилевского сегодняшнему дню.



Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II / пер. с нем.; 2-е изд. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 752 с. (Серия Lumen culturae)

Рудольф Бультман (1884–1976) – немецкий протестантский теолог, историк религии, один из крупнейших исследователей Нового Завета в XX веке. В работе «Новый Завет и мифология» (1941), которая вызвала бурную полемику, он выступил с программой «демифологизации» новозаветной Вести. Демифологизация христианского учения позволяет выразить его содержание «экзистенциально», то есть в терминах человеческого существования. Этой задаче был посвящен ряд работ Бультмана, которые представлены в настоящем сборнике.



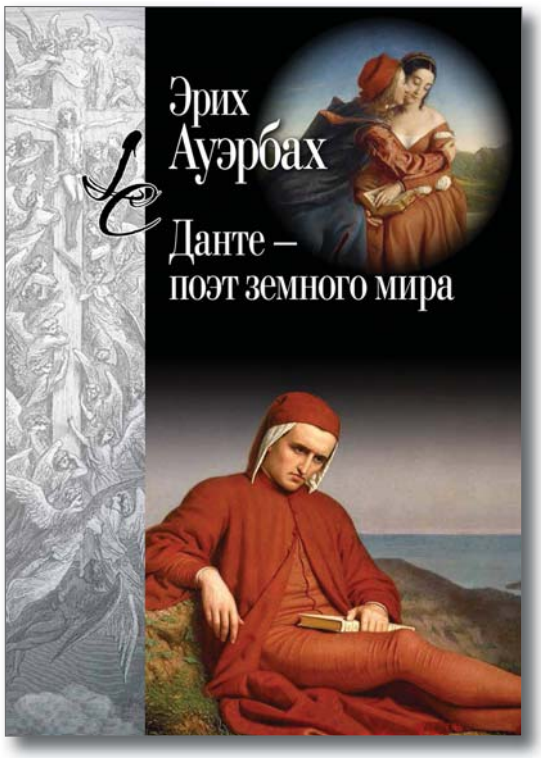
Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / пер. с нем. М. И. Левиной. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 158 с. (Серия «Lumen culturae»)

Небольшая по объему книга немецкого германиста Конрада Бурдаха (1859–1936) относится к тем научным сочинениям, которые, имея своей целью строго определенное конкретное исследование, перерастают его и становятся заметной вехой в поисках новых подходов — в данном случае к одной из важнейших проблем истории и философии европейской культуры — сущности и исторических корней Ренессанса и Реформации.

К. Бурдах, известный в нашей стране лишь очень узкому кругу специалистов-филологов, в своем историко-филологическом труде формулирует новый для своего времени взгляд на происхождение и корни Ренессанса и Реформации, их органический рост из глубин средневекового мироощущения и словоупо-

требления. Его труд входит в почетный круг работ, знакомство с которыми необходимо для понимания духовной истории Запада.

Книга будет полезна преподавателям и студентам гуманитарных факультетов и может заинтересовать и более широкий круг читателей.



Ауэрбах Э. Данте — поэт земного мира / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 208 с. (Серия Lumen culturae)

Эрих Ауэрбах (1892–1957) — немецкий филолог и культуролог, специалист по романским языкам и литературам. Он определяет свою задачу филолога значительно шире, чем это принято в современной науке. Филолог приобретает статус историка, изучающего историю «культуры» на основании литературно-художественных текстов. Ауэрбах расширяет сферу филологического анализа до общегуманитарного исследования, в котором объединяются подходы литературоведения, социологии, психологии, историко- культурные и философско-эстетические методы. Все труды Ауэрбаха свидетельствуют о редкой в филологической науке XX века широте и смелости научных изысканий и интересов. Наиболее известное произведение Ауэрбаха — «Мимесис» (1946), где европейская история культуры отражена в литературных текстах трех последних тысячелетий.

Вниманию читателя предлагается его произведение «Данте — поэт земного мира».

Научный электронный журнал

Философические письма. Русско-европейский диалог
2024. Т. 7, № 3
ISSN: 2658-5413

Журнал основан в 2018 году.
Периодичность: 4 раза в год

Учредитель и издатель — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС 77 – 77668 от 17 января 2020 года

Главный редактор *В. К. Кантор*
Зам. главного редактора *М. С. Киселева*
Ответственный секретарь *А. А. Доронина*
Шеф-редактор *С. М. Малков*
Редактор-практикант *Е. А. Гуреева*
Редактор-практикант *Р. Т. Девликамов*
Серийное оформление *П. П. Ефремов*
Верстка *И. Ю. Кротов*
Корректор *М. В. Нагришко*

Публикуемые материалы прошли процедуры рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация,
105066, Москва, ул. Старая Басманная,
д. 21/4, стр. 1, каб. 217
Телефон: +7 (495) 772-95-90 доб. 12786
E-mail: philletters@hse.ru
Сайт: https://phillet.hse.ru

Номер вышел в свет
15 сентября 2024 года.

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru