

Ф

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

4/2024



P

hilosophical Letters.

Russian and European Dialogue

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

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА РУССКО-ЕВРОПЕЙСКИЙ ДИАЛОГ

2024
Том 7, № 4

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

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. 4

ISSN 2658-5413

Mail: philletters@hse.ru

Web-site: phillet.hse.ru

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

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

Editors

Editor-in-Chief

Vladimir Kantor

Deputy Editor-in-Chief

Marina Kiseleva

Executive secretary

Anna Doronina

Chief Editor

Sergey Malkov

Trainee Editors

Ekaterina Gureeva

Renard Devlikamov

Layout designer

Peter Efremov

Computer layout

Igor Krotov

Proofreader

Marina Nagrishko

Владимир Карлович Кантор,

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

Марина Сергеевна Киселева,

д. филос. н., профессор, главный научный сотрудник ИФ РАН, главный научный сотрудник МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Анна Александровна Доронина,

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

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.

Editorial Board

Vladimir Kantor,

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

Marina Kiseleva,

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

Anna Doronina,

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

Felix Azhimov,

Doctor of Philosophy, Professor at the School of Philosophy and Cultural Studies of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School of Economics", Dean of the Faculty of Humanities of National Research University "Higher School 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 Belobrovtsseva,

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

Igor Volgin,

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

Fyodor Gayda,

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

Anastasia Gacheva,

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

Alexey Gaponenkov,

Doctor of Philology, Professor of Saratov State University named after N. G. Chernysheskiy, 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 Cultural 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 Euro-academy, Tallinn, Republic of Estonia

Valery Tishkov,

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

Tatyana Chumakova,

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

Tatyana Shchedrina,

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

About the Journal

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

Aims

To 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 —

Тема власти в творчестве Пушкина

(Читая еще раз «Капитанскую дочку») 11

Европа и Россия: парадоксы родства

И. Ф. Щербатова —

Д. В. Веневитинов: рецепция идей Шеллинга

в контексте неакадемического философствования 42

С. В. Андросенко —

Парадоксальная этика Николая Бердяева:

К исследованию философско-антропологических открытий мыслителя 72

Литература. Философия. Религия

А. В. Малинов —

Становление славянофила.

Дневник В. И. Ламанского начала 1850-х годов 102

А. А. Жукова —

Религиозная общественность и цельность внутреннего и внешнего

в неоконченной повести И. В. Киреевского «Остров» 119

И. Ф. Михайлов —

Мир, очарованный Лурией (на английском языке) 136

Память культуры

М. С. Киселева —

Самостоятельность человека в ранней публицистике Н. С. Лескова

конца 1850-х — начала 1860-х годов 154

А. С. Балабаева, А. С. Апальков —

Понятие «рефлексии» в критической оценке

русских поэтов XIX века Вл. Соловьевым 176

И. А. Кравчук —

«Игривенькие сюжетцы» «Русского инвалида»

в записной тетради Ф. М. Достоевского 195

Мастерская профессора. Схолии

<i>В. К. Кантор, Д. А. Сергеев, Д. А. Довжик, А. А. Кондрашина, Е. Т. Дягтерев, А. О. Кондратенко, А. К. Бокарева, В. В. Белова, М. А. Тейтельман, С. Р. Шишканова, К. С. Алексеева, Е. С. Тарасенко —</i> Молодые продолжают думать и работать	220

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

<i>А. Д. Горностаева (Савинова) —</i> Идеи и интеллектуальные практики в России эпохи реформ второй половины XIX века: европейский контекст	295
Зеркало Гутенберга	318
Указатель статей, опубликованных в 2024 году	323

CONTENTS

From the Editor

V. K. Kantor —

The Theme of Power in Pushkin's Works

(Reading "The Captain's Daughter" Again) 11

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

I. F. Shcherbatova —

D. V. Venevitinov: Reception of Schelling's Ideas

in the Context of Non-academic Philosophizing 42

S. V. Androsenko —

The Paradoxical Ethics of Nicholas Berdyaev:

Towards an Understanding of the Philosopher's Anthropological Innovations 72

Literature. Philosophy. Religion

A. V. Malinov —

Formation of a Slavophile.

V. I. Lamansky's Diary of the Early 1850s 102

A. A. Zhukova —

Religious Community and the Integrity of the Internal

and External in the Unfinished Story "Island" by I. V. Kireevsky 119

I. F. Mikhailov —

Luria Luring the World 136

Memory of Culture

M. S. Kiseleva —

Independence of a Person in the Early Journalism

of N. S. Leskov of the Late 1850s — Early 1860s 154

A. S. Balabaeva, A. S. Apalkov —

Concept of "Reflexion" in the Critical Evaluation

of Russian Poets of the 19th Century by Vl. Solovyov 176

I. A. Kravchuk —

"Playful Plots" of "The Russian Invalid" in F. M. Dostoevsky's Notebook 195

Professor's Workshop. Scholia

<i>V. K. Kantor, D. A. Sergeev, D. A. Dovzhik, A. A. Kondrashina, E. T. Degtyarev, A. O. Kondratenko, A. K. Bokareva, V. V. Belova, M. A. Teytelman, S. R. Shishkanova, K. S. Alekseeva, E. S. Tarasenko —</i>	
Young People Continue to Think and Work	220

Academic Life. Reviews

<i>A. D. Gornosteva (Savinova) —</i>	
Ideas and Intellectual Practices in Russia during the Reform Era of the Second Half of the 19th Century: European Context	295
In a Gutenberg's Mirror	318
The Index of the Articles Published in 2024	323

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 11–41.

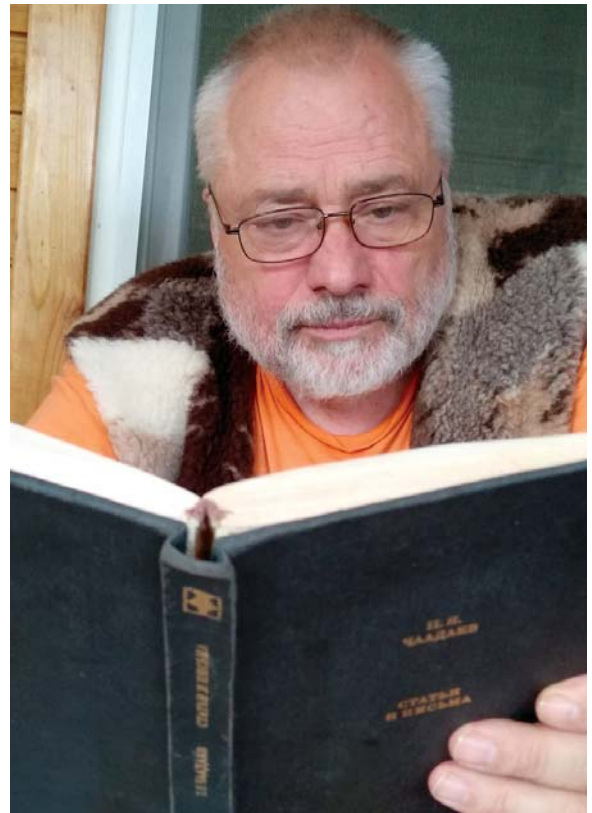
Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 11–41.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-11-41

ТЕМА ВЛАСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ ПУШКИНА (ЧИТАЯ ЕЩЕ РАЗ «КАПИТАНСКУЮ ДОЧКУ»)



Владимир Карлович Кантор

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



Аннотация. В своей статье автор рассматривает «Капитанскую дочку» не просто как исторический роман, а как попытку гениального поэта понять, что такое Россия. В романе изображен реальный пугачевский бунт, «русский бунт», столкновения носителя понятия чести — юного дворянина Гринёва и выразителя идеи произвола — вожака бунта Емельяна Пугачёва. Автор рассказывает также, как менялось в истории России от эпохи «Слова о полку Игореве» (честь как добыча) до эпохи Петра Великого содержание понятия чести (честь как личное достоинство), от Петра дошедшее до нашего времени. Заканчивает

свою статью автор важным для Пушкина эпизодом смелости избранницы героя, добравшейся из глухомани до столицы, где она сумела добиться у императрицы справедливости и свободы для своего жениха. Концовка романа не случайна для пушкинского понимания России: Пушкин был убежден в силе и самоотверженности русской женщины.



Ключевые слова: Пушкин, Пугачев, «Капитанская дочка», русский бунт, честь как кредо героя, Петр Первый, Екатерина Великая, Царскосельский парк, Оренбург, буран, Маша Миронова



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



Ссылка для цитирования: Кантор В. К. Тема власти в творчестве Пушкина (Читая еще раз «Капитанскую дочку») // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 11–41. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-11-41.

From the Editor

THE THEME OF POWER IN PUSHKIN'S WORKS
(READING "THE CAPTAIN'S DAUGHTER" AGAIN)

Vladimir K. Kantor

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



Abstract. In the article, the author considers "The Captain's Daughter" not just as a historical novel, but as an attempt by a brilliant poet to understand what Russia is. The novel depicts the real Pugachev rebellion, the "Russian rebellion," the clashes between the bearer of the concept of honor, the young nobleman Grinev, and the spokesman for the idea of tyranny, the leader of the rebellion, Yemelyan Pugachev. The author also tells how the content of the concept of honor (honor as personal dignity) changed in the history of Russia from the era of "The Tale of Igor's Campaign" (honor as booty) to the era of Peter the Great, which has come down to our time from Peter. The author ends his article with an episode important for Pushkin, the courage of the hero's chosen one, who got from the wilderness to the capital, where she mana-

ged to achieve justice and freedom for her fiancé from the empress. The ending of the novel is not accidental for Pushkin's understanding of Russia: Pushkin was convinced of the strength and selflessness of Russian women.



Keywords: Pushkin, Pugachev, “The Captain’s Daughter,” Russian rebellion, honor as a hero’s credo, Peter the Great, Catherine the Great, Tsarskoye Selo Park, Orenburg, snowstorm, Masha Mironova



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) “The Theme of Power in Pushkin’s Works (Reading ‘The Captain’s Daughter’ Again)”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 11–41. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-11-41.

Пушкинский роман можно читать много раз. Если в подростковом возрасте читаешь просто как исторический роман с приключениями вроде романов Франсуа Фенелона, Лесажа, Шарля Нодье, Вальтера Скотта, Михаила Загоскина, Булгарина, Лажечникова, Погорельского, то с возрастом российский читатель начинает понимать, что это не приключения, основанные на историческом материале, а роман о судьбе России, где многое объяснено и многое увидено на годы вперед.

Роман вышел в декабре 1836 года, за месяц до убийства поэта, причем вышел в его журнале «Современник», в 4-м номере. Отдельного издания при жизни Пушкина не было.



П. П. Соколов. Маша и Гринев. Рисунок



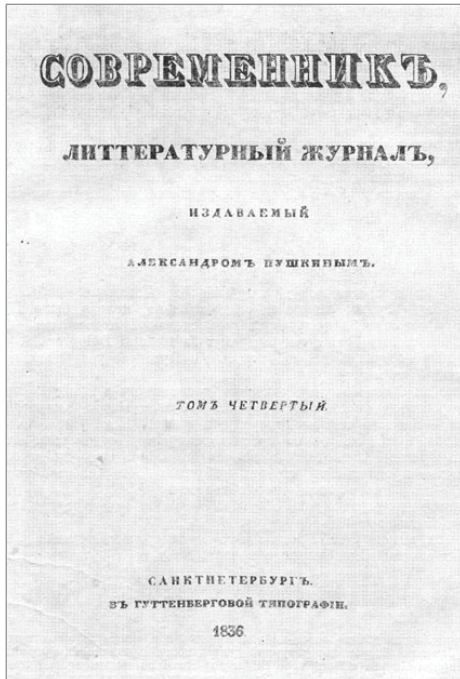
И. И. Линева. Последний прижизненный портрет Пушкина

Пушкин писал не исторический роман, а роман о России. Огромная разница. Он не сочинял понемногу исторический роман, как Окуджава, но пытался понять судьбу своей страны.

В «Пропущенной главе» романа — расширенная формула знаменитой фразы о бессмысленном и беспощадном русском бунте:

Правление было всюду прекращено. Помещики укрывались по лесам. Шайки разбойников злодействовали повсюду. Начальники отдельных отрядов, посланных в погоню за Пугачевым, тогда уже бегущим к Астрахани, самовластно наказывали виноватых и безвинных... Состояние всего края, где свирепствовал пожар, было ужасно. Не приведи бог видеть русский бунт — бессмысленный и беспощадный. Те, которые замышляют у нас невозможные перевороты, или молоды и не знают нашего народа, или уж люди жестокосердые, коим чужая головушка полушка, да и своя шейка копейка.

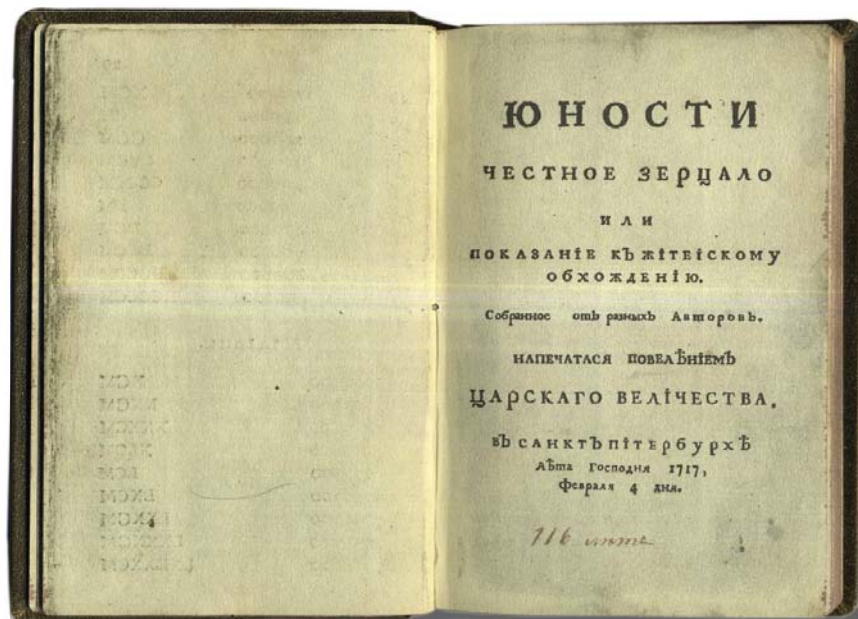
[Пушкин, 1959–1962, т. 5, с. 411]



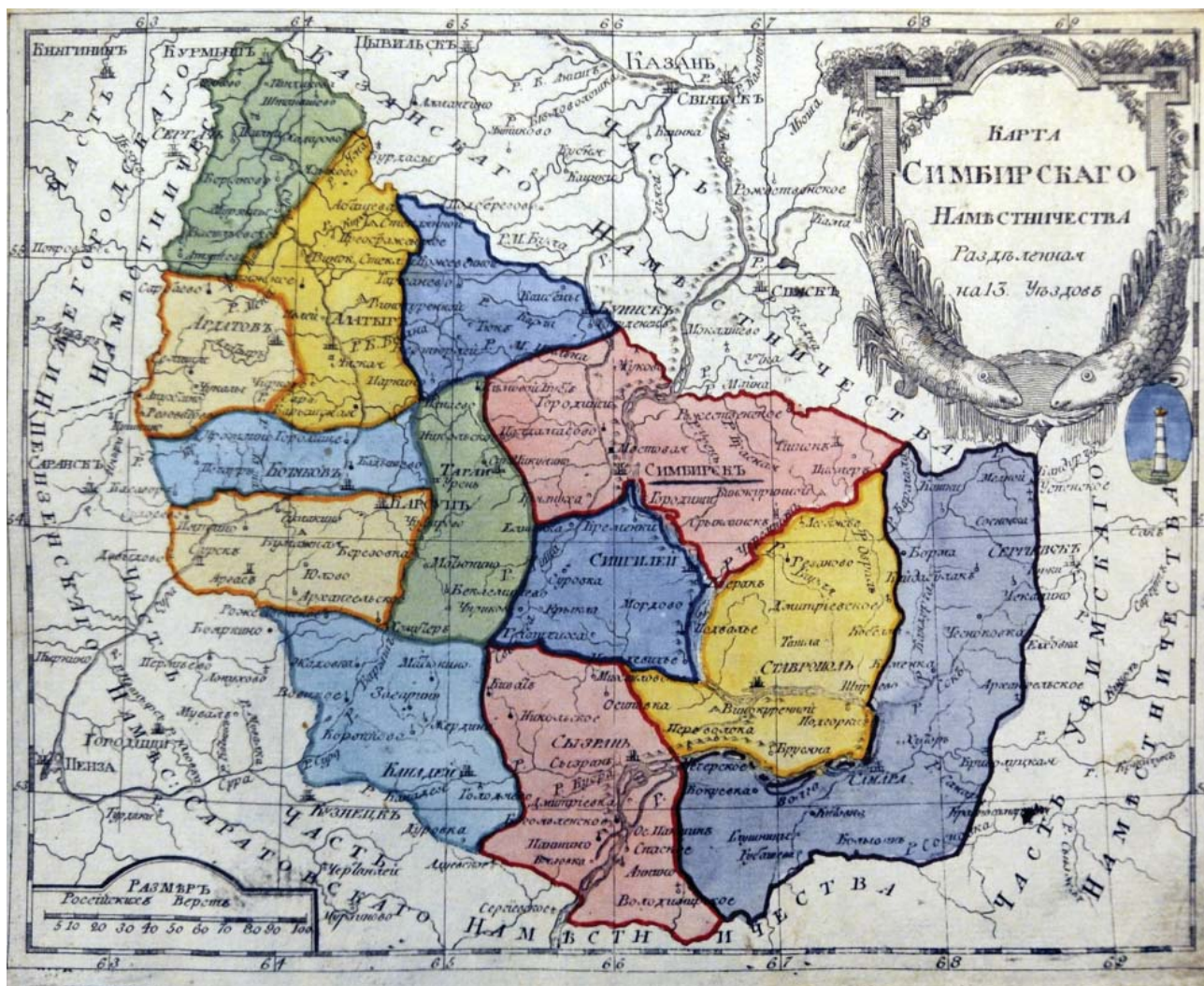
Образы людей, управляющих другими людьми, постоянно в сфере внимания поэта: люди, обладающие властью, что они могут и как к ним относятся. Но у героя романа есть некое кредо, которое в любой ситуации держит его, сохраняя в нем человеческое достоинство. Это кредо Пушкин поставил эпиграфом к роману: «Береги честь смолоду».

Понятие чести приходит в Россию в петровскую эпоху. Россия европеизируется, перенимая все лучшие принципы христианского жизнеповедения, на которые, к сожалению, мало обращали внимания в Московской Руси. Петр начинает почти с азов. По его повелению в 1717 году издается книга, должна воспитать достойного человека: «Юности честное зерцало, или Показание к житейскому обхождению».

Как написано в комментарии, предполагаемый составитель — епископ Рязанский и Муромский Гавриил (Бужинский). В создании книги принимал активное участие и курировал ее издание сподвижник Петра Яков Брюс. «Зерцало» было издано в соответствии с духом петровских реформ, когда основу всей книгопечатной продукции составляли разного рода руководства и на-



Напечатано повелением Царского Величества.
В Санкт-Петербурге Лета Господня 1717 г. Февраля 4 дня



Атлас Российской империи. Карта Симбирского наместничества. 1792

ставления. То есть к моменту пугачевского бунта прошло как минимум полсотни лет, и молодые дворяне должны были ее читать. Нужно также осознать, что Симбирск (или Синбирск), откуда Гринев, дал России немало выдающихся людей.

Начнем с основателя города (в 1648 году) Богдана Матвеевича Хитрово (1615–1680). Вспомним великого историка и поэта Николая Михайловича Карамзина (1766–1826). И далее современники Пушкина — поэт и партизан в войну 1812 года Денис Васильевич Давыдов, поэт Николай Михайлович Языков, великий писатель Иван Александрович Гончаров, вплоть до Владимира Ульянова, отнявшего у города его историческое имя (стал Ульяновск). Иными словами, Симбирск — город образованных людей. Не случайно отец нанимает юному сыну француза-гувернера, мосье Бопре. Кстати, у самого Пушкина было три французских гувернера (французский эмигрант граф Монфор, с идеальным французским языком, затем Русло, Шедель, которые разговаривали с ним

только на французском). Понятие личной чести вкладывалось европейскими учителями в юные головы русских воспитанников. И это понятие во многом стало определять поведение российской дворянской элиты.

Не случайно смысловой опорой, стержнем сюжета «Капитанской дочки» является слово-понятие, прозвучавшее в эпитафии «Береги честь смолоду». Именно честь — основа жизнеповедения героя, несмотря на срывы. В 1820 году Пушкин написал:

Великим быть желаю.

Люблю России честь¹,

Я много обещаю,

Исполню ли, Бог весть!

[Пушкин, 1959–1962, т. 1, с. 485]

Но как сказал мне однажды в ответ на эти мои рассуждения начитанный студент: «Но, профессор, в Древней Руси уже существовало это понятие чести!



В «Слове о полку Игореве» сказано: «Ища себе чести, а князю славы»». В его возрасте я и сам так думал — в духе публицистики Д. С. Лихачева, писавшего о героическом пафосе «Слова». Однако дальнейшее чтение и знание во многом изменило мое понимание этой фразы, дав ответ на естественный вопрос мой и начитанного студента. В работе филолога Игоря Алексеевич Еремеева дана такая трактовка этой знаменитой фразы из «Слова о полку Игореве»: «Сначала перечисляются военные трофеи, добытые в результате победы над половцами: красные девки половецкие, золото, бархатные ткани, шубы и прочее. Все это взяла себе дружина. А князь получил багряное знамя, белую хо-

¹ Курсив мой. — Примеч. авт.

ругвь, багряную чолку и серебряное древко». Итак, «“честь” дружины, которую она “ищет” — это военная добыча, “слава” князя — стяги противника и прочие атрибуты победы. (...) “Честь” как военная добыча соответствует исконному значению этого слова: *честь* (с-честь, сосчитать: по-честь, по-чет) = *часть* (получаемая при разделе добычи)» [Еремеев, 2021, с. 321].

Об этом же и Лотман:

«Честь» и «слава» обозначают отличие, знак социального достоинства данного члена коллектива, но природа их различна. «Честь» — атрибут младшего феодала. Ее получают от старшего на иерархической лестнице, и она всегда имеет материальное выражение. Так, для того чтобы добыча, захваченная на поле боя, стала *знаком чести*, ее надо отдать сюзерену, а потом получить от него как признание своих воинских заслуг. Собрав от вассалов их добычу и «наградив» их же потом ею, старший феодал превращает захваченные вещи в знаки. Честь подразумевает наличие награды, которая есть ее материальный знак.

[Лотман, 1993, с. 113]

В послепетровской европеизированной России понятие чести стало атрибутом личного благородства. Слово «честь» встречается в произведениях Пушкина 340 раз. Мы привыкли воспринимать Пушкина как правнука «арапа Петра Великого» Абрама Ганнибала. И удивляемся тому, что человек с африканскими корнями стал таким глубоко национальным русским поэтом. Но история рода Пушкина бесспорно очень тесно связана с историей России.

Пушкин гордился своим шестисотлетним дворянством. В «Моей родословной» (1830) он утверждает, что его род всегда был среди строителей русского государства, Пушкин — потомственный государственный. В «Начале новой автобиографии» (1834) он так написал:

Мы ведем свой род от прусского выходца *Радши* или *Рачи* (*мужа честна*, говорит летописец, то есть знатного, благородного, выехавшего в Россию во время княжества св. Александра Ярославича Невского. От него произошли Мусины, Бобрищевы, Мятлевы, Поводовы, Каменские, Бутурлины, Кологривовы, Шерефединовы и Товарковы. Имя предков моих встречается поминутно в нашей истории.

[Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 285–286]

А вот и стихи:

Мой предок Рача мышцей бранной
Святому Невскому служил;
Его потомство гнев венчанный,
Иван IV пощадил.
Водились Пушкины с царями;
Из них был славен не один,
Когда тягался с поляками
Нижегородский мещанин.

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 331]

Но особой гордостью поэта был его предок арап Ибрагим, ставший воспитанником Петра Великого:

Родословная матери моей еще любопытнее. Дед ее был негр, сын владетельного князька. Русский посланник в Константинополе как-то достал его из сераля, где содержался он аманатом, и отослал его Петру Первому вместе с двумя другими арапчатами. Государь крестил маленького Ибрагима в Вильне, в 1707 году, с польской королевою, супругою Августа, и дал ему фамилию Ганибал. В крещении наименован он был Петром; но как он плакал и не хотел носить нового имени, то до самой смерти назывался Абрамом. Старший брат его приезжал в Петербург, предлагая за него выкуп. Но Петр оставил при себе своего крестника.

[Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 288]

По некоторым легендам, род Ибрагима, сына эфиопского властелина, вел свое происхождение от царя Соломона. Библейская мудрость видна в последнем прижизненном портрете Пушкина (художник И. Л. Линева). Его роман (начало) «Арап Петра Великого» — рассказ о вхождении черного юноши в боярскую элиту.

Петр дал Абраму прозвище Ганнибал в честь почитаемого им карфагенского полководца. Абрам Петрович получил хорошее образование и воспитание. Знал военное дело, математику, мореходство, иностранные языки. Был на хороших должностях при дворце. А его брат особо не отличился, работал гобоистом в Преображенском полку.

Старший сын его, Иван Абрамович, столь же достоин замечания, как и его отец. Он пошел в военную службу вопреки воле родителя, отличился и, ползая



Неизвестный художник. Генерал-аншеф Абрам Петрович Ганнибал

на коленях, выпросил отцовское прощение. Под Чесмою он распоряжал брандерами и был один из тех, которые спаслись с корабля, взлетевшего на воздух. В 1770 году *он взял Наварин; в 1779 выстроил Херсон* (курсив мой. — В. К.)². Его постановления донныне уважаются в полуденном краю России, где в 1821 году видел я стариков, живо еще хранивших его память.

[Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 289–290]

Решил Фиглярин, сидя дома,
Что черный дед мой Ганнибал
Был куплен за бутылку рома
И в руки шкиперу попал.

Сей шкипер был тот шкипер славный,
Кем наша двинулась земля,
Кто придал мощно бег державный
Рулю родного корабля.

² Не худо об этом и нам помнить.

Сей шкипер деду был доступен,
И сходно купленный арап
Возрос усерден, неподкупен,
Царю наперсник, а не раб.

И был отец он Ганнибала,
Пред кем средь чесменных пучин
Громада кораблей вспылала,
И пал впервые Наварин.

[Пушкин, 1959–1962, т. 2, с. 332]

Марина Цветаева:

...Заговор равных.
И вот, не спросясь повитух,
Гигантова крестника правнук
Петров унаследовал дух,

И шаг, и светлейший из светлых
Взгляд — коим поныне светла...
Последний — посмертный — бессмертный
Подарок России — Петра.

(Стих Цветаевой о Пушкине)

Пушкин достаточно тесно общался с царями (ведь его семья принадлежала, что называется, к «средне-высшему слою» государства). Сам он шутливо говорил, что тесно сталкивался с тремя царями. В письме Наталье Пушкиной от 20 и 22 апреля 1834 года поэт писал: *«Видел я трех царей: первый велел снять с меня картуз и пожурил за меня мою няньку; второй меня не жаловал; третий хоть и упек меня в камер-пажи под старость лет, но променять его на четвертого не желаю: от “добра добра не ищут”* (курсив мой. — В. К.)» [Пушкин, 1959–1962, т. 10, с. 172]. В зрелости он стал бесспорным монархистом. Напомним, что он дружил с Карамзиным, убежденным сторонником монархии. Поначалу, в период так сказать декабристской юности, он называл Александра «кочующим деспотом», потом писал «дней Александровых прекрасное начало» и завершил прения с императором «Воображаемым разговором», написанным от лица царя, где он пикировался с царем, завершив «Разговор» шуткой: «Но тут бы Пушкин разгорячился и наговорил мне много лишнего, я бы рассер-

дился и сослал его в Сибирь, где бы он написал поэму “Ермак” или “Кочум”, разными размерами с рифмами» [Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 345]. Понятно, что это ироническая игра.

Не забудем, что учился он в Царскосельском лицее, находившемся под патронажем царя, гулял в Царском Селе, как поэта его благословил сам Державин, сражавшийся в 1770-е с Пугачевым. Линия Петра в управлении государством была определяющей для Пушкина. Он в зрелости очень хорошо понимал важность государя в жизни государства. Гоголь в своей книге «Выбранные места из переписки с друзьями» (глава «О лиризме наших поэтов») так вспоминал слова Пушкина о значении императора для российского государства:

Как умно определял Пушкин значение полномочного монарха и как он вообще был умен во всем, что ни говорил в последнее время своей жизни! «Зачем нужно, — говорил он, — чтобы один из нас стал выше всех и даже выше самого закона? Затем, что закон — дерево; в законе слышит человек что-то жесткое и небратское. С одним буквальным исполнением закона не далеко уйдешь; нарушить же или не исполнить его никто из нас не должен; — для этого-то и нужна высшая милость, умягчающая закон, которая может явиться людям только в одной полномочной власти. Государство без полномочного монарха — автомат: много-много, если оно достигнет того, до чего достигнули Соединенные Штаты. А что такое Соединенные Штаты? Мертвечина; человек в них выветрился до того, что и выеденного яйца не стоит. Государство без полномочного монарха то же, что оркестр без капельмейстера: как ни хороши будь все музыканты, но, если нет среди их одного такого, который бы движеньем палочки всему подавал знак, никуда не пойдет концерт. А, кажется, он сам ничего не делает, не играет ни на каком инструменте, только слегка помахивает палочкой да поглядывает на всех, и уже один взгляд его достаточен на то, чтобы умягчить, в том и другом месте, какой-нибудь шершавый звук, который испустил бы иной дурак-барабан или неуклюжий тулумбас. При нем и мастерская скрипка не смеет слишком разгуляться на счет других: блюдет он общий строй, всего оживитель, верховодец верховного согласия!» Как метко выражался Пушкин! Как понимал он значенье великих истин!

[Гоголь, 1952, с. 252–253]

Но вот декабрь 1825 года, дворянская гвардия вышла на площадь, протестуя против присяги Николаю. Поэт собирался быть там. Но судьба распорядилась иначе. Суеверный Пушкин повернул лошадей, когда дорогу перебежал заяц, и не попал на Сенатскую площадь. Декабристский бунт прошел без него



Е. И. Ботман. Портрет императора Николая I. 1856

как возможного участника. В 1826 году его призвал к себе Николай, сказав после разговора с поэтом, что сейчас беседовал с умнейшим человеком России. Поэту было разрешено вернуться в Петербург, и, когда осел там как семейный человек, он возобновил свои прогулки в Царском Селе (где Маша Миронова встретила Екатерину).

По словам Смирновой-Россет, летом 1831 года (около 20 июля) во время прогулки в Царском Селе Пушкин встретил Николая I и между ними состоялся разговор, в результате которого поэту было предложено заняться написанием истории Петра I. Государь сказал Пушкину: «Мне бы хотелось, чтобы король Нидерландский отдал мне домик Петра Великого в Саардаме». Пушкин ответил: «Государь, в таком случае я попрошу Ваше Величество назначить меня в дворники». Государь рассмеялся и сказал: «Я согласен, а покамест назначаю тебя его историком и даю позволение работать в тайных архивах» [Смирнова-Россет, 1989, с. 566]. Разрешение работать в тайных архивах до Пушкина дано было только Карамзину. Так с 1831 года поэт стал придворным историографом, что позволило ему собрать и материал о пугачевском деле.

Думаю, что, если бы он не написал «Историю Пугачева», он не сумел бы написать «Капитанскую дочку». Как это ни покажется странным, но Николай, хотя и видел, что история Петра отодвинута историографом, который занялся историей бунтовщика, не возражал, даже поддержал поэта. Хочу сослаться на интересное соображение историка, доктора философских наук С. А. Экштута:

28 декабря 1834 года в Петербурге вышла в свет историческая монография Александра Сергеевича Пушкина «История Пугачевского бунта», снабженная обширными документальными приложениями. На обороте титульного листа, там, где обычно печаталось цензурное разрешение и указывалась фамилия цензора, значилось:

«С дозволения Правительства».

Ни один цензор Российской империи не отважился бы разрешить публикацию научного труда, посвященного пугачевщине. Со времен правления Екатерины II восстание под предводительством Емельяна Ивановича Пугачева было официально изъято из истории государства Российского. Манифест Екатерины II от 17 марта 1775 года, в частности провозглашавший амнистию участникам восстания, предавал «все прошедшее вечному забвению и глубокому молчанию» и запрещал «впредь чинить о сих делах притязание и изыскание». Современники государыни «толковали, что о Пугачеве приказано забыть». Научные изыскания Пушкина, его притязания отыскать историческую истину и сохранить для потомства трагическую страницу отечественной истории — всё это противоречило воле императрицы Екатерины.

Лишь вмешательство Николая I, ради пушкинской книги фактически отменившего давний манифест своей августейшей бабки, позволило историку выпустить в свет его кропотливое и добросовестное исследование.

[Экштут, 2023, с. 62–63]

Зачем это было нужно царю? По мнению Экштута, книга была призвана психологически подготовить дворянство к неотвратимости предстоящих изменений — грядущей «революции сверху» в России, совершить которую довелось уже его сыну Александру II. Царь прочитал пушкинский труд в рукописи и сделал ряд редакционных замечаний, которые сам Пушкин нашел «очень дельными». В рукописном предисловии историк отметил заслуги императора перед российской исторической наукой.

И Пушкин в своей «Истории» в самом деле описал чудовище. Его должны были испугаться и дворяне, и все мало-мальски образованные люди. Вот один из чудовищных, невероятных по жестокости эпизодов. 27 сентября 1773 года



мятежники отправились к крепости Татищевой, комендантом которой был полковник Федор Тимофеевич Елагин, чья молодая и красивая дочка незадолго перед началом восстания стала женой майора Харлова. Пугачевцам удалось поджечь деревянные укрепления этой крепости.

Наконец мятежники ворвались в дымящиеся развалины. Начальники были захвачены. Билову отсекли голову. С Елагина, человека тучного, содрали кожу; злодеи вынули из него сало и мазали им свои раны.

Жену его изрубили. Дочь их, накануне овдовевшая Харлова, приведена была к победителю, распоряжавшему казнию ее родителей. Пугачев поражен был ее красотой и взял несчастную к себе в наложницы, пощадив для нее семилетнего ее брата. Все офицеры были повешены. Несколько солдат и башкирцев выведены в поле и расстреляны картечью.

[Пушкин, 1959–1962, т. 7, с. 25–26]

Спустя некоторое время были зверски убиты молодая вдова Харлова и ее брат.

Государь дозволил публикацию книги и расценил грядущий выход в свет «Истории Пугачевского бунта» как важную государственную акцию, а не

исключительно личное дело автора. 31 декабря 1833 года за поднесение государю рукописи книги Пушкин был пожалован придворным званием камер-юнкера. 16 марта 1834 года император Николай I пожаловал автору на печатание книги 20000 рублей «в ссуду на два года без процентов и без вычета в пользу увечных». (Это была весьма значительная сумма — 6 335 195 рублей в реалиях 2023 года). Кроме того, первый завод «Истории» (1200 экземпляров) был напечатан на казенной бумаге.

[Экштут, 2023, с. 63–64]

Посылая из Петербурга 26 апреля 1835 года экземпляр «Пугачева» И. И. Дмитриеву, Пушкин писал:

Его побранивают, и поделом: я писал его для себя, не думая, что мог напечатать, и старался только об одном ясном изложении происшествий, довольно запутанных. Читатели любят анекдоты, черты местности и пр.; а я все это отбросил в примечания. Что касается до тех мыслителей, которые негодуют на меня за то, что Пугачев представлен у меня Емелькой Пугачевым, а не Байроновым Ларою, то охотно отсылаю их к г. Полевому, который, вероятно, за сходную цену, возьмется идеализировать это лицо по самому последнему фасону.

[Пушкин, 1959–1962, т. 10, с. 231]

Марина Цветаева тоже хотела видеть в Пугачеве романтического героя. В своем замечательном эссе «Пушкин и Пугачев» она написала о магической силе Пугачева-Вожатого, который ведет героя по роману, выведя из бурана и далее из огня разбойничьей войны. Он преступник, но безусловно харизматичный.

Что ж, Пушкин это понимал. Романтического героя, дворянина, принимающего участие в крестьянском разбое, более того, возглавившего его, Пушкин описал в романе «Дубровский» (1832–1833), но не опубликовал его.

Изучая подробности пугачевского бунта, думая изобразить благородного дворянина, перешедшего на сторону Пугачева, вариант Дубровского, или Робин Гуда, или Ринальдо Ринальдини, он почувствовал, что здесь нечто другое. Очевидно, чем больше он вчитывался в эту кровавую историю, тем яснее становилась гнусность и Пугачева, и перешедшего к Пугачеву дворянина. В результате возникает пара — юный, наивный Гринев, воспитанный в понятиях чести, и абсолютно безнравственный Швабрин. Любопытно, что Огарев, эмигрант-радикал, человек, отдавший, не моргнув глазом, свою жену своему другу Герцену, готов был пойти в ординарцы к Пугачеву.

Но все же смысловой опорой сюжета является слово-понятие, прозвучавшее в эпиграфе «Береги честь смолоду». Именно честь — основа жизнеповедения героя, несмотря на срывы.

Тема чести очень ясно звучит в жизни и творчестве Пушкина — например, в гениальной и донельзя актуальной сегодня поэме «Полтава», в словах Кочубея, ведомого палачом на предсмертную пытку:

Так, не ошиблись вы: три клада
В сей жизни были мне отрада.
И первый клад мой честь была,
Клад этот пытка отняла;
Другой был клад невозвратимый
Честь дочери моей любимой.
Я день и ночь над ним дрожал:
Мазепа этот клад украл.
Но сохранил я клад последний,
Мой третий клад: святую месть.
Ее готовлюсь богу снести.

[Пушкин, 1959–1962, т. 3, с. 214]

Пугачев «Капитанской дочки» — человек, в равной степени способный из прихоти на жестокость и на милость, фигура, пугающая и завораживающая, как собирающийся на горизонте буран.

Какой герой мог быть противопоставлен мятежному казаку? Только человек чести, который не сильнее его, но нравственно тверже.

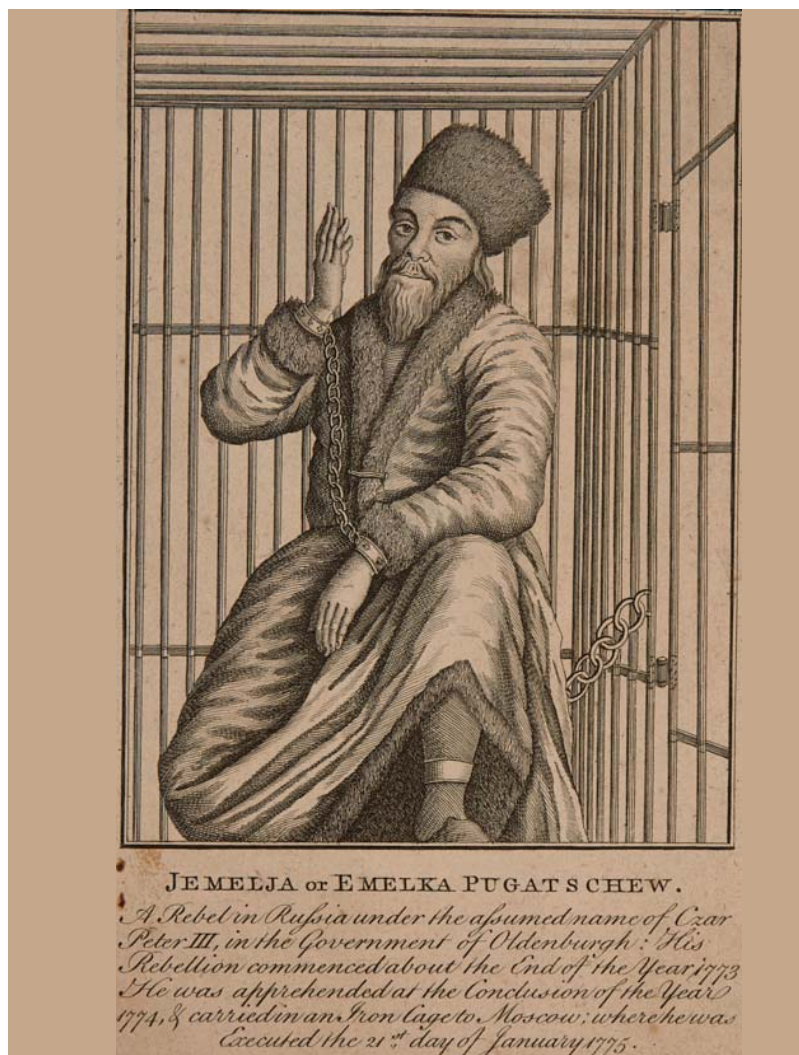
Отправляя Денису Давыдову экземпляр «Истории Пугачевского бунта», Пушкин пишет:

Вот мой Пугач: при первом взгляде
Он виден — плут, казак прямой!
В передовом твоём отряде
Урядник был бы он лихой.

Послание написано 18 января 1836 года

Два важных для нас слова — *плут* и *урядник*.

Не государь, а плут, понимающий, что он играет некую роль, не государь, а урядник. То есть унтер-офицер, низший офицерский чин. И этот кровавый плут вполне заслужил клетку, в которую его посадили победители. И его непомерная хвастливость тоже краска для образа плута.



«...Как ты думаешь: прусский король мог ли бы со мною потягаться?»

Хвастливость разбойника показалась мне забавна. «Сам как ты думаешь? — сказал я ему. — Управился ли бы ты с Фридриком?»

— С Федор Федоровичем (курсив мой. — В. К.)? А как же нет?

[Пушкин, 1964, с. 68]

Пугачев появляется из бурана, как некий добрый дьявол (но дьявол!), выводит Гринева к трактиру, к постоялому двору, где ведет с хозяином речь, произнося странные слова, на каком-то будто другом языке. Вроде как заклинания. Он и дворянина как бы втягивает в эти неформальные отношения.

Я поднес ему чашку чаю; он отведал и поморщился. «Ваше благородие, сделайте мне такую милость, — прикажите поднести стакан вина; чай не наше казачье питье». Я с охотой исполнил его желание. Хозяин вынул из ставца штоф и стакан, подошел к нему, и взглянув ему в лицо: «Эхе, — сказал он, — опять

ты в нашем краю! Отколе бог принес?» — Вожатый мой мигнул значительно и ответил поговоркою: «В огород летал, конопли клевал; швырнула бабушка камушком — да мимо. Ну, а что ваши?»

— Да что наши! — отвечал хозяин, продолжая иносказательный разговор. — Стали было к вечерни звонить, да попадья не велит: поп в гостях, черти на погосте. — «Молчи, дядя, — возразил мой бродяга, — будет дождик, будут и грибки; а будут грибки, будет и кузов. А теперь (тут он мигнул опять) заткни топор за спину: лесничий ходит. Ваше благородие! за ваше здоровье!» При сих словах он взял стакан, перекрестился и выпил одним духом. Потом поклонился мне и воротился на полати.

[Пушкин, 1964, с. 16–17]

Семнадцатилетний Петр Гринев отправлен отцом в армейскую службу в Оренбург, куда он добрался сквозь буран, к приятелю отца, но тот переправляет его в Белогорскую крепость.

Я глядел во все стороны, ожидая увидеть грозные бастионы, башни, вал; но ничего не видал, кроме деревушки, окруженной бревенчатым забором. <...> «Где же крепость?» — спросил я с удивлением. — «Да вот она», — отвечал ямщик, указывая на деревушку, и с этим словом мы в нее въехали.

[Пушкин, 1964, с. 19–20]

Как пишут комментаторы, *крепости с таким названием в окрестностях Оренбурга нет, по расстоянию и местоположению — сорок верст от Оренбурга — больше всего на Белогорскую похожа Татищева крепость (ныне село Татищево). Возможно, название для крепости подсказали Пушкину меловые горы, которые он видел по дороге из Оренбурга в Уральск.* Взросление и возмужание героя выпало на страшные годы России. К концу романа, как ясно из «Пропущенной главы», ему уже двадцать. В эпоху безвластия опора одна — личная честь.

Меня снова привели к самозванцу и поставили перед ним на колени. Пугачев протянул мне жилистую свою руку. «Целуй руку, целуй руку!» — говорили около меня. *Но я предпочел бы самую лютую казнь такому подлому унижению* (курсив мой. — В. К.). «Батюшка Петр Андреич! — шептал Савельич, стоя за мною и толкая меня. — Не упрямясь! Что тебе стоит? плюнь да поцелуй у злод... (тьфу!) поцелуй у него ручку». Я не шевелился.

[Пушкин, 1964, с. 45–46]

Бережет честь!



Неизвестный художник. Портрет Емельяна Пугачева. «Подлинное изображение бунтовщика изменника Емельки Пугачева». Вторая половина XVIII века. Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль». Фотография Сергея Прокудина Горского. 1911

Пугачев опустил руку, сказав с усмешкою: «Его благородие знать одурел от радости. Подымите его!» Меня подняли и оставили на свободе. Я стал смотреть на продолжение ужасной комедии.

Жители начали присягать. Они подходили один за другим, целуя распятие и потом кланяясь самозванцу. Гарнизонные солдаты стояли тут же. Ротный портной, вооруженный тупыми своими ножницами, резал у них косы. Они, отряхиваясь, подходили к руке Пугачева, который объявлял им прощение и принимал в свою шайку. Все это продолжалось около трех часов. Наконец Пугачев встал с кресел и сошел с крыльца в сопровождении своих старшин. Ему подвели белого коня...

[Пушкин, 1964, с. 46]

В эту минуту раздался женский крик. Несколько разбойников вытащили на крыльцо Василису Егоровну, растрепанную и раздетую донага. Один из них успел уже нарядиться в ее душегрейку. Другие таскали перины, сундуки, чайную посуду, белье и всю рухлядь. «Батюшки мои! — кричала бедная старушка. — Отпустите душу на покаяние. Отцы родные, отведите меня к Ивану Кузьмичу». Вдруг она взглянула на виселицу и узнала своего мужа. «Злодеи! — закричала она в исступлении. — Что это вы с ним сделали? Свет ты мой, Иван Кузьмич, удалая солдатская головушка! не тронули тебя ни штыки прусские, ни пули турецкие; не в честном бою положил ты свой живот, а сгинул от беглого каторжника!» — «Унять старую ведьму!» — сказал Пугачев. Тут молодой казак ударил ее саблею по голове, и она упала мертвая на ступени крыльца. Пугачев уехал; народ бросился за ним.

[Пушкин, 1964, с. 46]

Он злодей вроде одноногого Сильвера из «Острова сокровищ», защищавшего временами юного Джима. Ведь у пирата злодейские поступки временами перемежались добрыми. Но русский разбойник более сложный. Каждый добрый поступок Сильвера преследовал выгоду. Выгоды щадить Гринева у Пугачева не было. Но было другое. Взаимоотношения Пугачева и юного дворянина — это история длительного соблазна. Он не только выводит его из бурана, спасает от петли, но и содействует ему во всех перипетиях страшной бойни. Гринев устоял. Поначалу он не признал в главаре разбойников вожатого, пока слуга Савельич ему не указал на сходство:

Я изумился. В самом деле сходство Пугачева с моим вожатым было разительно. Я удостоверился, что Пугачев и он были одно и то же лицо, и понял тогда причину пощады, мне оказанной. Я не мог не подивиться странному сцеплению обстоятельств: детский тулуп, подаренный бродяге, избавлял меня от петли, и пьяница, шатавшийся по постоялым дворам, осаждал крепости и потрясал государством!

[Пушкин, 1964, с. 48]

Герой не сломался, не соблазнился. Сломался и предал присягу, потеряв свою честь, другой офицер и дворянин, проколовший героя шпагой, когда тот отвернулся, оклеветавший капитанскую дочку Машу, которая отвергла его ухаживания, соперник Гринева. Попадья восклицает: «Как это вас пощадили? А каков Швабрин, Алексей Иванович? Ведь остригся в кружок и теперь у нас тут же с ними пирует! Проворен, нечего сказать! А как сказала я про больную

племянницу, так он, веришь ли, так взглянул на меня, как бы ножом насквозь; однако не выдал, спасибо ему и за то» [Пушкин, 1964, с. 48].

Напомню, что все же смысловой опорой сюжета является слово-понятие, прозвучавшее в эпиграфе «Береги честь смолоду». Потрясает разговор Гринева с самозванцем:

Я смутился. Признать бродягу государем был я не в состоянии: это казалось мне малодушием непростительным. Назвать его в глаза обманщиком — было подвергнуть себя гибели; и то, на что был я готов под виселицею в глазах всего народа и в первом пылу негодования, теперь казалось мне бесполезной хвастливостию. Я колебался. Пугачев мрачно ждал моего ответа. Наконец (и еще ныне с самодовольствием поминаю эту минуту) *чувство долга восторжествовало* (здесь и далее в этой цитате курсив мой. — В. К.) во мне над слабостию человеческою. Я отвечал Пугачеву: «Слушай; скажу тебе всю правду. Рассуди, могу ли я признать в тебе государя? Ты человек смысленный; ты сам увидел бы, что я лукавствую».

— Кто же я таков, по твоему разумению?

— Бог тебя знает; но кто бы ты ни был, ты шутишь опасную шутку.

Пугачев взглянул на меня быстро. «Так ты не веришь, — сказал он, — чтоб я был государь Петр Федорович? Ну, добро. А разве нет удачи удалому? Разве в старину Гришка Отрепьев не царствовал? Думай про меня что хочешь, а от меня не отставай. Какое тебе дело до иного-прочего? Кто ни поп, тот батька. *Послужи мне верой и правдою, и я тебя пожалую и в фельдмаршалы, и в князья. Как ты думаешь?*»

— Нет, — отвечал я с твердостью. — Я природный дворянин; я присягал государыне императрице: тебе служить не могу. Коли ты в самом деле желаешь мне добра, так отпусти меня в Оренбург.

Пугачев задумался. «А коли отпущу, — сказал он, — так обещаешься ли по крайней мере против меня не служить?»

— Как могу тебе в этом обещаться? — отвечал я. — Сам знаешь, не моя воля: велят идти против тебя — пойду, делать нечего. Ты теперь сам начальник; сам требуешь повиновения от своих. На что это будет похоже, если я от службы откажусь, когда служба моя понадобится? Голова моя в твоей власти: отпустишь меня — спасибо; казнишь — бог тебе судья; а я сказал тебе правду.

Моя искренность поразила Пугачева. «Так и быть, — сказал он, ударя меня по плечу. — Казнить так казнить, миловать так миловать...».

[Пушкин, 1964, с. 51]

Для дворян очевидна позиция уничтожения разбойников. Пушкин это прекрасно понимал. Среди заметок к пугачевской истории он приводит эпизод из жизни великого Державина:

Державин, приближаясь к одному селу близ Малыковки с двумя казаками — узнал, что множество народу собралось и намерены идти к Пугачеву. Он приехал прямо к сборной избе и требовал от писаря Злобина (впоследствии богача) изъяснения, зачем собрался народ и по чьему приказанию. Начальники выступили и объявили, что идут соединиться с государем Петром Федоровичем и начали было наступать на Державина. Он велел двух повесить, а народу велел принести плетей и всю деревню пересек. Сборище разбежалось. Держ(авин) уверил их, что за ним идут три полка.

Дмитриев уверял, что Державин повесил их из поэтического любопытства.

[Пушкин, 1964, с. 106, дополнения]

В романе такого рода случаи поэт не приводит. Здесь очевидно злодейство пугачевцев и Пугачева, который в отношениях с Гриневым вдруг превращается в своего рода опекуна. Он выстраивает ситуацию с Гриневым *как бы над разлитым злом*, даже невесту Машу Миронову, дочь убитых коменданта крепости и его жены, возвращает ему и выпускает из мятежной слободы.

Через час урядник принес мне пропуск, подписанный каракульками Пугачева, и позвал меня к нему от его имени. Я нашел его готового пуститься в дорогу. Не могу изъяснить то, что я чувствовал, расставаясь с этим ужасным человеком, извергом, злодеем для всех, кроме одного меня. Зачем не сказать истины? В эту минуту сильное сочувствие влекло меня к нему. Я пламенно желал вырвать его из среды злодеев, которыми он предводительствовал, и спасти его голову, пока еще было время. Швабрин и народ, толпящийся около нас, помешали мне высказать все, чем исполнено было мое сердце.

Мы расстались дружески. Пугачев, увидя в толпе Акулину Памфиловну, угрозил пальцем и мигнул значительно; потом сел в кибитку, велел ехать в Берду, и когда лошади тронулись, то он еще раз высунулся из кибитки и закричал мне: «Прощай, ваше благородие! Авось увидимся когда-нибудь». Мы точно с ним увиделись, но в каких обстоятельствах!..

[Пушкин, 1964, с. 73]

Казалось бы, странное окончание романа. Но это еще не конец. Еще Гринев сражается с бунтовщиками в составе регулярной армии. Потом арест и обви-

нение в измене и союзе с Пугачевым. Это, как выяснилось, по клеветническому оговору попавшего в плен императорской армии Швабрина. Чувство чести не позволило герою рассказать о реальной ситуации, чтобы не запутать сюда Машу Миронову.

* * *

Здесь я позволю себе небольшое, но очень важное отступление, чтобы показать цепочку великих произведений русской литературы, сквозь которые видно работу понятия чести. Речь о двух великих романах, авторы которых видели своего *вожатого* в Пушкине. Это «Бесы» Достоевского и «Белая гвардия» Михаила Булгакова. Совершенно явное продолжение темы чести мы находим («Бесы») в словах писателя Кармазинова, списанного с Тургенева, который назвал революционную преступницу в стихотворении «Порог» святой³. Вот слова Кармазинова:

Сколько я вижу и сколько судить могу, вся суть русской революционной идеи заключается в отрицании чести. Мне нравится, что это так смело и безбоязненно выражено. Нет, в Европе еще этого не поймут, а у нас именно на это-то и набросятся. Русскому человеку честь одно только лишнее бремя. Да и всегда было бременем, во всю его историю. Открытым «правом на бесчестье» его скорей всего увлечь можно.

[Достоевский, 1990, с. 349]

Бесы победили. Случилась революция, затем гражданская война, многие талантливые Швабрины стали красными командирами. Впрочем, поводов не любить царский режим было достаточно. Но писатель Михаил Булгаков написал роман «Белая гвардия», не Красная, не железный поток, а о семье потомственных интеллигентов Турбиных. И уже эпиграфом он отсылает читателя к «Капитанской дочке»:

³ «— Готова ли ты на преступление?

Девушка потупила голову...

— И на преступление готова.

Голос не тотчас возобновил свои вопросы.

— Знаешь ли ты, — заговорил он наконец, — что ты можешь разувериться в том, чему веришь теперь, можешь понять, что обманулась и даром погубила свою молодую жизнь?

— Знаю и это. И все-таки я хочу войти.

— Войди!

Девушка перешагнула порог — и тяжелая завеса упала за нею.

— Дура! — проскрежетал кто-то сзади.

— Святая! — принеслось откуда-то в ответ» [Тургенев, 1982, с. 21].

Пошел мелкий снег и вдруг повалил хлопьями. Ветер завыл; сделалась метель. В одно мгновение темное небо смешалось с снежным морем. Все исчезло.

— Ну, барин, — закричал ямщик, — беда: буран!

«Капитанская дочка»

[Булгаков, 2015, с. 8]

Буран у Пушкина — намек на надвигающийся пугачевский бунт, у Булгакова речь об уже разразившейся гражданской войне. Киев захватили петлюровцы, вполне бандиты, вроде разбойников Пугачева. Поэтому второй эпиграф трагический — из Апокалипсиса:

И судимы были мертвые по написанному в книгах сообразно с делами своими...

[Булгаков, 2015, с. 8]

И, естественно, в романе поминается честь. Главному герою романа, Алексею Турбину, снится сон:

Он сидел и воспаленными глазами глядел в страницу первой попавшейся ему книги и вычитывал, бессмысленно возвращаясь к одному и тому же:

«Русскому человеку честь — одно только лишнее бремя...»

Только под утро он разделся и уснул, и вот во сне явился к нему маленького роста кошмар в брюках в крупную клетку и глумливо сказал:

— Голым профилем на ежа не сядешь?.. Святая Русь — страна деревянная, нищая и... опасная, а русскому человеку честь — только лишнее бремя.

— Ах ты! — вскричал во сне Турбин, — г-гадина, да я тебя. — Турбин во сне полез в ящик стола доставать браунинг, сонный, достал, хотел выстрелить в кошмар, погнался за ним, и кошмар пропал.

[Булгаков, 2015, с. 46]

Турбины среди крови и хаоса войны продолжают отстаивать свою честь — жертвуя на краю гибели всем, кроме собственного самоуважения. Интересно, что «Дни Турбиных» (на основе романа) — пьесу о людях чести — большевистский пахан Сталин смотрел четырнадцать (!) раз. Можно понравившийся спектакль посмотреть пару раз, но четырнадцать!.. Что он там увидел? Можно только гадать. Неужели задумался о чести? Вряд ли. Но очевидно, что белые офицеры пленили его.



А. А. Куренной. М. А. Булгаков в годы работы над романом. Рисунок. Декабрь 1923

В знаменитом романе Артура Кёстлера «Слепящая тьма» старый большевик Рубашов сидит в тюрьме и готов по приказу партии оклеветать себя, как велит партийный долг. В романе есть один написанный отчасти иронически персонаж, обитатель соседней с Рубашовым камеры, которого он про себя называет Четыреста второй (по номеру камеры), бывший офицер царской армии, осужденный на двадцать пять лет, никогда не думавший о высших законах бытия («Не те мозги», — как он сам объясняет). Но он сохранил те чувства, которые казались Рубашову условностями и пережитками: представление о мужестве, независимом от занимаемой политической платформы (так что и во враге, Рубашове, он мог разглядеть человека), о чести, о достоинстве. Характерен их разговор-перестук сквозь стенку. «Неужели вам наплевать на честь?» — интересуется офицер. «У нас с вами разные взгляды на честь», — отвечает Рубашов. «Честь — это верность своим идеалам», — поясняет оппонент. «Честь — это полезность делу без гордыни», — поучает Рубашов. И дальше любопытнейшее определение. «Честь — это никакая не полезность, а порядочность», — выстукивает сосед [Кёстлер, 1989, с. 133]. Это

позиция, которая могла бы придать устойчивость намерению «умереть молча», как советует ему неведомый доброжелатель, не возведя напраслины на себя и свое дело. Но Рубашов определяет честь функционально, через полезность. И идет на заклятие.

Турбины, как и пушкинский Гринев, честь берегли.

* * *

Обвиненного в измене молодого офицера спасает влюбленная в него девушка, его невеста, Маша Миронова, которая отваживается из Симбирска одна приехать в Петербург и без всяких протекций искать встречи с императрицей. Чтобы спасти честь и жизнь жениха. Пушкин завершает роман сценой, где Маша оказывается своего рода Беатриче, выводящей героя из ожидающего его ада. Все же недаром роман называется «Капитанская дочка», название указывает на главную героиню. Концовка романа волшебносказочная. В Царскосельском парке она встречает некую даму, которая сама завязывает с ней разговор.

Она была в белом утреннем платье, в ночном чепце и в душегрейке. Ей казалось лет сорок. Лицо ее, полное и румяное, выражало важность и спокойствие, а голубые глаза и легкая улыбка имели прелесть неизъяснимую. Дама первая прервала молчание.

- Вы верно не здешние? — сказала она.
- Точно так-с: я вчера только приехала из провинции.
- Вы приехали с вашими родными?
- Никак нет-с. Я приехала одна.
- Одна! Но вы так еще молоды.
- У меня нет ни отца, ни матери.
- Вы здесь конечно по каким-нибудь делам?
- Точно так-с. Я приехала подать просьбу государыне.
- Вы сирота: вероятно, вы жалуетесь на несправедливость и обиду?
- Никак нет-с. Я приехала просить милости, а не правосудия.
- Позвольте спросить, кто вы таковы?
- Я дочь капитана Миронова.
- Капитана Миронова! того самого, что был комендантом в одной из оренбургских крепостей?
- Точно так-с.
- Дама, казалось, была тронута.

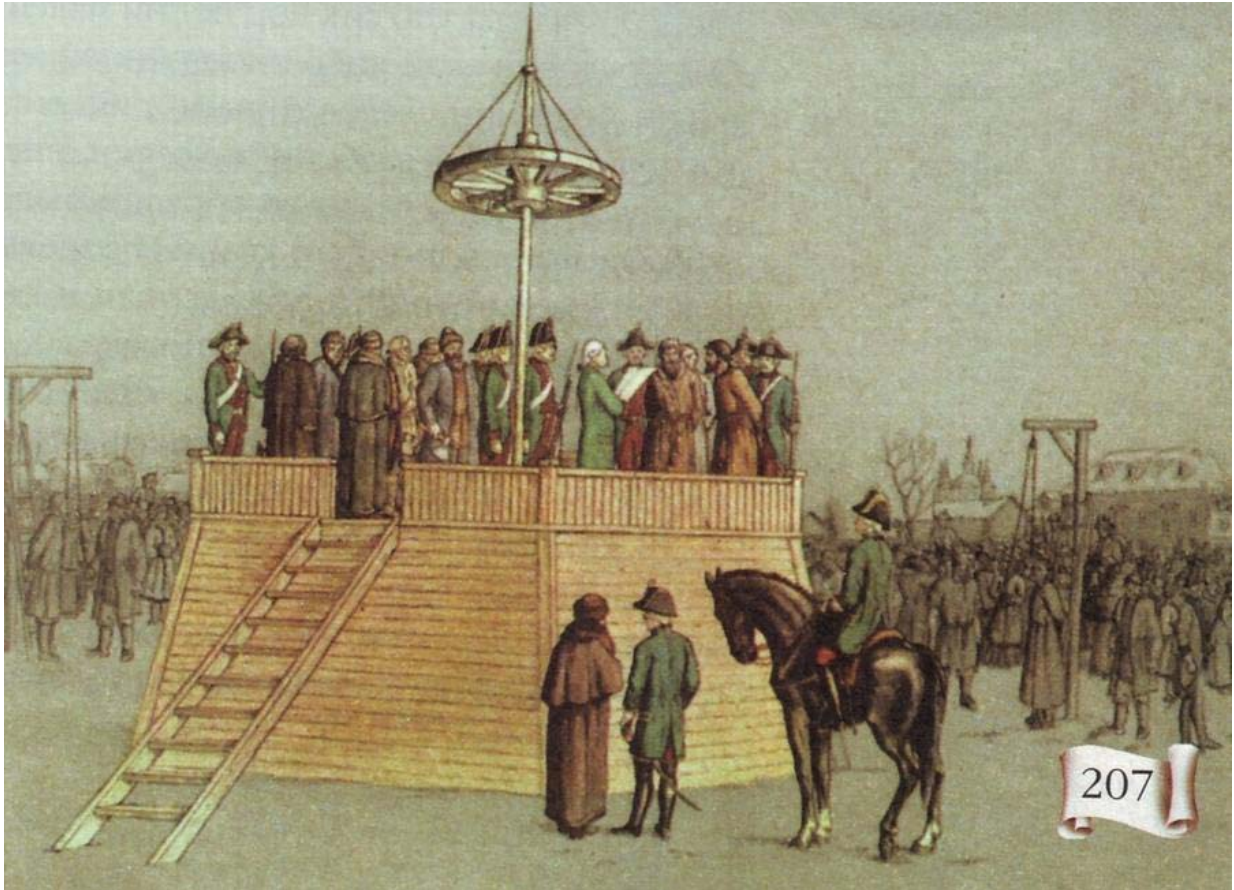
[Пушкин, 1964, с. 84]



В. Л. Боровиковский. Екатерина II на прогулке в Царскосельском парке. 1794

Мария Ивановна рассказывает даме всю историю отношений Гринева и Пугачева, говоря, что он общался с самозванцем из-за нее. Далее откровенная сказка, прямо «Тысяча и одна ночь». Дама оказывается императрицей Екатериной II. Гринев был освобожден от заключения по именному повелению в конце 1774 года. Ибо рассказ Маши — не под пыткой, не из страха, а от сердца был своего рода свидетельством, доказательством.

Императрица сидела за своим туалетом. Несколько придворных окружали ее и почтительно пропустили Марью Ивановну. Государыня ласково к ней обратилась, и Марья Ивановна узнала в ней ту даму, с которой так откровен-



Казнь Пугачева на Болотной площади 10 января 1775 года. Рисунок очевидца казни А. Т. Болотова

но изъяснялась она несколько минут тому назад. Государыня подозвала ее и сказала с улыбкою: «Я рада, что могла сдержать вам свое слово и исполнить вашу просьбу. Дело ваше кончено. Я убеждена в невинности вашего жениха. Вот письмо, которое сами потрудитесь отвезти к будущему свекру».

Марья Ивановна приняла письмо дрожащею рукою, и, заплакав, упала к ногам императрицы, которая подняла ее и поцеловала.

[Пушкин, 1964, с. 85]

Но сатана все же до последней минуты помнит о Петре Андреевиче Гриневе и почти из ада шлет ему привет. Гринев «присутствовал при казни Пугачева, который узнал его в толпе и кивнул ему головою, которая через минуту, мертвая и окровавленная, показана была народу» [Пушкин, 1964, с. 86].

Молодой офицер остался с властью, которая умела карать и миловать *не по прихоти*, а по закону, в результате собранных доказательств, и готова была исправлять свои ошибки.

Список источников

- Булгаков М. А. Белая гвардия. М.: Ладомир; Наука, 2015. 824 с. (Литературные памятники).
- Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений: В 14 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. Т. 8: Статьи. 816 с.
- Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15 т. Л.: Наука, 1990. Т. 7: Бесы. 847 с.
- Еремеев И. А. Три ключа к «Слову о полку Игореве». СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2021. 528 с.
- Кёстлер А. Слепая тьма: Политический роман / пер. с англ. А. Кистяковского. М.: ДЭМ, 1989. 208 с.
- Лотман Ю. М. Об оппозиции «честь» — «слава» в светских текстах киевского периода // Лотман Ю. М. Избранные статьи. В 3-х т. Таллинн: Александра, 1993. Т. III. 494 с.
- Пушкин А. С. Капитанская дочка. М.: Наука, 1964. 282 с. (Литературные памятники).
- Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 т. М.: ГИХЛ, 1959–1962. 10 т.
- Смирнова-Россет А. О. Дневник. Воспоминания. М.: Наука, 1989. 811 с. (Литературные памятники).
- Тургенев И. С. Порог // Тургенев И. С. Полное собрание сочинений и писем в тридцати томах. М.: Наука, 1982. Т. 10. С. 21.
- Экштут С. А. Пушкин против Пугачева // Родина. 2023. № 9. С. 62–68.

References

- Bulgakov, M. A. (2015) *Belaya gvardiya* [White Guard]. Moscow: Ladomir; Nauka. (Literaturnye pamyatniki) [(Literary Monuments)].
- Gogol', N. V. (1952) *Polnoe sobranie sochinenii: V 14 tomakh. Tom 8: Stat'i* [Complete Works: In 14 vols. Vol. 8: Articles]. Moscow; Leningrad: Izd-vo AN SSSR [Publishing House of the USSR Academy of Sciences].
- Dostoevskii, F. M. (1990) *Sobranie sochinenii v 15 tomakh. Tom 7: Besy* [Collected Works in 15 vols. Vol. 7: Demons]. Leningrad: Nauka.
- Eremeev, I. A. (2021) *Tri klyucha k «Slovu o polku Igoreve»* [Three Keys to “The Tale of Igor’s Campaign”]. St. Petersburg: ITs «Gumanitarnaya akademiya» [IC “Humanitarian Academy”].
- Kestler, A. (1989) *Slepyashchaya t'ma: Politicheskii roman* [Blinding Darkness: A Political Novel]. Transl. from the English by A. Kistyakovskii. Moscow: DEM.
- Lotman, Yu. M. (1993) “Ob oppozitsii «chest'» — «slava» v svetskikh tekstakh kievskogo perioda” [“On the Opposition ‘Honor’ — ‘Glory’ in Secular Texts of the Kyiv

Period”], in Lotman, Yu. M. *Izbrannye stat’i. V 3-kh tomakh. Tom III* [Selected Articles. In 3 vols. Vol. 3]. Tallinn: Aleksandra.

Pushkin, A. S. (1964) *Kapitanskaya dochka* [The Captain’s Daughter]. Moscow: Nauka. (Literaturnye pamyatniki) [(Literary Monuments)].

Pushkin, A. S. (1959–1962) *Sobranie sochinenii v 10 tomakh* [Collected Works in 10 vols] (10 vols). Moscow: GIKhL.

Smirnova-Rosset, A. O. (1989) *Dnevnik. Vospominaniya* [Diary. Memories]. Moscow: Nauka. (Literaturnye pamyatniki) [(Literary Monuments)].

Turgenev, I. S. (1982) “Porog” [“Threshold”], in Turgenev, I. S. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem v tridsati tomakh. Tom 10* [Complete Works and Letters in Thirty Vols. Vol. 10]. Moscow: Nauka, p. 21.

Ekshtut, S. A. (2023) “Pushkin protiv Pugacheva” [“Pushkin Versus Pugachev”], *Rodina*, 9, pp. 62–68.

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 15.09.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 15.09.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 42–71.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 42–71.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-42-71

Д. В. ВЕНЕВИТИНОВ: РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ШЕЛЛИНГА В КОНТЕКСТЕ НЕАКАДЕМИЧЕСКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Ирина Федоровна Щербатова
Институт философии
Российской академии наук,
Москва, Россия, ir.rius@gmail.com



 **Аннотация.** Д. В. Веневитинов, представитель философского романтизма, рассматривается в контексте конкретизации методологических подходов к проблеме генезиса отечественной философии и в частности в соотнесении неакадемического философского дискурса любомудрия с шеллингианством. Он одним из первых русских мыслителей приступает к формированию национальной доктрины, применяя шеллингианский концепт нации как самопознания самобытной идеи, воплощенной в каждом народе в его особенном характере, где самопознание представлено как процесс философского просвещения. Существовавшую до сих пор в виде эпизодических историософем философию истории Веневитинов структурирует по отношению к опорному и потенциально загруженному понятию своей концепции — самобытность. Мыслитель приближается к пониманию философии как методологии научно-

го познания. Характерной чертой исследовательского метода Вeneвитинова был эпистемологический утопизм: просвещенческая опора на разум выразилась в его трактовке самопознания как строго научного процесса, в идеале стремящегося к «истинному познанию», которое в своем инструментальном совершенстве приобретает социально-культурный потенциал. Такая позиция в условиях слабого исторического сознания элиминировала идеологический фактор, который станет преобладающим у славянофилов.



Ключевые слова: Общество любомудрия, самопознание, философия истории, эпистемология, неакадемическая русская философия, Шеллинг, Платон, Дмитрий Вeneвитинов, Владимир Одоевский, Иван Киреевский



Ссылка для цитирования: Щербатова И. Ф. Д. В. Вeneвитинов: рецепция идей Шеллинга в контексте неакадемического философствования // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 42–71. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-42-71.

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

D. V. VENEVITINOV: RECEPTION OF SCHELLING'S IDEAS
IN THE CONTEXT OF NON-ACADEMIC PHILOSOPHIZING

Irina F. Shcherbatova

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



Abstract. D. V. Venevitinov, a representative of philosophical romanticism, is considered in the context of concretization of methodological approaches to the problem of the genesis of Russian philosophy, and, in particular, in correlating the non-academic philosophical discourse of love of wisdom with Schellingism. Venevitinov was one of the first Russian thinkers to begin to form a national doctrine, applying the Schelling concept of a nation as self-knowledge of a unique idea embodied in each people in its special character, where self-knowledge is presented as a process of philosophical enlightenment. Venevitinov structures the philosophy of history, which has existed until now in the form of episodic historiosophy, in relation to the supporting and potentially loaded concept of his concept — originality. Venevitinov comes closer to understanding philosophy as a methodology of scientific knowledge. A characte-

ristic feature of Venevitinov's research method was epistemological utopianism: the enlightenment reliance on reason was expressed in his interpretation of self-knowledge as a strictly scientific process, ideally striving for "true knowledge," which, in its instrumental perfection, acquires socio-cultural potential. Such a position, in the conditions of weak historical consciousness, eliminated the ideological factor, which would become predominant among the Slavophiles.



Keywords: Society of Lyubomudriye, self-knowledge, philosophy of history, epistemology, non-academic Russian philosophy, Schelling, Plato, Dmitry Venevitinov, Vladimir Odoevsky, Ivan Kireevsky



For citation: Shcherbatova, I. F. (2024) "D. V. Venevitinov: Reception of Schelling's Ideas in the Context of Non-academic Philosophizing", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 42–71. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-42-71.

Имя Дмитрия Владимировича Веневитинова (1805–1827), поэта-романтика, философа-шеллингианца, прочно связано с Обществомлюбомудрия — немногочисленного тайного собрания интересовавшихся философией молодых литераторов, участником которого он был наряду с В. Ф. Одоевским (1804–1869), И. В. Киреевским (1806–1856), А. И. Кошелевым (1806–1883), Н. А. Мельгуновым (1804–1867), Н. М. Рожалиным (1805–1834), В. П. Титовым (1807–1891) и близкими их кругу М. П. Погодиным (1800–1875) и С. П. Шевыревым (1806–1864). Основанное кн. Одоевским Обществолюбомудрия в исторической перспективе представляет собой наиболее репрезентативное выражение, какое приняла рецепция философии Шеллинга в неакадемической форме в русском просвещенном обществе в середине 1820-х годов.

Талантливый ритор, Дмитрий Веневитинов был самой яркой и харизматичной личностью общества. В 1822 году семнадцатилетний Веневитинов, получивший прекрасное домашнее образование, поступает (одновременно с Иваном Киреевским) вольнослушателем в Московский университет. В 1824 году он принят в Московский архив коллегии иностранных дел, где также служили все прочие Любомудры, благодаря «Евгению Онегину» оставшиеся в истории как «архивны юноши». После восстания декабристов председатель общества Одоевский сжигает устав и протоколы заседаний — формально общество прекращает свою работу. В 1826 году Одоевский и Веневитинов переезжают в Петербург. Несмотря на вынужденный самороспуск, общение Любомудров



Дмитрий Владимирович Веневитинов (1805–1827)

не прекратилось, напротив, активизировалась работа по обсуждению концепции нового печатного органа как способа переформатирования общества. Три года существования созданного бывшими членами общества журнала «Московский вестник» (1827–1830, редактор Михаил Погодин) были фактическим завершением любомудрия. Но еще раньше, в марте 1827-го, не дожив и до двадцати двух лет, Веневитинов умирает от пневмонии, простудившись после бала.

Киреевский считал, что щедро одаренному Веневитинову предназначено было стать создателем отечественной философии. В его сочинениях узнается «философ, проникнутый откровениями своего века», поэт глубокий и самобытный, каждое чувство которого было освещено мыслью [Киреевский, 1979, с. 67].

Понимая масштаб личности Веневитинова, друзья тщательно собрали стихи и прозу, и уже в начале 1830-х вышло два тома его сочинений, вновь после подзабытых статей Одоевского в «Мнемозине» высветивших любомудрие как философский феномен. Это событие далеко не проходное: культурное общество до выхода в печать основных историософских сочинений — «Философического письма» П. Я. Чаадаева и «Девятнадцатый век» Киреевского — получило историософскую матрицу, базирующуюся на потенциально емком понятии «самобытность», в той или иной степени определившую мейнстрим отечественной философии истории второй четверти XIX века.

I

При давней и скрупулезной изученности истории и теоретического содержания любомудрия его проблематика вызывает постоянный интерес. Объясняется это тем, что в феномене любомудрия фокусируются несколько аспектов, которые связаны с конкретизацией методологических подходов к проблеме генезиса отечественной философии, и в частности с соотношением неакадемического философского дискурса с рецепцией Шеллинга в России. Системообразующей в этом плане является сформулированная В. С. Парсамовым мысль о том, что «любомудры обозначили точку поворота, после которой философия становится важнейшей частью русской общественной мысли» [Парсамов, 2010, с. 32].

Феномен любомудрия иллюстрирует ситуацию, когда некая претензия неакадемического философствования на профессионализм обнаруживает не научно-теоретический, а практически-ценностный подход. Институциональная философия — академическая, представленная духовными академиями, и университетская — в своей тенденции развивалась как профессиональная, имевшая слабый общественный резонанс. У профессиональной, в терминологии Е. А. Боброва, «школьной», философии были свои особенности, определившие впоследствии ее профессиональные преимущества, но в рассматриваемый период конца первой трети XIX века школьно-академическая философия, схоластическая по духу, служила практическим целям обучения и не имела никакого влияния на общество [Бобров, 1889, с. 2].

Любомудрие принадлежало ко второй разновидности философии — к вольному философствованию. Неинституциональная, неакадемическая философия существовала в общественном пространстве. В этом случае интерес к философии, а чаще лишь к определенной философской школе, формировался европейской интеллектуальной модой, журнальными статьями и переводами, салонными дискуссиями, созвучными определенной сверхидее, захватив-

шей на тот момент культурное общество. Неакадемическому философскому дискурсу были свойственны полемичность, тесная связь с литературной критикой, включенность в контекст общественных дискуссий, определенная в той или иной степени идеологичность, ярким примером чему было гегельянство В. Г. Белинского, которое Г. Г. Шпет в результате глубокого анализа его философских взглядов периода «примирения» охарактеризовал как прагматическое мировоззрение [Шпет, 2010, с. 452]. Прикладной фокус неакадемического философствования в его предельном выражении сформулировал А. И. Герцен в «Былом и думах». Он назвал философию Гегеля «алгеброй революции», подчеркнув ее разрушительные свойства, которые расценивал как достоинство. Парадоксально, но подобное видение философии как практической идеологии совпадало с официальным восприятием философии Шеллинга как «богопротивной» и разрушающей устои.

Однако было бы ошибочно представлять неакадемическое философствование как некий парафилософский факультатив. А. В. Прокофьев справедливо указал на его конструктивно-содержательную роль в формировании профессионального философского дискурса в ситуации сравнительно поздней институционализации философии, когда «многие ее основные проблемы и мировоззренческие установки сформировались вне сферы строгого и профессионального философского мышления» в общественно-литературных дискуссиях [Прокофьев, 1998, с. 250]. Более того, «многоликость» философии иллюстрирует многообразие установок, направлений, форм философии как целостного «интеллектуального феномена в его едином теоретическом фонде» [Колесников, 2003, с. 24].

Последнее не отменяет того, что отличительной чертой неакадемического философствования является преобладание ценностного над познавательным — философская теория служила или использовалась как обоснование социально-политического, исторического или этического идеала [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 72]. Однако именно у любомудров аксиологический подход к философии Шеллинга, «взвешивание ее на “весах” общественных и нравственных идеалов» [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 7] наблюдается в наименьшей степени в силу того, что изначально любомудры руководствовались сугубо познавательными целями. Этим целям Одоевский остался верен и в дальнейшем. Его роман «Русские ночи» свидетельствует о том, что во второй половине 1830-х годов Одоевский испытывал научный интерес не к философии истории Шеллинга — в «Системе трансцендентального идеализма» его, так же как и в середине 1820-х годов, интересовали проблемы познания.

Сказав это, нельзя не отметить другой характерной черты любомудрия — дилетантизма, неизбежного следствия кружкового самообразования. С 1821-го по май 1826-го, то есть в годы, на которые пришлось университетское образование Веневитинова, философия в Московском университете не читалась. Этому решению предшествовало преследование профессоров-шеллингианцев А. И. Галича и И. И. Давыдова, предпринятое по инициативе М. Л. Магницкого, который аттестовал учение Шеллинга как «богопротивное», в основе своей вольнодумное и развратное, под видом идеализма проповедовавшее грубый материализм [Пустарнаков, 2003, с. 116]. Таков был длящийся эффект восприятия Французской революции, гильотину которой в глазах консервативно настроенного общества запустила философия. Соответственно, об относительно системном философском образовании любомудров можно говорить применительно к Одоевскому и Шевыреву, выпускникам Благородного университетского пансиона, известного традиционно сильной философской школой. Ректором пансиона был ученик Н. И. Новикова и И. Г. Шварца А. А. Прокопович-Антонский, проводивший основные принципы масонского просвещения [Сакулин, 1913, с. 14]. Если у Киреевского и Одоевского была возможность со временем осмыслить философию Шеллинга, то относительно Веневитинова можно говорить только о блестящей интуиции. В этом вопросе довольно точно определил диспозицию Д. И. Чижевский: «Наибольшее серьезное отношение к философским занятиям проявили И. Киреевский и Вл. Одоевский. Наиболее ценный продукт творчества любомудров — философская поэзия и проза Дм. Веневитинова» [Чижевский, 2007, с. 29].

Философия Шеллинга была известна в университетских курсах с начала XIX века. Особенность восприятия ее любомудрами заключается в том, что с середины 1820-х годов она зазвучала не как раздел немецкого идеализма, а как последнее слово истины, так как отвечала потребности литературоцентричного культурного общества «в целостном, не столько научном, сколько художественном мировоззрении» [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 186]. Провозглашаемое романтизмом единство философии и творчества, философии и искусства, философии и литературы было принципиально близко любомудрам с их творческим восприятием действительности. Эту позицию иллюстрирует достаточно характерное признание Веневитинова: «Я вообще разделяю все успехи человеческого познания на три эпохи: на эпоху эпическую, лирическую и драматическую. Эти эпохи составляют эмблему не только всего рода человеческого, но жизни всякого — самого времени» [Веневитинов, 1980, с. 353]. Кроме того, уже только по своей внутренней энергетике философия Шеллинга воспринималась как альтернатива рутине и казенщине [Парсамов, 2010, с. 30–31].

Веневитинов признавался Кошелеву, что Шеллинг был для него «источником наслаждений и восторга» [Веневитинов, 1980, с. 351]. Хрестоматийным стало сравнение Шеллинга с Колумбом — открытием, определившим идеалы поколения 1820-х, — сделанное Одоевским в «Русских ночах». Интерес любомудров к философии Шеллинга был почти чувственный, восторженный, страстный, слишком отличный от той сдержанной внутренней напряженности, с которой Николай Карамзин тридцать лет назад осмысливал Канта. Тогда при встрече с кенигсбергским мудрецом Карамзину было 23 года, практически столько же было и любомудрам, когда они погрузились в философию Шеллинга. При всех различиях ситуация почти зеркальная: Кант для Карамзина стал философским основанием его переживаний кризиса Просвещения, вызванного развитием Великой французской революции, в то время как парадигмальный для философии Шеллинга концепт самопознания явился ключом для восприятия кризисной ситуации, сложившейся в России после поражения восстания декабристов. Иными словами, философия Шеллинга стала структурирующим фактором в систематизации философско-исторических интуиций.

Актуализация интереса к феномену любомудрия обусловлена также и стремлением методологически укрепить научный подход к славянофильству, подчас обремененный субъективными идеологическими нагрузками. Его недостаток остро ощущается, как только речь заходит о влиянии историософской позиции Веневитинова на славянофильство, и на Киреевского в частности, — проблемы до сих пор дискуссионной, отчасти обусловленной тем, что довольно произвольно толкуются хронологические рамки бытования любомудрия. При этом столь же распространенное утверждение о влиянии Веневитинова на формирование западнической историософской концепции Чаадаева не рассматривается как противоречащее первому. Но такое сочетание возможно, только если рассматривать ситуацию в рамках романтического универсализма. Философия истории любомудров, воспринявших шеллингианский акцент на отличительных особенностях каждого народа в поле общечеловеческой цивилизации, отвечала идейным поискам единых цивилизационных основ. В такой парадигме сформулированная Веневитиновым проблема прерванного «самобытного» развития России не противоречит чаадаевскому концепту атопизма России, выпавшей из цивилизационного круга. Философия истории Шеллинга была единственным теоретическим источником для любомудров, старших славянофилов, отчасти для Чаадаева, но направленность творческого восприятия тех и других приводила к концептуально различным рецепциям, возможно и генетически связанным. В целом концептуальные достижения немецкого идеализма явились для российских авторов основой внутренней

аргументации их историко-мифологического субъективизма в историософии национального самосознания, но в каждом отдельном случае степень его влияния была различной.

II

Согласно воспоминаниям Кошелева, свой интерес любомудры концентрировали на античной (в первую очередь Платон), немецкой идеалистической философии (Кант, Шеллинг, Окен, Гёррис) и на эстетике йенских романтиков [Кошелев, 1991, с. 51]. В редакторской статье, помещенной в органе Общества любомудрия — альманахе «Мнемозина», Одоевский пояснял: «Главнейшая цель издания нашего была — распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии». И далее еще конкретнее: «Мнемозина заставила толковать о Шеллинге и Окене» [Веневитинов и любомудры, 2010, с. 343]. Согласно Одоевскому, Шеллинг и Окен были главными и практически единственными теоретическими источниками любомудров, и там, где любомудры говорили об эстетике романтизма или «германской» философии, речь шла не о системе немецкого идеализма, а о шеллингианской эстетике или философии тождества. В целом эту ситуацию необходимо учитывать при исследовании философской позиции любомудров, а именно их опору на Шеллинга, рассматриваемого вне влияния на последнего Канта и Фихте. Однако немаловажно и то, что в философской картине мира Веневитинова значительное место занимал Платон, любовь к которому ему привил один из его учителей, грек Байло, знаток и издатель античных авторов [Парсамов, 2010, с. 12]. Опора на платонизм изначально была характерной чертой рецепции философии Шеллинга в России. Из первых русских шеллингианцев о влиянии Платона на Шеллинга писали Галич, Давыдов, Велланский. В пятом философском письме Чаадаев обмолвился о том, что трансцендентальный идеализм Шеллинга представляет собой «род тонкого Платонизма» [Чаадаев, 1991, т. 1, с. 380], а в письме А. И. Тургеневу (1833) он заметил, что Шеллинг много раз «воскрешал моего друга Платона» [Чаадаев, 1991, т. 2, с. 78].

В Платоне Веневитинов видел мыслителя, который для своего времени представил «самое полное развитие философии» [Веневитинов, 1980, с. 121]. В статье «Анаксагор» свое понимание единства человека и природы, а также значения философии Веневитинов озвучивает от имени Платона. Хорошее знание Веневитиновым Платона позволяет связать его интерес к проблеме познания не только с философией Шеллинга, но и с рефлексией Платона на тему познания. Веневитинов в уста Платона вкладывает свое понимание самопознания как «закона природы», определяющего смысл человеческого существо-

вания: «Верь: она снова будет, эта эпоха счастья, о которой мечтают смертные. Нравственная свобода будет общим уделом — все познания человека сольются в одну идею о человеке — все отрасли наук сольются в одну науку самопознания», демонстрируя торжество идеи человека [Веневитинов, 1980, с. 127]. Пустарнаков считал, что распространенное сравнение Шеллинга с Платоном в то время было данью официальному православию [Философия в России, 1998, с. 100], однако такое заключение ни в коей мере не может относиться к Веневитинову, который именно через Платона приходит к пониманию цивилизующей и гуманизирующей роли процесса познания — магистральной идее философского творчества Веневитинова. Он верно считывает и в прямом смысле воспринимает как системообразующее своей концепции стремление Платона соотнести эпистемологическую трактовку оснований истинности знания с ценностно-мировоззренческим смыслом познания [Пружинин, 2014, с. 20]. Ценностное восприятие познания Веневитиновым сложилось довольно рано, явно до его серьезного погружения в работы Шеллинга. Зависимость счастья и благоденствия народа от инструментального «качества» познания и, соответственно, самопознания он выразил в речи «Что написано пером, то не вырубишь топором» на заседании Общества Любомудрия еще в апреле 1824 года.

Идея служения обществу входила в кодекс философского кружка и понималась исключительно в деятельно-просветительском смысле: «Каждый человек есть необходимое звено в цепи человечества. Судьба бросила его на свет с тем, чтобы он, подвигаясь сам вперед, также содействовал ходу всего человеческого рода и был полезным органом сего всемирного тела. Человек рожден не для самого себя, а для человечества, цель его — польза человечества» [Веневитинов, 1980, с. 232]. Но практической деятельности (буквально: «принести себя в жертву на алтарь отечества») препятствовало качество воспитания и образования, а именно то, что «ум наш (...) питался одними результатами, которые он принимал как истины, но до разрешения которых в других краях доходили в продолжение столетий. Мы, играя, перебираем все, что в Европе занимает различные отрасли наук» [Веневитинов, 1980, с. 234]. Веневитинов предлагает уничтожить причины, которые «приостанавливают наше полное развитие». Данная стратегия лишена малейшей идеологичности и совершенно не связана с социальным, а тем более политическим нарративом. Она видится исключительно в интеллектуальном напряжении — необходимо «избрать одну цель занятий, одно постоянное стремление в науках, одну методу действия» [Веневитинов, 1980, с. 234–235]. Достижение социальных или нравственных задач Любомудры ставили в зависимость от преодоления инерции поверхностного восприятия готовых результатов

западной науки и культуры, иными словами, они подчеркивали необходимость сосредотачиваться на самом процессе познания.

Подобное понимание роли познания мотивировало работу Веневитинова над созданием «системы мышления» [Веневитинов, 1980, с. 109]. Им был задуман курс философии, основные положения которого сложились уже к 1825 году, о чем можно судить по письмам Веневитинова Кошелеву, написанным в июле-августе 1825 года. В соответствии с платоновско-романтической парадигмой Веневитинов сформулировал «основной закон всякой философии»: цель философии (равно как и познания вообще) заключается в гармонии между миром и человеком, между идеальным и реальным. Соответственно, гармония мыслилась как начало всего. В искомом примирении идеального мира с реальным наука преобразуется во всеведение [Веневитинов, 1980, с. 349]. Веневитинов допускал, что идея всеведения человека, если речь идет о первобытном состоянии человечества, когда «все чувства были мысли», может звучать для кого-то наивно, но он отдавал должное этой аллегории из Книги Бытия. Проникнувшись сократовской идеей человека как микромира, он считал, «что человек носит в душе своей весь видимый мир, что субъект совершенно в объекте». Как только человек «раззнакомился с природою», родилась философия [Веневитинов, 1980, с. 124, 350]. В таком, еще довольно схематичном виде оформлялась его собственная версия популярного в немецком романтизме предания о Золотом веке. Философия Шеллинга питала этот романтизм, давала ему готовые формы выражения, какими были апологи Веневитинова. В его апологах «Утро, полдень, вечер и ночь», «Скульптура, живопись и музыка», диалоге «Анаксагор» (1825–1826) нашла отражение одна из основополагающих концепций любомудрия — идея гармонии между природой и человеком, вписанная в шеллингианский концепт триадического развития. Метафору Золотого века Веневитинов прочитывает как символ будущей победы человека в борьбе с противоречиями мира, когда приобретенное счастье будет сопряжено с чувством «совершенного самопознания» [Веневитинов, 1980, с. 125], причем «совершенное» здесь явно не метафора.

Летом 1826 года Погодин обратился к Веневитинову с просьбой доступно написать о философии. За четыре дня Веневитинов завершает первое письмо из цикла «Письма к графине NN», которые предназначались княжне А. И. Трубецкой, тогда ученице и возлюбленной Погодина. В выборе жанра Веневитинов, очевидно, опирался на «Философские письма о догматизме и критицизме» Шеллинга — хорошо известную литературную форму, начиная с «Писем о кантовской философии» К. Рейнгольда, писем Ф. Якоби «Об учении Спинозы», «Писем о критической философии» А. С. Лубкина, «Писем о поощрении гуман-

ности» И. Г. Гердера и популярных «Писем к немецким принцессам» Леонарда Эйлера, изданных в переводе в Петербурге в 1768 году. В дальнейшем форму философских писем к даме используют Чаадаев (восемь «Философических писем», адресованных Е. Д. Пановой) и Одоевский, в 1839 году опубликовавший в «Отечественных записках» цикл писем, адресованных графине Е. П. Ростопчиной, посвященных вере и оккультным практикам. Этот жанр оказался для Веневитинова приемлемой просветительской формой, сочетавшей непритязательность дидактики с идейными парадоксами, что впоследствии способствовало смешению стилей в философской публицистике. Современники смогли прочесть лишь первое письмо Веневитинова. Только в 1956 году был опубликован отрывок второго философского письма. Погодин упоминает о пяти письмах, из которых последние три не обнаружены [Веневитинов, 1980, с. 533].

В первом письме Веневитинов пытается дать определение предмету философии. Он противопоставляет философию другим наукам, имеющим собственный предмет, основанный на частном явлении и составляющий содержание данной науки. Задача науки заключается в том, чтобы привести частные явления в общую теорию или в систему познания [Веневитинов, 1980, с. 117]. В этом смысле науки имеют общую форму, но каждая из них имеет собственное содержание. Философия же — это наука наук, совершенная наука, так как в максимальной степени обладает способностью приводить частные случаи в общую систему: «Совершеннейшая из всех наук будет та, которая приведет все случаи или все частные познания человека к одному началу» [Веневитинов, 1980, с. 119]. Каково же это начало? Если цель философии — свести все науки к одному началу, то предмет философии представляет собой нечто общее всем наукам. Фокус Веневитинова здесь несколько смещается с романтической трактовки философии как точки гармонии идеального и реального, в которой исчезает наука. Сейчас Веневитинов считает, что науки имеют одну «общую форму», заключающуюся в приведении явлений в познание; «следовательно, философия будет наукою формы всех наук или наукою познания вообще».

Соответственно, философия — это познание по существу, познание самого познания, «но познание как простое действие ума» [Веневитинов, 1980, с. 120].

Веневитинов буквально воспроизводит определение философии Шеллинга как «науки о знании», объект которой «не бытие, а знание. (...) Знание обладает абсолютным принципом в самом себе, и этот, находящийся внутри самого знания принцип должен быть одновременно и принципом трансцендентальной философии как науки» [Шеллинг, 1987, с. 248–249]. Веневитинов пытался передать стремление Шеллинга найти «принцип знания внутри знания» [Шеллинг, 1987, с. 245], но не замечает уточнения Шеллинга о том, что

речь идет о трансцендентальной философии, для которой объект субъективен [Шеллинг, 1987, с. 246]. Веновитинов же воспринимает трансцендентальную философию как философию вообще.

Второе письмо Веновитинова «Графине NN» также начинается с вопроса, что есть предмет философии и чем философия отличается от других наук. В нем уточняется, что философия исследует законы самого познания. Говоря об открытых границах предмета философии, определяемых свободным сознанием познающего субъекта, Веновитинов делает важное уточнение: если предмет всех иных наук так или иначе ограничен во времени и в пространстве, то философия, заключающая в себе свой предмет, «выливается из самой свободы ума, не подчиняясь никаким посторонним явлениям» [Веновитинов, 1980, с. 274]. В ответе на вопрос, «как родилась философия», к определению предмета философии Веновитинов идет от конкретных наук, от частного к общему.

В изложении вопроса «Что такое знание?» Веновитинов пытается придерживаться «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга, и в частности приводит рассуждение о природе и познающем уме. «Всякое знание есть согласие какого-нибудь предмета с представлением нашим о сем предмете. Назовем совокупность всех предметов природою, а все представления сих предметов или, что все одно, познающую их способность умом, и скажем: знание в обширном смысле есть согласие природы с умом» [Веновитинов, 1980, с. 275]. Подобная трактовка познания еще далека от понимания выдвинутой Шеллингом идеи непосредственного постижения, но все-таки Веновитинов, вводя фактор «представления о предмете», приближается к понятию интеллектуальной интуиции. Интерпретация процесса познания как слияния субъекта и объекта была, очевидно, точкой согласия Любомудров: еще в 1823 году в трактате «Сущее или существующее» Одоевский, предваряя тезисы о познании Веновитинова, писал: «Познание есть соединение познаваемого с познающим, иными словами, для того, чтобы предмет мог сделаться познанием, необходимы две сферы: познающего и познаваемого» [Веновитинов и Любомудры, 2010 с. 304]. По мнению Любомудров, поиск соединения «объективного с субъективным» или «предмета с умом» составляет «главную задачу философии». Разрешить эту задачу можно, только если «отделить субъективное от объективного, принять одно за начальное и вывести из него другое» [Веновитинов, 1980, с. 275–276]. Для решения этой задачи философия должна «распасться на две науки равносильные» — «науку объективного, или природы, и науку субъективного, или ума, другими словами: естественная философия и трансцендентальный идеализм», чтобы «в соединении своем (...) образовать

истинную науку познания» [Веневитинов, 1980, с. 276]. Обращает на себя внимание, что Веневитинов не рассматривает познание как процесс, а мыслит его логически-структурно относительно предмета науки. Уже то, что Веневитинов смотрит на философию как на «науку ума», может свидетельствовать о движении его в сторону понимания опорной гносеологической идеи Шеллинга — идеи интеллектуальной интуиции, или непосредственного познания, к чему был близок Д. М. Велланский, но что полностью отсутствовало в философской концепции М. Г. Павлова.

Письма о философии дают представление о замечательных способностях Веневитинова к логическому изложению сложного материала. Эвристическая ценность взглядов Веневитинова усматривается главным образом в их интенции — в стремлении к систематизации и попытках методологизации процесса познания. Как заметил А. И. Абрамов, «Письма графине NN» повторяют логику изложения работы Шеллинга «О возможности формы философии вообще», а по форме напоминают конспективный перевод «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинга [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 368]. Да, бесспорны заимствования из первого раздела и Введения. Просветительский по направленности и дидактический по форме способ изложения оснований философии тождества скорее напоминает конспекты лекций преподавателя Московского университета И. И. Давыдова «О возможности философии как науки». Нельзя исключать и того, что Давыдов (автор труда «Начальные основания логики») или сам Веневитинов опирались на «Предварительное введение о понятии и частях философии» — раздел из книги А. С. Лубкина «Начертание логики». Тексты Веневитинова свидетельствуют о возможном влиянии старой университетской тенденции включения основ гносеологии в курс логики, свойственной авторам первых гносеологических концепций Аничкову и Лубкину, но в отличие от них Веневитинов не называет имен, игнорируя теоретические источники, не рассматривает определение предмета философии в его развитии, демонстрирует зачаточное состояние своего эпистемологического словаря и крайне упрощенно представляет проблему единства идеального и реального, центральную для Шеллинга. Стоит упомянуть и о полном элиминировании понятий «Абсолют» и «Бог» в текстах Веневитинова, за исключением примечания к его переводу статьи И. Вагнера «О математической философии», где он предельно схематично характеризует гносеологический принцип Шеллинга: Шеллинг «ясно доказал условия всякого познания; итак, познание мира должно разделяться на два понятия: на идею мира (абсолют) и на развитие сей идеи» [Веневитинов, 1980, с. 236]. В наименьшей степени подобное упрощение характерно и для ранних работ Одоевского периода любомудрия («Сущее или

существующее», «Афоризмы из различных писателей по части современного германского любомудрия», «Гномы XIX столетия»), еще до экзерсисов Веневитинова пытавшегося изложить проблему тождества.

С другой стороны, молодых любомудров невозможно заподозрить в самонадеянности. За исключением нескольких статей, напечатанных в альманахах, большая часть ранних произведений Одоевского и Веневитинова не была опубликована при их жизни. В «Мнемозине» Одоевский сетовал на ограниченное количество философских произведений в России, и создание таких сочинений было, безусловно, сверхзадачей любомудров. Но на начальном этапе их работы носили просветительский характер. В этом плане сличение трактовок Одоевского (периода любомудрия) или Веневитинова с идеями Шеллинга не представляет собой бесспорно продуктивное занятие — проблема заключается скорее в адекватности понимания основных принципов философии и методологии Шеллинга. Ранние во всех смыслах эпистемологические опыты любомудров целесообразно рассматривать в плане истории науки как примеры рецепции философии Шеллинга в России 1820-х годов.

Тем не менее такой сравнительный анализ проделал З. А. Каменский, вписавший любомудров в систему диалектического идеализма как методологической основы русского шеллингианства. Каменский нашел у Веневитинова ряд отличий и совпадений с рассуждениями Шеллинга. Как считал Каменский, Веневитинов соглашается с Шеллингом в том, что знание построено по принципу системы. Веневитинов также считает, что понять, что такое философия, возможно только в рамках самой философии. При этом метод Веневитинова отличается от метода Шеллинга: Шеллинг ведет свое дедуктивное рассуждение априори. Он исходит из целостности знания — принцип знания находится в сфере самого знания. Заключенный внутри знания абсолютный принцип должен быть и принципом трансцендентальной философии. Веневитинов же, по мнению Каменского, использует иной метод анализа — он мыслит не априорно-дедуктивно, а генетически-индуктивно. Центральную идею системы Шеллинга Каменский характеризует как «чистое, изолированное от предметности и причинности самосознание», которое и есть предмет философии [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 270]. У Веневитинова же предметом философии является «познание самого познания», иными словами, он демонстрирует подход, свободный от иррационализма, присущего не только Шеллингу, но и Велланскому и отчасти Павлову. Веневитинов стремится основать философию на реконструкции реального процесса познания даже где-то с позиций обыденного восприятия, игнорируя роль трансцендентных опыту и функциям ума надпонятийных идей.

Выявленное Каменским спрямление вполне объяснимо и извинительно для первых философских опытов юноши. Другое дело, что сам Каменский в своих рассуждениях термины «самопознание» и «самосознание» использует как синонимы, тогда как Веневитинов термин «самосознание» не употребляет вовсе. Он сводил сознание к познанию, что уже и для того времени было изрядным упрощением. Каменский эту особенность определил как освобожденность от присущего гносеологии Шеллинга иррационализма [Философия Шеллинга в России, 1998, с. 270]. На этом можно было бы и остановиться, если бы не воспоминания современников Веневитинова, согласно которым он не прекращал осмысливать это главное понятие философии Шеллинга — самосознание. По воспоминаниям Рожалина, по мере того как Веневитинов осознавал «бедность суждений, основанных на одних частных наблюдениях», предметом его размышлений становилось его «собственное, внутреннее чувство. Понять, распознать его, было главным занятием его рассудка. (...) в себе единственно искал ответа на все загадки жизни» [Веневитинов, 1980, с. 8, 9].

Таким образом, на определенном этапе «самопознание» у Веневитинова становится психологически загружено и осложнено «внутренним чувством», приобретает смысл самосознания, что соответствует характерному для него состоянию романического индивидуализма, до тех пор проявлявшегося в его поэзии. Это подтверждается и воспоминаниями Киреевского, который также увидел психологизм процесса самопознания у Веневитинова: «В познании самого себя находил он разрешение всех тайн искусства и в собственной душе прочел начертание высших законов» [Киреевский, 1979, с. 67]. В данном случае необходимо учитывать, что все философское поприще Веневитинова заняло не более трех лет, в течение которых он стремительно развивался, однако далеко не все его интуиции смогли получить сколько бы последовательное изложение. Он действительно в определенной мере прагматизировал исследовательский метод, но в «Письмах к графине NN» речь шла о сознательном упрощении материала в целях доступности, популяризации и философского просвещения человека, далекого от философии.

В то же время, если отвлечься от педагогической направленности писем о философии Веневитинова, правомерно допустить, что в рамках философии тождества происходило освоение любомудрами уже известных форм и содержания [Филатова, 2010, с. 34], но как бы вторичных, основанных на интерпретациях идей Шеллинга первыми русскими шеллингианцами, университетскими профессорами Давыдовым, Велланским и Павловым. Причем, если Велланский, профессор естественной истории, сам некогда слушавший Шеллинга, в изложении его философских взглядов был темен и непонятен

слушателям, то Павлов, по образованию агроном, во многом упростил учение Шеллинга, что не было совсем безобидным. По мнению О. В. Филатовой, подобная авторская корректировка вела к «постепенному изменению базисной системы идей, которая начинает жить собственной жизнью в реципиентной среде», представляя собой ту подвергшуюся смысловой трансформации основу, с которой работали уже любомудры [Филатова, 2010, с. 35]. В этом смысле иной ракурс, предложенный Веневитиновым в изложении «Системы трансцендентального идеализма», Филатова предлагает рассматривать не как упрощенную, а как новую трактовку предмета философии: если у Веневитинова философия — наука о познании самого познания, которое в его концепции предстает как предметное и извне формируемое, то у Шеллинга предмет философии — чистое самосознание, изолированное от предметности и причинности [Филатова, 2010, с. 35–36]. В том же плане, по мнению Филатовой, стоит рассматривать и различие методов, на которое указывал еще Каменский, что отчетливо «проявляется в отношении вопроса о соотношении объективного и субъективного, где принятое Шеллингом изначальное единство объективного и субъективного Веневитинов ставит в причинную зависимость» [Филатова, 2010, с. 36].

В отношении гносеологических опытов Веневитинова выводы об упрощении взглядов Шеллинга или о «привнесении содержательной новизны» при «развитии идей базисной парадигмы» [Филатова, 2010, с. 36], независимо от того, отрефлексированы они автором или нет, остаются в дискуссионном поле. Но если есть бесспорные основания говорить о развитии базисной парадигмы системы тождества Шеллинга применительно к позднему Одоевскому, то с не меньшим основанием можно утверждать, что центральная для философии Шеллинга идея самопознания постепенно захватывает Веневитинова и становится центральной в его концепции философии истории. Самопознание, этот теоретический трофей немецкого романтического универсализма, определивший направленность интеллектуальных исканий в России, в итоге становится смысловым центром философского мировоззрения Веневитинова.

III

Рефлексия, сменившая политическую риторику в результате поражения дворянской революции, была консервативной реакцией на корпус идей Просвещения, восприятие которых теперь расценивалось как неудачный опыт «чужеземного идеологизма» [Пушкин, 1996, с. 43]. Следствием был уход от политико-правового дискурса к философскому, историософскому и этическому с вполне определенной целью — самопознания. Теоретическую основу этих

исканий составляла философия истории Шеллинга, не занимавшая авангардных позиций в системе взглядов самого немецкого мыслителя, но которая, резонируя с разразившейся в Петербурге катастрофой, побудила философски настроенного любомудра задуматься над определением специфики русского пути. Свое историософское кредо Веневитинов выразил в программной в буквальном смысле слова работе 1826 года «Несколько мыслей в план журнала» (в рукописи — «О состоянии просвещения в России») — руководстве для определения направленности нового печатного органа любомудров, каким стал «Московский вестник». Впервые эта статья была опубликована в посмертном собрании его сочинений уже в 1831 году, что не могло не повлиять на процесс формирования российской философии истории.

Опираясь на идеи Платона и Шеллинга, Веневитинов видел развитие человечества как процесс самопознания. Самопознание — цель как отдельного человека, так и всего человечества, оно раскрывает сущность каждого народа, который «к самопознанию направляет все свои нравственные усилия». Сумма усилий в самопознании и «составляет просвещение» [Веневитинов, 1980, с. 128]. Веневитинов вводит опорные понятия формировавшегося историософского дискурса, такие как «естественный ход», «самобытное развитие», «начала отечественные» или «отличительный характер народа», что, заполняя еще довольно бедный ценностный словарь отечественной философии истории, вплотную подводило к понятию «национальное». Однако, формулируя позитивное отношение к выявлению национального своеобразия, он понимает, что Россия находится вне этого процесса. В силу того, что Россия получила культуру в готовом виде, народ не приобрел свою самобытность [Веневитинов, 1980, с. 129]. В этой логической формуле заключается потенциальный негативизм философии истории, воспринятый Чаадаевым. Обозначение негативной стороны национального своеобразия не просто открывало дискурс национального самоопределения, но сразу полемически заостряло его. Очень скоро обнаружится потенциальная значимость этой конструкции, где факт нарушения естественного развития связывается воедино с шеллингианской идеей самобытного народного характера в контексте довольно поверхностного восприятия культуры и при полном игнорировании исторического подхода [Щербатова, 2021, с. 127].

Веневитинов не раскрывает, что он понимает под естественным развитием России, не развертывает исторический нарратив для обозначения причинно-следственной связи. Он только несколько отстраненно констатирует, что «Россия все получила извне; отсюда это чувство подражательности» [Веневитинов, 1980, с. 129], то есть фактор истории полностью выпадает из этой

историософской схемы. Роль реформы Петра, прервавшей естественный ход развития, молодая Россия и старая Европа — все эти попытки обнаружения закономерностей истории будут предприняты уже через два-три года одновременно Чаадаевым и Киреевским, в то время друзьями, проводившими в беседах много времени. Именно от Киреевского Чаадаев мог узнать основные тезисы рукописи «О состоянии просвещения в России», эхом прозвучавшие в «Философическом письме».

В статье «О состоянии просвещения в России» Веневитинов сформулировал едва ли не первую европоцентристскую конфигурацию: при всей видимости, что «мы сравнивались просвещением с другими народами Европы», в действительности же «мы еще не вникли в сущность познания» [Веневитинов, 1980, с. 130]. Исходный момент версии Веневитинова заключается в следующем логическом допущении: ничем не потревоженный естественный ход развития каждого народа в рамках национального своеобразия позволяет ему достичь полного выражения своей самобытности. Для обозначения этого состояния используются слова «свобода и истинная деятельность», где «истинность» обеспечивается свободным развитием просвещения в рамках национальной культуры: «Уму человеческому сродно действовать, и если б он у нас следовал естественному ходу, то характер народа развился бы собственной своей силою и принял бы направление самобытное, ему свойственное» [Веневитинов, 1980, с. 129]. Строго говоря, это еще не столько философия истории, сколько ее отправная точка, сосредоточенная в емком и потенциально сильном понятии «естественный ход», которое у Веневитинова мыслится одновременно как условие и как цель в достижении самобытного развития. На это А. Койре заметил, что при отчетливом романтизме и персоналистском национализме «мысли Веневитинова настолько общи и туманны, что невозможно установить для них какой-нибудь один источник, возводя их к Шеллингу, Фихте, Шлегелю или какому-либо другому романтику» [Койре, 2003, с. 199].

Как романтик, Веневитинов обнаруживает культурологический подход к проблеме. Неестественность развития России отражена в состоянии русской литературы. Более того, литература — это тот предмет, который собственно и обнаруживает неспособность русского общества к глубинному познанию в силу отсутствия такого опыта и необходимости в нем, так как «Россия приняла наружную форму образованности и воздвигла мнимое здание литературы без всякого основания, без всякого напряжения внутренней силы» [Веневитинов, 1980, с. 129]. В самом общем плане Веневитинов продолжил обсуждение культурных оснований самобытности России, предпринятое еще А. С. Шишковым в начале XIX века. Тогда оценочным критерием был выбран язык как средство

утопической апологии национального уклада [Прокофьев, 1998, с. 250]. Веневитинов стоит на противоположной позиции — он оперирует фактором литературы, которая в данном случае маркирует неразвитость, несамостоятельность «работы ума» для создания своего рода антиутопии, негативной философии истории России, одновременно предлагая не менее утопичные пути выхода.

Процесс просвещения и культурного развития Веневитинов ставил в зависимость от состояния «ума человеческого». Он сокрушался «бездействием мысли» в России, ее инертностью, несамостоятельностью, готовностью довольствоваться чужим результатом. Все эти свойства ставили под сомнение способность русского народа к пониманию им своего характера. Очевидно, не случайно он переводил «Общие предварительные замечания» популярного тогда немецкого историка А. Г. Л. Герена, который «преимущество» и «миродержавие тесной Европы» связывал с умственным превосходством европейцев [Веневитинов, 1980, с. 173]. Сосредоточенность Веневитинова на состоянии «ума человеческого», соотнесение с этой проблемой невозможности процесса национального самопознания, потому что, как уже говорилось, «познание (...) [это] действие ума» [Веневитинов, 1980, с. 120], свидетельствует о приверженности Веневитинова просвещенческой абсолютизации разума. Т. В. Артемьева определила эту систему взглядов как «эпистемологический утопизм» [Artemieva, 2003, с. 291]. Веневитинов находил, что «причина нашей слабости в литературном отношении заключалась не столько в образе мыслей, сколько в бездействии мысли» [Веневитинов, 1980, с. 130]. Этот мотив станет звучать рефреном у Чаадаева, который видел «в нашей умственной организации (...) какой-то глубокий недостаток» [Чаадаев, 1991, т. 2, с. 97].

Веневитинов обозначил болевую точку последекабристской рефлексии. В 1826 году, буквально в одночасье, культурное общество осознало, что использование готовой культуры далеко не невинный процесс. В записке «О народном воспитании» (осень 1826 года) Пушкин, давая свою оценку причин произошедшей катастрофы, приводит слова из Высочайшего Манифеста от 13-го июля 1826 года, составленного при участии М. М. Сперанского, своего рода протографа дальнейших рефлексий: *«Не просвещению, сказано в высочайшем манифесте от 13-го июля 1826 года, но праздности ума, более вредной, чем праздность телесных сил, недостатку твердых познаний должно приписать сие своеволие мыслей, источник буйных страстей, сию пагубную роскошь полупознаний, сей порыв в мечтательные крайности, коих начало есть порча нравов, а конец — гибель»*. Скажем более: одно просвещение в состоянии удержат новые безумства, новые общественные бедствия» [Пушкин, 1996, с. 43–44]. Ссылка Пушкина на манифест не помогла. Реакция интеллигентного

А. Х. Бенкендорфа стала своего рода архетипом отношения российской власти к просвещению, в ее понимании *«безнравственному и бесполезному»* [Кантор, 2014, с. 327–328].

Выход, предлагаемый Веневитиновым, можно назвать интеллектуальной утопией. Россия ненамного отстала от просвещения «новейших народов», считал Веневитинов. Поэтому она может себе позволить на какое-то время выйти из современного культурного контекста, чтобы вникнуть в основы, породившие современную образованность. Он призывал «остановить нынешний ход словесности», «устранить Россию от нынешнего движения других народов, закрыть от взоров ее все маловажные происшествия в литературном мире, и заставить ее более думать, нежели производить» [Веневитинов, 1980, с. 132]. Это еще и до крайности странная мера для человека, в то же самое время переводившего сцены из «Эгмонта» и «Фауста» Гёте. Пользу предлагаемой изоляции он видел в неизбежном возникновении необходимости прибегнуть к самопознанию. Иные условия, в которых окажется русское общество, заставят его действовать собственным умом, в результате чего «мы сами сделаемся преимущественным предметом наших разысканий» [Веневитинов, 1980, с. 132]. Формирование национального самосознания, которое мыслилось как осмысление накопленного философского и культурного опыта, по мнению Веневитинова, становится стратегической задачей общества в обретении своего лица. По мнению Каменского, предлагаемая Веневитиновым культурная изоляция есть «педагогический прием для воспитания в русских тех же идей, что составляют последние достижения Запада. В известном противоречии с самим собой Веневитинов считал, что этот процесс заполнения *tabula rasa* русского ума должен происходить на основе идей передовой европейской культуры, и прежде всего — немецкой (шеллингианской) философии», как теоретической основы всех наук [Каменский, 1974, с. 607–608].

Закрывая Россию от литературы Европы, Веневитинов оставлял ей философию в полном ее историческом объеме: Россия найдет «залог своей самобытности и следственно своей нравственной свободы в литературе, в одной философии, которая заставит ее развить свои силы и образовать систему мышления» [Веневитинов, 1980, с. 133, 234]. Философия мыслится не просто как наука, философия для Веневитинова — познание самого познания, овладение которым сможет направить и активизировать интеллектуальную деятельность. С середины XIX века проблема сознательного или стихийного формообразования мысли в обеспечении систематичности философского знания становится все более актуальной [Ломоносов, 2009, с. 119]. Собственно, если отдельные историософемы, сформулированные Веневитиновым, скорее следует

рассматривать как интуиции, то его требования совершенствования системы мышления, дисциплины ума, преодоления его стихийности и инертности, то есть отказа от позиции пассивного потребителя чужой культуры, были осознанным требованием «истинного познания» как средства формирования национальной культуры. Его сосредоточенность на проблеме сущности познания, на видении самопознания как строго научного знания, с одной стороны, гарантировала от мифологизации и тенденциозной идеологизации истории [Шульга, 2015, с. 39], а с другой — в своей эпистемологической интенции открывала дорогу аналитической философии истории.

В обретении самобытности, таким образом, Веневитинов, на первое место ставил философское просвещение, которое, в свою очередь, должно усовершенствовать культуру познания. Эту задачу он возлагал на журнал, который, «опираясь на твердые начала философии, представит полную картину развития ума человеческого» [Веневитинов, 1980, с. 132]. Через пять лет Чаадаев и Киреевский вернутся к этой проблеме. Чаадаев отчасти солидаризируется с Веневитиновым в том смысле, что свяжет просвещение России с освоением опыта «старой Европы». Киреевский же в статье «Девятнадцатый век» будет настаивать на том, что России, не пережившей опыта старой Европы, целесообразнее основывать свое развитие на просвещении современной Европы.

IV

В литературе утвердился устойчивый взгляд на любомудров как на предшественников славянофилов, хотя таковыми, пройдя сложную эволюцию, стали только двое — Киреевский и Кошелев. Одоевский, несмотря на мессианские идеи, высказанные в «Русских ночах», никогда своим среди славянофилов не был. Близкие славянофильскому кругу Погодин и Шевырев в строгом смысле придерживались идеологии официальной народности. Но и безотносительно к такому уточнению утверждение об идейной преемственности любомудрия и славянофильства опровергается обращением к текстам.

Начало процесса идейного преодоления любомудрия заметно уже на стадии «Московского вестника». В первом номере журнала Погодин помещает свои «Исторические Афоризмы и вопросы», где пытается сформулировать единый закон исторического развития и даже найти его математическое выражение, приняв род человеческий за единицу, а его развитие представив как диагональ: «Есть один закон, по коему образуется человечество, — но в каждом народе ход сего образования изменяется вследствие разных внешних обстоятельств, и дело частного историка показать, каким образом и по каким причинам происходит сие изменение, как отражается в частных явлениях общих

закон» [Погодин, 1827, с. 109–110]. Этот дебют Погодина, тогда еще молодого историка, интересен тем, что он верно отразил стремление Веневитинова к объективации научного исследования путем введения математики как методологического принципа [Шульга, 2015, с. 39]. Эта тенденция составит ценностную периферию славянофильства. Если Погодину причастность к любомудрию практически в вину не ставилась, то Киреевского «ярлык» любомудра сопровождает вплоть до 1840-х годов, хотя уже обращение к его первым работам позволяет говорить о преодолении им любомудрия, точнее, о критическом осмыслении наследия Веневитинова.

Иван Киреевский, до сих пор безгласный член Общества любомудрия, дебютировал в «Московском вестнике» в 1828 году. В статье «Нечто о характере поэзии Пушкина» он впервые ввел понятия «молодая Россия» и «исторический опыт» и, явно раскрывая тезис Веневитинова о самобытном развитии, говорил о неучастии России в жизни западных государств [Киреевский, 1979, с. 51]. Утверждению Веневитинова об отсутствии самобытной литературы в России Киреевский противопоставляет Пушкина именно как «самобытного», национального русского поэта [Киреевский, 1979, с. 51]. Осмысление исторического подхода оформится в следующей его значительной работе «Обозрение русской словесности 1829 года». В ней он, в отличие от Веневитинова, провозглашавшего философию наукою наук, это почетное место отдаст истории [Киреевский, 1979, с. 59] и продемонстрирует совершенно иное понимание философии.

В «Обозрении 1829 года» Киреевский представил свое видение философии в России как нечто самобытного, применительно к которому немецкая философия послужила лишь стартом для «развития собственных мыслей». К такому выводу Киреевского подтолкнула работа Давыдова «Возможна ли у нас германская философия?». Противопоставляя свою позицию рациональному пониманию философии Веневитиновым как школы западной мысли начиная с Античности, Киреевский дает довольно размытое, далекое от научного видение философии: «*Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта*» [Киреевский, 1979, с. 68]. Обращает на себя внимание как неготовность Киреевского связывать будущую форму философии в России с западной философией, так и ее определенно внекатегориальный абрис, не говоря уже о ее странной зависимости от «народного и частного быта», что бы под этим ни понималось. Первоначальное отношение Киреевского к философии далеко и от ее инструментального видения, свойственного Веневитинову. Если у Веневитинова философия, дисциплинируя ум и просвещая, обеспечива-

ет самопознание общества, то у Киреевского самопознание, подобно народному духу, отражается в поэзии. Для Веневитинова же поэзия есть свидетельство «легкомыслия» общества [Веневитинов, 1980, с. 131].

В этой же работе Киреевский делает решительный шаг в оформлении мессианства как национального мифа. Неудовлетворительное «развитие нашего ума», «младенствующие науки», равно как и отсутствие «произведений достоинства европейского», — то, что, по мнению Веневитинова, должно было мотивировать общество к познанию, к погружению в основы европейской философии, у Киреевского стало триггером завышенной самооценки: «Будем беспристрастны, и сознаемся, что у нас еще нет полного отражения умственной жизни народа, у нас еще нет литературы. Но утешимся: у нас есть благо, залог всех других: у нас есть Надежда и Мысль о великом назначении нашего отечества!» [Киреевский, 1979, с. 77–78]. Мессианский взгляд на будущее России Киреевского являлся логическим выводом из охватившего в конце XVIII века европейское общество разочарования в результатах Великой французской революции, что тогда воспринималось как начало конца западной цивилизации. Мысль о разложении западной культуры транслировалась консервативными религиозными писателями — Сен-Мартеном, Ж. де Местром, Ф. Баадером, то есть теми мыслителями, которые вдохновляли Шеллинга и Чаадаева, а те, в свою очередь, в этом своем прозрении не могли не поразить Киреевского. Он неоднократно повторяет одну мысль — умственное развитие европейских государств, дойдя до апогея, остановилось, «их внутренняя жизнь уже окончила свое развитие, состарелась и получила односторонность зрелости». Более того, каждый европейский народ уже, согласно заветам Шеллинга, «совершил свое назначение» [Киреевский, 1979, с. 78].

В окончательном выводе Киреевский выступает антагонистом Веневитинова. Веневитинов предлагал пройти собственным напряжением ума путь европейского просвещения как самопознания. Киреевский, производя едва заметную подмену, предполагал то, в чем Веневитинов видел главную беду: Россия воспринимает итоговый, общеевропейский результат просвещения, в силу чего у нее появляется возможность влиять на всю Европу. Если для Веневитинова характер народа должен еще раскрыться в процессе самопознания, то Киреевский указывает на «гибкость и переимчивость нашего народа, его политические интересы и самое географическое положение нашей земли» как на преимущества в интеллектуальном опережении Европы [Киреевский, 1979, с. 79].

Философия, отрицающая научные принципы и подходы, — это и есть начальное представление Киреевского о философии в России, принципиально

отличное от понимания философии Веневитиновым. Его как этап своей идейной эволюции Киреевский переживает к 1832 году. Точно так же впервые сформулированный в «Обзрении 1829 года» мессианский тезис вступит в противоречие не с философией истории любомудрия, а с его собственной позицией западника, выраженной в следующей его статье «Девятнадцатый век» (1832), отразившей, очевидно, итог его недолгой учебы в Германии. Тем не менее уже в работах конца 1820 — начала 1830-х годов Киреевский, отталкиваясь от прозрений Веневитинова, закладывает основы ценностно-ориентированной философии истории России. Его идеи молодой России, умирающей Европы, преимущество *tabula rasa* русского ума, апология национального характера и т. п. впоследствии будут развиты в утопические историософские концепты различных направлений, в том числе и славянофильства.

Роль Веневитинова в российской истории философии заключается в переформатировании применительно к России в основе своей шеллингианского понимания развития нации как самопознания своей самобытной идеи. Адаптируя учение Шеллинга к своему мировоззрению, Веневитинов наделяет философию всеобъемлющей просветительской функцией. При отсутствии собственного метафизического языка и зачатках исторического сознания в рамках литературно-критического освоения действительности Веневитинов делает первые концептуальные шаги в оформлении рефлексии на предмет истории России. В процессе просвещения выявляется универсальное и индивидуально-национальное. Эта воспринятая русскими романтиками историософская максима Шеллинга у Веневитинова инструментально решалась в рамках классической эпистемологии Нового времени, сочетавшей ценностное и когнитивное [Щедрин, 2014, с. 276]. Объективно стремление Веневитинова придать процессу самопознания, мыслимого как просвещение, строго научную форму способствовало преодолению мифологизации философии истории. Внешне это выразилось в независимости логики Веневитинова от исторического нарратива, но по существу такая позиция элиминировала идеологический фактор, который станет преобладающим у славянофилов.

Список источников

Бобров Е. А. Философские произведения Д. В. Веневитинова // Философия в России. Вып. 2. Казань, 1889. С. 1–18.

Веневитинов Д. В. Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980. 608 с.

Веневитинов Д. В. и любомудры / сост., автор вступительной статьи и комментариев В. С. Парсамов. М.: РОССПЭН, 2010. 831 с.

Каменский З. А. Примечания // Русские эстетические трактаты первой трети XIX века. В двух томах. М.: Искусство, 1974. Т. II. С 593–647.

Кантор В. К. Университеты и профессорство в России // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б. И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2014. С. 325–344.

Киреевский И. В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.

Койре А. Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М.: Модест Колеров, 2003. 304 с.

Колесников А. С. Философская компаративистика в истории идей // Философский век. Альманах. Вып. 25. История философии как философия. Часть 2 / отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. С. 11–28.

Кошелев А. И. Мои записки. М.: Изд-во Московского университета, 1991. 235 с.

Ломоносов А. Г. О «недоразумении» русского философствования // Вестн. Русской христианской гуманитарной академии. 2009. Т. 10, вып. 4. С. 119–128.

Парсамов В. С. Дмитрий Владимирович Веневитинов и кружок любомудров // Веневитинов Д. В. и любомудры / сост., автор вступительной статьи и комментариев В. С. Парсамов. М.: РОССПЭН, 2010. С. 5–74.

Погодин М. П. Исторические афоризмы и вопросы // «Московский вестник». Журнал, издаваемый М. Погодиным. Ч. I. М.: Университетская типография, 1827. С. 109–116.

Прокофьев А. В. А. С. Шишков: языковая утопия российского традиционализма и ее истоки // Философский век. Альманах. Вып. 5. Идея истории в российском просвещении. Сб. статей / отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб., 1998. 350 с.

Пружинин Б. И. Введение: Специфика культурно-исторической эпистемологии // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б. И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2014. С. 7–44.

Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. 919 с.

Пушкин А. С. О народном воспитании // Пушкин А. С. Полн. собр. соч. в 17 томах. М.: Воскресенье, 1996. Т. 11. С. 43–47.

Сакулин П. Н. Из истории русского идеализма. Князь В. Ф. Одоевский. Мыслитель — Писатель. Т. I. Ч. I. М.: Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнерев и К., 1913. 616 с.

Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. 2 т.

Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб: Наука, 2007. 411 с.

Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1987. Т. I. 637 с.

Шпет Г. Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Шпет Г. Г. Избр. труды. М.: РОССПЭН, 2010. С 369–457.

Шульга Е. Н. Проблема научной рациональности в контексте европейского рационализма // Философия, методология и история науки: научно-практический журнал. 2015. Т. 1, №. 1. С. 38–54.

Щедрина И. О. Когнитивное и ценностное в трудах Рене Декарта: взгляд из неклассической эпистемологии // Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Б. И. Пружинина. М.: РОССПЭН, 2014. С. 273–288.

Щербатова И. Ф. Формирование историософского дискурса в России в первой трети XIX в. // Вопр. философии. 2021. № 1. С. 122–131.

Филатова О. В. О русском шеллингианстве (проблема заимствования философской системы) // Идеи и идеалы. 2010. № 4(6), т. 2. С. 33–38.

Философия Шеллинга в России / под общей редакцией В. Ф. Пустарнакова. СПб: Изд-во РХГИ, 1998. 528 с.

Artemieva T. V. Epistemology in Russia in the Epoch of Enlightenment // Философский век. Альманах. Вып. 25. История философии как философия. Часть 2 / отв. редакторы Т. В. Артемьева, М. И. Микешин. СПб: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. С. 287–298.

References

Bobrov, E. A. (1889) “Filosofskie proizvedeniya D. V. Venevitinova” [“Philosophical Works of D. V. Venevitinov”], in *Philosophy in Russia. Iss. 2*, Kazan, pp. 1–18.

Venevitinov, D. V. (1980) *Stikhotvoreniya. Proza* [Poems. Prose]. Moscow: Nauka Publ.

Venevitinov D. V. i lyubomudry [Venevitinov D. V. and Lyubomudry] (2010). Ed., comp., introductory article and comments by V. S. Parsamov. Moscow: ROSSPEN.

Kamenskii, Z. A. (1974) “Primechaniya” [“Notes”], in *Russkie ehsteticheskie traktaty pervoi treti XIX veka. V 2 tomakh. Tom 2* [Russian Aesthetic Treatises of the First Third of the 19th Century. In 2 vols. Vol. 2]. Moscow: Iskusstvo, pp. 593–647.

Kantor, V. K. (2014) “Universitety i professorstvo v Rossii” [“Universities and Professorship in Russia”], in *Kul'turno-istoricheskaya epistemologiya: problemy i perspektivy. K 70-letiyu B. I. Pruzhinina* [Cultural-historical Epistemology: Problems and Prospects. On the 70th Anniversary of B. I. Pruzhinin]. Moscow: ROSSPEN, pp. 325–344.

Kireevskii, I. V. (1979) *Kritika i ehstetika* [Criticism and Aesthetics]. Moscow: Iskusstvo.

Koire, A. (2003) *Filosofiya i natsional'naya problema v Rossii nachala XIX veka* [*Philosophy and National Problem in Russia at the Beginning of the 19th Century*]. Moscow: Modest Kolerov Publ.

Kolesnikov, A. S. (2003) "Filosofskaya komparativistika v istorii idei" ["Philosophical Comparativistics in History of Ideas"], in *Filosofskii vek. Al'manakh. Vyp. 25. Istoriya filosofii kak filosofiya. Chast' 2* [*The Philosophical Age. Almanac 25. History of philosophy as philosophy. Part 2*]. Ed. by T. V. Artem'eva and M. I. Mikeshein. St. Petersburg: St. Petersburg Center for History of Ideas, pp. 11–28.

Koshelev, A. I. (1991) *Moi zapiski* [*My Notes*]. Moscow: Moscow University Press.

Lomonosov, A. G. (2009) "O nedorazumenii russkogo filosofstvovaniya" ["On the 'Misunderstandings' of Russian Philosophizing"], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* [*Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy*], 10(4), pp. 119–128.

Parsamov, V. S. (2010) "Dmitrii Vladimirovich Venevitinov i kruzhok lyubomudrov" ["Dmitry Vladimirovich Venevitinov and the Circle of Lyubomudry"], in *Venevitinov D. V. i lyubomudry* [*Venevitinov D. V. and Lyubomudry*]. Ed., comp., introductory article and comments by V. S. Parsamov. Moscow: ROSSPEN, pp. 5–74.

Pogodin, M. P. (1827) "Istoricheskie aforizmy i voprosy" ["Historical Aphorisms and Questions"], «*Moskovskii vestnik*». *Zhurnal, izdavaemyi M. Pogodinym* ["*Moskovskii Vestnik*". *Journal Published by M. Pogodin*], Part I. Moscow: University Printing House, pp. 109–116.

Prokof'ev, A. V. (1998) "A. S. Shishkov: yazykovaya utopiya rossiiskogo traditsionalizma i ee istoki" ["A. S. Shishkov: The Linguistic Utopia of Russian Traditionalism and its Roots"], in *Filosofskii vek. Al'manakh. Vyp. 5. Ideya istorii v rossiiskom prosveshchenii* [*The Philosophical Age. Almanac 5. The Idea of History in Russian Enlightenment*]. Ed. by T. V. Artem'eva and M. I. Mikeshein. St. Petersburg, pp. 249–257.

Pruzhinin, B. I. (2014) "Vvedenie: Spetsifika Kul'turno-istoricheskoi Ehpistemologii" ["Introduction: Specifics of Cultural-historical Epistemology"], in *Kul'turno-istoricheskaya epistemologiya: problemy i perspektivy. K 70-letiyu B. I. Pruzhinina* [*Cultural-historical Epistemology: Problems and Prospects. On the 70th Anniversary of B. I. Pruzhinin*]. Moscow: ROSSPEN, pp. 7–44.

Pustarnakov, V. F. (2003) *Universitetskaya filosofiya v Rossii. Idei. Personalii. Osnovnye tsentry* [*University Philosophy in Russia. Ideas. Personalities. Main Centers*]. St. Petersburg: Publishing house of the Russian Christian Humanitarian Institute.

Pushkin, A. S. (1996) "O narodnom vospitanii" ["About Public Education"], in Pushkin, A. S. *Polnoe sobranie sochinenii: v 17 tomakh. Tom 11* [*Collected Works: in 17 vols. Vol. 11*]. Moscow: Voskresen'e, pp. 43–47.

Sakulin, P. N. (1913) *Iz istorii russkogo idealizma. Knyaz' V. F. Odoevskii. Mysli-tel' — Pisatel'. Tom 1. Chast' 1* [From the History of Russian Idealism. Prince V. F. Odoevsky. Thinker — Writer. Vol. 1. Part 1]. Moscow: Kushnerev i K. Publ.

Chaadaev, P. Ya. (1991) *Polnoe sobranie sochinenii i izbrannye pis'ma: v 2 tomakh*. [Complete Works and Selected Letters: in 2 vols]. Moscow: Nauka Publ.

Chizhevskii, D. I. (2007) *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia]. St. Petersburg: Nauka.

Shelling, F. (1987). *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in two volumes]. Vol. I. Moscow: Mysl Publ.

Shpet, G. G. (2010) “K voprosu o gegel'yanstve Belinskogo” [“On the Question of Belinsky's Hegelianism”], in Shpet, G. G. *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow: ROSSPEN, pp. 369–457.

Shchedrina, I. O. (2014) “Kognitivnoe i tsennostnoe v trudakh Rene Dekarta: “vzglyad iz neklassicheskoi ehpistemologii” [“Cognitive and Value in the Works of René Descartes: A View from Non-classical Epistemology”], in *Kul'turno-istoricheskaya epistemologiya: problemy i perspektivy. K 70-letiyu B. I. Pruzhinina* [Cultural-historical Epistemology: Problems and Prospects. On the 70th Anniversary of B. I. Pruzhinin]. Moscow: ROSSPEN, pp. 273–288.

Shulga, E. N. (2015) “Problema nauchnoi ratsional'nosti v kontekste evropeiskogo ratsionalizma” [“An Issue of Scientific Rationality in the Context of European Rationalism”], *Filosofiya, metodologiya i istoriya nauki: nauchno-prakticheskii zhurnal* [Philosophy, Methodology and History of Science: Scientific and Practical Journal], 1(1), pp. 38–54.

Shcherbatova, I. F. (2021) “Formirovanie istoriosofskogo diskursa v Rossii v per-voi treti XIX v.” [“Formation of Historiosophical Discourse in Russia in the First Third of the 19th Century”], *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1, pp. 122–131.

Filatova, O. V. (2010) “O russkom shellingianstve (problema zaimstvovaniya filosofskoi sistemy)” [“On Russian Schellingism (The Problem of Borrowing a Philosophical System)”], *Idei i idealy* [Ideas and Ideals], 4(6), vol. 2, pp. 33–38.

Filosofiya Shellinga v Rossii [Schelling's Philosophy in Russia] (1998). Ed. by V. F. Pustarnakov. St. Petersburg: Publishing house RKhGI.

Artemieva, T. V. (2003) “Epistemology in Russia in the Epoch of Enlightenment”, in *The Philosophical Age. Almanac 25. History of philosophy as philosophy. Part 2*. St. Petersburg: St. Petersburg Center for History of Ideas, pp. 287–298.

Информация об авторе: Ирина Федоровна Щербатова — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Information about the author: Irina F. Shcherbatova — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 02.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 02.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 72–101.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 72–101.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-72-101

ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ЭТИКА НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА: К ИССЛЕДОВАНИЮ ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ МЫСЛИТЕЛЯ

Софья Вадимовна Андросенко

Философский факультет

Московского государственного университета

им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия;

Свято-Филаретовский институт,

Москва, Россия, sofia@sfi.ru



 **Аннотация.** В статье показаны философско-антропологические основания этики Николая Александровича Бердяева, наиболее системно представленные им в работе «О назначении человека» (1931). Бердяев предлагает посмотреть на этику не как на ту или иную систему моральных норм и оценок, а как на творческое предприятие человеческого духа, своеобразным эпифеноменом которого оказывается вся история человечества. Такой взгляд коренится в его особом понимании человеческой свободы, являющейся источником абсолютной новизны не только для этого мира, но и для самого Бога, и той силой, посредством которой человек соучаствует с Богом в продолжении миротворения. Оригинальность подхода Бердяева связана с особого рода тотальностью его мысли, в целом характерной для русской религиозно-философской

традиции начала XX века. Он не пишет этику как отдельную часть своей философской системы; напротив, вся эта система в определенном смысле вырастает из этических поисков философа. В работе «О назначении человека» это хорошо видно по тому, как связаны в ней историософская, гносеологическая, антропологическая и собственно этическая проблематики, что также продемонстрировано в статье.



Ключевые слова: Н. А. Бердяев, грехопадение, добро и зло, мораль, объективация, познание, смысл истории, философская антропология, человек, этика



Ссылка для цитирования: Андросенко С. В. Парадоксальная этика Николая Бердяева: К исследованию философско-антропологических открытий мыслителя // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 72–101. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-72-101.

Literature. Philosophy. Religion

THE PARADOXICAL ETHICS OF NICHOLAS BERDYAEV:
TOWARDS AN UNDERSTANDING OF THE PHILOSOPHER'S ANTHROPOLOGICAL
INNOVATIONS

Sofia V. Androsenko

The Faculty of Philosophy at the
Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;
St. Philaret's Institute, Moscow, Russia, sofia@sfi.ru



Abstract. This article examines the philosophical-anthropological foundation of N. A. Berdyaev's ethics, which are most systematically presented in his work entitled "The Destiny of Man" (1931). Berdyaev proposes looking at ethics not as some kind of system of moral rules or values, but as the creative enterprise of the human spirit; Berdyaev views the entire history of mankind as a particular epiphenomenon of this creative enterprise. This view has its roots in his very particular understanding of human freedom which, for him, is the source of absolute innovation not only for this world but for God himself, as well as that very energy by which man participates in God's continuing creation of the world. The originality of Berdyaev's approach is related to the extreme integrity of his overall thought, a trait which is typical of the entire Russian religious philosophical tradition at the beginning of the 20th century.

Berdyayev does not pen his ethics as a separate chapter of his philosophical system; on the contrary, his entire system is specifically an outworking of his ethical quest. This is very evident in his book “The Destiny of Man”, in which historiosophy, gnoseology, anthropology and Berdyayev’s personal ethical dilemma are obviously interconnected, as this article also demonstrates.



Keywords: N. A. Berdyayev, the fall of man, good and evil, morality, objectification, perception, the meaning of history, philosophical anthropology, man, ethics



For citation: Androsenko, S. V. (2024) “The Paradoxical Ethics of Nicholas Berdyayev: Towards an Understanding of the Philosopher’s Anthropological Innovations”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 72–101. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-72-101.

Этическая проблематика стоит в центре философской антропологии Н. А. Бердяева, на что неоднократно указывают и он сам¹, и внимательные исследователи его мысли². Уже в «Смысле творчества» (1912–1913) Бердяев ставит вопрос построения этики творчества как «цельной этики жизни» [Бердяев, 1916, с. 250–266]. Этическая мысль философа вызывала самый живой отклик современников, его вклад отмечали Н. О. Лосский [Николай Бердяев: эпистолярный разговор, 2023, с. 184; Лосский, 1931; Лосский, 1956], Ж. Маритен [Гайдамак, 2006, с. 78; Великая дружба, 2022, с. 177], П. Тиллих [Tillich, 1945] и другие выдающиеся люди.

Вместе с тем у Бердяева нельзя найти специального раздела по философской этике или даже понятия этики в том узком смысле, в каком о ней размышляют И. Кант, М. Шелер или Н. Гартман, на чьи работы активно отзывается философ. В своих рассуждениях о добре и зле он подчеркнуто дистанцируется от Канта, хотя и считает его одним из своих учителей в философии. «Формалистический морализм с категорическим императивом меня особенно отталкивал», — пишет Бердяев в «Самопознании» (1940, 1947). К этому признанию он присоединяет рассказ о своей утраченной при обыске ранней работе «Мораль долга и мораль сердечного влечения», начиная с которой он рассматривал «выпаде-

¹ См., например: «Я, вероятно, должен быть причислен к типу эротических философов, но страсти этические (страсти, а не нормы) во мне были сильнее страстей эротических» [Бердяев, 2016, с. 90].

² См., например: [Силантьева, 2005; Кузьмина, 2008, с. 87; Косорукова, Давыдкина, 2014, с. 50; Kobyliński, 2011; Гачева, 2021, с. 41–42, 60, 243–244, 501–507, 536].

ние из-под власти формального закона (...) как нравственный долг» [Бердяев, 2016, с. 116–118]. Такова его этическая «апофатика».

В своей главной «катафатической» книге по этике «О назначении человека» (1931) Бердяев, перефразируя Канта, возведет в своего рода философский метод «критику чистой совести» [Бердяев, 1931, с. 179]. Он будет подчеркивать, что главный орган познания есть не отвлеченный разум, но сердце и совесть человека, его целостный дух, то есть сделает критерии самого философского познания вопросом этики и антропологии³. Именно в таком ключе эта проблематика затем будет развита в работе «Я и мир объектов» (1934) [Бердяев, 1934, с. 18]. Апелляция к совести как к главному критерию философского познания останется у Бердяева вплоть до предпоследней работы «Истина и откровение» [Бердяев, 1996, с. 23, 48, 122], где в какой-то момент совесть будет перечислена в ряду имен Божьих [Бердяев, 1996, с. 65]. Показательно, что сам он, пытаясь в «Русской идее» (1946) привести свою философию в систему, свяжет историософскую и этическую направленность своей мысли с тем, что она «ориентирована антропоцентрично, а не космоцентрично» [Бердяев, 2008, с. 288], а саму этику назовет «в значительной степени учением о личности» [Бердяев, 1931, с. 61]. Другими словами, последовательно увязывая этическую и антропологическую проблематику, Бердяев выстраивает своеобразную альтернативу рационалистической философии — философию тех, кто «замучен проблемой добра и зла» [Бердяев, 1931, с. 46], для кого проблема эта — не один из вопросов, требующих рационального объяснения, а тайна, перед которой всякий рациональный аргумент должен умолкнуть.

Сознательно оставляя за рамками специального рассмотрения огромный пласт работ, в которых отражены этические поиски и прозрения Бердяева, в этой статье сосредоточимся на анализе книги «О назначении человека», которой сам автор дал подзаголовок «Опыт парадоксальной этики», которую он выделял как наиболее значимую для понимания своего философского мирозерцания [Полторацкий, 1988, с. 146] и которая, по нашему глубокому убеждению, действительно является таковой. Вместе с тем читатель увидит, что там, где нужно интерпретировать мысль Бердяева, специфику его понимания свободы, особенности его философского языка, — везде, где потребуются целостная реконструкция философско-антропологических оснований его этики, автор будет делать это, опираясь прежде всего на написанное по этому поводу самим Бердяевым в других работах. Такова, если угодно, наша методологическая

³ Очень характерно: «Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной» [Бердяев, 1931, с. 8].

установка, поскольку именно с системной и целостной интерпретацией мысли Бердяева в более широком «родном» контексте его собственного творчества связан основной дефицит понимания его философских идей.

Книга «О назначении человека» была написана Бердяевым в Париже в период его творческого расцвета. Он приступает к работе зимой 1929–1930 годов [Николай Бердяев: эпистолярный разговор, 2023, с. 101] и издает ее в 1931 году за свой счет в «Современных записках» — как он сообщает в письме Франку, без гонорара, в кредит, без денег [Николай Бердяев: эпистолярный разговор, 2023, с. 108]. В 1935 году книга выходит по-французски и, трудами друга семьи Бердяевых Ф. Либа, в издательстве «Gotthelf-Verlag» по-немецки. Спустя еще два года опубликованы переводы на английский и испанский языки. В 1950-м работа выходит на греческом, в 1966-м — на японском [Клепинина, 1978], в 2000-м — на китайском.

Книга скорее представляет собой развернутый комментарий на библейский миф о грехопадении, чем стройную этическую систему. Но если внимательно читать другие работы Бердяева, можно заметить, что без этого комментария трудно понять и его учение о личности, и его подход к историософской проблематике, и концепт объективации, и теодицею, не говоря уже об интерпретации свободы и творчества. Многие фундаментальные идеи, развитые в этой книге, восходят к поискам и интуициям 1900–1910-х годов⁴ и остаются центральными для философии Бердяева до конца его жизни. Показательно, что даже такой внимательный читатель, как Н. О. Лосский, назвавший, в частности, написанное об аде в этой работе «наилучшим в мировой литературе» [Николай Бердяев: эпистолярный разговор, 2023, с. 184] и в обеих своих рецензиях [Лосский, 1931; 1956] высоко отзывавшийся о собственно этическом содержании книги, довольно категорично не соглашался с «метафизическими основными учениями» Бердяева⁵ [Лосский, 1931, с. 91]. На этом примере видно, сколь трудноуловимой в своей целостности остается этика Бердяева, составляющая как бы генетический код всей его философии.

Цель этой статьи — эксплицировать философско-антропологические основания этики Бердяева, наиболее системно представленные в работе «О назна-

⁴ Так, в «Русской идее» (1946) Бердяев сообщает, что мысль о человеке как о творце, которую он называет главной темой своей философии, в «О назначении человека» была «лучше развита, но с меньшей страстью», чем в «Смысле творчества» [Бердяев, 2008, с. 287].

⁵ Правда, из слов Лосского: «Учение об Ungrund и несотворенности воли мировых существ Богом не может быть принято в состав христианской философии» [Лосский, 1956, с. 217], как и из употребления слова «метафизические» [Лосский, 1931, с. 91], видно, что имеет место неверная интерпретация Бердяева. В частности, Лосский ошибочно отождествляет свободу человека с «волей мировых существ» и, по-видимому, онтологизирует Ungrund, от чего Бердяев всегда предостерегал.

чении человека», описать ее основные принципы, взаимосвязи и напряжение между которыми позволяют мыслителю говорить о парадоксальности этики как предприятия человеческого духа и мысли.

Свобода как основание религиозной этики Бердяева

Как отмечал Г. Б. Гутнер, хотя русская религиозная философия возникает как своего рода ответ на секулярность, она совершенно не вписывается в рамки предложенной Ю. Хабермасом [Habermas, 2006] дихотомии «секулярное — постсекулярное», предлагая в качестве альтернативы секуляристской тотальности разума новую тотальность — религиозную [Гутнер, 2015, с. 64]. Это вполне справедливо и в отношении философии Бердяева. И первое, что следует отметить, говоря о его этике, — что это религиозная христианская этика, взятая автором не как раздел философского знания, а как целостное духовное основание и сверхрациональный источник его философии⁶.

Вместе с тем религиозность эта необычная. Один из самых интересных современных англоязычных исследователей Бердяева, почетный профессор Университета Глазго Дж. Паттисон на международной конференции, посвященной 150-летию философа⁷, поделился впечатлением от встречи в 1970-е годы⁸ с его мыслью как раз через книгу «О назначении человека». Главное, что его поразило, — это сочетание подчеркнуто религиозного характера философии Бердяева с тем значением, которое он отводит свободе. Для западного читателя именно свобода была главным водоразделом между религиозной и секулярной философской антропологией: секулярная мысль утверждала свободу, будь то моральная свобода Канта, экзистенциальная свобода Ж.-П. Сартра или антиимпериалистическая политическая свобода; религиозные же мыслители — прямо по слову Великого Инквизитора — отстаивали «чудо, тайну и авторитет», и, если не вникать в нюансы, церковное учение почти всегда подходило к вопросу свободы с известной сдержанностью. Для Дж. Паттисона было необычным то, как страстно христианский мыслитель Бердяев защищал человеческую свободу.

⁶ См. гносеологические замечания Бердяева о принципах этического познания и о соотношении религиозного опыта и философского познания, например: «Откровение имманентно философскому познанию как внутренний свет. Философия человечна, философское познание — человеческое познание; в ней всегда есть элемент человеческой свободы, она есть не откровение, а свободная познавательная реакция человека на откровение» [Бердяев, 1931, с. 6].

⁷ Международная научная конференция «Человек и Церковь в христианской мысли Николая Бердяева». Москва, СФИ — ИМЛИ РАН, 5–6 марта 2024 г. Первое заседание открыл Дж. Паттисон докладом «“Догмат о человеке”: от этики лица к тайне личности».

⁸ Это само по себе необычно, поскольку Бердяев был широко известен в Великобритании с 1930-х по 1950-е годы, но к 1970-м интерес к его творчеству заметно угас.

Но и в философском стане борцов за свободу позиция Бердяева была уникальной. В отличие от большинства последователей Канта с их «свободой подчиняться моральному закону» концепция Бердяева не была узко моралистической, отмечает наш западный коллега. В то же время русский философ дистанцировался и от тех, кто вслед за Сартром утверждал радикально индивидуалистическую и «аморальную» свободу. Формула свободы Бердяева, по словам Дж. Паттисона, была гениальна в своей простоте: поскольку люди созданы по образу Божьему и поскольку Бог открывается нам как Творец, люди тоже призваны быть творцами. Только так они могут прожить свою судьбу как те, кто создан по образу Божьему.

Бердяевская трактовка свободы, которая имеет определяющее значение для его этики⁹, действительно вырастает из рассуждения о богоподобии человека, человеку как творце. Свобода для Бердяева — прежде всего опыт, который роднит человека и Бога и делает для них возможным подлинное творчество, которое всегда есть творчество «из ничего» [Бердяев, 1916, с. 138, 140]. «Из ничего» здесь означает не «материал», а указывает на недетерминированный характер самого творческого акта, его абсолютную новизну:

Человеческое творчество из «ничего» не означает отсутствия сопротивляющегося материала, а означает лишь ничем не детерминированную абсолютную прибыль. (...) В творческой свободе есть неизъяснимая и таинственная мощь созидать из ничего, недетерминированно, прибавляя энергию к мировому круговороту энергии.

[Бердяев, 1916, с. 138]

Этот опыт, доступный только Богу и человеку, Бердяев описывает при помощи восходящего к Я. Бёме мифа о нетварной свободе, Ungrund. Здесь стоит оговориться, что для языка Бердяева вообще чрезвычайно важна категория мифа, и особенно для его рассуждений о свободе и этическом познании¹⁰. В каком-то смысле апелляция к мифу (сверхрациональному познанию) противостоит рациональной установке онтологического мышления и традиционной метафизики. Во многом это связано с тем, что Бердяев переносит (сам он, вероятно, сказал бы: возвращает) фокус философии с инженерных (в широком смысле) вопросов об *устройстве, природе и возможности* чего бы то ни было

⁹ На это обращали внимание А. Кобылинский [Kobyliński, 2011, р. 99], М. В. Силантьева [Силантьева, 2005], Ж. Маритен [Великая дружба ..., 2022, с. 32] и многие другие.

¹⁰ См., например: «Генезис добра и зла, генезис различения и оценки вкоренен в миф, и основой этики может быть лишь мифологическая основа» [Бердяев, 1931, с. 44].

(творения, познания, Бога, человека) на то, что открывается ему самому как первореальность — на *отношения* человека с Богом, миром и другим человеком. На значение мифа, в частности мифа о нетварной свободе, в философии Бердяева справедливо обращали внимание В. Гуроян [Guroian, 2007], А. Аржаковский [Arjakovsky, 2016, p. 39] и другие исследователи.

Называя эту свободу нетварной, «непроницаемой» и для Бога [Бердяев, 1931, с. 29], он имеет в виду не то, что она появилась «до» Бога¹¹, а то, что сам Бог, Его действие, Его творчество немислимы без нее. Он не руководит ею — иначе она не была бы свободой. В этом смысле свобода Бога и свобода человека — равны. Да, в истории человеческая свобода не дотягивается до божественной высоты, по крайней мере так было до явления Сына Человеческого. Но Христос (и Его дерзновенные ученики)¹² — великое исключение. Свобода Человека в Нем не только не уступает свободе божественной, но и обогащает ее [Бердяев, 1994, с. 164]. Итак, свобода для Бердяева — своего рода энергия определенного качества, источник всякого творчества и новизны в мире, но энергия, принципиально доступная исключительно личности — только Богу и человеку.

Сферой, где по преимуществу свобода раскрывает себя, у Бердяева и является этика, понятая не как область норм или предзаданных ценностей, но как едва ли не главная сфера человеческого и богочеловеческого творчества:

Человек свободен в отношении к добру и к ценности не только в том смысле, что он может их реализовать или не реализовать. И в отношении к Богу человек свободен не только в том смысле, что он может обратиться к Богу или отвратиться от Бога, исполнять или не исполнять волю Божью. Человек свободен в смысле творческого соучастия в деле Божьем, в смысле творчества добра и в смысле творчества новых ценностей.

[Бердяев, 1931, с. 49]

¹¹ В. Гуроян предлагает «внимательно прислушаться к Бердяеву, когда он говорит, что Ungrund — не понятие, а интуиция, мифологическое выражение того, что рационально непознаваемо, но предельно важно для верного понимания личности и свободы. (...) Ungrund — чистая потенция, а не какая-то “вещь”» [Guroian, 2007, p. 124, 125].

¹² Примечательно, что Бердяев нередко апеллирует к опыту святости как к источнику философского познания. Например: «Опыт святых дает нам большее знание о том, что такое человеческая личность, чем вся метафизика и богословие. (...) Человеческая личность бессмертна не потому, что душа человеческая субстанциальна, не потому, что последовательное мышление о природе человеческой личности требует бессмертия, а потому что есть духовный опыт вечной жизни, потому, что духовная жизнь есть богочеловеческая жизнь, потому, что есть Христос, как источник вечной жизни» [Бердяев, 1994, с. 43].

Здесь Бердяев хочет развернуть наши представления об этике, скукоженные до проблематики в узком смысле нравственной, окостеневшие в учение о норме в результате приспособления к падшему «бескрылому» состоянию человека, сосредоточенные на борьбе со злом и грехом, и помочь нам увидеть этику в более широкой перспективе богосыновнего творческого призвания человека. В этом свете сам опыт добра и зла может быть понят как внутренняя часть опыта раскрытия человеческой свободы:

Это принуждает нас строить этику, которая творчески понимает добро и нравственную жизнь. Надчеловеческого и внечеловеческого идеального добра и идеальных ценностей, неподвижных и вечных, не существует. Есть динамика творческих даров и творческих ценностей, и в динамике этой продолжается миротворение.

[Бердяев, 1931, с. 49]

Итак, Бердяев расширяет понятие этики, показывая, что сведение ее к вопросу о морали есть сужение, навязанное нам падшим миром¹³. Этика «есть учение о различии, оценке и смысле, т. е. к ней, в сущности, относится весь мир, в котором совершается различие, делается оценка и ищется смысл» [Бердяев, 1931, с. 18]. Этика есть познание как поиск и созидание смысла: «... человек во все должен вносить свою творческую свободу и в самом познании продолжать миротворение» [Бердяев, 1934, с. 43]. Мир, космос, история — в своих взлетах и в своих падениях, в своей целостности и в разладе — имеют этический генезис, рождены этическим познанием¹⁴, что Бердяев и показывает в своем «Опыте парадоксальной этики».

В райском саду. Историософская структура книги

Открывая книгу «О назначении человека», следует прежде всего обратить внимание на ее композицию. Она состоит из трех частей. Первая, гносеологическая, центром имеет рассказ о познании, но познании в совершенно особом, библейском смысле — о вкушении с древа познания добра и зла и его горьких плодах. Плач о неуютном положении философии на карте гуманитарного знания, о распадении на познающий субъект и познаваемый объект, мучительный вопрос о критериях добра и зла — все это завязка, при помощи которой

¹³ Ср.: «Грехопадение сделало нас моралистами» [Бердяев, 1931, с. 40].

¹⁴ Автор одной из классических работ по историософии Бердяева Д. Б. Ричардсон указывает, что у него «теория познания и само познание в конце концов едины с его мистической философией истории» [Richardson, 1968, p. 138].

Бердяев подводит нас к кульминационной второй главе «Происхождение добра и зла», то есть к рассказу о «распре между Богом и человеком» [Бердяев, 1931, с. 27], с которой началась человеческая история. Третья глава под названием «Человек» — краткий антропологический компендиум Бердяева, органично вырастающий из его интерпретации трагедии в райском саду.

Собственно этической проблематике в привычном смысле слова, или, как выражается Бердяев, «этике по сю сторону добра и зла», посвящена вторая часть книги. В главах «Этика закона», «Этика искупления» и «Этика творчества» описаны три качественных скачка в раскрытии человеческой свободы¹⁵. Каждый такой скачок рождает новый антропологический вид, раскрывает в истории то, что Бердяев назвал «христологией человека»¹⁶. В завершающей главе с непретенциозным названием «Конкретные вопросы этики» показано, как «работают» и почему конфликтуют описанные три этики, на примере наиболее фундаментальных и острых проблем: «Трагизм и парадоксальность нравственной жизни», «Совесть и свобода. Критика чистой совести», «Пол, брак и любовь» и т. д.

Третья часть «О последних вещах. Этика эсхатологическая» есть попытка заглянуть за второй горизонт истории. Взгляд этот не проективный, не утопический, не онтологический (неслучайно Бердяев против построения «онтологии ада»¹⁷), а этический. Он хочет углубить наше понимание этики, показав узость обыденного сознания: «Этика с обеих сторон, в начале и в конце, упирается в сферу, лежащую “по ту сторону добра и зла”, в жизнь райскую и в жизнь Царства Божьего, в досознательное и сверхсознательное состояние» [Бердяев, 1931, с. 44].

По сути, перед нами опыт оправдания смысла истории, оправдания Бога и оправдания человека. Окидывая взглядом «начала» и «концы» истории, Бердяев показывает, что смерть и эсхатон есть прежде всего внутренний факт человеческой судьбы, духовного опыта человека, а не что-то объективно лежащее за пределами этого опыта [Бердяев, 1931, с. 268]. И этика, в конце концов, призвана ответить не на утилитарный беспритязательный вопрос Нового време-

¹⁵ Интересна в этом контексте разработка «трех свобод» Бердяева, сделанная А. А. Ермичёвым [Ермичёв, 2014]. Примечательно, что он также обращает внимание не только на этическое, но и на гносеологическое и историософское значение этой темы. Правда, интерпретация свободы как «свободы воли», хотя и сделанная вскользь [Ермичёв, 2014, с. 243], представляется не вполне удачной, так как может вызвать коннотации, от которых сам Бердяев старался освободить свое рассуждение о свободе.

¹⁶ К этому выражению и этой теме он будет обращаться начиная с 1912 года (когда пишет опубликованный после войны «Смысл творчества») и до конца своих дней [Бердяев, 1916, с. 75–76; 1994, с. 144; 1931, с. 58; 2008, с. 132–133; 1996, с. 120].

¹⁷ См. замечательный анализ философской эсхатологии Бердяева, сделанный К. М. Антоновым [Антонов, 2022].

ни, иронически сформулированный Достоевским: «...как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому, не переставая любить себя больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе как бы и в согласном обществе» [Достоевский, 1878, с. 107], — но на вопрос о том, может ли человек питаться плодами от дерева жизни, или он навсегда обречен вкушать лишь горькие плоды с дерева познания добра и зла [Бердяев, 1931, с. 312].

Грехопадение. Происхождение добра и зла

Представление о падении мира, об истории и эмпирическом мире как о том, что «по сю сторону грехопадения», фундаментальным образом определяет парадоксальную этику Бердяева, ее аксиоматику. В этом он радикально расходится с философией всеединства¹⁸. Бердяев исходит из того, что мир, в котором мы живем, обезбоженный, то есть не просто несовершенный, а отпавший от Бога и утративший целостность, в котором как норма действует механизм зла: «Мир во зле лежит, в жизни мира зло преобладает над добром. Но происхождение зла остается наиболее таинственным и необъяснимым. Бытие ущемлено злом» [Бердяев, 1995, с. 233]. Часто это трактуется как пессимизм¹⁹, и не замечается, что интуиция Бердяева — по ту сторону оптимизма и пессимизма. Фундаментальна для понимания его мирозерцания категория трагического.

Одна из главных философских и этических находок Бердяева — то, что он отказывается трактовать грехопадение как нравственное преступление. Его аргумент простой: сами категории добра и зла — уже результат грехопадения. Миф о грехопадении и есть рассказ о происхождении добра и зла. Существенно, что не только зло, но и нравственное добро возникает с грехопадением, «имеет дурное происхождение» [Бердяев, 1931, с. 91–92]. Само разделение на добрых и злых «мучительно и радости не доставляет» [Бердяев, 1931, с. 91]. «Когда торжествуют “добрые”, то они уничтожают “злых”, в пределе отсылают их в ад, — замечает Бердяев. — Торжество “добра”, основанное на различении и оценке, совсем не есть рай и не есть Царство Божье. Царство Божье нельзя мыслить моралистически, оно по ту сторону различения» [Бердяев, 1931, с. 40].

Итак, если грехопадение не было преступлением, то что же оно? Бердяев, снова оговариваясь, что здесь подходит только язык мифа, использует слово «распря». Первичнее, «до» добра и зла, нарушение общения между Богом и че-

¹⁸ Показательна реакция С. Л. Франка на программную статью «Спасение и творчество» (1926). В письме от 28 марта 1926 года он пишет Бердяеву: «Я по совести не могу разделять Вашей религиозной метафизики человека, хотя и очень чувствую элемент правды в ней»; «Я никогда не мог разделять Ваших метафизических идей и вместе с тем всегда любил Вас» [Николай Бердяев: эпистолярный разговор, 2023, с. 70, 72].

¹⁹ См., например: [Федотов, 2013, с. 334].

ловеком, под знаком которого стоит наша история [Бердяев, 1931, с. 27]. Срывание с древа познания добра и зла, о котором повествует Библия, символизирует не ошибочный выбор между нравственно правильным и нравственно неправильным, а отказ от общей судьбы с Богом, «противление миротворению», в котором человек был призван соучаствовать [Бердяев, 1931, с. 42].

Если Бог есть Любовь, как об этом говорит новозаветное откровение, то Он невозможен без другого [Бердяев, 1931, с. 32]. И Бердяев указывает, что отпадение человека от дела Божьего «есть подлинная трагедия, трагедия не только мира, но и Бога. Бог хочет своего другого и друга, тоскует по нем, ждет от него ответа на свой призыв к божественной жизни, к божественной полноте, к соучастию в Божьем творчестве, побеждающем небытие» [Бердяев, 1931, с. 29]. Предпосылки для этой трагедии появляются в раю с самым сотворением человека: Бог хочет разделить свою жизнь — свою свободу, свое творчество — с кем-то другим. «Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира» [Бердяев, 2016, с. 64]. Вспомним это место из книги Бытия: «“Где ты?” — позвал человека Господь Бог» (Быт. 3:9). Человек отворачивается от Того, Кто его любит и доверяет ему — и в этом смысле беззащитен перед ним.

Эта бердяевская интерпретация рассказа о сотворении человека по образу и подобию Божьему, так понравившаяся Дж. Паттисону своей «гениальной простотой», приоткрывает нечто важное о самой свободе: будь то свобода Бога-Творца или свобода созданного по Его образу и подобию человека — она изначально несет в себе риски. И грехопадение есть рассказ о реализовавшихся рисках, присущих самой внутренней жизни Бога.

При этом Бердяев настаивает, что грехопадение не было фатумом. Риск — это то, на что идут с надеждой на прибыль. Трагизм и рискованность любви, свободы, общения, дружбы — всех ценностей высшего порядка — есть обратная сторона скрытой в них возможности взаимного обогащения, абсолютной новизны, «божественной прибыли». Бердяев настаивает, что сам человек есть «прибыльное откровение в Боге» [Бердяев, 1916, с. 94, 138]. Иными словами, трагизм и уязвимость, присущие божественной — и по ее образу устроенной человеческой — жизни, говорят о неисчерпаемом и непостижимом потенциале, раскрывающемся на пути общения, который символизирует древо жизни.

Антропологические предпосылки и следствия грехопадения

Как интерпретировать последовавшее за грехопадением изгнание из рая? Именно здесь, как сообщает Бердяев, и начинается человеческая история — тяжёлая, подавляющая человека своей массивностью и не замечающая личности [Бердяев, 1939, с. 211, 212]. Человек утрачивает свое высшее иерархическое

место в мире, а мир оказывается доступен силам небытия, перед которыми бессилен и сам Творец²⁰: «Человек выпадает из Бога. Мир выпадает из человека, становится внешней для него природой, принуждающей и насилующей, подчиняющей человека своим собственным законам» [Бердяев, 1994, с. 136]²¹.

Отметим два наиболее существенных антропологических следствия грехопадения, на которые указывает Бердяев. Они будут иметь определяющее значение для его этики. Первое — подрыв, ущербление изначальной свободы как творческой силы, как способности быть, подобно Богу, «подателем жизни» [Бердяев, 1931, с. 273]. В ряде работ это символически описано как утрата человеком своей излучающей богособразной «природы»²²:

Солнце перестает светить внутри человека, перестает быть светом для мира. Солнце перемещается во внешнюю для человека природу, и жизнь человека целиком зависит от этого внешнего света. Весь мир, отпавший от Бога, перестает светиться изнутри и нуждается во внешнем источнике света. Главным признаком грехопадения является эта утеря внутреннего света, эта зависимость от внешнего источника.

[Бердяев, 1994, с. 136]²³

Этический, социальный, культурный смысл этого превращения человека из излучателя в своего рода черную дыру, поглотитель, можно продемонстрировать на примере описанного Ортега-и-Гассетом духовного типа человека массы [Ортега-и-Гассет, 2002], для которого характерны самодовольство, нежелание предъявлять к себе какие-либо требования и ограничения, отсутствие интереса к другому, его культуре и мысли. Сам Бердяев, много размышлявший о феномене массы, также использует образ «духовной буржуазности»²⁴.

²⁰ «Миф о грехопадении рассказывает об этом бессилии Творца предотвратить зло, возникающее из несотворенной Им свободы» [Бердяев, 1931, с. 30].

²¹ Ср.: «Изгнание человека из рая и значит, что человек выпал из Бога, космос же выпал из человека» [Бердяев, 1931, с. 40].

²² Ставлю слово в кавычки, поскольку бердяевское словоупотребление не следует трактовать в онтологическом ключе.

²³ Этот образ солнца, которое ушло из человека с грехопадением, впервые появляется в «Смысле творчества» [Бердяев, 1916, с. 72] и переходит из книги в книгу, наряду с образом света, излучения: «Любовь есть не только источник творчества, но сама любовь к ближнему, к человеку есть уже творчество, есть излучение творческой энергии, обладающей радиоактивностью. Любовь есть радий в духовном мире» [Бердяев, 1931, с. 149]; «Добро есть радий в духовной жизни, и основное качество его есть радиоактивность, излучаемость и неиссякаемость. И в этике происходит борьба энергетизма с нормативизмом» [Бердяев, 1931, с. 154].

²⁴ См. недавно опубликованный по-русски сборник его работ «О духовной буржуазности» [Бердяев, 2022], на французском языке вышедший сразу после смерти философа, и одноименную статью в нем.

Второе проявление падшести, как бы социальная²⁵ проекция первого, — это рознь, или объективация, когда другой человек для меня — это внешний объект с антропоморфными чертами. Да и на самого себя падший человек склонен смотреть как на вещь с набором характеристик (Бердяев называет это «выброшенность вовне» [Бердяев, 1939, с. 35, 51, 53]). Запустившиеся в мире принципы конкуренции, вражды, отчуждения, недоверия — один из главных маркеров грехопадения и этических вызовов для Бердяева. Примечательно, что в более историософском, нежели этическом по своей проблематике «Новом средневековье» (1924) один из главных объектов едкой критики Бердяева — именно эта пронизывающая дух Нового времени этическая установка «давайте жить отдельно». С этой возмущающей его бессильной, смиренной приспособленностью к падшему «раздельному» состоянию человечества связана атака Бердяева на «индивидуализм, рационалистическое мышление, гуманистическую мораль, формальное право, либерализм, демократию и парламент». Все это для него — симптомы «глубокого раздора в человечестве, разобщенности, отсутствия единого духа», «формы узаконенного разъединения, договоры о том, чтобы друг друга оставить в покое, в одиночестве, в нежелании избрать истину» [Бердяев, 1991, с. 418].

В самой структуре материального мира, «принудительности» его частей друг для друга Бердяев видит проявление отчужденности и вражды, ставших интегральной характеристикой падшего творения:

Материализация мира, его отяжеление и принудительность одной его части для другой — все это порождение отчужденности и вражды, т. е. падения Адама — всечеловека. (...) Принудительная необходимость всегда есть обратная сторона внутреннего хаоса и анархии, сдвига в иерархическом строе вселенной. [Бердяев, 1916, с. 144]

И вместе с тем отношение Бердяева к грехопадению остается глубоко антиномическим, не поддающимся рационализации. Уже в пролегоменах к своей этике он задается вопросом:

...как человек мог не захотеть рая, о котором он так вспоминает и так мечтает в наш мировой эон, как мог он отпасть от рая? Рай представляется блаженной жизнью, в которой космос был в человеке, а человек был в Боге. [Бердяев, 1931, с. 40]

²⁵ Это слово использую в переносном, расширительном смысле, в том же ключе, как делает С. С. Хоружий, определяя бердяевскую соборность как «свободную социальность» [Хоружий, 2005].

И отвечает:

Рай был блаженной жизнью, но был ли он полнотой жизни, все ли возможности были раскрыты в райской жизни? (...) Парадокс христианского сознания в том, что Христос не мог бы явиться в райской жизни.

[Бердяев, 1931, с. 40–41]

Здесь мысль его делается наиболее антиномичной:

Одинаково ошибочно и противоречиво сказать, что познание добра и зла есть зло и что познание добра и зла есть добро. Наши категории и слова одинаково неприменимы к тому, что находится за пределами того состояния бытия, которое породило все эти категории и вызвало к жизни эти слова. Хорошо ли, что возникло различие между добром и злом? Есть ли добро — добро и зло — зло? Мы принуждены ответить на это парадоксально: плохо, что возникло различие между добром и злом, но хорошо делать это различие, когда оно возникло, плохо, что пережит опыт зла, но хорошо, что мы познаем добро и зло, когда опыт зла пережит.

[Бердяев, 1931, с. 42]

В парадоксальном истолковании Бердяевым грехопадения не только как подрыва человеческой свободы, но и как «ухода из досознательного натурального рая» [Бердяев, 1931, с. 306] есть до известной степени общее с мыслью Канта, который интерпретировал миф о грехопадении как рассказ о возникновении сознания²⁶. Вместе с тем этическое познание Бердяев понимает более целостно, связывая его не столько с пробуждением сознания и установлением нормы, сколько с пробуждением человеческого духа и его творческой силы [Бердяев, 1931, с. 85]. Неслучайно органом познания, «источником оригинальных, первородных суждений о жизни и мире» в его философии выступает совесть — «целость духовной природы человека», или «сердце в онтологическом смысле» [Бердяев, 1931, с. 180].

Итак, Бердяев видит во вкушении с древа познания добра и зла не только катастрофу, но и откровение о заложенной в человеке творческой силе и о его призвании²⁷, которые, несмотря на грехопадение, от него не отнимаются совсем. Более того: «...можно парадоксально сказать, что раскрытие духа связано

²⁶ См., например, его «Предполагаемое начало истории человечества» (1786) [Кант, 1910].

²⁷ «Сознание в себе первородного греха есть не только самоуничтожение человека, но и его самовозвышение. Человек пал с высоты и может на высоту подняться» [Бердяев, 1931, с. 45].

с грехом, с выходом из состояния райской невинности. И вместе с тем дух предполагает героическую борьбу с грехом» [Бердяев, 1931, с. 46]. Именно жажда смысла, подтолкнувшая человека к познанию добра и зла, парадоксально и после падения остается в нем силой, обеспечивающей движение истории не только по горизонтали, но и по вертикали, делающей возможным в ней новое откровение смысла, в котором всегда участвует человеческий дух.

Три этики, три свободы

То, что Бердяев описывает как этику закона, этику искупления и этику творчества, есть попытка осмыслить христианскую историю с точки зрения этой вертикали, то есть достижения в ней задач, поставленных самим Творцом и предполагающих творческое соучастие человека. Три этики — не системы ценностей или моральные кодексы, а скорее попытка ухватить определенные возрасты, стадии раскрытия духовной свободы человека, каждая из которых создает как бы свою внутреннюю форму жизни личности и ее взаимодействия с другими людьми, Богом, творением.

Эти три этических возраста соотносены у Бердяева с христианской историософией, в которой помимо ветхозаветной эпохи закона и новозаветной эпохи искупления он в духе Иоахима Флорского предчувствовал эпоху Святого Духа [Бердяев, 1911, с. 200]²⁸. Такая историософская привязка понятна: новые этические возможности, степени человеческой свободы как бы отворяются в нем через центральные события истории — воплощение, крестную жертву и Воскресение Христа, схождение Св. Духа и рождение Церкви, «нового духовного рода, от Христа идущего» [Бердяев, 1994, с. 222], к которым Бердяев требует не сугубо исторического или догматического, но экзистенциального отношения [Бердяев, 1996, с. 155]. Вместе с тем он подчеркивает, что в истории, как и в жизни конкретной личности, три этики сосуществуют, создавая порой неразрешимые конфликты.

Дохристианской — самой, по мысли Бердяева, богооставленной эпохе — соответствует этика «ветхозаветноязыческого» [Бердяев, 1911, с. 226] закона. Она есть как бы низшая, первая ступень пробуждения человеческого духа, еще существенно поработщенного инерцией грехопадения. Она соответствует от-

²⁸ Один из подвижников на ниве перевода работ Бердяева на английский язык, влюбленный в русскую культуру и русскую религиозную философию о. Стив Янош, священник Православной церкви в Америке венгерского происхождения, почивший в 2021 году, видел в «Философии свободы» (1911) набросок к написанной спустя 20 лет книге «О назначении человека». В качестве особенной ценности «Философии свободы» он отмечал то, что в ней прослеживается генезис некоторых интуиций Бердяева, в частности отсылки к Иоахиму Флорскому [Janos, 2020].

ношениям человека с Богом и ближними, которые наиболее подорваны недоверием и враждой и в которых потому не может действовать Бог: «Бог не действует в детерминированном ряду объективированной природы, Он действует лишь в свободе, лишь через свободу человека» [Бердяев, 1939, с. 219]. «Закон и значит, — пишет Бердяев, — что Бог отошел от человека» [Бердяев, 1931, с. 112]. Закон как костыль, он как бы замещает более благодатные богочеловеческие силы доверия, открытости, сострадания, жертвенности, сдерживая, хотя бы и внешне-принудительно, действие зла в человеке.

Бердяев подчеркивает родовой и социальный, обыденный характер этики закона: она выстраивается в интересах рода и усредненного человека, типа хайдеггеровского *das Man*, и не интересуется неповторимым содержанием внутренней жизни личности, не имеет доступа к ней [Бердяев, 1931, с. 99]. Поэтому этике закона соответствует формальное, ценностно и этически бессодержательное понимание свободы, которую в данном случае можно отождествить с интересом или произволом индивидуума. Свободы людей находятся в конкурирующем друг с другом положении: нет возможности достигать реального единодушия и единства, но можно посредством закона ограничить свободу одного человека от посягательств свободы другого. Здесь действует принцип: моя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого.

Но и такое этическое сознание, несмотря на свой нормативный характер, должно быть признано творческим изобретением человеческой совести, утверждает Бердяев. Ущербность этики закона он вслед за ап. Павлом видит в том, что закон не дает человеку сил для осуществления того добра, которого от него требуют [Бердяев, 1931, с. 103]: «Ибо я творю не то доброе, которое хочу, но злое, которого не хочу, это делаю» (Рим. 7:19).

Этическое познание, изживание одной этики и переход к другой, есть (как и вообще познание у Бердяева) не регистрация объективных фактов (ценностей, норм, законов, истин), а самый яркий пример творчества «из ничего», воздействия на реальность. «В познании с самим бытием что-то происходит, приходит его просветление» [Бердяев, 1931, с. 4]. Для Бердяева принципиальна эта связь познания с бытием. Свою книгу он начинает с иронического словосочетания «гносеологическое обвинение», как бы подтрунивая над посткантианским увлечением эпистемологией с его многочисленными «гносеологическими оправданиями» и видя в этом уклонение философии от своего дерзновенного призвания, ее маргинализацию: «Человек потерял силу познавать бытие, потерял доступ к бытию и с горя начал познавать познание» [Бердяев, 1931, с. 3].

В уже упомянутой «Философии свободы» Бердяев тоже много и страстно пишет о связи познания и общения, познания и любви²⁹, утверждает эротическую природу познания:

Не должна ли быть истинная философия объяснением в любви влюбленных? О, тогда поймут друг друга, тогда все слова будут полны реального содержания и смысла. Как ужасно, что философия перестала быть объяснением в любви, потеряла эрос и потому превратилась в спор о словах. Религиозная философия всегда есть объяснение в любви, и слова ее не рационализированы, значение ее слов не номинальное.

[Бердяев, 1911, с. 81]

Развитию этой темы в огромной степени будут посвящены гносеологические работы Бердяева «Я и мир объектов» (1934) и «Истина и откровение» (1947), как и уже упомянутое предисловие к «О назначении человека». Подобно тому как Бердяев восстает против редуцированного представления об этике как учении о нормах, законах и предписаниях, здесь он пытается освободить познание от тисков рационализированных учений о познании, вернуть ему измерение тайны, «доступ к бытию» и творческую силу, почему некоторые исследователи видели в нем христианского гностика³⁰.

Какая ложь, что познание исчерпывается рациональным суждением! Выражение любви есть изречение высшего и подлинного познания. Любовь к Богу и есть познание Бога, любовь к миру и есть познание мира, любовь к человеку и есть познание человека.

[Бердяев, 1911, с. 81]

²⁹ Что подтверждает мысль о. Стива Яноша о «наброске».

³⁰ См., например, работу Ф. Линде, в которой он анализирует мысль Бердяева в свете концепции гностицизма Х. Йонаса [Linde, 2010]. Линде приходит к выводу, что философия Бердяева отчасти подтверждает концепцию Йонаса, сближающего древний гностицизм с современным экзистенциализмом; ключ к «неогностицизму» Бердяева в его собственном исповедании: «...мышление должно быть оплодотворено цельным духовным опытом. (...) Нужно утверждать гностицизм, но гностицизм экзистенциальный» [Бердяев, 1952, с. 63]. Вместе с тем Линде подчеркивает, что Бердяев отвергает сами учения, которые принято относить к гностическим [Linde, 2010, р. 217–219]. По мнению православного священника Георгия Кочеткова, Бердяев «возродил достоинство христианского (нееретического) гностицизма, ощутив единство мира в его иерархическом строении, как и соответствующей ему жизни. Он строил новое здание не-объективированного и неидеализированного познания Бога, мира, жизни и человека...» [Кочетков, 1992, с. 52].

Начатая в «Философии свободы» тема принципиальна для понимания движущих сил этического познания. Познание как творческий акт, отворяющий доступ к бытию, связано с любовью и общением. Познание зависит от степени духовной разобщенности или общности между людьми [Бердяев, 1939, с. 97]. Это легко продемонстрировать социологически: при высокой степени недоверия в обществе невозможно отказаться от посредства протоколов/охранников/юристов и т. д. — и в этом смысле преодолеть этику закона. Разные виды познания, замечает Бердяев, к степени разобщенности чувствительны не одинаково: например, для математики и других более «частичных и общеобязательных» предметов степень общности не так важна. Но этическое и духовное познание, как самые связанные с жизнью, наиболее требовательны к степени этой общности, более всего зависят от нее [Бердяев, 1939, с. 98].

Более высокой степени общения и единства соответствует этика искупления, которая открывается в мире с воплощением Богочеловека Христа. Переход к ней прежде всего значит, что через любовь Христову, через Его заинтересованность в человеке открывается доступ к содержанию человеческой свободы. Это не означает передачу каких-то готовых ценностей и целей жизни, но помощь ему в освобождении от порабощенности стихиям низшего порядка и рабства закону, пробуждение в нем творческой энергии любви, сострадания, общения, победы над страхом. Другой, даже и «злой» — в первую очередь не угроза для меня, не тот, чьей злой свободы я должен бояться и от которой должен защищаться посредством общеобязательного закона, а ближний, чью свободу я призван освободить.

Доводя до предела противоречие между индивидуалистической этикой закона (из которой он выводит феномен «трансцендентного эгоизма») и благодатной, коммюнитарной этикой искупления, Бердяев горько шутит: «“Добрые” так хотят пролезть в Царство Небесное, что у входа, где образуется давка, готовы раздавить большое количество ближних, оттесняемых ими в ад, в вечную погибель» [Бердяев, 1931, с. 122]. Как далеко это отстоит от слов ап. Павла: «... великая у меня печаль и непрекращающаяся боль в сердце моем. Ибо хотел бы я сам быть “анафема”, отлученным от Христа, ради братьев моих, сродников моих по плоти» (Рим. 9:2–3).

Итак, свобода, которая питает этику искупления, — это энергия освобождения, направленная на ближнего. Можно сказать: моя свобода невозможна без свободы ближнего, требует его освобождения. Неслучайно христианскую мораль Бердяев называет «моралью силы» [Бердяев, 1931, с. 123]. Трагедия этики искупления — в ее жажде вполне преодолеть «злое» разделение на добрых и

злых, до конца неосуществимое в пределах падшего мира. Но этика искупления — в каком-то смысле только начало христианства.

Еще более радикально вопрос о свободе и общении ставит этика творчества: как высоко мы можем помыслить о жизни человека и его призвании? Источником какого духа может быть человек, через какие неповторимые дары он может не только соучаствовать в Христовом деле освобождения от зла, греха, страха — но и по слову самого Христа вносить в этот мир новые ценности: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня будет творить дела, которые Я творю, и большие этих будет творить» (Ин. 14:12).

В связи с этикой творчества Бердяев особое внимание уделяет учению ап. Павла о дарах человека, говоря, что «оно никогда не было раскрыто» [Бердяев, 1931, с. 262]. В главе «Конкретные вопросы этики» есть параграф, посвященный этой теме. Дары Божьи уникальны, не вмещаются в этом мире и открываются людям не одновременно и не в одинаковой степени. Этика творчества делает возможным и даже неизбежным конфликт ценностей высшего порядка и обнаруживает трагизм, заключенный в самих этих ценностях: в познании, любви (Бердяев пишет, что разделенная любовь в известном смысле трагичнее любви неразделенной)³¹, свободе³².

Переход от одной этики к другой всегда болезненный, подобен родам: у человека как бы появляется новая совесть, точнее, шаг за шагом пробуждается то, что Бердяев назвал «оригинальной и девственной совестью» [Бердяев, 1931, с. 142–144]. Обратное движение тоже возможно: выпадение в этику более низкого порядка — всегда трагедия и, может быть, даже слом для человека, чреватый потерей себя. Бердяев приводит примеры героев Л. Толстого, чья личная совесть растерзывается более низкими требованиями общественной морали или общественного мнения. Три ступени этики неверно было бы описать как эволюцию и поступательное движение — этическое познание всегда революционно и драматично. Бердяев говорит, что не может быть «другой этики, кроме болезненной» [Бердяев, 1931, с. 44]. Его мысль ярко иллюстрирует место из Евангелия, где ап. Петр пререкается с Христом, сказавшим, что Сын Человеческий будет оклеветан религиозными лидерами народа и убит: «Боже Тебя сохрани, Господи! Только бы этого с Тобой не было!» — и слышит в ответ: «Прочь, сатана!» (Мф. 16:22–23). Петр возражает изнутри своего представления

³¹ См., например: «Любовь по природе своей трагична, жажда ее эмпирически неутолима, она всегда выводит человека из данного мира на грань бесконечности, обнаруживает существование иных миров. Трагична любовь потому, что дробится в эмпирическом мире объект любви, и сама любовь дробится на оторванные, временные состояния» [Бердяев, 1907, с. 167].

³² См., например: «Пафос свободы создал во мне и внутренний конфликт, прежде всего конфликт свободы и жалости, который я считаю основным» [Бердяев, 2016, с. 75].

о полноте жизни, в которое еще не вмещается, что для стоящего перед ним (а вслед за ним — и для каждого) Человека полнота жизни и наивысшее ее качество могут быть обретены на Голгофе.

* * *

Подводя итог сказанному, назовем основные философско-антропологические открытия этики Бердяева, существенные для понимания его мысли в целом.

Изменение философского статуса этики. Чтобы разобраться в мучительном вопросе о добре и зле, Бердяев предлагает помимо «мужества пользоваться собственным разумом» иметь «мужество пользоваться собственной совестью». В его рассуждении этика обретает новый статус, из «раздела» философии, сферы рационального познания превращаясь в сверхрациональный опыт, лежащий в основе всякого познания. Его парадоксальная этика, которую он пытается расширительно определить как «учение о различении, оценке и смысле», — не столько даже учение, сколько философский и экзистенциальный метод, его же словами — «критика чистой совести».

Значение мифа и интуиции для этического познания. Поскольку перед нами верующий философ-христианин Бердяев, то и совесть у него верующая, и этика из нее вырастает христианская и религиозная, питающаяся христианским откровением. Бердяев предлагает перевести взгляд с наших рационализированных представлений о добре и зле на первореальность жизни, на отношения человека с Богом, другим человеком и миром, которые и есть предмет, цель и смысл этики по существу. В этой связи особое значение для его языка, логики и аргументации приобретают интуиция и миф, поскольку только так можно прикоснуться к опыту, лежащему за пределами рационального познания, в сфере человеческой — и богочеловеческой — свободы.

Миф о нетварной свободе как ключ к пониманию призвания человека и судьбы мира. Основных мифов, с которыми Бердяев работает в книге «О назначении человека», два. Первый — миф о нетварной свободе, при помощи которого он говорит о богоподобии человека, о присущей ему «неизъяснимой и таинственной мощи созидать из ничего, недетерминированно», о его способности и призвании к творчеству, представляющему новизну и интерес для самого Создателя, но и несущему в себе определенные риски.

Миф о грехопадении как основа ненормативной этики. Существенно, что эти призвание и способность не статичны и предполагают общение человека с Богом и другим человеком. О нарушении этого общения, распре, подорвавшей и свободу человека, и благодатное действие Бога в мире, и говорит второй

миф, на котором строит свою этику Николай Бердяев, — миф о грехопадении. Катастрофическая по своим последствиям трагедия в райском саду парадоксально свидетельствует о силе человеческой свободы, о том, в какой степени судьба мира зависит от нее. Грехопадение «предшествует» и в известном смысле служит причиной возникновения добра и зла, и потому само не может быть предметом моральной оценки. Однако именно так, распрей с Богом и подрывом человеческой свободы, Бердяев объясняет запустившийся и действующий в падшем мире как норма механизм зла.

Из этого вырастает ключевая особенность этики Бердяева — ее «наступательный», а не «охранительный», не направленный на сохранение какой бы то ни было застывшей нормы характер. Показывая, что зло в частной и общественной жизни — это не эксцесс, от которого можно уберечься, а фатальный механизм, запустившийся в человеке и мире, отпавших от Бога, Бердяев утверждает, что исходный этический императив — не сохранить *status quo*, а решиться бросить вызов этой норме, приспособившей к себе человеческое восприятие мира, жизни и самого себя. Ни первозданный мир, в котором есть свобода человека как фактор риска для самого Творца и всего творения, ни тем более мир падший, в котором как норма действует механизм зла, не являются идеальными или совершенными. Это принципиально нестабильная и незавершенная система, требующая постоянных творческих усилий и заботы Бога и человека.

Даже этика закона, производящая впечатление наиболее «нормативной» и «охранительной», показана как творческое завоевание человеческого духа и общения, превышающее естественный порядок взаимоотношений. Бердяев здесь бросает вызов просветительскому мифу о прогрессе — равно в его оптимистическом и скептическом изводах, — о бестрагичном и безнадежном поступательном движении человечества по восходящей линии цивилизации.

Динамический и «прибыльный» характер этики. Различая в опыте человеческих отношений этику закона, этику искупления и этику творчества как разную глубину взаимопроникновения жизней людей, Бердяев прослеживает парадоксальный ход истории и генезис человеческого духа, в котором, несмотря на распрю, могут быть явлены новые целостность и единство, по качеству выше первозданных. Многие помнят его слова о том, что история есть неудача духа [Бердяев, 1939, с. 218], но они должны быть дополнены той истиной, что эта «неудача» прибыльная. По сути, он говорит об обратимости последствий грехопадения, но не через движение «назад в рай», которое невозможно и не нужно, а через движение вперед, к новой целостности, в которую «входит весь пережитый (...) опыт о добре и зле, опыт раздвоения и оценки, опыт боли и страдания» [Бердяев, 1931, с. 43–44].

Этика как учение о достижении целостности человека и мира. Достижение этой новой целостности связано с таинственным движением в человеке «оригинальной и девственной совести», которая и выражает бердяевское, а лучше сказать — новозаветное понимание целомудрия. Эта девственная совесть не только изобличает то, что Н. Ф. Федоров³³ назвал «небратским состоянием мира» [Федоров, 1995, с. 42], но и обнаруживает себя как сила, способная бросить вызов этому состоянию. Бердяев показывает, что вопреки обыденному представлению, лежащему в основе культа девства в монашеской (во многом ветхозаветной, ориентированной на опыт закона и непрестанную борьбу с грехом) традиции, целомудрие — и целостность, и мудрость — не то, что требует уединенности и охранения себя от всех соблазнов, но дерзновенное усилие по исцелению мира от разделения и вражды.

Связь свободы и единства. Может быть, самым неожиданным предстает рассуждение Бердяева о связи свободы и единства, общности между людьми. Свобода, понятая как творческая сила, а не формальный принцип волевого выбора, не угрожает подлинному единству и общению, а есть его условие и источник. Бердяев показывает, что сами наши представления о возможной степени единства принижены последствиями грехопадения, при слове «единство» мы думаем о конвенции, а Бердяев предлагает вспомнить о том, что основой единства является неделимая личность, не способная отделить себя от тех, кого она любит и с кем жаждет разделить жизнь. И потому подлинное единство, как и подлинная свобода, его обеспечивающая, достигаются не на всех путях и не всеми, а теми лишь, кто решится на усилие единства до потери себя, на риск отдать свою свободу другому по слову Христа, что только тот, «кто погубит жизнь свою ради Меня, обретет ее» (Мф. 16:25).

Парадоксальный этический императив — не оградить от зла, а освободить от страха перед злом. Бердяев полагает, что трагизм человеческой судьбы, который на этом пути обостряется, не преодолим до конца, даже в эсхатологической перспективе. И предельной милостью к другому, открывающей для него возможность подлинного общения и единства, доступ к высшим качествам жизни, парадоксально может оказаться способность открыть ему путь на Голгофу, освободить его от страха перед Крестом — ключом к судьбе и призванию человека в этом мире.

³³ Чье нравственное сознание Бердяев считал «самым высоким в истории христианства» [Бердяев, 2008, с. 254].

Список источников

Антонов К. М. Проблематизация идеи вечных адских мук в философской эсхатологии Н. А. Бердяева // Философия религии: аналитические исследования / Philosophy of Religion: Analytic Researches. 2022. Т. 6, № 2. С. 90–113.

Бердяев Н. А. Истина и откровение: Прологомены к критике Откровения. СПб.: РХГИ, 1996. 384 с.

Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: Изд. М. В. Пирожкова, 1907. L + 233 с.

Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс ХДС-пресс, 1991. 483 с.

Бердяев Н. А. О духовной буржуазности: Сборник сочинений / предисл. А. П. Козырева. М.: Nouveaux Angles (Москва); Editions des Syrtes (Париж), 2022. 184 с.

Бердяев Н. А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.

Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939. 224 с.

Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М.: Республика, 1995. С. 163–286.

Бердяев Н. А. Русская идея (Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века). СПб.: Азбука-классика, 2008. 300 с.

Бердяев Н. А. Самопознание. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. 451 с.

Бердяев Н. А. Смысл творчества (Опыт оправдания человека). М.: Изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. 358 с.

Бердяев Н. А. Философия свободного духа: Проблематика и апология христианства. М.: Республика, 1994. 480 с.

Бердяев Н. А. Философия свободы. М.: Путь, 1911. 280 с.

Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, 1934. 178 с.

Великая дружба: Переписка Жака и Раисы Маритен с Н. А. Бердяевым / ред. и пер. Т. Оболевич, Б. Маршадье. Зелена Гура: Зеленогурский Университет, 2022. 232 с.

Гачева А. Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы / отв. ред. Е. А. Тахо-Годи. М.: Водолей, 2021. 700 с.

Гутнер Г. Б. Секулярность, постсекулярность и русская религиозная философия // Альманах СФИ «Свет Христов просвещает всех». 2015. Вып. 16. С. 63–82.

Достоевский Ф. М. Сон смешного человека. Фантастический рассказ // Дневник писателя за 1877 г. Ф. М. Достоевского. Год II-й. СПб.: Тип. В. Ф. Пуцукевича, 1878. С. 95–109.

Ермичѳв А. А. Три свободы Николая Бердяева // Ермичѳв А. А. Имена и сюжеты русской философии. СПб.: Наука, 2014. С. 241–266.

Кант И. Предполагаемое начало истории человечества / пер. И. А. Шапиро // Родоначальники позитивизма. 1910. Вып. I. С. 15–28.

Косорукова А. А., Давыдкина Т. В. Определение этического в работе А. Бадью «Этика: очерк о сознании зла» // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2014. № 2. С. 50–57.

Кочетков Г. Гений Бердяева и Церковь // Православная община. 1992. № 2 (8). С. 51–53.

Кузьмина Т. А. Экзистенциальная этика Н. А. Бердяева // Этическая мысль. 2008. № 8. С. 87–127.

Лосский Н. О. Мысли Н. А. Бердяева о назначении человека // Новый журнал. 1956. № 44. С. 208–218.

Лосский Н. О. Н. Бердяев. О назначении человека // Новый Град. 1931. № 1. С. 90–91.

Николай Александрович Бердяев: Библиография / сост. Т. Ф. Клепинина, предисл. П. Паскаля. Париж: YMCA-Press, 1978. 159 с.

Николай Бердяев: эпистолярный разговор. Архивные материалы / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина; предисл., подготовка текста, примеч., коммент. А. А. Гапоненкова, Е. В. Сердюковой, И. О. Щедриной, Т. Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2023. 303 с.

Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс: сборник. М.: АСТ, 2002.

От Бергсона к Фоме Аквинскому: очерки метафизики и этики / пер. В. П. Гайдамак. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 216 с.

Полторацкий Н. П. Россия и революция: Русская религиозно-философская и национально-политическая мысль XX века: Сборник статей. Тенафлай: Эрмитаж, 1988. 352 с.

Силантьева М. В. И. Кант и Н. Бердяев: диалектика в трех измерениях // Кант между Западом и Востоком: К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта: Труды международного семинара и международной конференции: В 2 ч. / под ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2005. Ч. I. С. 123–133.

Федоров Н. Ф. Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного, состояния мира и о средствах к восстановлению родства // Федоров Н. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. Т. I. С. 35–308.

Федотов Г. П. Николай Бердяев. Дух и Реальность. Основы Богочеловеческой Духовности // Федотов Г. П. Собрание сочинений в 12 т. Т. 6: Статьи из журналов «Новый град», «Современные записки», «Новая Россия» / примеч. С. С. Бычков. М.: Sam & Sam, 2013. С. 332–334.

Хоружий С. С. Бердяев // Большая российская энциклопедия. М.: Большая российская энциклопедия, 2005. Т. 3. С. 348–349.

Arjakovsky A. Orthodox debates in the twentieth century on the question of atonement // *Mimesis and atonement: René Girard and the doctrine of salvation* / Ed. M. Kirwan, S. Treflé Hidden. N. Y.: Bloomsbury Academic, 2016. P. 33–46.

Guroian V. Nicholas Berdyaev (1874–1948): Commentary // *The teachings of modern Orthodox Christianity on law, politics, and human nature* / Ed. J. Witte, F. S. Alexander. N. Y.: Columbia University Press, 2007. P. 106–142.

Habermas J. Religion in the Public Sphere // *European Journal of Philosophy*. 2006. Vol. 14, iss. 1. P. 1–25.

Janos S. Translator Comments // *Berdyaev N. The philosophy of freedom* / Transl. by Fr. S. Janos. Mohrsville, PA: Frsj Publications, 2020. X + 259 p. P. I–X.

Kobyliński A. Creativity, beauty and ethics in the philosophy of Nikolai Berdyaev // *Acta Moralia Tyrnaviensia*. 2011. Vol. 4. P. 94–102.

Linde F. The spirit of revolt. Nikolai Berdiaev's existential gnosticism. Stockholm: Stockholm University, 2010. 231 p.

Richardson D. B. Berdyaev's philosophy of history: An existentialist theory of social creativity and eschatology. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968. XXII + 192 p.

Tillich P. Slavery and freedom, by Nicolas Berdyaev // *Theology Today*. 1945. Vol. 2, no. 1. P. 130–132.

References

Antonov, K. M. (2022) “Problematizatsiia idei vechnykh adskikh muk v filosofskoi eskhatologii N. A. Berdiaeva” [“Problematizing the Idea of Eternal Hell Torments in Nikolai Berdyaev's Philosophical Eschatology”], *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 6(2), pp. 90–113.

Berdyaev, N. A. (1996) *Istina i otkrovenie: Prolegomeny k kritike Otkroveniia* [Truth and revelation: Prolegomena to the Critique of Revelation]. St. Petersburg: Russkii khristianskii humanitarnyi institut [Russian Christian Humanitarian Institute].

Berdyaev, N. A. (1907) *Novoe religioznoe soznanie i obshchestvennost'* [The New Religious Consciousness and Society]. St. Petersburg: Izdatel'stvo M. V. Pirozhkova [M. V. Pirozhkov Publishing house].

Berdyaev, N. A. (1991) *Novoe srednevekov'e. Razmyshlenie o sud'be Rossii i Evropy* [The End of Our Time. Reflection on the Destiny of Russia and Europe]. Moscow: Feniks KhDS-press.

Berdyayev, N. A. (2022) *O dukhovnoi burzhuaznosti: Sbornik sochinenii* [On Spiritual Bourgeoisness: Collection of Works]. Moscow: Nouveaux Angles; Paris: Editions des Syrtes.

Berdyayev, N. A. (1931) *O naznachenii cheloveka: Opyt paradoksal'noi etiki* [The Destiny of Man. An Experience of Paradoxical Ethics]. Paris: Sovremennye zapiski [Modern notes].

Berdyayev, N. A. (1939) *O rabstve i svobode cheloveka: Opyt personalisticheskoi metafiziki* [Slavery and Freedom]. Paris: YMCA-Press.

Berdyayev, N. A. (1995) “Opyt eskhatologicheskoi metafiziki: Tvorchestvo i ob"ektivatsiia” [“The Beginning and the End: Essay on Eschatological Metaphysics”], in Berdyayev, N. A. *Tsarstvo dukha i tsarstvo kesaria* [The Realm of Spirit and the Realm of Caesar]. Moscow: Respublika [Republic], pp. 163–286.

Berdyayev, N. A. (2008) *Russkaia ideia (Osnovnye problemy russkoi mysli XIX veka i nachala XX veka)* [The Russian Idea: Fundamental Problems of Russian Thought in the 19th and Early 20th Centuries]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.

Berdyayev, N. A. (2016) *Samopoznanie* [Dream and Reality: An Attempt at Philosophic Autobiography]. Moscow; Berlin: Direct-Media.

Berdyayev, N. A. (1916) *Smysl tvorchestva (Opyt opravdaniia cheloveka)* [The Meaning of the Creative Act: A Justification of Man]. Moscow: Publishing house of G. A. Le-man and S. I. Sakharov.

Berdyayev, N. A. (1994) *Filosofia svobodnogo dukha: Problematika i apologiia khristianstva* [Freedom and the Spirit: Problems and Apology of Christianity]. Moscow: Respublika [Republic].

Berdyayev N. A. (1911) *Filosofia svobody* [The Philosophy of Freedom]. Moscow: Put'.

Berdyayev, N. A. (1934) *Ia i mir ob"ektov: Opyt filosofii odinochestva i obshcheniia* [Solitude and Society: Philosophic Experience of Solitude and Society]. Paris: YMCA-Press.

Obolevich, T. and Marshad'e, B. (2022) (eds) *Velikaia družhba: Perepiska Zhaka i Raisy Mariten s N. A. Berdiaevym* [Great Friendship: Correspondence of Jacques and Raisa Maritain with N. A. Berdyayev]. Zelena Gura: Zelenogurskii Universitet.

Gacheva, A. G. (2021) *Chelovek i istoriya v zerkale russkoi filosofii i literatury* [Man and History in the Mirror of Russian Philosophy and Literature]. Ed by E. A. Takho-Godi. Moscow: Vodolei Publ.

Goutner, G. B. (2015) “Sekuliarnost', postsekuliarnost' i russkaia religioznaia filosofii” [“Secularity, Post-Secularity, and Russian Religious Philosophy”], *SFI academic periodical “The Light of Christ enlightens all”*, 16, pp. 63–82.

Dostoevsky, F. M. (1878) "Son smeshnogo cheloveka. Fantasticheskii rasskaz" ["The Dream of a Ridiculous Man"], in *Dnevnik pisatel'ia za 1877 g. F. M. Dostoevskogo. God II-i* [Diary of the Writer for 1877 by F. M. Dostoevsky. Year II]. St. Petersburg: Tipografiia V. F. Putsykovicha [Printing house of V. F. Putsykovich], pp. 95–109.

Ermichev, A. A. (2014) "Tri svobody Nikolaya Berdyaeva" ["The Three Nikolai Berdyaev's Freedoms"], in Ermichev, A. A. *Imena i syuzhety russkoi filosofii* [Names and Plots of Russian Philosophy]. St. Petersburg: Nauka, pp. 241–266.

Kant, I. (1910) "Predpolagaemoe nachalo istorii chelovechestva" ["The Supposed Beginning of Human History"], *Rodonachal'niki pozitivizma* [Founders of Positivism], 1, pp. 15–28.

Kosorukova, A. A. and Davydkina, T. V. (2014) "Opredelenie eticheskogo v rabote A. Bad'iu 'Etika: ocherk o soznanii zla'" ["Notion of the Ethical Issues in A. Badiou's Work 'Ethics: an Essay on the Understanding of Evil'"], *Vestnik RUDN, Seriya: Filologiya*, 2, pp. 50–57.

Kochetkov, G. (1992) "Genii Berdyaeva i Tserkov'" ["The Genius of Berdyaev and the Church"], *Pravoslavnaya Obshchina* [Orthodox Community], 2(8), pp. 51–53.

Kuz'mina, T. A (2008) "Ekzistentsial'naya etika N. A. Berdyaeva" ["N. A. Berdyaev's Existential Ethics"], *Eticheskaya mysl'* [Ethical Thought], 8, pp. 87–127.

Lossky, N. O. (1956) "Mysli N. A. Berdiaeva o naznachenii cheloveka" ["Thoughts of N. A. Berdyaev on the Destiny of Man"], *Novyi zhurnal* [New Magazine], 44, pp. 208–218.

Lossky, N. O. (1931) "N. Berdiaev. O naznachenii cheloveka" ["N. Berdyaev. The Destiny of Man"], *Novyi Grad* [New City], 1, pp. 90–91.

Klepinina, T. F. (ed.) (1978) *Nikolai Aleksandrovich Berdiaev: Bibliografiia* [Nikolai Aleksandrovich Berdyaev: Bibliography]. Paris: YMCA-Press.

Shchedrina, T. G. (ed.) (2023) *Nikolai Berdiaev: epistoliarnyi razgovor. Arkhivnye materialy* [Nikolai Berdyaev: Epistolary Conversation. Archival Materials]. Moscow: Politicheskaiia entsiklopediia [Political encyclopedia].

Ortega-y-Gasset, J. (2002) *Vosstanie mass: sbornik* [Rise of the Masses: Compilation]. Moscow: AST.

Gaidamak, V. P. (2006) *Ot Bergsona k Fome Akvinskemu: ocherki metafiziki i etiki* [From Bergson to Thomas Aquinas: Essays on Metaphysics and Ethics]. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas].

Poltoratsky, N. P. (1988) *Rossiia i revoliutsiia: Russkaia religiozno-filosofskaia i natsional'no-politicheskaiia mysl' XX veka: Sbornik statei* [Russia and the Revolution: Russian Religious-philosophical and National-political Thought of the 20th Century: Collection of Articles]. Tenafl'y: Ermitazh.

Silant'eva, M. V. (2005) "I. Kant i N. Berdiaev: dialektika v trekh izmereniiakh" ["I. Kant and N. Berdyaev: Dialectics in Three Dimensions"], *Kant mezhdu Zapadom i Vostokom: K 200-letiiu so dnia smerti i 280-letiiu so dnia rozhdeniia Immanuila Kanta: Trudy mezhdunarodnogo seminara i mezhdunarodnoi konferentsii: v 2 ch. Ch. I* [Kant Between West and East: To the 200th Anniversary of the Death and 280th Anniversary of the Birth of Immanuel Kant: Proceedings of the International Seminar and International Conference: in 2 parts. Part I]. Kaliningrad: Immanuel Kant Baltic Federal University, pp. 123–133.

Fedorov, N. F. (1995) "Vopros o bratstve, ili rodstve, o prichinakh nebratskogo, nerodstvennogo, t. e. nemirnogo, sostoyaniya mira i o sredstvakh k vosstanovleniyu rodstva" ["The Question of Brotherhood, or Kinship, about the Causes of the Non-brotherly, Non-kinship, i.e. Non-peaceful, State of the World and about the Means to Restore Kinship"], in Fedorov, N. F. *Sobranie sochinenii: v 4 tomakh. Tom I* [Collected Works: in 4 vols. Vol. I]. Moscow: Izdatel'skaya gruppa «Progress» [Publishing Group «Progress»], pp. 35–308.

Fedotov, G. P. (2013) "Nikolai Berdiaev. Dukh i Real'nost'. Osnovy Bogochelovecheskoi Dukhovnosti" ["Nikolay Berdyaev. Spirit and Reality. Fundamentals of Theanthropic Spirituality"], in Fedotov, G. P. *Sobranie sochinenii v 12 tomakh. Tom 6: Stat'i iz zhurnalov 'Novyi grad', 'Sovremennye zapiski', 'Novaia Rossiia'* [Collected Works in 12 vols. Vol. 6: Articles from the Magazines "New City", "Modern Notes", "New Russia"]. Moscow: Sam & Sam, pp. 332–334.

Khoruzhy, S. S. (2005) "Berdiaev" ["Berdyaev"], in *Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia. Tom 3* [Great Russian Encyclopedia. Vol. 3]. Moscow: Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia [Great Russian Encyclopedia], pp. 348–349.

Arjakovsky, A. (2016) "Orthodox Debates in the Twentieth Century on the Question of Atonement", in *Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation*. New York: Bloomsbury Academic, pp. 33–46.

Guroian, V. (2007) "Nicholas Berdyaev (1874–1948): Commentary", in *The Teachings of Modern Orthodox Christianity on Law, Politics, and Human Nature*. New York: Columbia University Press, pp. 106–142.

Habermas, J. (2006) "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, 14(1), pp. 1–25.

Janos, S. (2020) "Translator's Comments", in Berdyaev, N. *The Philosophy of Freedom*. Mohrsville, PA: Frsj Publications, pp. I–X.

Kobyliński, A. (2011) "Creativity, Beauty and Ethics in the Philosophy of Nikolai Berdyaev", *Acta Moralia Tyrnaviensia*, 4, pp. 94–102.

Linde, F. (2010) *The spirit of revolt. Nikolai Berdiaev's existential gnosticism*. Stockholm: Stockholm University.

Richardson, D. B. (1968) *Berdyayev's Philosophy of History: An Existentialist Theory of Social Creativity and Eschatology*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Tillich, P. (1945) "Slavery and Freedom, by Nicolas Berdyayev", *Theology Today*, 2(1), pp. 130–132.

Информация об авторе: Софья Вадимовна Андросенко — аспирант кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; пресс-секретарь Свято-Филаретовского института. Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, Токмаков пер., д. 11.

Information about the author: Sofia V. Androsenko — Postgraduate Student at the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. Address: 27/4 Lomonosovsky Avenue, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation; Press-secretary at St. Philaret's Institute. Address: 11 Tokmakov Per., Moscow, 105066, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 20.06.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 20.06.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 102–118.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 102–118.

Научная статья / Original article

УДК 1:008(091); 930

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-102-118

СТАНОВЛЕНИЕ СЛАВЯНОФИЛА. ДНЕВНИК В. И. ЛАМАНСКОГО НАЧАЛА 1850-х ГОДОВ



Алексей Валерьевич Малинов

Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, Россия;

Социологический институт РАН — филиал
Федерального Научно-исследовательского
социологического центра РАН,

Санкт-Петербург, Россия, a.v.malinov@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-1252-9193>

 **Аннотация.** Рассматривается 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 воспроизводятся 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. Отмечаются и другие истоки мировоззрения поздних славянофилов, в том числе Ламанского.



Ключевые слова: славянофильство, Ламанский, Крымская война, национальное самосознание, формирование взглядов



Ссылка для цитирования: Малинов А. В. Становление славянофила. Дневник В. И. Ламанского начала 1850-х годов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 102–118. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-102-118.

Literature. Philosophy. Religion

FORMATION OF A SLAVOPHILE.

V. I. LAMANSKY'S DIARY OF THE EARLY 1850s

Alexey V. Malinov

St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia;
Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences —
Branch of the Federal Center of Theoretical
and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences,
St. Petersburg, Russia, a.v.malinov@gmail.com,
<https://orcid.org/0000-0002-1252-9193>



Abstract. The article deals with the formation of Vladimir Ivanovich Lamansky's Slavophile worldview, which took place during the years of his studies at St. Petersburg University (1850–1854), which actually coincided with the Crimean War. Lamansky's diaries from that period and his later publications are used to reproduce his assessments of the last years of the Nicholas reign, the personality of the emperor, persecutions and prohibitions. The diary entries show well the difference in the origins of the worldviews of the “early” and “late Slavophiles”. While Moscow Slavophilism largely emerged on the wave of patriotic upsurge in Russian society and the sense of national pride caused by Russia's victory in the war with Napoleon, the starting point of the views of the late Slavophiles was the antagonism of Europe and Russia, provoked by the anti-Russian unity of Europe and the defeat in the Crimean War. Other origins of the worldview of the late Slavophiles, including Lamansky, are also noted.



Keywords: Slavophilism, Lamansky, Crimean War, national self-consciousness, formation of views



For citation: Malinov, A. V. (2024) “Formation of a Slavophile. V. I. Lamansky’s Diary of the Early 1850s”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 102–118. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-102-118.

Крупнейший отечественный славист второй половины XIX века Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) по собственному признанию был последователем славянофилов. Он принадлежал уже к следующему за представителями «московского кружка» поколению национальных мыслителей. Жизнь Ламанского протекала в Петербурге, где он родился, учился и преподавал в Санкт-Петербургском университете, Санкт-Петербургской духовной академии и Николаевской академии Генерального штаба. Еще при жизни Ламанского считали главой «исторической школы» в отечественной славистике [Волкова, 2022]. Его отношения с родоначальниками славянофильства были скорее фрагментарными. Лишь однажды он встречался с А. С. Хомяковым, несколько раз — с К. С. Аксаковым и Ю. Ф. Самариным. С братьями Киреевскими ему не суждено было познакомиться. Многолетние приятельские отношения связывали его только с И. С. Аксаковым, в изданиях которого он был частым автором. Славянофильское мировоззрение Ламанского формировалось в большей степени самостоятельно под влиянием редкой славянофильской литературы и, в большей степени, вследствие занятий славянской филологией и историей, которые стали предметом его профессионального изучения.

Становление взглядов Ламанского пришлось на период его обучения в Петербургском университете (1850–1854), то есть фактически на последние годы царствования Николая I. Наиболее сильным толчком к рефлексии и самоопределению молодого человека послужили события Крымской войны. Дневниковые записи той поры дают, пожалуй, первый пример самостоятельных оценок и суждений Ламанского. В фонде Ламанского отложились немногочисленные дневниковые заметки за разные годы. Точно не известно, вел ли он дневник на протяжении всей жизни или делал записи лишь от случая к случаю. Полнее всего в дневнике сохранились страницы, относящиеся к студенческим годам. В них хорошо видно отрицательное отношение молодого человека к правлению Николая I и самой его личности, к той фальшивой политике, которую вела Россия, игнорируя свои национальные потребности и интересы единоземников и единоверцев, и которая вредила самой же России. В начале войны,



Владимир Иванович Ламанский (1833–1914)

29 июня 1853 года, он отмечал, что Николай I «тяготил своим самовластьем, разорял казну и сам и своими слугами мешал нашему духовному развитию и наконец к довершению всего унизил Россию (...). Теперь Николаю надо забыть некоторые свои пристрастия, ему надо понять, что Русь сильна верою и народом, а не его нелепым самодержавием, что нам прилепляться в Европе ни к кому не надо и мазать и ласкать и тех и других, наша судьба прошлая иная, чем Западной Европы, начала тоже другие, для нас одинаково вредно связываться с социалистами республиканцами и с Свящ[енной] Р[имской] Импер[ией], и с Лудов[иком] Наполеоном, и с умеренными монархиями. Наша роль в Европе — внести новые начала, их навязать Западу, и воскресить их в племенах Славянских, онемеченных и отуреченных» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 4). В цитате явно звучит славянофильское предпочтение народа государству. Более того, Ламанский однозначно критично высказывается и о самодержавии, противопоставляя ему исторические и политические интересы России, противоположные Западной Европе. Он считает, что не следует вмешиваться во внутриевропейские конфликты, а, напротив, надо заботиться

о своем внутреннем развитии: обеспечить свободу слова, поддерживать науку, освободить крестьян от крепостного рабства, развивать торговлю, внутреннюю администрацию и т. д. От войны он ожидает пробуждения и изменения русского общества и разрешения славянского вопроса в Европе. «Есть возмездие и Немезида в истории, она настала теперь для Славян», — пишет он (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 4 об.). Ламанский явно формулирует запрос на более трезвую, реалистичную политику, соответствующую национальным интересам страны, и запрос на справедливое решение славянского вопроса, то есть освобождения славян из-под власти турок, а в перспективе — и немцев. В таком ходе событий он готов видеть реализацию исторической закономерности или воли Провидения.

Крымская война возбудила у двадцатилетнего студента веру в историческое призвание славянства и признание ведущей роли русского народа. Дневник молодого человека показывает, как складывались в это время его панславистские убеждения. «Надо теперь, — отмечал он 20 мая 1853 года, — чтобы Русские почувствовали необходимость слиться со Славянами не материально, а духовно, чтобы поняли, что в этом слиянии только заключена возможность показать перед лицом Европы наши духовные силы, войти в общую жизнь человечества» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 34–34 об.). Убеждение в духовном объединении славян Ламанский пронесет через всю жизнь. Его заветной мыслью станет проповедь русского языка как общего литературного, научного и дипломатического языка для всех славян. Недаром его университетский друг А. Н. Пыпин позже отнесет Ламанского к представителям литературного панславизма. Даже разочаровавшись в конце 1880-х годов в возможности объединения славян, Ламанский не отказался от идеи их языкового сближения, которое необходимо не русскому народу, имеющему свое государство и развитую литературу, а самим западным и южным славянам. В противном случае они подпадут под влияние более могущественных в культурном и политическом отношении соседей, что впоследствии приведет к ассимиляции и утрате народности. Война вселяла надежду на изменение настроений в России, на осознание русским обществом своего общеславянского предназначения. 17 июля 1853 года он писал: «Теперь Россия, если не зачала, то начнет скоро проявлять себя как Русское, Славянское государство, тогда и народность Русская начнет возвышаться и приобретать значение между Европейскими народами» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 44 об. — 45). «Не знаю, может я ошибаюсь и жестоко ошибаюсь, — признавался он 28 сентября 1853 года, — но все мои убеждения коренятся на той вере, что пришел час Славян, что только Россия может восстановить их всех, и что только она, победительница, может обновить мир,

вскрыть те начала, которых она жаждет, и которых всего менее подозревает в нас Запад» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 24).

В начале войны Ламанский еще сохранял веру в успешный для России ход военных действий: «...мы не можем оставить их в Черном море, позволить им бесчинствовать в Балтийском м[оре], русские должны побывать в Темзе и отплатить англичанам все их мерзости и нанести им тяжкий удар в Индии» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 4 об.). Для этого, полагал он, необходим полководец, сопоставимый с А. В. Суворовым. Впрочем, реальный ход войны быстро развеял эти надежды. Уже 11 сентября 1853 года он записал в дневнике: «Неужели уж все мы славяне такое племя негодное для политического могущества? Неужели кара Божья постигнет нас за гордость Николая, за все его ошибки и черные дела? (...) Запад должен был пасть, а не мы. Не то еще бывало с Русью, а выходила же каждый раз с новыми силами. Николай опомниться, возьмется за ум (хоть и сильно поздно) и пойдет наперекор многим своим мечтам. Еще не умрет он, а убедиться, что неограниченное правление — нелепость противная разуму, нашей вере, нашей истории, что она может совершенно погубить Россию; он поймет, что дружба с Австриею, истекающая из того же начала, нам пагубна. Ему ясно представится, что торжество нашего дела принадлежит народному духу, народным силам, а не той пакостной форме, которая Европе кажется главным нашим отличием, которая, продлись еще дольше, многое могла бы если не истребить, то развратить» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 22 об.). В военных неудачах Ламанский видит не столько промахи военных, сколько закономерный итог николаевского правления, принявшего форму полицейско-бюрократического государства, самодержавной власти, которая не учитывает нужды народа и страны. В бедствиях войны он даже готов видеть кару, постигшую Россию за грехи Николая I, за его гордыню и историческое самодовольство. В этом отношении Ламанский, возможно невольно, соглашался с Н. М. Карамзиным, считавшим, что личные качества правителя, его добродетели способны принести больше блага стране, чем, казалось бы, самые прогрессивные реформы. Николай I пренебрег народными началами жизни и тем самым ослабил государство перед лицом внешней угрозы. Казенно-бюрократическая система оказалась бессильна, неэффективна, как во внешней политике, так и в военном деле. Без опоры на народные силы государство не может развиваться и отвечать на внешние вызовы. Только преодоление внутренних пороков России (не только крепостного права, тормозящего экономическое развитие, но и самодержавия, то есть государства, отстраненного от народа) может привести ее к победе, в том числе и военной. «Но во всяком случае, — замечал Ламанский, — дерзко и бессмысленно желать нам

огромного успеха и победы теперь, т. е. победы решительной. Надо купить ее долгими страданиями, поражениями и спокойствием духа, полного упования и надежды на конечное торжество нашего дела. Запад еще слишком силен, чувствует слишком хорошо, что эта борьба на жизнь или смерть. Тяжелыми опытами, трудами вековыми приобрел он то, что теперь имеет. Он не легко свое отдаст. С другой стороны, и цель наша слишком далека, и последствия победы слишком громадны, слишком велики для России, чтобы она могла достичь ее, эту цель, в несколько месяцев. Надо, чтобы славяне соединились все вместе, стали бы за одного человека» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 22 об.). Только преодоление внутренних неправд, возвращение к народным основам жизни и решение славянского вопроса приведут к тому, что Россия «займет место Запада», а славяне станут «вождями человечества».

Провиденциальные мотивы, которые звучат в дневниковых записях Ламанского, не являются пережитком религиозного мировоззрения. Они указывают на необходимость национального покаяния, предваряющего изменения в русском обществе. Для того чтобы добиться успеха в войне, надо отказаться и осудить грехи крепостного рабства и национального превосходства и тем самым пробудить русский народ к историческому служению, дать ему силы для борьбы за славянство. 28 сентября 1853 года он писал в своем дневнике: «Будет, что будет... Вот торжественная минута для России! Понимает ли она ее! Не слишком ли мы окунулись в грязь рабства? Достойны ли мы победы, но, с другой стороны, заслужил ли ее и Запад и неужели Николаевский кулак мог так унижить, так уронить нашу матушку Россию? Неужели победа русских над Западом не может совпасть с падением деспотизма и всех зол?» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 24). Для Ламанского становится очевидно, что решение внешних задач России невозможно без ее внутренних преобразований, что успехи внешней политики могут быть только следствием внутреннего развития. Не случайно, рассуждая об этом, он обращается к метафоре сна, полагая, что настал час пробуждения, что военные неудачи должны всколыхнуть русское общество и показать всю лживость политики последних десятилетий и пагубность николаевского правления для России. «Мы спали, да в эти 40 лет, — пишет он. — Но не спит в нас любовь и братское чувство, жива в нас вера и молитва, они ворочают горами» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 4 об.).

В дневнике звучат резкие оценки, которые лишь отчасти можно объяснить юношеским радикализмом. Ламанский был требователен и к себе, и к окружающим, в том числе к преподавателям, которые вели занятия. Двумя десятилетиями позже его университетский учитель И. И. Срезневский вспоминал, как один профессор «должен был усиленно приготовляться к лекции из-за ради

Ламанского, который тем менее записывал в свою тетрадку, чем менее нового необщедоступного сообщал с кафедры профессор» [Срезневский, 1874, с. 45]. К концу обучения в университете Ламанский, не скрывавший своего мнения о многих профессорах, испортил с ними отношения, что не позволило ему сразу остаться в университете для подготовки магистерской диссертации. Лишь в 1865 году, то есть спустя одиннадцать лет после окончания, он начал преподавать в нем славянскую филологию.

Упреки русской интеллигенции и правительству в отсутствии связи с народом следует отнести к аксиомам славянофильства. Ламанский, вероятно, еще менее знал жизнь народа, чем русские помещики или многие представители столичной интеллигенции. Он родился и вырос в Петербурге. В одном из писем признавался: «В Петербурге по преимуществу жизнь индивидуальная, и вместе с тем выглаженная, без всяких резких особенностей. Относительно же простого народа — нечего и говорить — здесь только одни чухны. А в русских мужиках столичных нет ничего интересного. Это народ уже испорченный столичною и фабричною жизнью. Вообще судить о народе по петербургскому мужику — глупо в высшей степени, точно также как составлять себе понятие о французск[ом] народе по парижскому блузнику, как это многие делают» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 16–16 об.). Еще в студенческие годы он мечтал о путешествии по России, чтобы познакомиться со страной, населяющими ее народами и их образом жизни. Однако так и не смог осуществить свое намерение, поскольку ни в молодости, ни позднее не имел для этого достаточно средств. Уже в 1870-е годы, став семейным человеком, он купил дачу на Валдае, в г. Боровичи, чтобы хотя бы его дети получили представление о русском народе и его быте. В этом отношении Москва представлялась ему городом более органичным, сохраняющим присущий русским людям жизненный уклад и мировосприятие. 30 июня 1852 года Ламанский отмечал в письме гимназическому другу: «По-моему Петерб[ург] и Москва имеют теперь громадное значение в том отношении, что малейшая склонность к внутреннему значенью одной из этих двух столиц — указывает на то или другое направление, на то или другое начало, которым следует в настоящее время всякий образованный (гармонически развитый) человек русский. Два направления, которые следует назвать — восточным и западным... Я же, как тебе хорошо известно, склоняюсь более к восточникам» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 76. Л. 44 об.). Славянофилы, как известно, предпочитали называть себя «московским направлением» или «московским кружком», в противоположность «направлению петербургскому», то есть западническому. Тяготение Ламанского к Москве было обусловлено больше идеологическими причинами, чем привязанностью к древ-

ней столице. В студенческие годы он даже грезил о переезде в Москву, если его батюшка, выйдя в отставку, решит поселиться в первопрестольной. Этого не произошло. Ламанскому пришлось примириться с чиновным и военным Петербургом. Квартира его отца, в которой он жил в студенчестве, находилась в здании Главного штаба, то есть в самом центре столицы, буквально в двух шагах от Зимнего дворца. Окна квартиры выходили на набережную р. Мойки недалеко от Певческого моста. Ламанскому, казалось бы, было суждено стать чиновником. Отец настоял, чтобы после университета он поступил на службу в Губернское управление. Ламанский, получивший за свое выпускное исследование серебряную медаль, вышел из *alma mater* со степенью кандидата Санкт-Петербургского университета, что давало возможность начать службу с двенадцатого чина Табели о рангах, то есть коллежского секретаря. Однако в Губернском управлении он служил без жалования, вскоре перешел на службу в Публичную библиотеку, а затем — в Государственный архив. Работа в библиотеке и архиве давала возможность для научных занятий, хотя он формально и оставался чиновником Министерства народного просвещения. Возвращаться к чиновничьей рутине он уже не хотел. В конце жизни Ламанский признавался в письме И. В. Ягичу, что «ещё гимназистом часто мечтал о своём будущем и о будущем России, русской литературы и науки, и тогда уже решил, что чиновником не буду ни в коем случае» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 9).

Подростком Ламанский застал жизнь Петербурга второй половины 1840-х годов и в некоторых своих статьях воспроизвел, отчасти по воспоминаниям, отчасти по рассказам старших братьев и коллег, атмосферу столицы той поры. Так, характеризуя петербургскую университетскую молодежь конца 1840-х годов, он писал в мемуаре об И. И. Срезневском, что она «в то время никакими вопросами о народности или родной старине не интересовалась, только разве глумилась над Москвитянином Погодина, а о Московской школе Хомякова, Киреевского и ее Сборниках (...) вторило лишь неблагоприятным отзывам Отечественных Записок и Современника» [Ламанский, 1880, с. 5]. Маргинальность славянофильства была особенно хорошо заметна в столице. Влияние славянофилов на русское общество было минимальным, в Петербурге оно едва только не переходило в ноль. Подростком Ламанский стал свидетелем гонений на славянофилов и украинофилов, к которым принадлежал его учитель И. И. Срезневский и которых современники не без оснований воспринимали в качестве южнорусского славянофильства. В той же работе об И. И. Срезневском он писал: «В апреле 1847 г. произошли аресты Костомарова, Шевченка, Белозерского, затем Кулиша, Чижова (1847), затем в марте 1849 г. Самарина, несколько позже и И. Аксакова. Славянское направление было найдено зло-

вредным» [Ламанский, 1880, с. 22]. Ламанский не случайно ставит в один ряд славянофилов и украинофилов, поскольку притеснения имели причину в идеологической близости их позиций, в подавлении николаевским режимом любых проявлений народности, не совпадающих с народностью известной уваровской триады. Общую характеристику этой эпохи Ламанский выразил фразой: «Темное и душное время».

Здесь же он описывал положение, сложившееся во II отделении (отделение русского языка и словесности) Академии наук, в котором заправляли И. И. Давыдов и Я. И. Бередников. «Первый, — писал он. — Старый ритор, профессор философии в Московском университете, потом директор Педагогического института в Петербурге, лицемер и пролаза, большой невежа в философии и составитель Академической грамматики. Самодовольный и чванный. Второй — Бередников, опытный начетник старых столбцов, невежественный и необразованный издатель летописей и актов и истребитель некоторых важных, но казавшихся опасными тогдашней Археографической Комиссии, документов, ей принадлежавших, был крайне груб и нахален в обращении» [Ламанский, 1880, с. 25]. Затхлая атмосфера и господство посредственностей не способствовали развитию науки. Но так было не везде. Положение в официальной Академии наук мало отличалось от чиновных кабинетов. Однако за их пределами ситуация менялась. Не случайно первая половина XIX века — это время философских кружков и салонов, принадлежавших почти исключительно Москве. В Москве, удаленной от столицы и бдительного начальства, было больше свободы, столь необходимой для творчества, в том числе философского. Кроме того, кафедра философии в Московском университете более двадцати лет оставалась вакантной. Славянофилам И. В. Киреевскому и К. С. Аксакову, в разные годы изъявлявшим желание ее занять, Министерство народного просвещения отказало. Философские кружки и салоны, таким образом, отвечали на существующий в обществе интерес к философии и давали то, чего были лишены консервативные университеты, — свободу мышления.

Первые шаги становления национальной культуры в России были сделаны в конце XVIII века. Однако ее плоды стали заметны только в XIX веке. Вопреки душной атмосфере николаевского царствования русская культура, повинаясь своим законам, вступала в золотой век. «К концу 30-х и началу 40-х годов, — писал Ламанский на исходе века в рецензии на “Историю русской этнографии” А. Н. Пыпина, — Россия бесспорно вступает в области искусства на путь самобытный и национальный. Пушкин последнего периода (с 1824 и особенно с 1830–1831), Гоголь, юный Лермонтов в двух-трех прекрасных своих произведениях, Глинка — создают впервые (с баснями Крылова и комедиями

Грибоедова) высокие, могучие образы, чисто русского национального художества слова и звука. Великий труд Карамзина, благородная и просвещенная деятельность гр. Н. П. Румянцева, труды Востокова, Калайдовича, Тимковского, Строева, Кеппена, Надеждина, первые ученые труды Погодина, Горского, Неволлина, первых наших Славистов, основание и деятельность Археографической комиссии вместе с пробуждением западно-славянских народностей, особенно изыскания Добровского, Копитара, Шафарика, Палацкого, труды В. Караджича, новые научные направления в языкознании, в изучении древностей новой Европы, ее средневековой истории, литературы и церкви — произвели и подготовили в Русском общественном сознании и в лучших представителях молодых поколений новые, строгие запросы на всестороннее и глубокое изучение России, ее истории, церкви, народного быта, сродных ей народов Славянских, истории восточной церкви и империи, их отношений к западной церкви и империи. Явился неумолимый вопрос — для чего-же жила почти тысячу лет Россия? призвана ли она в истории к чему-нибудь великому и самобытному? есть ли в ней задатки самобытного просвещения? Или Русским по-прежнему нужно оставаться *дилетантами* западной науки и образованности?» [Ламанский, 1890, с. 226]. Примечательно, что в один ряд с высшими достижениями русской культуры Ламанский ставит и первые успехи славистики. Утверждение науки о славянах было для него признаком пробуждения народного самосознания, другой формой проявления которого было многообразное культурное творчество, в своих лучших образцах становящееся достоянием всего человечества. Вершиной русской национальной культуры Ламанский считал творчество А. С. Пушкина. В письме одному из самых близких своих друзей индологу И. П. Минаеву 1 марта 1887 года он писал: «Суворина издание Пушкина очень порядочное. Недели две перечитывал Пушкина. Томик писем особенно был интересен. Многие письма прочитаны были мною впервые. Прекрасной души был ч-к, благородный характер. И какой, Боже мой, русский. Читая его письма 30-х годов, особенно (...) по слогу и языку, по русскому чувству и смыслу их, начинаешь думать, что они писаны (...) в XVI–XVII в. Так писать и выражаться новые русские люди (с Петра) не умели» (РО ИРЛИ РАН. Ф. 340. Оп. 2. № 33. Л. 25).

* * *

Становление славянофильского мировоззрения Ламанского пришлось на первую половину 1850-х годов. В середине — второй половине 1850-х годов его взгляды во многом уже сложились. «Ламанский уже изначально, со второй половины 1850-х годов, — пишет С. В. Селиверстов, — обозначил себя противником имперской унификации и нивелирования славянских культур.

Возможное славянское единство в его понимании не отрицало, а наоборот, предполагало национально-культурное многообразие славянского мира (...). Ламанский не являлся сторонником объединения славянских народов в централизованно унифицированном государстве. Для него политическая форма — это “внешнее” объединение, отнюдь не решающее проблему многообразия и единства. Приоритет для него — не государственная консолидация в “петербургском” стиле, а “мирный дух панславизма”, благодаря которому отдельные народы смогут сохранить свою идентичность, осознавая, между тем, общие связи. То есть решение проблемы развития европейских славянских народов он видел во “внешнем разнообразии” и “внутреннем единстве” (а не наоборот)» [Селиверстов, 2021, с. 101]. Если, согласно историографической периодизации, Ламанский принадлежал ко второму поколению славянофильства, то в Петербурге его можно считать первым поколением славянофилов. «Раннее славянофильство», или «московский кружок», практически не затронуло столицу. Следующее поколение, так называемые поздние славянофилы, напротив, было связано с Петербургом. Позднее славянофильство начало формироваться в столице во второй половине 1860-х годов, когда основные деятели «московского кружка» уже ушли из жизни. Развивать идеи московских славянофилов было тем проще, что они фактически не оставили законченных формулировок; само славянофильское учение выглядело незавершенным, лишенным догматики. Отчасти это вызвано тем обстоятельством, что славянофилы были крайне ограничены в возможностях публиковать свои произведения, по этой причине и писали мало. Другая причина некоторой аморфности славянофильства состояла в том, что оно принадлежало к эпохе салонной и кружковой философии, преимущественно сконцентрированной в Москве. Кружковая философия была прежде всего философией устной, то есть находила выражение в дружеских беседах и салонных спорах. Можно предположить, что все самое главное у славянофилов было не написано, а сказано, но так и осталось достоянием аристократических гостиных или «говорильной комнаты» в доме А. С. Хомякова. Вероятно, в стихии живой беседы или дружеской полемики идеи славянофилов находили более четкие и определенные выражения, которые, к сожалению, мало отражались в их публикациях. Новое поколение славянофилов восприняло основные положения славянофильской программы, либеральной в своей основе, но в то же время их ход мысли принял во многом новое направление. Так, например, если ранние славянофилы рассматривали русскую культуру в качестве особой версии европейской (христианской), а саму Россию как часть Европы, то у поздних славянофилов на первый план выходит противопоставление России и Европы, их антагонистические отно-

шения. Отчасти это объясняется особенностями формирования взглядов поздних славянофилов. Если в основе мировоззрения московских славянофилов лежали чувства национальной гордости и патриотизма, вызванные победой России в войне с Наполеоном, то историческим фактом, генерирующим мировоззрение поздних славянофилов, стало поражение в Крымской войне, ясно продемонстрировавшее антирусское, а не антитурецкое единство Европы. Дневник Ламанского показывает, как размышления молодого человека о ходе Крымской войны перерастали в славянофильскую рефлекссию о судьбе России и ее славянском предназначении.

Ламанский лишь отчасти мог быть знаком с опытом кружковой философии, вообще в Петербурге слабо представленной. Его старшие братья, Порфирий и Евгений, посещали собрания у М. В. Буташевича-Петрашевского. Их рассказы и круг общения, в который входил, в частности, Н. Я. Данилевский, могли оказать определенное влияние на младшего брата, поступившего в университет через год после разгрома кружка петрашевцев. Ламанский упоминал о запретах и гонениях, усилившихся в последние годы николаевского царствования, и сам был свидетелем этих событий. Не только следствие по делу петрашевцев, но и запрет на преподавание философии в 1850 году коснулись его непосредственно. Однако решающее влияние на становление мировоззрения Ламанского и славянофилов его поколения оказали не столько репрессии последних лет правления Николая I, сколько последовавшие за ними либеральные реформы начала царствования Александра II, в которых они увидели попытку хотя бы отчасти реализовать славянофильскую программу. «Начало активной научной и общественной деятельности В. И. Ламанского, — констатирует О. В. Саприкина, — совпало с ослаблением консерватизма и проявлением либеральных тенденций в первый период царствования Александра II, с усилением политической заинтересованности Российской империи во взаимоотношениях с зарубежными славянскими народами; эти обстоятельства определили не только направление деятельности учёного, но и сущность его теоретических построений, сосредоточенных на размышлениях о современном состоянии и дальнейшей судьбе “славянской цивилизации”» [Саприкина, 2014, с. 278]. Не случайно славянофилы были не только инициаторами, но и деятельными участниками крестьянской реформы. Новая генерация славянофилов принадлежала по большей части уже к другой социальной группе. Это было беспоместное дворянство, единственным источником дохода для которого оставалась служба. Опять же, в отличие от ранних славянофилов их наследники не были дилетантами, а служили в университете и Академии наук, опираясь в своих профессиональных исследованиях на идеи славянофилов.

Непосредственно для Ламанского решающим фактором, определившим его славянофильскую ориентацию, стали славянская история и филология. Он полагал, что славист не может не быть славянолюбом. Знание реального положения славянства позволило ему отказаться от ряда славянофильских иллюзий и более трезво оценивать историю и современные политические процессы в России и славянском мире. Он был свидетелем национального возрождения у западных славян, был хорошо знаком со славянской интеллигенцией и полагал, что достижения национальной культуры являются следствием становления национального сознания, одним из важных показателей которого является рост интереса к другим славянам.

Славяноведческие исследования самого Ламанского принадлежали еще к романтической эпохе. Его взгляды на язык и народность опирались на достижения немецкой науки, в частности В. фон Гумбольдта, как и в целом славянофильские представления о языке (см.: [Куприянов, 2016; Безлепкин, 2023]). В его работах заметны отголоски органической методологии, полнее реализованной в работах Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева (см.: [Смирнов, 2023]). Усвоение этого круга идей также пришлось на студенческие годы. Крымская война была скорее внешним фоном, на котором формировались взгляды Ламанского. Однако трагические события войны, чувство национального унижения и осознание несправедливости происходящего связывали научные интересы молодого ученого с политикой, заставляли преодолеть узость кабинетного кругозора. Отличительной чертой последующего творчества Ламанского стала связь науки с жизнью, когда научные исследования переходили в актуальную публицистику. Как пишет Е. Е. Михайлова: «...критическое осмысление исторического прошлого своей страны заставляет Ламанского как мыслителя балансировать на грани научной рефлексии и практической жизненной позиции» [Михайлова, 2022, с. 420]. Его часто за это критиковали. Однако широкий взгляд на текущие события, хорошее знание истории, опора на источники в совокупности позволили Ламанскому сказать свое слово в науке. Правда, такой наукой уже стала философия истории или даже геополитика, а не родное ему славяноведение. Не случайно в последнее время о Ламанском больше пишут не филологи, а философы и политологи.

Список источников

Безлепкин Н. И. Славянофильское учение о языке и немецкая наука и философия // Философский полилог. 2023. № 1. С. 37–50.
URL: <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.188> (дата обращения: 15.06.2024).

Волкова Е. А. В. И. Ламанский и его ученики // *Философский полилог*. 2022. № 2. С. 61–72. URL: <https://doi.org/10.31119/phlog.2022.2.178> (дата обращения: 15.06.2024).

Куприянов В. А. Структура Европы в философско-историческом учении В. И. Ламанского // *Вече*. 2016. № 28. С. 215–222.

Ламанский В. И. Измаил Иванович Срезневский (1812–1880). М.: В синодальной типографии, 1880. 41 с.

Ламанский В. И. [рец.] Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т. II. Общий обзор изучения народности и этнография великорусская. СПб., 1891. IV + 428 стр. // *Живая старина*. 1890. Вып. II. С. 218–233.

Михайлова Е. Е. Диалог культур Запада и Востока в рецепции петербургского мыслителя рубежа XIX–XX веков В. И. Ламанского // *Диалог со временем*. 2022. № 78. С. 418–426.

Саприкина О. В. Историческое развитие славянских народов в информационном дискурсе российской славистики второй половины XIX в. // *Люди и тексты*. Исторический альманах. 2014. № 5. С. 272–291.

Селиверстов С. В. «Истинный славизм» раннего В. И. Ламанского и полемика с позицией А. С. Пушкина (конец 1850-х годов) // *Славяноведение*. 2021. № 3. С. 94–103. doi:10.31857/S0869544X0015005-8.

Срезневский И. И. Записка об ученых трудах профессора В. И. Ламанского // *Протоколы заседаний Совета Императорского С.-Петербургского университета за вторую половину 1872 — 1873 академического года с приложениями*. № 8. СПб.: В типографии В. Безобразова, 1874. 113 с.

Смирнов В. Н. Метафора органического в славянофильстве // *Философский полилог*. 2023. № 1. С. 23–35. URL: <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.187> (дата обращения: 15.06.2024).

Архивы

РО ИРЛИ РАН — Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН.

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал архива РАН.

References

Bezlepkin, N. I. (2023) “Slavyanofil'skoe uchenie o yazyke i nemetskaya nauka i filosofiya” [“The Slavophile Doctrine of Language and German Science and Philosophy”], *Filosofskij Polilog* [*Philosophical Polylogue*], 1, pp. 37–50. Available at: <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.188> (Accessed: 15 June 2024).

Volkova, E. A. (2022) “V. I. Lamanskij i ego ucheniki” [“V. I. Lamansky and his Students”], *Filosofskij Polilog* [*Philosophical Polylogue*], 2, pp. 61–72.

Available at: <https://doi.org/10.31119/phlog.2022.2.178> (Accessed: 15 June 2024).

Kupriyanov, V. A. (2016) “Struktura Evropy v filosofsko-istoricheskom uchenii V. I. Lamanskogo” [“The Structure of Europe in the Philosophical and Historical Teaching of V. I. Lamansky”], *Veche* [*Veche*], 28, pp. 215–222.

Lamanskij, V. I. (1880) *Izmail Ivanovich Sreznevskij (1812–1880)* [*Izmail Ivanovich Sreznevsky (1812–1880)*]. Moscow: In synodal printing house.

Lamanskij, V. I. (1890) “[recz.] Pypin A. N. Istoriya russkoi etnografii. T. II. Obshchii obzor izucheniya narodnosti i etnografiya velikorusskaya. SPb., 1891. IV + 428 str.” [“[rez.] Pipin A. P. Istoriya Russkoy Ethnografii. T. II. General Review of the Study of the Nationality and the Ethnography of Great Russian. SPb., 1891. IV + 428 pp.”], *Zhivaya Starina* [*Living Antiquity*], II, pp. 218–233.

Mixajlova, E. E. (2022) “Dialog kul'tur Zapada i Vostoka v retseptsii peterburgskogo myslitelya rubezha XIX–XX vekov V. I. Lamanskogo” [“Dialogue of Cultures of the West and the East in the Reception of the Petersburg Thinker of the Turn of the 19–20th Centuries V. I. Lamansky”], *Dialog so Vremenem* [*Dialogue with Time*], 78, pp. 418–426.

Saprikina, O. V. (2014) “Istoricheskoe razvitie slavyanskikh narodov v informatsionnom diskurse rossiiskoi slavistiki vtoroi poloviny XIX v.” [“Historical Development of the Slavic Peoples in the Information Discourse of Russian Slavistics of the Second Half of the 19th Century”], *Lyudi i teksty. Istoricheskii al'manakh* [*People and Texts. Historical Almanac*], 5, pp. 272–291.

Seliverstov, S. V. (2021) “‘Istinnyi slavizm’ rannego V. I. Lamanskogo i polemika s pozitsiei A. S. Pushkina (konets 1850-kh godov)” [“‘True Slavism’ of early V. I. Lamansky and Polemics with the Position of A. S. Pushkin (late 1850s)”], *Slavyanovedenie* [*Slavic Studies*], 3, pp. 94–103. doi:10.31857/S0869544X0015005-8.

Sreznevskij, I. I. (1874) “Zapiska ob uchenykh trudakh professora V. I. Lamanskogo” [“Note on the Scholarly Works of Professor V. I. Lamansky”], *Protokoly zasedanii Soveta Imperatorskogo S.-Peterburgskogo universiteta za vtoruyu polovinu 1872 — 1873 akademicheskogo goda s prilozheniyami* [*Protocols of the Meetings of the Council of the Imperial St. Petersburg University for the Second Half of the Academic year 1872 — 1873 with Appendices*], 8. St. Petersburg: V tipografii V. Bezobrazova.

Smirnov, V. N. (2023) “Metafora organicheskogo v slavyanofil'stve” [“The Metaphor of the Organic in Slavophilism”], *Filosofskij Polilog* [*Philosophical Polylogue*], 1, pp. 23–35. Available at: <https://doi.org/10.31119/phlog.2023.1.187> (Accessed: 15 June 2024).

Информация об авторе: Алексей Валерьевич Малинов — доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета. Адрес: Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7–9; ведущий научный сотрудник сектора истории российской социологии Социологического института РАН — филиала Федерального Научно-исследовательского социологического центра РАН (СИ РАН — филиал ФНИСЦ РАН). Адрес: Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14.

Information about the author: Alexei V. Malinov — DSc in Philosophy, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, St. Petersburg State University. Address: 7–9 Universitetskaya Embankment, St. Petersburg, 199034, Russian Federation; Leading Researcher at the Sector of the History of Russian Sociology of the Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences — Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences. Address: 25/14 7th Krasnoarmeyskaya Str., St. Petersburg, 190005, Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 20.06.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 20.06.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 119–135.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 119–135.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-119-135

РЕЛИГИОЗНАЯ ОБЩЕСТВЕННОСТЬ И ЦЕЛЬНОСТЬ ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО В НЕОКОНЧЕННОЙ ПОВЕСТИ И. В. КИРЕЕВСКОГО «ОСТРОВ»

Алина Андреевна Жукова

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия,
aazhukova@hse.ru



Аннотация. В статье рассматривается идеал социальной жизни, который представил в своей неоконченной повести «Остров» (1838) И. В. Киреевский, и как этот идеал фактически оказывается художественной экспликацией идей, высказанных автором в ответе А. С. Хомякову (1839). Показано, каким образом Киреевский рассуждает здесь о соотношении между внутренним и внешним, ведь в повести представлен как идеал согласованности, цельности (на примере религиозной общности островитян), так и вариации отклонения от идеала (на примере жителей материковой Греции и европейцев). В лице главного героя Александра Палеолога И. В. Киреевский ставит вопрос о личной ответственности, духовной работе над собой на пути к идеалу, который развивает позднее в текстах 1840–1850-х годов.



Ключевые слова: идеал социальной жизни, религиозная общественность, цельность внутреннего и внешнего, личная ответственность, И. В. Киреевский



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



Ссылка для цитирования: Жукова А. А. Религиозная общественность и цельность внутреннего и внешнего в неоконченной повести И. В. Киреевского «Остров» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 119–135. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-119-135.

Literature. Philosophy. Religion

RELIGIOUS COMMUNITY AND THE INTEGRITY OF THE INTERNAL AND EXTERNAL
IN THE UNFINISHED STORY “ISLAND” BY I. V. KIREEVSKY

Alina A. Zhukova

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



Abstract. This article examines the ideal of social life that I. V. Kireevsky has presented in his unfinished story “The Island” (1838), and how this ideal actually turns out to be an artistic explication of the ideas expressed by the author in his response article to A. S. Khomyakov (1839). It shows how Kireevsky discusses the relationship between the internal and the external, since the story presents actually both the ideal of its coherence, integrity (the religious community of the islanders as an example), and variations of deviation from the ideal (the inhabitants of mainland Greece and Europeans as an example). In the journey of the main character Alexander Paleolog, I. V. Kireevsky also raises the question of personal responsibility, spiritual work on oneself on the path to the ideal, which he further develops in the texts of the 1840–1850s.



Keywords: ideal of social life, religious community, integrity of internal and external, personal responsibility, I. V. Kireevsky



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



For citation: Zhukova, A. A. (2024) “Religious Community and the Integrity of the Internal and External in the Unfinished Story ‘Island’ by I. V. Kireevsky”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 00–00. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-00-00.

При обращении к идейному наследию русского религиозного философа славянофила Ивана Васильевича Киреевского (1806–1856) замечание о сложном духовном и интеллектуальном пути является уже общим местом. Свою творческую деятельность он начинал с позиций западноевропейского романтизма (философского и литературного), впрочем, он продолжает звучать в его текстах вплоть до конца 1830-х годов. Еще в раннем детстве в отцовской библиотеке Киреевский знакомится с западной (французской) литературой, а позже благодаря В. А. Жуковскому он читает и русских писателей. После окончания Московского университета выбирает своим основным поприщем литературу и литературную критику и начинает принимать активное участие в московских кружках — как в «домашнем» для него салоне Елагиных, так и в Обществе Любомудров. Интерес к русской литературе отражен уже в первой статье И. В. Киреевского «Нечто о характере поэзии Пушкина» (1828), где он критически анализирует творчество поэта. Статьи в журнале «Европеец» (1832) А. Валицкий считает «высшей точкой западничества молодого Киреевского» [Валицкий, 2019, с. 168], причем, как он замечает, это западничество было принципиально отлично от западничества Чаадаева. Для Киреевского проблема участия России в жизни Европы не сводилась к механическому прохождению европейской жизни, подобно реформам Петра. Наоборот, он ставил вопрос о возможности органического вхождения в жизнь Европы — как во времена Екатерины II. «Европеец» был запрещен практически сразу — после выхода двух номеров. Не помогло даже заступничество Жуковского перед императором. Формально причиной закрытия становится статья И. В. Киреевского «Девятнадцатый век», где он под видом литературной критики якобы представил политическую антигосударственную пропаганду. Сразу после этого он на несколько лет уходит в публицистическое молчание. Таким образом, в отличие от своего брата Петра, который изначально стоял на позициях славянофильства, Иван к славянофильству пришел из совершенно «другого лагеря».



Иван Васильевич Киреевский

Традиционно отмечается, что именно в период между запрещением «Европейца» и статьей «В ответ А. С. Хомякову» (1839), в которой представлена уже явно славянофильская доктрина, происходит «обращение» Киреевского, пересмотр его мировоззрения. Концепция «обращения» восходит к одноименной записке А. И. Кошелева [Кошелев, 1911, с. 285–286], записанной со слов вдовы И. В. Киреевского Натальи Петровны. Из этого сомнительного с точки зрения объективности свидетельства мы узнаем, что после женитьбы в 1834 году Киреевский под влиянием жены от чтения Шеллинга переходит к наследию Святых Отцов, а также знакомится со старцами Оптиной пустыни и тем самым «укрепляется в благочестии». Другое свидетельство ставит под сомнение искренность веры философа. В «Былом и думах» А. Герцен, говоря о тяжелом моральном состоянии Киреевского в Москве после закрытия «Европейца», приводит его слова о сближении с православием, где он различает непосредственную «детскую веру народа» и собственную, опосредованную [Герцен, 1979, с. 488–489]. Это различие позволяет В. С. Соловьеву сделать вывод о том, что Киреевский не был истинно верующим. А вот А. Валицкий, пересказывая



Э. А. Дмитриев-Мамонов. Портрет Петра Васильевича Киреевского. 1840-е

эту дискуссию, отмечает, что в переходе на позиции славянофильства причина не в «обращении» Киреевского, но в потребности пересмотра историософии [Валицкий, 2019, с. 173] и, добавлю, в поиске нового основания, связующего общественность, идеи, связующей людей в единое целое.

Две главы неоконченной повести «Остров» Киреевский пишет в 1838 году, они были опубликованы впервые во втором томе «Русской Беседы» за 1858 год уже после смерти автора. Несмотря на то, что наряду с более изученной статьей «В ответ А. С. Хомякову» эта повесть тоже отражает смену мировоззрения Киреевского (но в художественной форме), предметом научного рассмотрения текст стал сравнительно недавно. В советское время религиозная философия Киреевского не изучалась вовсе из-за идеологических причин, а с художественной точки зрения «Остров» оценивался достаточно низко [Кулешов, 1976, с. 34]. К слову, у западных исследователей, например Эббота Глисона, сложилось аналогичное впечатление [Gleason, 1972, p. 176]. В конце 1990-х годов в России появляются первые попытки осмысления места повести в творчестве Киреевского, но они фактически сводятся к рассмотрению повести как соци-



А. Альбрехт. Наполеон в горящей Москве. 1841

альной утопии [Рудницкая, 1996], как «православной утопии» [Благова, 1995, с. 125], а также как размышления на тему Эдема и иных библейских мотивов [Грекова, 1996]. В более поздних статьях это неорганическое «навешивание ярлыков» продолжается: например, С. И. Скороходова рассматривает «проект идеального государства», представленный в повести [Скороходова, 2011], и соотносит остров с образом Китеж-града и представлениями Киреевского о Древней Руси [Скороходова, 2011; 2018]. Самый вдумчивый, на мой взгляд, анализ «Острова» предлагает священник Димитрий Долгушин. Он рассматривает повесть в контексте поэтики Жуковского как произведение, подводящее итоги «романтического» периода Киреевского и открывающее период славянофильский, «в нем своеобразно сочетаются романтическая и сентименталистская топка» [Долгушин, 2009, с. 17]. В то же время отмечается, что эта повесть помогает понять чувства и идеи Киреевского, его отношение к своей семье, увидеть, как это укоренено в его жизни [Gleason, 1972, p. 176], а Д. Долгушин даже предполагает, что в «Острове» много автобиографических черт и Киреевский хотел в лице главного героя Александра Палеолога представить свой

путь «сквозь все круги европейской образованности, чтобы в конце концов вернуть его к любомудрию святых отцов, сокровищнице Церкви» [Долгушин, 2009, с. 113]. Одновременно с этим в серьезных монографиях об антропологии, концепте «цельности бытия» и религиозной философии Киреевского повесть «Остров» не упоминается вовсе [Антонов 2006; Судаков 2011]. Поэтому, на мой взгляд, необходимо обратить пристальное внимание на этот текст, не навешивая ярлыков, чуждых мысли Киреевского, и рассмотреть повесть в качестве предварительного наброска к будущей историософской схеме.

В описании острова св. Георгия Киреевский, помимо описания природной красоты местности, уделяет большое внимание общественному устройству: в одной части острова стоял монастырь, монахи которого переселились туда из Греции и Палестины, а в другой — жили семьи изгнанных, бежавших от осман-фанариотов. Монастырь со временем стал «одним из первых на Востоке и по духовной замечательности людей, его составляющих, и по богатству своей библиотеки...» [Киреевский, 1911с, с. 176]. Фактически здесь представлен тот же идеал древнерусского монастыря, который сочетал в себе духовные и просветительские функции, что и в статье «В ответ А. С. Хомякову», где Киреевский назвал такие монастыри «зародышами несбывшихся университетов» [Киреевский, 1911а, с. 119], которые были в живом соприкосновении с народом. В таком же живом соприкосновении оказываются и старцы Оптиной пустыни, которые в своей деятельности сочетали духовные, наставнические и просветительские функции, возвращая тем самым традиции древнерусских религиозных общин. Так было и на острове, где «вся образованность древней и новой Греции хранилась между жителями во всей глубине своей особенности, неизвестной Западу и забытой на Востоке» [Киреевский, 1911с, с. 177]. Из текста мы понимаем, что на острове живет православная община. Однако Киреевский намеренно избегает каких-либо церковных категорий, кроме разве что любви и воскресения, но это скорее религиозные категории. Внутренняя жизнь острова представлена как идеал религиозной общественности, просвещенности. Чтобы понять этот идеал еще лучше, обратимся к цитате из статьи «В ответ А. С. Хомякову»:

Это просвещение (...) не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное, это устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писаных кодексов, исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры; эти святые монастыри, рассадники христианского устройства, духовное сердце России, в которых хранились все условия будущего самобытного просвеще-

ния; эти отшельники, из роскошной жизни уходившие в леса, в недоступных ущельях изучавшие писания глубочайших мудрецов христианской Греции и выходившие оттуда учить народ, их понимавший.

[Киреевский, 1911a, с. 119]

Эта дихотомия внутреннего и внешнего (наружного) представлена в повести «Остров» в аллегорической и метафорической форме. Так, рассказ о внутренней жизни острова в повести перемежается с рассуждениями автора о смысле и значении событий, происходивших во внешнем мире. Это двоемирие «Острова» — наследие романтического периода Киреевского, представленное в более ранних сочинениях, в частности в сказке «Опал», где сирийский царь Нурредин получает способность путешествовать между земным миром и миром мечты [Долгушин, 2009, с. 145].

В описании и рассуждении о Великой французской революции (1789) у Киреевского явно звучит вопрос о значении нашествия Наполеона для России, и возможным такое сравнение оказывается из-за обращения Киреевского к концепции Провидения и идее очищения, очистительного огня (она по своему происхождению католическая, но в данном контексте это значения не имеет).

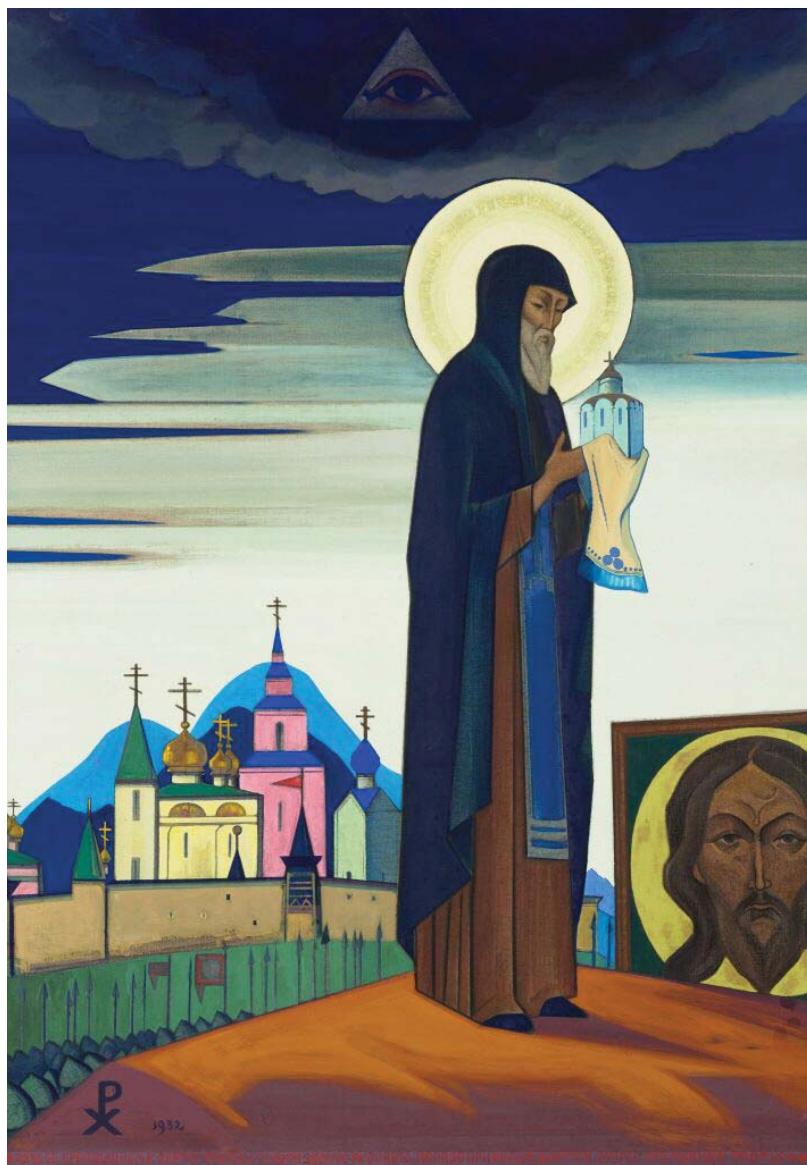
Для чего, какая польза для человечества, выйдет ли лучший порядок, родится ли лучшее устройство, лучшие законы, или «это волнение окончится одной горячей страницей в истории, одним холодным уроком для человечества?» [Киреевский, 1911с, с. 179]. Именно этот сложный, даже вечный вопрос занимает Киреевского. Анализируя мировоззренческие оценки событий войны 1812 года в русской литературе XIX века, М. А. Можарова отмечает, что обобщенный ответ на «главный вопрос грозного века» дает в 1860 году святитель Феофан Затворник Вышенский: «Зачем это приходили к нам французы? Бог послал их истребить то зло, которое мы же у них переняли. Покаялась тогда Россия, и Бог помиловал ее. А теперь, кажется, начал уже забываться тот урок...» [Можарова, 2015, с. 51]. И в этом Феофан вполне созвучен Киреевскому. Они оба высоко определяют роль Промысла Божьего в судьбе Отечества, и у обоих, опять же, подчеркивается обратная сторона — ответственность как человека, так и народа перед Провидением. Человек и народ ответственны за то, чтобы запоминать уроки, и только от человека зависит, негативно или позитивно для истории обернется та или иная трагедия — простым наказанием, возмездием за грехи или очищением от грехов.

Импульсом к стремлению во внешний, заморский мир для Александра Палеолога становится подслушанная беседа прибывшего на остров грека с монахом-отшельником, старцем, живущим в одиночестве в пещере. В отрывках



Н. Рерих. Земля Славянская. 1943

разговора юноша слышит о бедственном положении Греции, божьей помощи и о некоем великом деле, которое должен совершить избранный человек. Однако он не понимает этого разговора, ведь в своих идеалистических грезах Александр представляет заморскую жизнь разнообразной, а потому более заманчивой, чем стабильность острова: «Что наша бедная жизнь в сравнении с их блестящей жизнью?» [Киреевский, 1911с, с. 186]. И если островитян не тревожила «наружная мишура Европейской образованности» [Киреевский, 1911с, с. 177], а слухи, доносившиеся до острова о Революции в Европе, не влияли на мирные занятия и деятельную жизнь Палеолога-старшего, то сам факт, что Александра начал занимать внешний мир, на мой взгляд, вводил его в несогласованность с островом. Он больше не принадлежал острову духовно — и потому покинул его. И если исходить из предположения Д. Долгушина о сути пути Александра, то его задача должна была быть напрямую связана с обретением цельности заново. Можно даже допустить (и это не сильное допущение), что в образе Александра Киреевский представляет Россию, которой предстоит понять суть европейской «блестящей жизни», чтобы вернуться к собственным истокам.



Н. Рерих. Святой Сергий. 1932

Оказавшись в материковой Греции, на твердой земле, Александр сталкивается с суровой реальностью: вместо народа — просветителя и хранителя православия он встречает варваров, рабов неверных, погрязших в грехах и пороках. Но в этом упадке, духовном декадансе находится и черта прежнего достоинства греческого народа — глубокая привязанность к вере. Киреевский называет ее *зерном воскресения*, поясняя, что это «верный залог неисчислимых сил, ожидающих пробуждения, сил неодолимых, только прикрытых цепями, зарытых в невежестве, забытых равнодушными, посторонними зрителями, бессмысленными клеветниками погибающего» [Киреевский, 1911с, с. 194]. Таким образом, Александр впервые (после себя самого) сталкивается с рассогласованностью внешнего и внутреннего. В будущем он увидит ее и у европейцев. Но у греков диссонанс иного порядка: вместо внешнего показного благочестия

европейцев у них есть благочестие внутреннее, но замутненное, тщательно скрытое от варваров и неверных.

Осознав этот скрытый потенциал греков, Александр вспоминает слова монаха-отшельника о великом деле избранного человека. Старец, проживающий в пещере на острове св. Георгия, сказал еще одну таинственную фразу, смысл которой становится все более ясен Александру: «В душе каждого человека есть такой же незаметный, такой же потерянный островок, снаружи камень, внутри рай! Только ищи его. Только душа часто сама не знает о нем»¹ [Киреевский, 1911с, с. 185]. Следуя этому велению, он путешествует по Греции, прислушивается и присматривается к людям и их жизни с целью «понять то основное чувство, которое каждый носит в глубине души, как общее следствие его борьбы с жизнью, как итог бытия» [Киреевский, 1911с, с. 197]. Путешествуя по островкам душ людей, он снова оказывается обманут в ожиданиях. Наконец, он добирается и до патриарха, который подтверждает все выводы Александра о своей пастве, ее нравственном искажении и зерне, предвосхищающем перемены.

В речи патриарха звучит все тот же вопрос о возможности преобразования народа через очищение, но он предпочитает видеть перемену внутреннюю прежде перемены наружной, внешней. Просвещенность народа оказывается лишь видимостью, основанной на ереси и заблуждениях, «истина и ум стали врагами» [Киреевский, 1911с, с. 197]. Хранительницей истины остается православная Церковь, как греческая, так и русская. Здесь в повести впервые появляется Россия, и воскресение для жизни Греции возможно, лишь если воскреснет для жизни Россия — северная страна оказывается ближе всех к островному идеалу благочестивой религиозной общественности, живущей в согласии внутреннего и внешнего. До России хоть и доходят ереси и заблуждения неверия, но, как замечает Киреевский, «святая правда и умное просвещение начинают приходить в разногласие» [Киреевский, 1911с, с. 198], и большое значение в этом имеет Провидение. Мысли, которые высказывает патриарх (с большой вероятностью Киреевский имеет в виду тут Григория V) [Долгушин, 2009, с. 145], Киреевский будет развивать в статьях 1840–1850-х годов.

Портрету Наполеона в «Острове» Киреевский тоже уделяет внимание, и портрет французского императора настолько тщательно проработан и страшен, что Эббот Глисон даже сравнивает пассаж про Наполеона со стилем описания Достоевского [Gleason, 1972, p. 174]. Для Киреевского Бонапарт — не

¹ В РГАЛИ хранится рукопись И. В. Киреевского с заголовком «О том, что так называемый рай есть образ внутреннего человека» (Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 16). Не совсем ясно, является ли эта рукопись черновиком статьи, или же это набросок перевода.

только решение задачи Европы, но и «судьба всего просвещенного мира» [Киреевский, 1911с, с. 182], гниющая изнутри. Наполеон здесь представляется как яркий пример рассогласованности внутреннего и внешнего, их диссонанса: человек, не имеющий опоры ни в чем и ни в ком-либо, кроме себя, собственной воли и расчета. Он одинокий в сути своей, но с безграничной силой, которой покоряются страны и народы один за другим. Фактически Наполеон подчинил всю свою жизнь расчету, превратил ее в математическую выкладку, и, как замечает Киреевский, «ни любовь, ни вино, ни поэзия, ни дружеская беседа, ни сострадание, ни блеск величия, ни даже слава — ничто не развлекало его» [Киреевский, 1911с, с. 183]. Живущий обычной жизнью человек не смог бы сделать того, что совершил Наполеон. С любовью, как мне кажется, Киреевский лукавит, ведь выражение «Наполеон и Жозефина Богарне» уже стало почти нарицательным, когда речь идет о красивых историях любви.

Но даже у математической системы есть изъян — вероятность ошибки. Ошибкой Наполеона стал поход на Россию: случилось падение исполина, угнетавшего европейские народы. По повести Александр Палеолог прибывает в Вену как раз во время подготовки Венского конгресса, летом 1814 года, еще до приезда российского императора. Эту точку на карте истории, как и Великую французскую революцию, Киреевский считает судьбоносной: «Решалась судьба всего просвещенного мира, в блестящем, торжественном собрании всех властителей мира» [Киреевский, 1911с, с. 203]. Киреевский отмечает настроения и ожидания от Конгресса, которые были в то время: *«Вечный мир, совершенное согласие, повсеместная справедливость, совершенное благополучие»* [Киреевский, 1911с, с. 203]. Они поразительно созвучны идеям о лучшем устройстве мира, которые были в европейском обществе в конце XVIII века (свой трактат «К вечному миру» И. Кант пишет в 1795 году).

Воплощенный идеал единства, цельности внутреннего и внешнего (помимо жителей острова) мы видим на примере жены Палеолога Олимпиады: «Чистая правильная красота была только светлой тенью светлого, внутреннего существа ее» [Киреевский, 1911с, с. 178], — отмечает Киреевский. И эта гармония внутреннего существа и внешнего окружения продолжается в ее с Палеологом семейном союзе: «Неистощимая глубина их душевного согласия могла только сравниться с глубокой синевой теплого неба над их тихим островом» [Киреевский, 1911с, с. 179].

Женский образ, образец рассогласованности и диссонанса между внутренним и внешним также представлен в повести. Он воплощен в двух знатных европейках, баронессе Вес и графине Эльм, которые сопровождали Александра Палеолога на пути из Константинополя в Европу. Сначала беседы попут-



Д. Тиссо. Английский военный корабль «Калькутта». Офицер и дамы на борту. 1877

чиков сводились к тому, что дамы рассказывали Александру «обо всем, что, по их мнению, должно было казаться ему новым и любопытным, или могло дать ему высокое мнение о них» [Киреевский, 1911с, с. 199], включая как возвышенные чудеса Европы, вроде образованности, прав и свобод, законов чести и преимуществ женского пола, так и более приземленные блага, например кофе с сахаром и молоком. Если проводить аналогию с приключениями Одиссея, то можно заключить, что Александру повстречались европейские сирены, которые только подогревали настроения и интерес, зревшие в душе юноши после прочтения островной библиотеки.

Но, в отличие от гомеровских сирен, европейки вскоре перестали говорить свои сладкоголосые речи, превозносящие Европу. Подчинение жизни расчету уже не было особенностью одного Наполеона, оно распространилось на всю европейскую общественность, в частности существенно отразилось на положении женщин. На это сетует графиня Эльм в частной (и честной) беседе с Александром: «Вместо всего счастья, которым наслаждаться могут, хоть и не умеют женщины низшего круга, мы должны ограничиться одной выгодой: ка-

заться счастливыми, внушать зависть к тем благам, которыми мы не наслаждаемся!» [Киреевский, 1911с, с. 200]. Подчиненное положение женщин еще более обнаруживается в браке: «Нам говорят: богатство! знатность! место в обществе! прежде чем мы понимаем — какой смысл под этими звуками. Нас ловят на блеск, как эту ночную бабочку можно поймать на свечку» [Киреевский, 1911с, с. 200–201]. Идеалы свободы и равенства оказались пустым звуком. Замечу, что «женский вопрос» Киреевский затрагивает здесь отнюдь не случайно, в то время были популярны идеи западных социалистов, включая Шарля Фурье, автора термина «феминизм». Кроме того, стоит упомянуть о наличии в библиографии Киреевского текста письма к Анне Петровне Зонтаг «О русских писательницах» [Киреевский, 1911b, с. 65–75], где он говорит, в частности, о трудностях, связанных с признанием женского таланта в патриархальном обществе.

Подводя итог, отмечу, что в этой, к сожалению, неоконченной повести Киреевский сам еще находится в двумирье и с абсолютной ясностью это осознает. Выражаясь словами старца с острова, ему теперь нужно искать потерянный островок в своей душе. Для этого нужна очень серьезная духовная работа во имя «великого дела». Но почему повесть оказалась не дописана? Возможно, Киреевский понял, что ему просто не хватает сил и интеллектуальных ресурсов, чтобы осуществить свой масштабный замысел. Нужна более тщательная подготовка, которую он проводит в 1840–1850-е годы, прежде чем развернуть в полной мере учение о цельности. К тому же, напомним, в том же 1838 году, как раз когда Киреевский пишет «Остров», А. С. Хомяков публикует статью «Церковь одна», где тоже ищет идеал социальной жизни, но находит его в Церкви. Для него это образец религиозной общности, но, в отличие от схемы Киреевского, здесь отсутствуют понятия индивидуализма и личной ответственности в пользу соборности. Это различие было жизненно необходимо обосновать.

Список источников

Антонов К. М. Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т, 2006. 235 с.

Благова Т. И. Родоначальники славянофильства: А. Хомяков и И. Киреевский. М.: Высшая школа, 1995. 350 с.

Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. Пер. с польск. К. Душенко. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.

Герцен А. И. Былое и думы. М.: Правда, 1979. 574 с.

Грекова Е. В. Мотив Эдема в повести И. Киреевского «Остров» // Братья Иван и Петр Киреевские в русской культуре XIX — начала XX в.: тезисы докладов научной конференции. М.: МПГУ, 1996.

Долгушин Д. В., свящ. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: Из истории религиозных исканий русского романтизма. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 352 с.

Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в двух томах / под ред. и с предисл. М. Гершензона. М.: Путь, 1911а. Т. 1. С. 109–120.

Киреевский И. В. О русских писательницах // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в двух томах / под ред. и с предисл. М. Гершензона. М.: Путь, 1911b. Т. 2. С. 65–75.

Киреевский И. В. Остров // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в двух томах / под ред. и с предисл. М. Гершензона. М.: Путь, 1911с. Т. 2. С. 172–209.

Кошелев А. И. История обращения Ивана Васильевича // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений в двух томах / под ред. и с предисл. М. Гершензона. М.: Путь, 1911. Т. 1. С. 285–286.

Кулешов В. И. Славянофилы и русская литература. М.: Художественная литература, 1976. 288 с.

Можарова М. А. «Прогулка народов с Запада на Восток и обратно»: Л. Н. Толстой и писатели XIX века о наполеоновском нашествии в Россию // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. 2015. № 2. С. 49–57.

Рудницкая Е. Л. В поисках пути (начало философского осмысления судеб России) // В раздумьях о России (XIX век). М.: Археографический центр, 1996. С. 42–73.

Скороходова С. И. «Очарование Китежем» или о некоторых философско-исторических идеях И. В. Киреевского и Е. Н. Трубецкого // Философия и культура. 2018. № 4. С. 53–61.

Скороходова С. И. Проект идеального государства И. В. Киреевского в повести «Остров» // Наука и школа. 2011. № 5. С. 125–128.

Судаков А. К. Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И. В. Киреевского. М.: ИФРАН, 2011. 191 с.

Gleason A. European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972. 375 p.

Архивы

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

References

Antonov, K. M. (2006) *Filosofiya I. V. Kireevskogo. Antropologicheskij aspekt* [*Philosophy of I. V. Kireevsky. The Anthropological Aspect*]. Moscow: Saint Tikhon's Orthodox University of Humanities.

Blagova, T. I. (1995) *Rodonachal'niki slavyanofil'stva: A. Homyakov i I. Kireevskij* [*The Founders of Slavophilism: A. Khomyakov and I. Kireevsky*]. Moscow: Vysshaya shkola.

Walicki, A. (2019) *V krugu konservativnoj utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [*In the Circle of Conservative Utopia. The Structure and Metamorphoses of Russian Slavophilism*]. Moscow: New Literature Review.

Herzen, A. I. (1979) *Byloe i dumy* [*My Past and Thoughts*]. Moscow: Pravda.

Grekoa, E. V. (1996) "Motiv Edema v povesti I. Kireevskogo 'Ostrov'" ["The Motif of Eden in I. Kireevsky's Story 'The Island'"], in *Brat'ya Ivan i Petr Kireevskie v russkoj kul'ture XIX — nachala XX v.: tezisy dokladov nauchnoj konferencii* [*Brothers Ivan and Petr Kireevsky in Russian Culture of the 19th — Early 20th Centuries: Abstracts of Reports from a Scientific Conference*]. Moscow: MPGU.

Dolgushin, D. V., priest. (2009) *V. A. Zhukovskij i I. V. Kireevskij: Iz istorii religioznyh iskanij russkogo romantizma* [*V. A. Zhukovsky and I. V. Kireevsky: From the History of Religious Quests of Russian Romanticism*]. Moscow: Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi.

Kireevsky, I. V. (1911a) "V otvet A. S. Homyakovu" ["In Response to A. S. Khomyakov"], in *Polnoe sobranie sochinenij I. V. Kireevskogo v dvuh tomah. Tom 1* [*Complete Works of I. V. Kireevsky in two vols. Vol. 1*]. Ed. and preface by M. Gershenzon. Moscow: Put', pp. 109–120.

Kireevsky, I. V. (1911b) "O russkih pisatel'nicah" ["About Russian Female Writers"], in *Polnoe sobranie sochinenij I. V. Kireevskogo v dvuh tomah. Tom 2* [*Complete Works of I. V. Kireevsky in two vols. Vol. 2*]. Ed. and preface by M. Gershenzon. Moscow: Put', pp. 65–75.

Kireevsky, I. V. (1911c) "Ostrov" ["The Island"], in *Polnoe sobranie sochinenij I. V. Kireevskogo v dvuh tomah. Tom 2* [*Complete Works of I. V. Kireevsky in two vols. Vol. 2*]. Ed. and preface by M. Gershenzon. Moscow: Put', pp. 172–209.

Koshelev, A. I. (1911) "Istoriya obrashcheniya Ivana Vasil'evicha" ["The Story of Ivan Vasilyevich's Conversion"], in *Polnoe sobranie sochinenij I. V. Kireevskogo v dvuh tomah. Tom 1* [*Complete Works of I. V. Kireevsky in two vols. Vol. 1*]. Ed. and preface by M. Gershenzon. Moscow: Put', pp. 185–286.

Kuleshov, V. I. (1976) *Slavyanofily i russkaya literatura* [*Slavophiles and Russian Literature*]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura.

Mozharova, M. A. "Progulka narodov s Zapada na Vostok i obratno': L. N. Tolstoj i pisateli XIX veka o napoleonovskom nashestvii v Rossiyu" ["The Walk of Nations

from West to East and Back': L. N. Tolstoy and 19th Century Writers on the Napoleonic Invasion of Russia"], *Vestnik Literaturnogo Instituta imeni A. M. Gor'kogo* [Bulletin of the Literary Institute named after A. M. Gorky], 2, pp. 49–57.

Rudnickaya, E. L. (1996) "V poiskah puti (nachalo filosofskogo osmysleniya sudeb Rossii)" ["In Search of the Path (the Beginning of the Philosophical Understanding of the Fate of Russia)"], in *V razdum'yah o Rossii (XIX vek)* [In Reflections on Russia (19th Century)]. Moscow: Arheograficheskij centr, pp. 42–73.

Skorohodova, S. I. (2018) "Ocharovanie Kitezhem' ili o nekotoryh filosofsko-istoricheskikh ideyakh I. V. Kireevskogo i E. N. Trubeckogo" ["The Charm of Kitezh' or Some Philosophical and Historical Ideas of I. V. Kireevsky and E. N. Trubetskoy"], *Filosofiya i Kul'tura* [Philosophy and Culture], 4, pp. 53–61.

Skorohodova, S. I. (2011) "Proekt ideal'nogo gosudarstva I. V. Kireevskogo v povesti 'Ostrov'" ["The Project of the Ideal State of I. V. Kireevsky in the Story 'Island'"], *Nauka i Shkola* [Science and School], 5, pp. 125–128.

Sudakov, A. K. (2011) *Cel'nost' bytiya. Religiozno-filosofskaya mysl' I. V. Kireevskogo* [The Integrity of Being. Religious and Philosophical Thought of I. V. Kireevsky]. Moscow: IFRAN.

Gleason, A. (2019) *European and Muscovite: Ivan Kireevsky and the origins of Slavophilism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Информация об авторе: Алина Андреевна Жукова — аспирант, стажер-исследователь Международной лаборатории исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). Адрес: Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Information about the author: Alina A. Zhukova — Postgraduate Student, 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 10.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 10.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 136–153.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 136–153.

Original article / Научная статья

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-136-153

LURIA LURING THE WORLD

Igor F. Mikhailov

Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, ifmikhailov@iph.ras.ru,
<https://orcid.org/0000-0001-8511-8849>



 **Abstract.** The paper explores the contributions of Alexander Romanovich Luria, a Russian neuropsychologist who significantly influenced the study of brain function and neurocognitive science. Luria's interdisciplinary approach, bridging psychology, neurology, and linguistics, provides a novel framework for understanding brain-behavior relationships. His work has been underpinned by the Vygotskian paradigm of sociocultural development. Luria argued that complex mental functions — memory, language, and perception — are formed through social interactions, with higher cognitive functions being mediated by language. He also developed and adapted Pyotr Anokhin's concept of functional systems, proposing that cognitive processes are not localized within single brain areas but instead are distributed across various interconnected brain regions, with three core brain units each fulfilling distinct roles. This model laid the groundwork for understanding brain function in terms of distributed networks, which closely aligns with contemporary neuroscience and neuroimaging studies. The paper describes the extensive reception and influence of

Alexander Luria's work in the Anglophone academic world, even compared to that of Lev Vygotsky and Pyotr Anokhin. The author notes that Luria's comparatively more mechanistic approach, which involves immediately mapping theoretical insights onto brain physiology, is more in line with modern research standards, making his work more accessible and relatable to contemporary neurocognitive science. Luria's English language publications were well-received in the West and considered landmarks in neuropsychology. This reception is testament to Luria's influence and reputation as a precursor of cognitive neuroscience and how his work laid the foundation for modern neuropsychological testing in memory, language, and perceptual disorders. While some critiques note that his publications were somewhat dense and complex, making them more challenging for practitioners outside academia, Luria's work remains influential, shaping approaches to brain injury, cognitive development, and psycholinguistics. Overall, the paper highlights how Luria lured the world with his innovative interdisciplinary contributions to neuropsychology, which continue to inspire and shape contemporary research in cognitive neuroscience.



Keywords: Luria, cognitive neuroscience, brain, functional system, Vygotsky, Anokhin, distributed cognition, memory, brain injury, predictive processing



For citation: Mikhailov, I. F. (2024) "Luria Luring the World", *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 136–153.
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-136-153.

Литература. Философия. Религия

МИР, ОЧАРОВАННЫЙ ЛУРИЕЙ

Игорь Феликсович Михайлов

Институт философии Российской академии наук,
Москва, Россия, ifmikhailov@iph.ras.ru,
<https://orcid.org/0000-0001-8511-8849>



Аннотация. В статье исследуется вклад А. Р. Лурии, российского нейропсихолога, который оказал значительное влияние на изучение функций мозга и нейрокогнитивную науку. Междисциплинарный подход Лурии, объединяющий психологию, неврологию и лингвистику, создаёт основу для понимания взаимосвязей мозга и поведения. Его работа была основана на идеях

социокультурного развития Выготского. Лурия утверждал, что сложные психические функции — память, язык и восприятие — формируются посредством социальных взаимодействий, при этом высшие когнитивные функции опосредуются языком. Он также развил и адаптировал концепцию функциональных систем Петра Анохина, предположив, что когнитивные процессы не локализованы в отдельных областях мозга, а вместо этого распределены по различным взаимосвязанным областям мозга, при этом три основных блока мозга выполняют различные роли. Эта модель заложила основу для понимания функций мозга с точки зрения распределенных сетей, что тесно связано с современными исследованиями нейронауки и нейровизуализации. В статье отмечается позитивный прием и заметное влияние работ Лурии в англоязычном академическом мире, даже по сравнению с рецепцией Выготского и Анохина. Автор отмечает, что сравнительно более механистический подход Лурии, который включает в себя непосредственную проверку теоретических идей на физиологии мозга, больше соответствует современным стандартам исследований, делая его работу более соотносимой с современной нейрокогнитивной наукой. Публикации Лурии на английском языке были хорошо приняты на Западе и считались вехами в нейропсихологии. Этот прием свидетельствует о влиянии и репутации Лурии как предшественника когнитивной нейронауки и принятии его работ в качестве основы для современного нейропсихологического тестирования при расстройствах памяти, языка и восприятия. Хотя некоторые критики отмечают, что его публикации были чересчур насыщенными и сложными для практиков за пределами академической среды, работа Лурии продолжает определять подходы к травмам головного мозга, когнитивному развитию и психолингвистике. Автор полагает, что Лурия очаровал мир своим новаторским междисциплинарным вкладом в нейропсихологию, который продолжает вдохновлять и формировать современные исследования в области когнитивной нейронауки.



Ключевые слова: Лурия, когнитивная нейронаука, мозг, функциональная система, Выготский, Анохин, распределенное познание, память, травма мозга, предиктивная обработка



Ссылка для цитирования: Михайлов И. Ф. Мир, очарованный Лурией // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 136–153. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-136-153.

Luria's contributions

Alexander Romanovich Luria (1902–1977), a Russian neuropsychologist, contributed significantly to the study of brain function and neurocognitive science. His interdisciplinary approach, bridging psychology, neurology, and linguistics, introduced a novel framework for understanding brain-behavior relationships. Although his work initially faced barriers in Western circulation due to geopolitical restrictions, Luria's theories have had a profound influence on modern neurocognitive science, shaping approaches to brain injury, cognitive development, and psycholinguistics.

Luria's work is rooted in the Vygotskian paradigm of sociocultural development. Building on Lev Vygotsky's ideas, Luria explored how culture, language, and environment shape cognitive processes. He argued that complex mental functions — memory, language, and perception — are formed through social interactions, with higher cognitive functions being mediated by language.

He also inherited and further developed Pyotr Anokhin's concept of *functional systems*.

Particularly, Luria proposed that cognitive activities do not localize strictly within single brain areas but instead are distributed across various interconnected brain regions. He identified three core brain units with distinct roles:

- The first unit, involving brainstem structures, regulates arousal and attention;
- The second unit, centered on the posterior cortical areas, handles information processing;
- The third unit, involving the frontal lobes, integrates information for action planning and execution.

This model laid the groundwork for understanding brain function in terms of distributed networks, an idea that aligns closely with contemporary neuroscience and neuroimaging studies.

P. K. Anokhin developed this idea [Anokhin, 1974, p. 190–254] as part of his work on physiological and biological mechanisms underlying *behavior*, particularly focusing on how different components within an organism work together as a coordinated system to produce complex actions and responses. He described functional systems as self-regulating, goal-directed units that integrate multiple physiological processes across different regions to achieve a specific outcome.

A. R. Luria later adapted and expanded Anokhin's concept of functional systems [Luria, 1966, p. 24–38] to neuropsychology, applying it to explain *cognitive processes* and the organization of *complex mental functions*. While Anokhin initially introduced functional systems in a more physiological and reflexive context, Luria took this framework further, using it to propose that cognitive functions are also distributed

across interconnected brain regions rather than being localized to specific areas. Luria's adaptation of the functional systems model emphasized how different brain regions dynamically interact to support higher cortical functions such as language, memory, and perception, contributing to the foundation of neuropsychological rehabilitation approaches.

Thus, while Anokhin pioneered the original concept, Luria's application of it to neurocognitive processes was transformative and provided a critical bridge from physiological to psychological understanding within neuropsychology.

Another Luria's innovation after Anokhin's framework was that his observations replicate and expand upon Vygotsky's original ideas, and Luria contributed with a cross-modal functional organization of brain areas by speech mediation, according to which "...external aids or historically formed devices are essential elements in the establishment of functional connections between individual parts of the brain, and that by their aid, areas of the brain which previously were independent become components of a single functional system" [Luria, 1976a, p. 31].

Luria also developed *syndrome analysis*, a method to study deficits by analyzing disrupted functional systems rather than isolated regions. Syndrome analysis evaluates specific symptom clusters resulting from brain damage, considering both direct and indirect effects. His case studies, including detailed work with brain-injured soldiers during World War II, showcased this approach's clinical utility, emphasizing personalized rehabilitation over generalized treatment. These particular achievements still persist and shape some of the more modern studies of psychic diseases and cognitive deficits [Zaytseva *et al.*, 2015].

Luria's methodological rigor was evident in his use of case studies, particularly in [Luria, 1968], which examined the remarkable memory of patient Solomon Shereshevsky. The approach utilized focused on the individual's subjective experience, integrating qualitative and quantitative data, which was a precursor to modern neurocognitive case study methodologies. The applied techniques also presaged cognitive neuropsychology's detailed assessment of brain-behavior relationships and laid the foundation for neuropsychological testing used in assessing memory, language, and perceptual disorders today.

English editions and their reception

Luria's presence in the anglophone academic press has been nearly comprehensive, even compared to that of Vygotsky and Anokhin, and proved his influence and reputation as one of the precursors of cognitive neuroscience. This may be due to his comparatively more mechanistic approach, which involves immediately mapping theoretical insights onto brain physiology, which is more in line with modern research standards.

In “Higher Cortical Functions in Man” (1966) [Luria, 1966] Luria outlines the role of the frontal lobes and the setup of higher mental functions. His explanations are essentially based on case studies and clinical data. This book has added essentially to the promotion of his name and achievements to the Western academic world. His version of functional systems theory explaining the brain's adaptive capabilities won quite a number of adepts among Western scholars. At the same time, this book, otherwise provoking and insightful, has been found somewhat too dense and complex, especially for a wide circle of practicing physicians.

The second volume, “The Working Brain: An Introduction to Neuropsychology” (1973) [Luria, 1976a], gives a vaster picture of Luria's theoretical findings, while paying special attention to distribution of cognitive processes among brain regions. Its detailed analysis and practical implications not only yielded academic praise, but also advised particular rehabilitation strategies to those working in clinics. Although professional and fruitful, the book was noted by some as quite demanding of background in neuropsychology.

“The Neuropsychology of Memory” (1980) [Luria, 1976b] identifies particular brain processes underlying memory as a principal cognitive function. Its standpoint has been extended and generalized in numerous subsequent studies by Western scholars. While integrating its theoretical insights into clinical practice of memory rehabilitation has been found by some a bit of challenge, yet its insights proved to be of value.

Impact on Western Neurocognitive Science

Findings from Luria's quest for neurophysiological proof of the cognitive processes underlying language acquisition had a profound effect on psycholinguistics and the study of aphasia, inspiring researchers to develop models for understanding language processing in brain-damaged patients. His thorough theory of language organisation, which proposed that linguistic functions are distributed throughout the left hemisphere, has influenced aphasia treatment and neurocognitive models of language.

Norman Geschwind and Edith Kaplan, two influential figures in neuropsychology, were significantly inspired by Alexander Luria's ideas, particularly his work on the functional systems of the brain and his focus on how complex behaviors are the result of interconnected neural processes. Their work was instrumental in expanding Luria's insights within Western neuropsychology, especially in language processing, brain-behavior relationships, and neuropsychological assessment.

Thus, Norman Geschwind [Geschwind, 1965], often regarded as a father of behavioral neurology in the West, was particularly influenced by Luria's concept

of distributed functional systems and the relationship between brain structure and complex cognitive functions. His study of *disconnection syndromes* were inspired by Luria's view that mental functions arise from coordinated activity across multiple brain regions. He proposed that cognitive and behavioral deficits could arise not only from direct damage to specific brain regions but also from disruptions in the connections between them. This focus on brain connectivity became a fundamental idea in understanding how pathways linking different brain areas support language, perception, and other cognitive functions.

Geschwind's research into *aphasia* — the study of language impairments — drew heavily on Luria's methods and principles. He expanded Luria's work by focusing on how specific brain lesions affect language functions and by advocating for the idea of hemispheric specialization, with a strong emphasis on the left hemisphere's role in language. In particular, Geschwind studied *Broca's area* and *Wernicke's area* and the connections between them, identifying how disruptions in these areas could lead to different types of aphasia, such as Broca's aphasia (impairment in language production) and Wernicke's aphasia (impairment in language comprehension). This approach established a foundation for the study of brain-language relationships and emphasized the role of anatomical connections in language processing.

The *neurolinguistic pathways* [Geschwind, 1970] discovered by Geschwind, which stem from Luria's ideas of distributed processing, are actually routes within the brain structure that facilitate language functions. The proposed "Geschwind-Wernicke model" of language, explains the dependence of language comprehension and production on complex interactions across different brain areas. This model has had a great impact on neuropsychology, as it shows that language is not confined to isolated regions but emerges in complex, interconnected systems — an idea that directly refers to Luria's own views.

Edith Kaplan, known for her contributions to the theory and practice of neuropsychological assessment, has heavily based on Luria's approaches to brain-behavior relationships [Delis, Kaplan and Kramer, 2001]. She has promoted a systematic approach to cognitive deficits, utilizing Luria's *qualitative, process-oriented* understanding of causal connection between brain damage and behavior.

Kaplan's understanding of *neuropsychological assessment* owes a lot to Luria's syndrome analysis, as it specially highlighted the processes underlying observed cognitive deficits. Her emphasis on *qualitative observation* essentially complemented purely quantitative scoring, not only registering patients' success or failure on tasks but also identifying the way they approached these tasks. This brought her to identifying patterns and strategies of discovering underlying cognitive strengths and weaknesses, which was reminiscent of Luria's approach to

analyzing manifestations of functional disruptions in brain systems in observable behaviors.

Her best-known achievement has been the Boston Process Approach [Kaplan, 1988] to neuropsychological assessment formulated as a direct application of Luria's qualitative assessment techniques to modern neuropsychology. It primarily consists in examining cognitive processes and problem-solving strategies with the aim to reveal the impact of brain injuries on specific cognitive functions. Reaching beyond standardized scores, Kaplan's approach allows for qualitative assessment of patients' performance to effectively guess on their cognitive processes. This method is now widely accepted in clinical practice and has helped a lot of people in providing their individualized rehabilitation and treatment plans.

In sum, Kaplan's work has allowed to develop new assessment tools that implemented Luria's concept of complex, interdependent functions. Her collaboration on the Boston Diagnostic Aphasia Examination (BDAE), for example, provided a comprehensive assessment of language abilities by evaluating the individual's speech, comprehension, repetition, and other linguistic abilities in detail. This tool reflected Luria's ideas about functional systems by examining language deficits through multiple dimensions rather than in isolation, helping clinicians distinguish among types of aphasia and better understand the neuropsychological basis of language impairment.

Both Geschwind and Kaplan helped popularize and expand Luria's ideas within Western neuropsychology. Geschwind's work on disconnection syndromes and neurolinguistic pathways highlighted the importance of brain connectivity in cognition, while Kaplan's process-oriented assessments and the Boston Process Approach brought Luria's qualitative methods into clinical practice. Together, their contributions helped establish a more comprehensive, nuanced approach to understanding brain-behavior relationships, particularly in the realms of language, cognition, and clinical neuropsychological assessment.

The role of Michael Cole

Luria's theories on the *social origins of cognitive development* have had a significant impact on developmental psychology, particularly in the work of Michael Cole [Cole, 2002; 2003; 2022] and others who applied Vygotskian and Lurian principles to Western educational contexts. This focus on sociocultural dynamics provided an alternative to Piagetian [Cole, Wertsch, 1996] views and has informed approaches to understanding learning disabilities, ADHD, and autism.

Luria's syndrome analysis, with its emphasis on understanding cognitive deficits in functional systems terms, became foundational in neuropsychological rehabilitation. His work directly influenced cognitive rehabilitation approaches by

focusing on restoring disrupted cognitive pathways rather than treating isolated symptoms. Western neurorehabilitation programs now widely incorporate Lurian principles, focusing on holistic recovery processes that support neuroplasticity and functional compensation.

Being a prominent American psychologist and cognitive scientist himself, Michael Cole was inspired by Alexander Luria's work, particularly in what concerns cultural-historical approach in general and developmental psychology. Owing to Cole, Luria's ideas penetrated into cross-cultural psychology that studies the shaping of cognitive processes by cultural tools, language, and social contexts.

1. Cultural-Historical Approach to Cognitive Development. Cole managed to apply the view on cultural-historical nature of psychological processes to research on cognitive development in different cultural contexts [Cole, 1996]. He opposed the universality of cognitive functions in favour of them being shaped by the cultural environment, language, and tools utilised by humans. This defined his research on cultural variation in cognition, while setting up experiments with indigenous and rural communities in Africa and other non-Western areas.

Cole's innovative research in cross-cultural cognition dealt with problem-solving and learning in people of different cultural environments. As Luria's disciple [Cole, 2003; 2022; Cole, Levitin and Luria, 2005], he found that cognitive processes vary across cultures due to differences in social practices, educational systems, and language. Owing to his work, the Western-centric assumptions about cognitive development were challenged, and the need to study psychological functions within specific cultural and historical contexts was emphasized instead.

2. Development of Cultural Psychology as a Discipline. The impact of Luria's ideas on Cole went as far as to him establishing cultural psychology as a distinct discipline about cognition being socially mediated and historically situated. Cole opposed the negligence of the role of culture by traditional cognitive psychology by incorporating Luria's and Vygotsky's insights into the field. He emphasized the dependence of cognitive functions development on interaction with cultural artifacts, language, and other symbolic systems, which was obviously inspired by Luria's understanding of the interplay between culture and cognition.

Cole managed to collect a vast corpus of empirical data on the participation of cultural tools, such as language and symbols, in learning and development. Particularly, he explored issues of literacy, basing on Luria's studies of how written language and literacy practices impact cognitive development. His experiments showed that literacy doesn't boil down to just decoding text but also engages cultural norms and traditions of processing information, remembering, and reasoning — thus reflecting Luria's insights on higher mental functions.

3. *Collaborative Work on Laboratory of Comparative Human Cognition (LCHC).*

Committed to Luria's integrative and cross-cultural approach to psychology, Cole founded the Laboratory of Comparative Human Cognition (LCHC). The LCHC was designed to bring together researchers of relevant strains who study human cognition as dependent on cultural and social context. Often using ethnographic methods and cultural comparisons, they went on unveiling the principal connection of cognition to the historical and sociocultural contexts of its development.

The predominating paradigm for LCHC's research into shaping cognitive functions with cultural tools were Luria's studies in Uzbekistan, which showed, in particular, that groups of Uzbek men and women differing in their social and educational statuses were differently susceptible to the well-known optical illusions that used to affect Westerners' vision more or less uniformly [Lamdan, 2013]. Cole's team examined the role of culturally specific tools, such as counting systems and traditional practices, in shaping memory, perception, and reasoning, drawing clear inspiration from Luria's findings that cognitive processes are deeply influenced by sociocultural factors.

4. *Focus on Practical and Functional Cognitive Skills.* As well as Luria, who preferred adapting his research to practical, everyday cognitive tasks, Cole set up his studies of cognitive skills in real-life contexts rather than constraining them to made-out laboratory staging. This approach is partly determined by Luria's functional systems model that posits mental processes as relevant to real-world demands and social interactions.

Cole's work emphasized how cognitive functions such as memory and problem solving depend on the context in which they occur. For example, he demonstrated that people could perform cognitive tasks better or differently when they are embedded in meaningful, real-world contexts, rather than in abstract, decontextualized tests. This echoes Luria's approach to analyzing cognitive functions in practical, functional terms, emphasizing how context influences cognition.

5. *Theoretical Contributions to Socio-Cultural Mediation and Learning.* Luria's and Vygotsky's idea of cultural tools *mediation* of cognitive development influenced Cole greatly. His work focused on external symbolic systems, language the most important of them, that fundamentally shape cognitive development by mediating thinking, learning, and problem-solving.

So, in Cole's work, cognitive development appeared to be a mediated process, whereby cultural artifacts and practices shape how individuals learn and think. Luria's concept of the mediation and Vygotsky's concept of internalization of social practices and knowledge forage Cole's idea to a great extent.

Overall, Cole's work extended Luria's ideas by emphasizing that cognitive functions cannot be separated from the cultural contexts in which they are located.

His contributions laid the foundation for the field of cultural psychology by expanding on Luria's belief that cognition is shaped by social, historical, and environmental factors. Cole's cross-cultural research, his emphasis on real-world cognition, and his work on mediated learning all illustrate the profound influence of Luria's ideas on the development of socio-culturally oriented approaches to cognitive science. Cole's integration of Luria's theoretical framework helped to bridge Eastern and Western perspectives, advancing our understanding of how cognitive development is a culturally and contextually bound process. Through his work, Cole not only preserved but also extended Luria's legacy by reinforcing the importance of culture in the study of human cognition.

More on Luria's impact

Several Western researchers have played an important role in integrating and expanding Alexander Luria's theories into neurorehabilitation practice. Their work often draws on Luria's principles of functional systems and syndromic analysis, particularly in cognitive rehabilitation following traumatic brain injury. Some of the most important contributors include Muriel Lezak, Barbara Wilson, Yehuda Ben-Yishay, George Prigatano, Elkhonon Goldberg, and Donald Stuss.

Muriel Lezak is known for her contributions to neuropsychological assessment and rehabilitation. Her seminal work, *Neuropsychological Assessment* [Lezak, Howieson and Loring, 2004], drew on Luria's principles of syndromic analysis while focusing on qualitative assessment methods for a holistic understanding of cognitive deficits. Lezak's approach to assessing brain injury and developing individualized rehabilitation programs has become a cornerstone of Western neurorehabilitation, emphasizing patient-centered and functionally meaningful strategies.

Barbara Wilson is a neuropsychologist who has applied Luria's concepts extensively to the rehabilitation of memory and cognitive function after *traumatic brain injury* [Wilson, Winegardner and Clare, 2007]. Her work in establishing rehabilitation centers and treatment programs in the UK and her development of the Rivermead Behavioural Memory Test are direct applications of Luria's principles. Wilson's work emphasizes functional restoration and patient-centered approaches, which are fundamental to modern neurorehabilitation.

As a pioneer in the field of holistic neuropsychological rehabilitation, Yehuda Ben-Yishay's methods are inspired by Luria's view of the brain as an interconnected system of functions. Ben-Yishay's holistic approach to *rehabilitation after traumatic brain injury* [Ben-Yishay and Diller, 2011] in New York integrated psychological, social, and functional aspects, applying Luria's idea of using structured, real-world tasks to help patients regain independence and cognitive abilities.

Luria's holistic approach served as inspiration for George Prigatano's research on the neuropsychology of self-awareness in rehabilitation following traumatic brain injury [Prigatano, 1999]. He highlighted the need of self-awareness in healing, which Luria had discussed in his case studies as a component of cognitive rehabilitation. In order to encourage more comprehensive neurorehabilitation techniques, Prigatano created interventions to help patients become more self-aware and regulate their emotions.

Luria's pupil Elchonon Goldberg was instrumental in bringing Luria's views of *frontal lobe function* and *functional systems* to Western neuropsychology [Goldberg, 2009]. In order to address deficiencies in these areas after damage, he adapted his research on executive functions [Goldberg, 2001] and the function of the frontal lobes in behaviour regulation and problem solving [Goldberg, Harel, Malach, 2006] to cognitive rehabilitation strategies.

Donald Stuss's research on *frontal lobe functioning* [Stuss and Benson, 1986] and its role in complex behaviors and executive functions reflects Luria's functional systems model. His contributions to understanding how frontal lobe damage affects cognition and his rehabilitation work in developing strategies for executive dysfunctions have been highly influential in Western neurorehabilitation.

Besides, some authors may be mentioned as being implicitly led by Luria's findings.

Michael Merzenich, a pioneer in neuroplasticity [Merzenich, 2013], is indirectly influenced by Luria's concepts of brain plasticity in response to injury. Merzenich's work on the brain's capacity to reorganize itself, especially through sensory and motor training, mirrors Luria's belief in the adaptive, plastic nature of the brain. While Merzenich's work is more experimental and rooted in cortical mapping, his theories on functional reorganization and rehabilitation draw on Luria's principle that different brain regions can compensate for others in distributed cognitive networks.

Vladimir Alexandrovich Moscovitch, a prominent figure in memory research and cognitive neuroscience, has worked extensively on distributed memory networks and brain connectivity [Moscovitch, 1994]. Moscovitch's studies on how memory processes involve dynamic networks of regions across the cortex echo Luria's idea that complex functions are products of interaction across neural systems. His model of memory incorporates frontal, temporal, and parietal systems, illustrating the interconnected, distributed nature of cognition that Luria originally proposed.

Bruce Miller, a prominent neurologist specializing in frontotemporal dementia [Miller and Seeley, 2013], has conducted extensive research on distributed networks, particularly those involving the frontal and temporal lobes. Miller's research on

how neurodegenerative diseases affect distributed cognitive networks is inspired by Luria's work on the interconnected roles of brain regions in language, behavior, and emotion. Miller's use of cognitive exercises to stimulate preserved networks in patients reflects Luria's approach to neurorehabilitation and cognitive plasticity.

Antonio Damasio's work on *emotion and decision-making* [Damasio, 1994] is influenced by Luria's concept of functional systems involving networks that integrate cognitive and emotional processes. Damasio's *somatic marker hypothesis*, which describes how the brain integrates bodily signals with cognitive processing, reflects Luria's ideas about the distributed nature of cognition, where higher mental functions arise from interactions among systems rather than isolated areas.

The studies by Leslie Ungerleider and Mortimer Mishkin on the "*two-streams hypothesis*" [Mishkin, Ungerleider and Macko, 1983] of visual processing are aligned with Luria's functional systems approach. Their theory that the dorsal (where) and ventral (what) streams work together to create cohesive visual perception highlights distributed cognitive networks. While their work is largely experimental and focused on visual pathways, it aligns with Luria's concept of distributed networks working together to support complex cognitive functions.

Randy Buckner's research on the *default mode network (DMN)* [Buckner, Andrews-Hanna and Schacter, 2008] and its role in memory and self-referential thought draws on Luria's functional system ideas, demonstrating how brain areas across cortical and subcortical regions collaborate to support complex cognitive functions. Buckner's work on brain connectivity and distributed networks, especially related to the DMN, builds on Luria's perspective that mental functions are dynamically distributed across interconnected brain regions [Buckner and Carroll, 2007].

Marsel Mesulam's research on attentional networks and language processing [Mesulam, 1990] is directly influenced by Luria's approach to brain function. His studies on distributed networks for language and attention emphasize the roles of interconnected areas, reflecting Luria's belief that cognition is not localized to single regions but emerges from coordinated systems. Mesulam has explored how different areas contribute uniquely to functions like attention, memory, and language, much like Luria's approach to analyzing aphasia and other cognitive impairments [Summerfield *et al.*, 2008].

These researchers, directly and indirectly inspired by Luria, have expanded his theories on brain connectivity and plasticity, using advanced neuroscientific methods to further understand distributed cognitive networks and the adaptive potential of the brain. Their contributions have validated and expanded Luria's insights, reinforcing the idea that cognitive functions emerge from the dynamic, interconnected, and plastic nature of brain networks.

Luria and Predictive Processing

Karl Friston, known for his development of *dynamic causal modeling* and the *predictive processing* framework, has been indirectly influenced by Luria's functional systems theory. Friston's work models how brain regions work in concert to predict and respond to stimuli, reflecting Luria's views on the distributed and adaptive nature of cognitive functions [Friston, 2010]. His emphasis on the brain as a self-organizing system aligns with Luria's idea of the brain as a complex, integrated network of interconnected functions.

Karl Friston and his co-authors have rarely referred to Luria's findings (as, e. g., in [Parr *et al.*, 2021]) in their elaborations of *dynamic causal modeling*, *predictive coding*, or the *free energy principle*. Friston's work, while philosophically and conceptually aligned with some of Luria's theories, is largely rooted in a computational and mathematical approach to understanding brain function. Friston draws extensively from physics, information theory, and Bayesian inference rather than from clinical neuropsychology or functional systems theory as developed by Luria.

However, Friston's ideas on distributed and hierarchical brain function, the integration of sensory and motor systems, and the adaptivity of cognitive networks share important conceptual ground with Luria's functional systems theory. The free energy principle, for instance, emphasizes the brain's role as a predictive machine that minimizes uncertainty — a view that resonates with Luria's notion of the brain as an integrated, adaptive system in which distributed regions interact dynamically to achieve functional goals.

While Friston's theoretical frameworks in neuroscience are more abstract and computational, they extend the spirit of Luria's ideas about brain connectivity and the non-localized, systemic nature of cognitive functions.

Some later commentaries and secondary literature on Friston's work have noted these conceptual connections to Luria. There is a small but growing body of literature [Parr *et al.*, 2020; Thornton, 2017]) that reveals conceptual links between Karl Friston's theories (such as the free energy principle and predictive coding) and Alexander Luria's ideas about brain function, particularly the distributed and adaptive nature of cognitive processes. This topic may be worth of further elaborating, particularly because of Luria's extensive experimental heritage.

Conclusion

Alexander Luria's contributions to neurocognitive science transcend disciplinary and national boundaries. His work not only advanced our understanding of the brain's complexity but also introduced methodologies and frameworks that continue to shape neurocognitive research and clinical practices in the West. Luria's insights

into the brain's functional systems, his methodological innovations, and his patient-centered approach to clinical neuropsychology underscore his profound and lasting influence on the field. As neurocognitive science progresses, Luria's legacy pertains, demonstrating the enduring relevance of his pioneering vision.

The core of his legacy lies in his comprehensive view of the brain as an integrated, dynamic system. His theories anticipated contemporary concepts of brain connectivity and plasticity, which are now supported by neuroimaging research showing distributed networks for cognitive tasks. Furthermore, Luria's humanistic approach to neuropsychology — acknowledging the lived experience of individuals with cognitive impairments—remains a cornerstone in patient-centered care within Western neurocognitive science.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

Anokhin P. K. Biology and neurophysiology of the conditioned reflex and its role in adaptive behavior. Pergamon Press, 1974.

Ben-Yishay Y., Diller L. Cognitive Remediation in Traumatic Brain Injury: A Holistic Approach. Oxford University Press, 2011.

Buckner R. L., Andrews-Hanna J. R., Schacter D. L. The Brain's Default Network: Anatomy, Function, and Relevance to Disease // *Annals of the New York Academy of Sciences*. 2008. Vol. 1124, no. 1. P. 1–38.

Buckner R. L., Carroll D. C. Self-projection and the brain // *Trends in Cognitive Sciences*. 2007. Vol. 11, no. 2. P. 49–57.

Cole M. Cultural Psychology: A Once and Future Discipline. Harvard University Press, 1996.

Cole M. Alexander Luria, Cultural Psychology, and the Resolution of the Crisis in Psychology // *Journal of Russian & East European Psychology*. 2002. Vol. 40, no. 1. P. 4–16.

Cole M. Alexander Romanovich Luria: A scientific biography // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 2003. Vol. 39, no. 1. P. 90–91.

Cole M. Remembering Alexander Luria... // *Cultural-Historical Psychology*. 2022. Vol. 18, no. 3. P. 54–57.

Cole M., Levitin K., Luria A. R. Autobiography of Alexander Luria: A Dialogue with the Making of Mind. Psychology Press, 2005.

Cole M., Wertsch J. V. Beyond the Individual-Social Antinomy in Discussions of Piaget and Vygotsky // *Human Development*. 1996. Vol. 39, no. 5.

Damasio A. Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain. G. P. Putnam's Sons, 1994. 312 p.

Delis D. C., Kaplan E., Kramer J. H. Delis-Kaplan Executive Function System (D-KEFS). Examiner's manual // The Psychological Corporation. 2001.

Friston K. The free-energy principle: A unified brain theory? // *Nature Reviews Neuroscience*. 2010. Vol. 11, no. 2. P. 127–138.

Geschwind N. Disconnexion Syndromes in Animals and Man // *Brain*. 1965. Vol. 88, no. 2. P. 237–237.

Geschwind N. The Organization of Language and the Brain // *Science*. 1970. Vol. 170, no. 3961. P. 940–944.

Goldberg E. The new executive brain: Frontal lobes in a complex world. New York: Oxford University Press, 2009. 334 p.

Goldberg I. I., Harel M., Malach R. When the Brain Loses Its Self: Prefrontal Inactivation during Sensorimotor Processing // *Neuron*. 2006. Vol. 50, no. 2. P. 329–339.

Kaplan E. Boston Process Approach to Neuropsychological Assessment. The Guilford Press, 1988.

Lamdan E. Who had illusions? Alexander R. Luria's Central Asian experiments on optical illusions // *Dubna Psychological Journal*. 2013. No. 3. P. 66–76.

Lezak M. D., Howieson D. B., Loring D. W. Neuropsychological Assessment. Oxford University Press, 2004. Iss. 4.

Luria A. R. Higher Cortical Functions in Man. New York: Basic Books, 1966.

Luria A. R. The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory. New York: Basic Books, 1968. 169 p.

Luria A. R. The working brain: An introduction to neuropsychology. 1976a.

Luria A. R. The Neuropsychology of Memory. John Wiley & Sons Inc, 1976b. 372 p.

Merzenich M. Soft-Wired: How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life. Parnassus Publishing, 2013.

Mesulam M. Large-Scale Neurocognitive Networks and Distributed Processing for Attention, Language, and Memory // *Annals of Neurology*. 1990. Vol. 28, no. 5. P. 597–613.

Miller B. L., Seeley W. W. Frontotemporal Dementia // *Neurobiology of Brain Disorders*. Elsevier, 2013.

Mishkin M., Ungerleider L. G., Macko K. A. Object Vision and Spatial Vision: Two Cortical Pathways // *Trends in Neurosciences*. 1983. No. 6. P. 414–417.

Moscovitch V. A. Cognitive Resources and Dual-Task Interference Effects on Retrieval in Normal People: The Role of the Frontal Lobes and the Medial Temporal Lobes // *Neuropsychology*. 1994. Vol. 8, no. 4. P. 524–534.

Parr T. et al. Prefrontal Computation as Active Inference // *Cerebral Cortex*. 2020. Vol. 30, no. 2. P. 682–695.

Parr T. et al. The computational neurology of movement under active inference // *Brain*. 2021. Vol. 144, no. 6. P. 1799–1818.

Prigatano G. P. *Principles of Neuropsychological Rehabilitation*. Oxford University Press, 1999.

Stuss D. T., Benson D. F. *The Frontal Lobes*. Raven Press, 1986.

Summerfield C. et al. Neural repetition suppression reflects fulfilled perceptual expectations // *Nature Neuroscience*. 2008. Vol. 11, no. 9. P. 1004–1006.

Thornton C. Predictive processing simplified: The infotopic machine // *Brain and Cognition*. 2017. Vol. 112. P. 13–24.

Wilson B. A., Winegardner J., Clare L. *Rehabilitation of Memory*. Guilford Press, 2007.

Zaytseva Y. et al. Luria revisited: cognitive research in schizophrenia, past implications and future challenges // *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2015. Vol. 10, no. 1. P. 4.

References

Ben-Yishay, Y. & Diller, L. (2011) *Cognitive Remediation in Traumatic Brain Injury: A Holistic Approach*. Oxford University Press.

Buckner, R. L., Andrews-Hanna, J. R. & Schacter, D. L. (2008) “The Brain’s Default Network: Anatomy, Function, and Relevance to Disease,” *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1124(1), pp. 1–38.

Cole, M. & Scribner, S. (1974) *Culture and Thought: A Psychological Introduction*. Wiley.

Cole, M. (1996) *Cultural Psychology: A Once and Future Discipline*. Harvard University Press.

Damasio, A. (1994) *Descartes’ Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. G. P. Putnam’s Sons.

Delis, D. C., Kaplan, E. & Kramer, J. H. (2001) *Delis-Kaplan Executive Function System (D-KEFS)*. The Psychological Corporation.

Friston, K. (2010) “The Free-Energy Principle: A Unified Brain Theory?” *Nature Reviews Neuroscience*, 11(2), pp. 127–138.

Geschwind, N. (1965) “Disconnexion Syndromes in Animals and Man, Parts I and II”, *Brain*, 88(2), pp. 237–294.

Goldberg, E. (2001) *The Executive Brain: Frontal Lobes and the Civilized Mind*. Oxford University Press.

Kaplan, E. (1988) *Boston Process Approach to Neuropsychological Assessment*. The Guilford Press.

Lezak, M. D., Howieson, D. B. & Loring, D. W. (2004) *Neuropsychological Assessment* (4th edn). Oxford University Press.

Luria, A. R. (1966) *Higher Cortical Functions in Man*. New York: Basic Books.

Luria, A. R. (1968) *The Mind of a Mnemonist: A Little Book about a Vast Memory*. New York: Basic Books.

Merzenich, M. M. (2013) *Soft-Wired: How the New Science of Brain Plasticity Can Change Your Life*. Parnassus Publishing.

Mesulam, M.-M. (1990) "Large-Scale Neurocognitive Networks and Distributed Processing for Attention, Language, and Memory," *Annals of Neurology*, 28(5), pp. 597–613.

Mishkin, M., Ungerleider, L. G. & Macko, K. A. (1983) "Object Vision and Spatial Vision: Two Cortical Pathways," *Trends in Neurosciences*, 6, pp. 414–417.

Moscovitch, M. (1994) "Cognitive Resources and Dual-Task Interference Effects on Retrieval in Normal People: The Role of the Frontal Lobes and the Medial Temporal Lobes," *Neuropsychology*, 8(4), pp. 524–534.

Stuss, D. T. & Benson, D. F. (1986) *The Frontal Lobes*. Raven Press.

Wilson, B. A., Winegardner, J. & Clare, L. (2007) *Rehabilitation of Memory*. Guilford Press.

Information about the author: Igor F. Mikhailov — DSc in Philosophy, Leading Research Fellow at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation.

Информация об авторе: Игорь Феликсович Михайлов — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН. Адрес: Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12/1.

The author declares no conflicts of interests.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The article was submitted 07.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Статья поступила в редакцию 07.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 154–175.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 154–175.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-154-175

САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В РАННЕЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ Н. С. ЛЕСКОВА КОНЦА 1850-х — НАЧАЛА 1860-х ГОДОВ

Марина Сергеевна Киселева

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



 **Аннотация.** Автор обращается к публицистике начала 1860-х годов — времени экономических и политических реформ в Российской империи, сопровождавшихся мощным всплеском журнальной активности как интеллектуальной и общественно-политической практики. Путь писателя Н. С. Лескова (1831–1895) лежал в литературу через журналистику, его ранние статьи — предмет предпринятого автором анализа. Основной тезис данной статьи определен интересом начинающего публициста и писателя к утверждению сущностной важности *самостоятельности и самоуважения человека*, как опорной ценности в процессе реформирования общественных отношений Российской империи. Лесков, анализируя существующие социальные пробле-

© Киселева М. С., 2024

мы Российской империи: взяточничество, незанятость разночинной молодежи, сословную замкнутость населения, наемный труд и хозяйский произвол, кабальные условия детского и женского труда, состояние «винокурной промышленности», переселение крестьян (колонизации окраинных территорий) и др., полагает, что ценность самоуважения человека является необходимым условием для развития и совершенствования как экономики, так и в целом русского общества. Реализация этой ценности, как считал Лесков, зависит от уровня развития просвещения в обществе для людей, не принадлежащих дворянскому сословию, то есть от решения практической задачи просвещения и образования народа. Автор статьи делает вывод, что совпадение по времени в биографии Лескова идеи самостоятельности человека и обретение им своего места как писателя в сложном мире русской пореформенной литературы не является случайным. В начале 1860-х годов совпало многое: реформы, начавшиеся с освобождения крестьян, ломка сословной структуры русского общества, уходящая «Старая Русь» и др. Рационально мыслящим певцом этого сложного периода русского имперского социума и стал писатель Лесков, реализуя самостоятельность своей литературной творческой судьбы, начав ее с журналистского практического слова.



Ключевые слова: Н. С. Лесков, журналист, писатель, социально-экономические проблемы, разночинцы, наемный, детский, женский труд, сословные противоречия, народное просвещение, литературное творчество



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



Ссылка для цитирования: Киселева М. С. Самостоятельность человека в ранней публицистике Н. С. Лескова конца 1850-х — начала 1860-х годов // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 154–175. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-154-175.

Memory of Culture

INDEPENDENCE OF A PERSON IN THE EARLY JOURNALISM OF N. S. LESKOV
OF THE LATE 1850S — EARLY 1860S

Marina S. Kiseleva

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



Abstract. The author turns to the journalism of the early 1860s — the time of economic and political reforms in the Russian Empire, accompanied by a powerful surge of magazine activity as an intellectual and socio-political practice. The path of the writer N. S. Leskov (1831–1895) lay in literature through journalism, his early articles are the subject of the author’s analysis. The main thesis of this article is determined by the interest of the beginning journalist and writer in affirming the essential importance of independence and self-respect of a person as a supporting value in the process of reforming social relations of the Russian Empire. Leskov, analyzing the existing social problems of the Russian Empire: bribery, unemployment of commoner youth, class isolation of the population, hired labor and owner arbitrariness, enslaving conditions of child and female labor, the state of the “distilling industry”, the resettlement of peasants (colonization of outlying territories), etc., believes that the value of self-respect of a person is a necessary condition for the development and improvement of both the economy and Russian society as a whole. The realization of this value, as Leskov believed, depends on the level of development of education in society for people who do not belong to the nobility, that is, on the solution of the practical task of enlightenment and education of the people. The author of the article concludes that the coincidence in time in Leskov’s biography of the idea of human independence and his finding his place as a writer in the complex world of Russian post-reform literature is not accidental. In the early 1860s, many things coincided: reforms that began with the liberation of the peasants, the breakdown of the class structure of Russian society, the passing of “Old Rus”, etc. The writer Leskov became a rationally thinking singer of this complex period of Russian imperial society, realizing the independence of his literary creative destiny, having begun it with a journalistic practical word.



Keywords: N. S. Leskov, journalist, writer, socio-economic problems, commoners, hired, child, female labor, class contradictions, public education, literary creativity



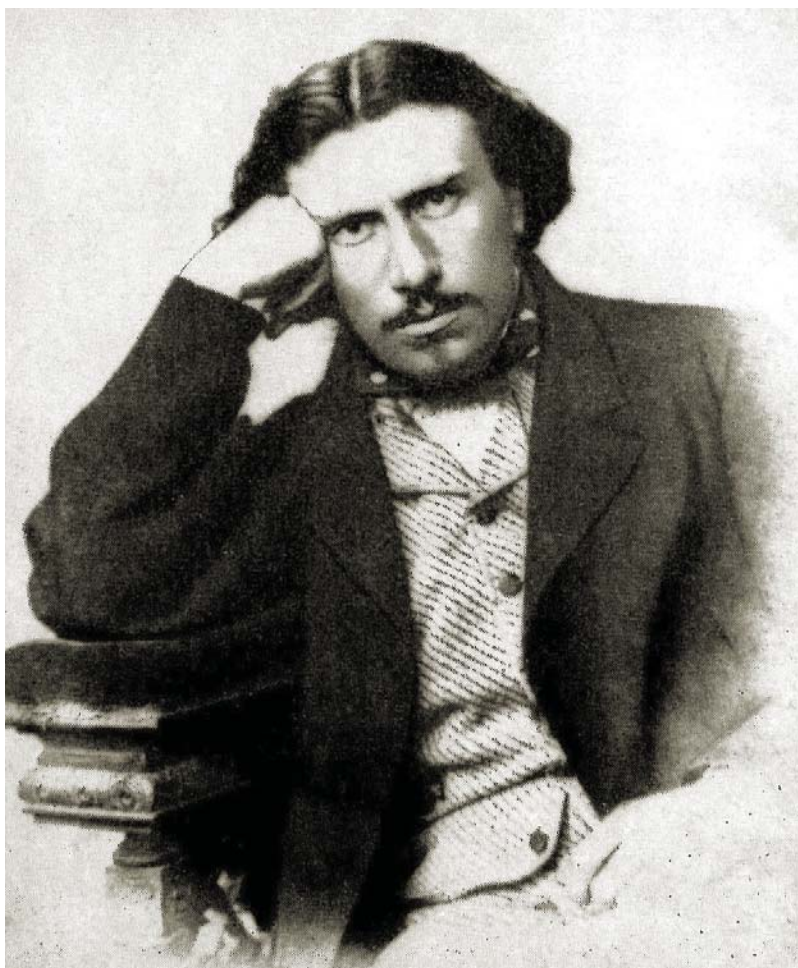
Acknowledgments. The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University).



For citation: Kiseleva, M. S. (2024) “Independence of a Person in the Early Journalism of N. S. Leskov of the Late 1850s — Early 1860s”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 154–175. (In Russ.).
doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-154-175.

Связь публичной печати с задачами реформирующейся России актуализировалась после Крымской войны, что нашло свое выражение в появлении множества новых журналов и газет, как в обеих столицах, так и в провинциальных городах. В контексте готовящихся и проводимых реформ в Российской империи 1860-х годов рост публикаций по общественно-политической тематике объясним не только желанием авторов определить свое отношение к обсуждаемым вопросам в печати, но и внести определенный вклад в их решение. Для этого требовалось осмысление самых острых проблем: отмены крепостной зависимости крестьян; судебной и законодательной реформ, включающих земское и местное управление; свободы печати и цензуры; военной реформы и др. Публицистика стала областью интеллектуальной практики, выполняя в обществе как функции просвещения читающего гражданина, так и своего рода идеологические функции «пропартийных» объединений, которые полемизировали друг с другом.

В публицистике 1860-х годов статьи Н. С. Лескова звучали особенным образом как его личное высказывание, в котором при разнообразии тем узнавалась самостоятельность позиции автора. М. Горький поставил своего рода диагноз Лескову, как свободному в своем высказывании публицисту, и в силу этого, одинокому писателю. Литературовед советского времени А. А. Горелов, знаток творчества Лескова, в предисловии к книге сына писателя Андрея Лескова «Жизнь Николая Лескова» (1984), обращает внимание на мнение М. Горького, который отличал писателя «среди литераторов пореформенной поры от лиц более четкой и вместе с тем более узкой идеологической ориентации: “не народник, не славянофил, но и не западник, не либерал, не консерватор”» [Горелов, 1984, с. 6]. Комментарий исследователя, заметим, что это — 1980-е годы, амбивалентен. Он видит в этой неопределенности независимость автора, выражающего в прозе «настроения широкой народной стихии». Вместе с тем, указывая на «политическую аморфность», полагает ее препятствием «взлету освободительного пафоса» [Горелов, 1984, с. 6].



Николай Семенович Лесков в 1861 году

Однако нуждался ли Лесков в пафосном взлете? Его первые выступления в публичной печати начала 1860-х годов крепко связаны с социальными и политическими проблемами реформирующейся России. Содержание ранних статей 1860-х годов рационально организовано. И да, в них не читается пафос политического высказывания. Однако скорее не потому, что автор не определился в своих политических взглядах. Позиция Лескова, несомненно, лично определена, на что влияет сам материал его публицистики, обращенный к интересующей его острой общественной проблеме, которые ему были известны из собственных деловых поездок по России. Разбираясь в этих проблемах письменно, автор ориентируется на научную литературу, использует статистику, политэкономии, медицинские, этнографические и др. работы. При этом его публицистика не становится аналитическим научным обзором. В каждой статье проблема, которой она посвящена, показана живо, не абстрагируясь от деятельности людей. Условия работы, жизни, заработок и досуг, возможность и невозможность их личной независимости, самоуважения и саморазвития в отношениях друг с другом для Лескова постепенно становятся доминирую-

щими среди волнующих его проблем. Внимание к человеку ведет Лескова к обсуждению достижения общественной пользы для Отечества именно тем, каково участие человека в той работе, в которую он включен. Проблема в том осознанно, свободно или принудительно и привычно это включение. Для Лескова-публициста несомненно, что баланс собственных интересов с интересами общества должен стать осознанным мотивом для всего трудящегося населения России и определять политику реформ.

В 1988 году филолог и литературный критик Л. А. Аннинский в серии «Библиотека русской художественной публицистики» издал с комментариями том статей Н. С. Лескова, причем почти все статьи, этого тома, впервые издавались с журнальных оригиналов [Лесков, 1988]. Издатель ставил актуальную для России задачу: «...ввести лесковскую публицистику в живой контекст нашего времени, заставить ее работать сегодня, дать ее в руки нынешнему читателю: не историку литературы, а именно читателю, озабоченному проблемами современности» [Аннинский, 1988, с. 318]. Отметим, что это было время массового читателя: тираж книги — 100 тыс. экземпляров. Сегодня читающих значительно меньше. Однако слово Лескова, на мой взгляд, все также актуально.

Каков был интеллектуальный и практический багаж Лескова и что или кто обратил его интерес к публицистике, начало которой было положено, когда автору было около 30 лет? Его биография к этому времени складывалась из четырехлетнего обучения в Орловской губернской гимназии (1841–1845), в 1846 году ему было выдано свидетельство об окончании 2-х классов и прохождении обучения в третьем классе. Затем он начинает карьеру чиновника: в Орловской палате уголовного суда от должности канцеляриста до помощника столоначальника (1847–1849); в Киевской казенной палате от помощника столоначальника с 1850 года, коллежского регистратора, затем столоначальника (1853–1857); в 1856 году его произвели в губернские секретари. Биограф приводит свидетельства своего отца о том материале, с которым он имел дело в молодые годы, когда через его руки проходили многотомные уголовные дела. Остросюжетные произведения будущего писателя вырастали из этой почвы.

В Киеве Лесков жил у дяди по материнской линии. Сергей Петрович Алферьев, профессор медицины, декан медицинского факультета Киевского Императорского университета им. Св. Владимира ввел его в университетскую среду, где молодой чиновник мог быть вольнослушателем лекций профессоров университета. В книге Андрея Лескова приведены имена Н. И. Пилянкевича (1819–1856), адъюнкт-профессора энциклопедии права, автора «Истории философии права», И. М. Вигуры (1819–1856), профессора государственного

права, адъюнкта по кафедре русских государственных законов и других. Как далее станет понятно, Лесков интересовался статистикой, скорее всего, работами Д. П. Журавского, который являлся ученым секретарем и редактором статистического отделения комиссии при университете.

С 1857 по 1860 год Лесков, уволившись со службы, стал разъездным агентом частной коммерческой компании «Шкотт и Вилькенс», принадлежавшей А. Я. Шкотту (Скотту), скорее из шотландцев, чем англичан, мужу его тетки Натальи Петровны Шкотт. Об этом периоде жизни отца А. Лесков писал: «Коммерсанта из Лескова Шкотт не сделал. Да, судя по собственным его незадачам, не был таковым и сам. Он был агроном и механик по образованию, радикал по направлению, а не купец и не добытчик. Однако сделал он нечто весьма серьезное — пусть и непредумышленно, вовлек молодого чиновника в широкое практическое и непосредственное изучение своей страны в деловых трехлетних поездках по ней “от Черного моря до Белого и от Брод до Красного Яру”. Это была подготовка к писательству, равной которой не могла бы дать никакая другая работа и деятельность. В эти годы он влиял на не сложившегося еще племянника сильнее очень многих из родства или жизнью близко поставленных людей» [Лесков А. Н., 1984, с. 85–86]. Сам Лесков писал об этом времени: «Это самые лучшие годы моей жизни, когда я много видел и жил легко» [Русские писатели о литературе, 1939, с. 305]. Однако одних впечатлений для владения пером недостаточно.

Еще в Орле Лесков приобщился к книгам, пользуясь библиотекой А. Н. Зиновьевой, племянницы писателя князя Масальского. А. Лесков приводит фрагмент из поздней беседы отца с В. Протопоповым: «У г-жи Зиновьевой была богатая библиотека, доставлявшая мне массу материала для чтения, — я перечел ее почти всю... Так началось мое умственное развитие, продолжавшее затем быстро прогрессировать благодаря близкому знакомству с такими личностями, как, например, А. В. Маркович, муж писательницы Марко-Вовчок, и С. С. Громека» [Лесков А. Н., 1984, с. 119].

Громека для Лескова послужил не только примером предпочтения коммерческой службы должности чиновника, но и освоения публицистического поприща, о чем будет сказано далее. Как публицист Громека печатался в «Русском вестнике» (1857–1859), где в том числе были опубликованы его очерки «О полиции вне полиции», содержание которых вызвало недовольство властей. Автор вышел в отставку с должности начальника полицейского управления Николаевской железной дороги и поступил в частное «Русское общество пароходства и торговли» в Одессе, продолжая журналистскую деятельность. Лесков в «Заметке о себе самом» отметил, что этот выбор Громеки имел «решитель-

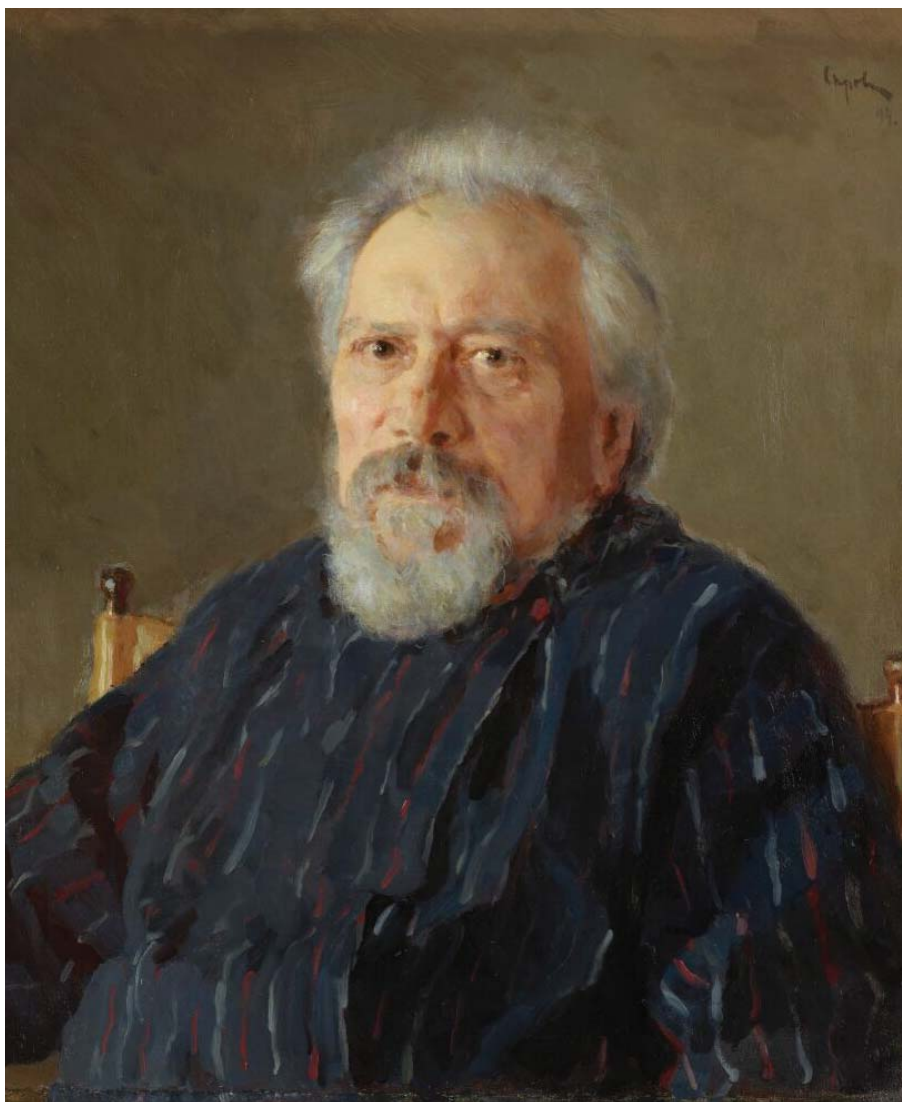
ное значение» в его судьбе. Стоит заметить, что Громека вернулся на государственную службу в 1863 году, забросив публицистику; после польского восстания занимался земельной реформой как председатель Радомской комиссии по крестьянским делам, стал седлецким губернатором в 1867 году (г. Седльце, Царство Польское). Но Лесков не стал следовать в этом направлении его примеру. Значимый для него выбор определил А. В. Маркович (1822–1867), о котором он сказал: «...обязан ему всем моим направлением и страстью к литературе» [Лесков А. Н., 1984, с. 123].

Время коммерческих разъездов по стране сформировало разнообразный багаж впечатлений и понятий Лесковым проблем в реформирующейся России. Сюжет его первой публикации сложился случайно — им стало событие, произошедшее с автором в книжной лавке г-на Литова в Киеве при покупке Евангелия, за которое с него взяли двойную цену против заранее объявленной. Это и стало поводом к публичному обращению внимания на мелкие торговые махинации в небольшой статье, которую он опубликовал в «Санкт-Петербургских ведомостях» 21 июня 1860 года, выступив в защиту честности и соблюдения правил торговли.

Иная проблема волновала Лескова в публикации киевского еженедельника «Современная медицина» (август 1860). Это была своего рода рецензия на статью Ф. Г. Тернера¹ «О рабочем классе и мерах в обеспечении его благосостояния», вышедшую в нескольких номерах «Библиотеки для чтения» (1860). Медицинский профиль издания задал проблему, прямо относящуюся к сфере ответственности врачей, гигиены труда и быта рабочих.

Лесков описывает ужасы жизни рабочих, как они представлены в статистических выкладках Тернера: маленькие и грязные помещения, расположенные в домах города, в основном, в подвалах, тесных, сырых, когда воздух в комнатах согревается только дыханием живущих в них людей, где отхожие места и помойные ямы соединены с жилыми помещениями и распространяют вонь. Вслед за Тернером Лесков ведет речь о 120 тыс. человек рабочего класса в имперской столице, жизнь же рабочих в других городах, замечает он, остается без внимания. Ссылаясь на статистический источник статьи Тернера, работу К. С. Веселовского «Статистика недвижимых имуществ в С.-Петербурге» (1848), Лесков отмечает, что «юная» политэкономическая наука положила

¹ Федор Густавович Тернер закончил юридический факультет Императорского Санкт-Петербургского университета (1850); служил в МИДе переводчиком; секретарь экспедиции церемониальных дел при особой канцелярии Министерства Императорского Двора (1856), в 1859 году — в канцелярии Кавказского и Сибирского комитетов (занимался статистикой); в 1862 году — чиновник особых поручений в Министерство финансов.



В. Серов. Портрет Николая Семеновича Лескова. 1894

начало исследованиям в этом социально нездоровом состоянии общества и вменяет «медицинскому сословию»: «страницы медицинских журналов почти свободны от гигиенических наблюдений» [Лесков, 1996, с. 161]. Он формулирует практический вопрос, в решении которого должно принять участие Правительство: «...каким образом следует изменить законы и правила общественной гигиены?» [Лесков, 1996, с. 162]. Критически Лесков настроен и к русской литературе, прежде всего, обращаясь к тем писателям, кто разделяет идеи искусства для искусства, «оберегая свою эстетику, они оставляют бедный народ безгласно страдать и нюхать эту вонь» [Лесков, 1996, с. 161]. Понимание задач литературы начинающего писателя совсем иное: «Пора нам отвыкнуть от мысли, что предметом литературы должно быть что-нибудь *особенное*, а не

² Здесь и далее во всех цитатах курсив автора. — Примеч. ред.

то, что всегда перед глазами и отчего мы все страдаем, прямо или косвенно» [Лесков, 1996, с. 161].

Завершая статью, Лесков ставит задачу перед врачами, присоединить свой профессионализм к решению тех проблем, которые открыла статистика — «молодое направление» социальной науки для решения вопиющих бытовых проблем жизни городских рабочих. Как видим, начало Лесковым-журналистом положено: в духе времени сформулирована необходимость приложения общих усилий — усовершенствование законов и управленческих решений для улучшения положения рабочего класса.

Острые социальные вопросы становятся повторяющимися сюжетами его публицистики. В октябре того же 1860 года и снова в «Современной медицине» речь идет о вечном социальном зле России — взятке в статье «Несколько слов о полицейских врачах в России». Лесков *исследует* механизм взяточничества: почему воспроизводится, какими способами сохраняется в имперской экономике и как работает в городских условиях государственной медицинской службы среди городских и полицейских врачей.

Взятка определяется Лесковым в случае «дающего» как «безгрешная благодарность (...) только для ускорения дела, и привычная совесть спит...», в случае же «берущего» (городовых и уездных врачей) как «средства к жизни» [Лесков, 1996, с. 174]. Автор проводит «мысленный эксперимент», как бы сказали современные методологи. Он придумывает некий город с семью статьями дохода для медицинского контроля, осуществление которого гарантировано дает результат в руки «берущих» со следующих мест: 1) с 4 житных базаров; 2) с 6 кондитерских; 3) с 40 булочных; 4) с 2 ярмарок; 5) с 200 лавок и магазинов со съестными припасами; 6) с 60 мясных лавок; 7) с 200 публичных женщин из 20 публичных домов и еще 100 самодеятельных. Лесков, приблизительно зная прайс лист, считает доход с каждого места как «определенный», к которому добавляется «экстренный» в различных непредвиденных случаях. Не буду приводить авторскую арифметику получения суммарной взятки, отмечу вывод. Важно понимать, положенный Правительством доход этой категории врачей (200 руб. серебром годового содержания), зная, как пишет Лесков, что на него невозможно существовать. Примеры крайне низкого профессионального уровня врачей, неквалифицированных медзаклучений по поводу несчастных случаев, отсутствие в них внятного русского языка есть следствие этой ситуации. Лесков констатирует, что в этих условиях для городских и уездных врачей «взятки есть *conditio sine qua non*» [Лесков, 1996, с. 176], и делает вывод о необходимости радикальной реформы в системе медицинского управления, ибо здесь не помогут ни мелкие исправления, ни «односторонние поправки».

Обсуждение проблем, связанных с винокурением, продажей и потреблением его продуктов, было представлено в ряде журналистских публикаций Лескова. Пожалуй, в этих статьях и можно заметить, как постепенно автор смещает фокус своего интереса с критики пороков, характерных для русского общества в целом, к возрастающему вниманию к отдельному человеку, его возможностям, его потребностям в реализации своих базовых интересов и, наконец, его способность к саморазвитию. К этим темам, как полагаю, ведет раскрывающийся писательский дар Лескова, вглядывание в конкретные ситуации, фиксация привычек общества в организации жизни человека и наконец интерес, настоящий *писательский* интерес к тому, как сам человек реализует себя, ищет возможность состояться своей индивидуальности. Дар вглядывания в человека в его жизненных обстоятельствах развивался, креп и наконец осуществил себя, но не через газетный очерк, а в создании литературных произведений, явивших России Лескова беллетриста.

В ноябре 1860 года и январе 1861-го в еженедельнике «Указатель экономический» на злобу дня Лесков дает две статьи «Несколько слов о местах распивочной продажи хлебного вина, водок, пива и меда» и «Вопрос об искоренении пьянства в рабочем классе». Публикация в этом еженедельнике была связана киевским профессором И. В. Вернадским³, у которого он остановился по приезде в Петербург «в качестве штатного корреспондента московской «Русской речи», в конце декабря 1860 или начале января 1861 года» [Лесков А. Н., 1984, с. 195–196].

Темы статей звучали актуально: многие губернии России еще не оправившись от последствий «пивного бунта» (1858–1860) (см.: [Крестьянское трезвенное движение, 1962]). По причине сильного вздорожания продуктов винокурения и «крепостной» зависимости крестьян от сельских кабаков протестанты из крестьян устраивали дежурства и не допускали до питейных заведений работающих, агитировали за общества трезвости. Разорение кабаков и воровство их касс стало делом беднейших; общества трезвости — отказ от покупки водки — множились и были отмечены в 32 губерниях России. Власть стояла

³ Иван Васильевич Вернадский (1821–1884) закончил в 1841 году словесное отделение философского факультета Киевского Императорского университета Св. Владимира, кандидат с золотой медалью за труд «О душе»; обучался в Европе экономическим наукам и статистике (1843–1846), защитил магистерскую (1847) и докторскую диссертации (1849), заведовал кафедрой политэкономии и статистики в Киеве. С 1850 года — профессор политэкономии и статистики Московского университета, с июля 1851 года — ординарный профессор кафедры. 1856 год — чиновник по особым поручениям при министре внутренних дел в С.-Петербурге; издавал еженедельник «Экономический указатель» (1857–1861, менял названия) с приложением журнала «Экономист» (1858–1865); Действительный член Императорского Русского географического общества (отделение статистики).

на стороне «откупщиков», применяя силу против разорения кабаков. Откуп же был заменен винным акцизом лишь в 1863 году, уже после крестьянской реформы.

Выступая против пьянства, автор определенно высказался «о местах» потребления алкогольной продукции «необразованными» людьми низшего класса: «...войти туда противно, а пить еще противнее» [Лесков, 1996, с. 179]. «Благопристойные» же места, по примеру Германии, куда могли бы прийти люди на деньги из собственного заработка, редки. Лесков рассмотрел 5 причин такого положения и отметил особую важность последней причины, определенной им как «превратное понятие о приличии» теми (особенно носящими «форменное платье»), кто не может себе позволить выпить бутылку пива в хорошем месте, потому что там дешево (хоть и прилично), и публика собирается из разных сословий и званий. Иными словами, сословные предрассудки Российской империи, считает Лесков, мешают развивать демократичные пивные залы по доступным ценам, власти же оставляют в неприкосновенности «откуп» — систему сбора налогов за алкоголь, позволяя откупщикам взвинчивать цены, что увеличивает доход, в казну. Понятно, что в «противных» дешевых кабаках делать это проще.

Во второй статье Лесков переходит от анализа социальных условий русского пьянства к постановке ясной задачи по его искоренению, которое возможно через просвещение: следует «пролить в массы свет разума» [Лесков, 1996, с. 201], к источникам которого он относит воскресные школы, народные театры, клубы, лектории, главное, пишет автор, «действовать с любовью и энергией» [Лесков, 1996, с. 201].

Продолжая тему, Лесков в 4 номере «Отечественных записок» за 1861 год публикует «Очерки винокуренной промышленности (Пензенская губерния)» — первую объемную журналистскую работу, проводником которой в столичный журнал стал Громеко. А. Лесков в книге об отце приводит следующий документ об «Очерках...»:

На хранимом мною ее оттиске, точнее вырезке из журнала, выше заглавия стоит чернилами сделанная собственноручная мета Лескова:

«Лесков

1-я проба пера. С этого начата литературная работа (1860 г.)».

[Лесков А. Н., 1984, с. 187]

Жанр очерка при этом содержит серьезное аналитическое социальное исследование, в котором изучался вопрос о пользе и проблемах винокуренного

дела в Пензенской губернии 1840–1850-х годов в его самых разных аспектах: производственном, торговом, финансовом, кооперативном и др. Сам Лесков недолго жил в Пензе и материал был для него визуально знаком. Проблема исследуется с опорой на статистические отчеты по производству хлебного вина (то есть водки); автор сравнивает климат, почвы, урожайность и т. п. условия в разных областях России; исследует транспортные возможности поставки дров для винокурения на заводы губернии; устанавливает выгоду винокурения на небольших заводах; показывает структуру планирования и дохода на государственных и частных предприятиях и т. д. Очерки писались в 1860 году, когда «пивной бунт» был практически подавлен. Россия была накануне главной реформы — отмены крепостного права. Статья демонстрирует коммерческий профессионализм, которым Лесков явно владел. Известно, что винокурение в империи — один из неизменных и постоянных доходов в казну. Двигавшаяся к капиталистической экономике Россия, как ее понимает Лесков, должна держаться разумного и честного расчета для всех участников и производства, и потребления, в том числе и в *винокурной промышленности*. Знающие управленцы, да и просто грамотный работник, — следующая насущная задача российской коммерциализирующейся экономики. Автор констатирует главную проблему, определенную сословной структурой общества, а не промышленным интересом отрасли:

Винокурение предоставлено правительством только известному сословию помещиков-землевладельцев, свободно от всяких налогов и пользуется кредитом от казны. Мы должны полагать, что правительство, обусловив винокурение таким образом, желало не только обеспечить себя необходимым для потребления количеством вина, но видело еще в этой промышленности средство к достижению других целей; иначе правительство не имело бы нужды делать винокурение привилегией одного сословия, по большей части не владеющего денежными капиталами, необходимыми для такого производства. Ему стоило только сделать эту промышленность доступною лицам всех сословий, и нет сомнения, что не встретилось бы недостатка в людях, которые, обеспечив правительство залогами, произвели бы это дело своими средствами, не требуя от правительства никакого содействия и кредита, без чего не обходятся нынешние винокурные заводчики из лиц привилегированного сословия.

[Лесков, 1861, с. 1]

19 февраля (3 марта) 1861 года император Александр подписал манифест «О Всемиловейшем даровании крепостным людям прав состояния свободных

сельских обывателей» и «Положение о крестьянах, выходящих из крепостной зависимости», включавшее 17 законодательных актов. Манифест был обнародован в Прощеное воскресенье 5 (17) марта.

Событие сообщило долгожданный импульс мобильности российскому обществу, ибо реформа касалась его главных структурных составляющих, одновременно и низов, и верхов — крестьянского и дворянского сословий, что постепенно включало в преобразования и другие слои общества. Лесков, имевший опыт коммерческой службы, изнутри наблюдал проблемы внедрения в коммерцию (купеческое сословие) новых людей. На этот опыт он опирался, когда писал статьи «Несколько слов об ищущих коммерческих мест в России» (канун 1861, «Указатель экономический») и «Русские люди, состоящие “не у дел”» («Русская речь», июнь 1861). В обеих статьях речь идет о судьбах людей, которые попали под сокращение штатов гражданской и военной служб после Крымской войны. Благодаря «обличительным» публикациям (М. Е. Салтыков-Щедрин, Мельников-Печерский и др.) чиновник «становился страшилищем», критикуемым за взятки, проволочки и т. п., следствием «негодования на чиновников» отказ молодежи от этой службы. Лесков фиксирует, что около семи лет идет сокращение штатов и критика госслужащих, ссылаясь, в том числе, на статью «Изнанка Крымской войны» военного историка Н. Н. Обручева об интендантских злоупотреблениях, опубликованную в нескольких номерах «Военного сборника» (1858). Все эти публичные обсуждения выявили остроту реального вопроса в реформирующейся России: чему может посвятить себя молодежь и где следует рассчитывать на заработок как средства к существованию?

Создавая портрет молодого человека, Лесков был честен: выходец из мелкопоместного дворянства, разночинец, не владел «всякой полезной специальностью», не имел капитала, чтобы основать свое дело, учиться ремёслам было поздно; к тяжелому физическому труду молодые также были не способны. Одни пытались стать управляющими имениями, над разорением которых, иронически замечает автор, «спокон века трудились и заграничные недоучки» [Лесков, 1996, с. 184], другие пробовали устроиться по торговым и промышленным делам. Но лишь очень немногие были приняты. Почему?

Во-первых, самая успешная коммерция в России того времени — дело иностранцев: коммерческие бумаги велись на языке хозяев, а языков претенденты не знали. Во-вторых, «русское купечество в один голос отвечало дворянчикам: «...нет-с, нам не требуется; у нас своих много» [Лесков, 1996, с. 185]. И далее Лесков рисует безотрадную систему выслуживания для продвижения по службе в традиционной купеческой среде. Здесь изначально не нужны знания или

возможность их получить в деле. Лесков дает краткий портрет тех, кто нужен: «...люди малограмотные и стоящие на одинаковой степени образования с хозяевами, к которым они являлись просить работы и платы; люди, прошедшие степени мальчиков и молодцев и за прилавком изучившие необходимость слепого признания хозяйского авторитета и собственного бесправия» [Лесков, 1996, с. 185]. Лесков точно определяет: привычные сословные отношения и противоречия, а не интересы коммерции влияют на сложившееся положение. Еще одна проблема: в примитивном и зачаточном состоянии коммерции в России учреждаются акционерные компании, куда берут людей не по «приемным испытаниям», что Лесков считает рациональным. Берут иностранцев, людей известных фамилий и чинов или имеющих протекцию. В результате Лескову очевидно экономическое противоречие, питаемое сословными традициями русского общества: «...предложение труда русских людей превышает его запрос в России, стране непочатых работ и невозделанных богатств» [Лесков, 1996, с. 187].

Однако Лесков хочет разобраться в социальных последствиях сложившейся ситуации. Во-первых, он уверен, что «устранение разночинцев из торговых дел», принятие в торговлю мещан и выходцев из крестьян, отрывает последних от привычной им деятельности: работы на земле и в домах. Во-вторых, невозможность разночинцам получить работу в коммерции «убивает их способности, гнетет, давит (...) доводит до пороков и преступлений», не позволяет заводить семью, что «лишает государство, бедное населением, приращением его» [Лесков, 1996, с. 187]. В-третьих, Лесков видит принижение науки в обществе: когда люди с образованием не могут получить место, то в глазах невежд растет равнодушие к науке. Он заключает, что русские разночинцы «в качестве русских пролетариев есть зло общественное» [Лесков, 1988, с. 50]. Иными словами, не польза дела, а традиции межсословных отношений мешают в том числе развитию коммерции образованными и перспективными молодыми людьми.

Лесков, видя в разночинцах и образование, и «общежитейское развитие» полагает, что именно эти люди способны поднять торговлю в глазах покупателя и вызвать его доверие. Наконец, Лесков формулирует столь важное для него понимание сути человека, как самостоятельного, способного и стремящегося к самоуважению: «неужели же фарисейское низкопоклонство и лесть могут более нравиться в человеке, нежели его самоуважение. Неужели долго еще не переведутся на матушке Руси люди, которые верят, что образование учит не уважать в человеке человека и не разуметь в должной степени своей зависимости и долга?» [Лесков, 1996, с. 189]. Иными словами, с точки зрения

Лескова, сложившиеся отношения неприемлемы для реформирующейся России.

Тема эта продолжена автором в статье «Торговая кабала» в том же «Указателе экономического» (февраль 1861), где обсуждается вопрос о положении мальчиков, отданных торговцам «на выучку», как ответ на публикацию «Московского курьера» о быте детей, работающих в Гостином дворе. Выучка происходит «путем холода, голода, бесприютности и затрещин» [Лесков, 1996, с. 202]. Социальный статус мальчика автором определен: «...кабальный холоп хозяина, лакей и помыкуша приказчика и “молодца” (...). Коснение — это его неизбежный удел...» [Лесков, 1996, с. 203]. Ключевое слово в отношении старших к такому мальчику — «взвошить», что означает бить «по голове да под “воздыхало”» [Лесков, 1996, с. 203]. Автор подробно описывает их быт: сон недолгий, кое-как на полу, встает раньше всех, днем не смеет садиться, многожды бегают из одного конца города в другой, разнося товар и т. п., служит и лично приказчику, а жаловаться некому и невозможно. Результат: усвоена способность «обезмыслиться, обезличиться» [Лесков, 1996, с. 204]. После 5 лет такой жизни его статус в деле повышается: он — «молодец» и имеет право «взвошивать» других. Затем «выход в люди» — заведение собственной лавочки, и... история повторяется.

Тема найма и неправовых отношений между тем, кто нанимает и кого нанимают, становится одной из главных в статьях Лескова 1861 года. В статье «О наемной зависимости» (газета «Русская речь», май 1861) проблема излагается Лесковым в широком социальном и культурном аспектах.

Посыл Лескова в этом вопросе имеет как экономические, так и нравственные основания. Автор апеллирует к правовым основам договорных отношений по найму и утверждает, что в любой стране человек продает только свой труд; в России же «он нанимается сам, он продает нанимателю не только свой определенный труд, но все свои мышцы, свое дыхание, свои убеждения и нередко даже свою честь» [Лесков, 1988, с. 43]. Русская пословица «нанялся — продался» стоит эпиграфом к статье. Лесков собирает примеры, подтверждающие эту бесправную российскую особенность наемного труда. Во-первых, дворяне и купечество, и даже те, кто составляет правления акционерных обществ, требовали от служащих «только рабских добродетелей и, вопя против деспотизма, сами отстаивали его идею собственным примером» [Лесков, 1988, с. 43]; во-вторых, помещики изгоняли управляющих из поместий за «мягкость обращения с мужиками, за редкое употребление душеспасительных орудий исправления», то есть за редкость телесных наказаний [Лесков, 1988, с. 44]; в-третьих, среди жен или дочерей управляющих, когда помещик

обращался к ним с «низкими и безнравственными искательствами» потому, что платит жалование их мужу или отцу [Лесков, 1988, с. 44]; в-четвертых, женский наемный труд подчинен «хозяйскому праву», женщина — рабыня, «а рабыня не удобомыслима вне наложничества с господином» [Лесков, 1988, с. 44]. Заключение статьи — призыв к сохранению «неотъемлемых прав человеческой свободы», самостоятельности и самоуважения любого человека занятого наемным трудом:

Теперь, когда Россия призвана к новой жизни, вольнонаемный труд становится господствующею формою труда, нам следует оглянуться на свое прошлое, забыть разные свои права бесправия, отрясти пыль предубеждений, насевших на наши ноги, и подумать о том, чтобы наемная служба у нас была возможною для людей, не торгующих своею честью и своими убеждениями.

[Лесков, 1988, с. 46]

Активная журналистская и общественная жизнь в столице включила Лескова в обсуждении вопросов, связанных с проведением реформы. В статье «О переселенных крестьянах» (еженедельник «Век», апрель 1861, псевдоним «Николай Понукалов») обсуждается сложный вопрос о тех крепостных крестьянах, кто по разным причинам был переселен в другие имения помещика, возможно совсем в других губерниях, хочет возвратиться на свою родину, но по ряду причин, описанных в разработанном законе о получении воли, не имеет на это права: «...они по-прежнему прикреплены к земле, по-прежнему живут между чужими людьми и ждут не дождутся, не будет ли им другой воли, так как настоящая — не воля для них» [Лесков, 1988, с. 56]. Вопрос о самостоятельности человека в этом случае снова не стоит.

В заключение еще одна важная публикация, в которой Лесков высказывается по актуальному вопросу проведения крестьянской реформы — колонизации окраин Российской империи. Статья «О русском расселении и о Политико-экономическом комитете» (декабрь 1861) была опубликована в журнале «Время», издававшимся Михаилом и Федором Достоевскими. Политико-экономический комитет входил в Императорское Русское географическое общество и на очередном заседании обсуждался вопрос, где и выступил автор статьи. Лесков, не без помощи И. В. Вернадского, активно участвовал в заседаниях комитета. В статье он вступил в полемику с известным этнографом и путешественником М. В. Венюковым, который критиковал аргументы участников обсуждения.

Позиция Лескова по вопросу о колонизации (далее автор замечает, что слово *переселенец* «у нас более уместно, чем слово к о л о н и с т, ибо у нас, соб-

ственно говоря, происходит не колонизация, а расселение по русской земле» [Лесков, 1988, с. 66]. сводилась к трем предложениям. Первое касалось, так сказать, разведки перед переселением в новые места. Предложение о публикации книг, описывающих новые места для поселений, автор считал непрактичным, ибо текст не доносит всего разнообразия впечатлений, которые получит и примет сам крестьянин. Книга не заменит традиционных ходоков или выборных, которых посылали заранее для осмотра мест и условий будущего проживания. Официально ходоков, при прошении на разрешение у правительства, называли депутатами.

В описании самого процесса переселения автор статьи демонстрирует свой литературный талант, который опирался на его собственный коммерческий опыт организации процесса переселения крестьян из Орловской губернии к жигулевским горам и в саратовские степи. Самостоятельность Лескова из идеи, которую он сформулировал по другим поводам и в других своих статьях, как это было показано, вылилась в замечательный литературный этюд, чрезвычайно талантливый и живой. Не могу не привести хотя бы небольшой фрагмент, где Лесков описывает переселение на барже по реке и в обозе по дорогам через поля и деревни. Для него очевидно, что крестьянину предпочтительнее, удобнее и веселее дорога в обозе:

В обозе он «козакует»; с детским любопытством он всматривается в новые места и в новых людей; толкует, какая «губерния» (т. е. какой губернский город) лучше, а какая хуже супротив его старой «губернии». Запримечает, чего, например, не любит мордвин или что любит татарин, где какие горохи, где какая картошка родится. Все это его занимает, обо всем он промеж себя всласть натолкуется и настроит разных предположений, что вот «кабы тут жить, каково бы жилось?». А на барке он лишен этого удовольствия, тоскует о нем, сердится сам и сердит других. В обозе он с изумительным терпением сносит все и все ему нипочем; на барке ему все в тягость. Измочит его в обозе дождь, слякоть в колено растворится, небо серое, обогреться и обсушиться негде, продрогшие ребятишки поднимут писк... но все это еще не угнетает привычной к страданиям души переселенца. Он наденет себе на плечи старый рогожный куль и, насупив брови, шагает по дорожному «тротуару»; но он не сердит. Он готов разговориться и о том, какие господа бывают на белом свете, и отчего Симка в «вошпитале» помер, и как его в этом вошпитале «потрошили», или же «как черт шутки шутит». И ничего! Ни на что он не жалуется, и не скучно ему.

[Лесков, 1988, с. 62]

Ссылаясь на книгу С. В. Максимова, описывающего неудачи великорусских крестьян, расселенных по берегам Амура, Лесков приводит его же положительный пример с переселением полтавских крестьян в Крым, когда процессу предшествовала отправка выборных для осмотра новых мест и наведения нужных справок.

Включение услуг коммерческих компаний в целях ускорить переселения явилось следующим предложением Лескова. Крестьянам необходима помощь и в получении казенных пособий, и по «выправке» всяких бумаг, которые становятся препятствиями в глазах народа, «чуждающегося всякого столкновения с чиновниками и их бумагами» [Лесков, 1988, с. 66]. Автор заключает: «...возможность допущения у нас свободных переселений при содействии частной предприимчивости (...) нельзя назвать совершенно непрактичною, ибо лучше, чтобы дело начало делаться немедленно, с надеждою на ходяков, чем ждать бог весть сколько, пока народ захочет начинать его, полагаясь на книги» [Лесков, 1988, с. 69].

Наконец, Лесков, предлагает расширить сословный состав переселенцев и считает, что к ним следует отнести не только самый многочисленный класс — земледельцев, но и другие «городские сословия» — мещан, мелких чиновников, низшее духовенство, «вообще разночинцев», если люди этих сословий чувствуют такую потребность. По существу, в предложениях по политике переселений Лескова и освоению пустых территорий, с одной стороны, уловлен импульс мобильности, который принесло в российское общество время реформ, а с другой, глубокое понимание необходимости соответствия человека, самостоятельного, инициативного, готового работать над собой, созданию желаемого нового экономического и правового пространства Российской империи.

Для самого Лескова импульсом для обретения самостоятельности и своего голоса в интеллектуальной жизни пореформенной России стала не только публицистика, но, прежде всего, литературное творчество. В 1862 году в печати появляются его первые рассказы «Погасшее дело», «Разбойник» и писание художественных произведений становится главным делом. Публицистика же потребовала идейного самоопределения в тех «партиях», которые сложились к 1862 году, когда Лесков перешел в газету «Северная пчела» и стал заведовать отделом внутренней жизни России (см.: [Видуэцкая, 2005, с. 381–385]). Об этом периоде его творчества нужно вести отдельное исследование, однако нужно заметить, что с публицистикой как прямым высказыванием он не расстался до конца своей жизни.

В заключение хочу сказать, что не могу согласиться с определением Аннинского, который написал: «Лесков был признан как беллетрист, но никогда

не был признан как публицист и мыслитель: ни один лагерь не принял его. Он это знал...» [Аннинский, 1988, с. 318]. Стоит вспомнить признание самого Лескова, сделанное А. И. Фаресову, написавшему позже книгу воспоминаний о Лескове: «Пленясь идеальной стороной какой-либо партии, я скоро открывал ее слабые стороны и шел против них... Всю жизнь приходилось идти “против течений”» [Фаресов, 1904, с. 408]. Это его движение, как представляется, и было выражением его самостоятельности. Литературное творчество Лескова также невозможно интегрировать ни в одно из направлений русской литературы второй половины XIX века.

Список источников

Аннинский Л. А. Почва правды // Лесков Н. С. Честное слово / сост., вступ. ст. и коммент. Л. А. Аннинского. М.: Сов. Россия, 1988. С. 5–16.

Видуэцкая И. П. Н. С. Лесков: пафос практического переустройства // Очерки русской культуры XIX века. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2005. Т. 5: Художественная литература. Русский язык. С. 373–413.

Горелов А. А. Книга сына об отце // Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова: По его личным, семейным и несемейным записям и памятям. В 2-х т. / вступ. статья, подгот. текста, коммент. А. Горелова. М.: Худож. лит., 1984. Т. 1: Ч. I–IV. С. 5–30.

Крестьянское трезвенное движение // Революционная ситуация в России в 1859–1861 гг. Сб. ст. / ред. кол.: акад. М. В. Нечкина (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1962. Т. 2. 596 с.

Лесков А. Н. Жизнь Николая Лескова: По его личным, семейным и несемейным записям и памятям. В 2-х т. / вступ. статья, подгот. текста, коммент. А. Горелова. М.: Худож. лит., 1984. Т. 1: Ч. I–IV. 479 с. (Лит. мемуары).

Лесков Н. С. Честное слово / сост., вступ. ст. и коммент. Л. А. Аннинского. М.: Сов. Россия, 1988. 352 с.

Лесков Н. С. Полное собрание сочинений: в 30 т. / вступ. ст. И. Столяровой. М.: ТЕРРА, 1996. Т. 1. 912 с.

Лесков Н. С. Очерки винокуренной промышленности (Пензенская губерния) // Отечественные записки. 1861. Т. 135, № 4. С. 419–444.

Русские писатели о литературе (XVIII–XX вв.): в 3 т. / под общ. ред. С. Балухатого; сост. М. Брискман. Л.: Сов. писатель, 1939. Т. 2.

Фаресов А. И. Против течений: Н. С. Лесков. Его жизнь, сочинения, полемика и воспоминания о нем. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1904. 411 с.

References

Anninsky, L. A. (1988) “Pochva pravdy” [“The Soil of Truth”], in Leskov, N. S. *Chestnoe slovo* [Word of Honest]. Compiled, introduction and commentary by L. A. Anninsky. Moscow: Sovetskaya Rossiya, pp. 5–16.

Viduetskaya, I. P. (2005) “N. S. Leskov: pafos prakticheskogo pereustroistva” [“N. S. Leskov: The Pathos of Practical Reorganization”], in *Ocherki russkoi kul'tury XIX veka. Tom 5: Khudozhestvennaya literatura. Russkii yazyk* [Essays on Russian Culture in the 19th Century. Vol. 5: Fiction. Russian Language]. Moscow: Moscow University Publishing House, pp. 373–413.

Gorelov, A. A. (1984) “Kniga syna ob ottse” [“The Son’s Book about His Father”], in Leskov, A. N. *Zhizn' Nikolaya Leskova: Po ego lichnym, semeinym i nesemeinym zapisyam i pamyatyam. V 2-kh tomakh. Tom 1: Chasti I–IV* [The Life of Nikolai Leskov: Based on His Personal, Family, and Non-Family Notes and Memories. In 2 vols. Vol. 1: Parts I–IV]. Introduction, text preparation, commentary by A. Gorelov. Moscow: Fiction, pp. 5–30.

“Krest'yanskoe trezvennoe dvizhenie” [“The Peasant Temperance Movement”], in *Revolutsionnaya situatsiya v Rossii v 1859–1861 gg. Sbornik statei. Tom 2* [The Revolutionary Situation in Russia in 1859–1861. A Collection of Articles. Vol. 2] (1962) Ed. team: Academician M. V. Nechkina (responsible editor) et al. Moscow: Nauka.

Leskov, A. N. (1984) *Zhizn' Nikolaya Leskova: Po ego lichnym, semeinym i nesemeinym zapisyam i pamyatyam. V 2-kh tomakh. Tom 1: Chasti I–IV* [The Life of Nikolai Leskov: Based on His Personal, Family, and Non-Family Notes and Memories. In 2 vols. Vol. 1: Parts I–IV]. Introduction, text preparation, commentary by A. Gorelov. Moscow: Fiction. (Literaturnye memuary).

Leskov, N. S. (1988) *Chestnoe slovo* [Word of Honest]. Compiled, introduction and commentary by L. A. Anninsky. Moscow: Sovetskaya Rossiya.

Leskov, N. S. (1996) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh. Tom 1* [Complete Works: in 30 vols. Vol. 1]. Introduction by I. Stolyarova. Moscow: TERRA.

Leskov, N. S. (1861) “Ocherki vinokurennoi promyshlennosti (Penzenskaya guberniya)” [“Essays on the Distillery Industry (Penza Province)”], *Otechestvennye Zapiski* [Domestic Notes], 4(135), pp. 419–444.

Russkie pisateli o literature (XVIII–XX vv.): v 3 tomakh. Tom 2 [Russian Writers on Literature (18–20th Centuries): in 3 vols. Vol. 2] (1939) Under the general editorship of S. Balukhaty; compiled by M. Briskman. Leningrad: Sovetskii pisatel'.

Faresov, A. I. (1904) *Protiv techenii: N. S. Leskov. Ego zhizn', sochineniya, polemika i vospominaniya o nem* [Against the Current: N. S. Leskov. His Life, Works, Polemics and Memories of Him]. St. Petersburg: Tipografiya M. Merkusheva.

Информация об авторе: Марина Сергеевна Киселева — доктор философских наук, профессор, 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: Marina S. Kiseleva — DSc in Philosophy, Professor, 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 10.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 10.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 176–194.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 176–194.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-176-194

ПОНЯТИЕ «РЕФЛЕКСИИ» В КРИТИЧЕСКОЙ ОЦЕНКЕ РУССКИХ ПОЭТОВ XIX ВЕКА ВЛ. СОЛОВЬЕВЫМ



Ангелина Сергеевна Балабаева

Институт мировой литературы им. А. М. Горького,
Москва, Россия, angelinabalabaeva@gmail.com,

<https://orcid.org/0009-0002-6249-5435>

Автор, ответственный за переписку:

Ангелина Сергеевна Балабаева

Александр Сергеевич Апальков

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

Институт мировой литературы им. А. М. Горького,

Москва, Россия, aleksandr_apalkov@rambler.ru,

<https://orcid.org/0009-0000-5521-3714>



Аннотация. В статье проанализировано понятие «рефлексии» в литературной критике В. С. Соловьева применительно к поэтам XIX века. Критические работы Соловьева были тесным образом связаны с его философскими построениями: в частности, это нашло отражение в используемых философом

понятиях. Одно из центральных понятий в этом ряду — «рефлексия». Авторы статьи предполагают, что эта категория имеет широкий спектр значений в критических работах Соловьева, и выделяют три основных аспекта, в которых оно употребляется: 1) в творческом акте; 2) как мировоззренческая установка поэта; 3) в поэтической технике. Два первых анализируемых аспекта относятся к категории содержания поэтического произведения, третий — к форме. Как возможный элемент творческого акта рефлексия противопоставляется Соловьевым вдохновению как единственному подлинному источнику поэтического творчества и служит причиной прозаизации поэзии. На примере поэзии М. Ю. Лермонтова и Е. А. Баратынского философ рассматривает «рефлексию» как мировоззренческую установку поэтов. В то же время «критическая» рефлексия служит необходимым компонентом работы поэта над произведением.



Ключевые слова: Вл. Соловьев, литературная критика, поэзия XIX века, лирическая поэзия, рефлексия, гносеология



Благодарности. Исследование выполнено в Институте мировой литературы им. А. М. Горького РАН при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ, проект № 23-28-00800, <https://rscf.ru/project/23-28-00800>).



Ссылка для цитирования: Балабаева А. С., Апальков А. С. Понятие «рефлексии» в критической оценке русских поэтов XIX века Вл. Соловьевым // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 176–194. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-176-194.

Memory of Culture

CONCEPT OF “REFLEXION” IN THE CRITICAL EVALUATION OF RUSSIAN POETS OF THE 19TH CENTURY BY VL. SOLOVYOV

Angelina S. Balabaeva

A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science,
Moscow, Russia, angelinabalabaeva@gmail.com,
<https://orcid.org/0009-0002-6249-5435>

Alexander S. Apalkov

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia;
A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Science,
Moscow, Russia, aleksandr_apalkov@rambler.ru,
<https://orcid.org/0009-0000-5521-3714>

Corresponding author: Angelina S. Balabaeva



Abstract. The article analyses the notion of “reflexion” in Vladimir Solovyov’s literary criticism as applied to the poets of the 19th century. Solovyov’s critical works were closely connected with his philosophical constructions: in particular, it was reflected in the concepts used by the philosopher. One of the central concepts in this series is the notion of “reflexion”. The authors of the article suggest that this notion has a wide range of meanings in Solovyov’s critical works, identifying three main aspects in which it is used: 1) in the act of creation; 2) as a poet’s worldview; and 3) in poetic technique. The first two aspects analysed refer to the category of the content of the poetic work, the third to the form. As a possible element of the creative act, reflection is opposed by Solovyov to inspiration as the only true source of poetic creativity and serves as a reason for the prosaicism of poetry. Using the poetry of M. Y. Lermontov and E. A. Baratynsky as an example, the philosopher considers “reflexion” as a world outlook of the poets. At the same time, “critical” reflection serves as a necessary component of the poet’s work on his work.



Keywords: V. S. Solovyov, literary criticism, 19th century poetry, lyric poetry, reflexion, gnoseology



Acknowledgments. The research was carried out at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences (IWL RAS) funded by a grant from the Russian Science Foundation (RSF, Project No. 23-28-00800, <https://rscf.ru/project/23-28-00800>).



For citation: Balabaeva, A. S. and Apalkov, A. S. (2024) “Concept of ‘Reflexion’ in the Critical Evaluation of Russian Poets of the 19th century by Vl. Solovyov”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 176–194. (In Russ.).
[doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-176-194](https://doi.org/10.17323/2658-5413-2024-7-4-176-194).

При характеристике критического метода Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900) современные ученые традиционно следуют за самоопределением философа и относят его творчество к «философской» или — уже с собственным уточнением — к «религиозно-философской» критике. Очевидно, предполагается наличие некоего философского основания в критике Соловьева, которое обуславливает отбор материала, его интерпретацию и характер аргументации. Но, как справедливо заметили И. Б. Роднянская и Р. А. Гальцева, «свои статьи на эстетические и литературные темы Соловьев адресовал читающей публике, достаточно далекой от его философской и теологической терминологии, а главное — не проникшейся всей серьезностью его кредо» [Роднянская, Гальцева, 1991, с. 12]. Ориентация на широкий читательский круг предопределила то, что используемая в литературно-критических работах Соловьева терминология зачастую трансформируется и номинально не совпадает с той, которой мыслитель оперировал в своих чисто философских построениях. Такие «разночтения» зачастую вызывают трудности или ошибки при истолковании позиции Соловьева-критика. Вот почему, на наш взгляд, особую значимость приобретает изучение именно понятийного аппарата, применяемого Соловьевым в междисциплинарной области — на пересечении философии и литературы, когда он обращается к литературной критике. Историк русской литературы и философии Н. В. Котрелев справедливо указывал, что в творчестве Соловьева все теснейшим образом переплетено друг с другом: «Содержательные изменения в его лирике, тем более что они корреспондируют с движением его философской и богословской мысли и религиозной проповеди, необыкновенно важны именно в их последовательности» [Котрелев, 2023, с. 71]. Это замечание, на наш взгляд, можно распространить также и на область литературной критики Соловьева. При этом, как мы полагаем, прояснение понятий и терминов в литературно-критических статьях Соловьева, посвященных русской поэзии XIX века, невозможно без учета соловьевских философских работ, где он гораздо строже подходит к употреблению и терминов, и определений, в том числе следуя философским конструкциям европейских мыслителей, например Г. В. Ф. Гегеля, и одновременно оспаривая их (об этом см.: [Балабаева, 2024]).

Отдельно стоит отметить, что в современном литературоведении ведется активная работа по освоению литературной критики Соловьева. На необходимость всестороннего рассмотрения этой области творчества философа указывал еще А. Ф. Лосев, отмечая в написанной в середине 1980-х годов книге «Владимир Соловьев и его время», что литературно-критические статьи Соловьева «уже давно ждут обобщенно-диссертационного исследования» [Лосев,

2009, с. 577]. За два последних десятилетия вышло несколько ключевых работ, посвященных литературно-критической концепции Соловьева, — это прежде всего труды Н. Г. Юриной [Юрина, 2004; 2019] и Г. Х. Асадулаевой [Асадулаева, 2004; 2007, с. 30–37]. В настоящее время внимание специалистов сосредоточено как на анализе взглядов философа на конкретные фигуры поэтов (к примеру, А. А. Фета [Анохина, 2023а, с. 32–45], К. М. Фофанова [Тахо-Годи, 2023а; 2023b; 2023с]), так и на специфике определенных понятий, применяемых Соловьевым в литературно-критических работах (например, понятие «пессимистической поэзии» [Анохина, 2023b]). Помимо этого, как уже отмечалось ранее, необходимо вести эти исследования в связи прояснением понятийного аппарата Соловьева в области философии: в этом отношении особую роль играют работы историка философии А. П. Козырева, к примеру, по прояснению понятий «рациональное» и «мистическое» в философии Соловьева [Козырев, 2009; 2018], а также филолога Н. В. Котрелева (для нашего исследования важное значение имеют подробные комментарии автора к литературно-критическим работам Соловьева [Соловьев, 1990, с. 494–533], а также, к примеру, статья «История текста как континуум волеизъявлений автора: Вл. Соловьев. Ночное плавание: Из “Романцero” Гейне (М 203)», которая может служить превосходным примером анализа соловьевской лирики и мистики [Котрелев 2023, с. 47–78]). Очевидно, что актуальность анализа терминологического аппарата в литературно-критических работах мыслителя занимает на современном этапе как философов, так и филологов, обращающихся к соловьевской критике. Однако, несмотря на эти публикации, остается еще немало лакун, которые предстоит восполнить.

Одной из них является прояснение понятия «рефлексии». Анализируя роль рефлексии в теории познания Соловьева, старший научный сотрудник Института образования и гуманитарных наук БФУ им. И. Канта В. В. Балановский констатирует его неопределенный характер: указанные Соловьевым функции рефлексии в процессе познания позволяют отождествить ее с понятиями «разсуждение», «мышление» и «сознание». Это, по мнению исследователя, «соответствует докантовским рационалистическим гносеологиям, где в этом не было необходимости ввиду отождествления мышления и познания» [Балановский, 2011, с. 124]. Отчасти это может быть связано также с общей сложностью гносеологических построений философа, в которых, как отмечал В. В. Зеньковский, сложно обнаружить единство [Зеньковский, 2001, с. 498].

В целом к анализу и прояснению гносеологии Соловьева не раз обращались философы и историки русской философии. Вслед за кн. Е. Н. Трубецким, написавшим очень подробную и глубокую работу «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» (1913), обратим внимание на то, что творчество философа может быть

разделено на несколько периодов: 1) подготовительный (1873–1882); 2) утопический (1882–1894); 3) окончательный (положительный) (1894–1900) [Трубецкой, 1913, т. 1, с. 87]. Несмотря на то, что все периоды творчества Соловьева были органично связаны друг с другом, тем не менее это также создает некоторые трудности при реконструкции цельной гносеологической системы философа. Одна из первых работ по теме — «О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева» (1901) А. И. Введенского, в которой автор выделяет два главных элемента в теории познания Соловьева: мистицизм и критицизм (кантианство) [Введенский, 2002, с. 184]. Наряду с этим необходимо вспомнить статью Э. Л. Радлова «Гносеология Вл. Соловьева» (1912–1913), в которой «мистическому прозрению» также отводится главенствующая роль в гносеологии философа. В процессе познания Радлов выделял три основных момента: веру, воображение (идеальное созерцание) и творчество. Вера (мистическое знание) — центр, объединяющий все виды знания [Радлов, 1912–1913, с. 316, 323]. Стоит также упомянуть работу В. Ф. Эрн с тем же названием — «Гносеология Вл. Соловьева» (1911), в которой автор полемизирует с Введенским и Радловым о разработанности теории познания Соловьева. Эрн также отводит особую роль мистическому элементу в учении Соловьева: «Соловьев всем организмом, т. е. духом, умом и телом одновременно, видел иную действительность, с ясностью, которая превосходит решительно все “интуиции” великих философов и ставит Соловьева непосредственно на ряду с божественным Платоном» [Эрн, 1994, с. 171–172]. Подводя итог анализу гносеологии Соловьева, Эрн пишет: «*Существенная действительность познаваемого открывается актом веры; сущность или идея познаваемого постигается воображением. То же, что воспринято верой и постигнуто воображением, актуализируется, т. е. воплощается в хаотическом материале ощущений — творчеством*» [Эрн, 1994, с. 235]. Таким образом, уже из ранних работ о теории познания Соловьева мы видим, что она сложна и в ней сочетаются как рациональный, так и мистический элементы. Но, несмотря на то что «мистика как род деятельности занимает в философской системе Соловьева верхнюю строчку в его классификации основных форм человеческого организма» [Козырев, 2018, с. 118], «рационалист в Соловьеве все время побеждает мистика» [Козырев, 2018, с. 140]. О сложности гносеологической системы Соловьева можно судить уже по тому, как сильно расходятся в ее оценках разные авторы: интересно, что Е. Трубецкой в упоминаемой ранее работе «Мирозозерцание Вл. С. Соловьева» не соглашается с точками зрения (в оценке теории познания Соловьева) всех ранее упомянутых авторов.

Отметим также то, что в этой работе Трубецкой пишет о «рефлексии» в учении Соловьева о Софии: рефлексия здесь понимается как рефлексия рели-

гиозно-мистического опыта, «попытка облечь его в рациональную логическую форму» [Трубецкой, 1913, т. 1, с. 354]. Балановский, анализируя место «рефлексии» в процессе познания Соловьева, писал, что «рефлексия» в гносеологии философа выступает в роли посредника между чувственным восприятием и умственным созерцанием, «подводит их данные под абстрактные понятия, систематизирует их и выстраивает необходимые логические связи» [Балановский, 2011, с. 123].

Мы предполагаем, что в литературно-критических работах Соловьева понятие «рефлексии» еще шире. Оно также оказывается взаимозаменяемо с категориями «ума», «рассудка» и «мышления». Причем, в зависимости от контекста оно перестает быть строгим термином и получает оценочную семантику. Мы выделили три аспекта, в которых реализуется понятие «рефлексии»: 1) роль рефлексии в творческом акте; 2) рефлексивность как мировоззренческая установка поэта; 3) рефлексия в поэтической технике. Следует заметить, что первый и третий аспекты, в сущности, связаны с поэтическим творчеством. И, несмотря на то что сам Соловьев утверждал «слитность содержания и словесного выражения» [Соловьев, 1991а, с. 402] как характерную особенность лирического произведения, здесь мы позволим себе провести границу между содержанием и формой. Процессу создания поэтического текста и его содержанию будет посвящен первый аспект. Форме и творческой отделке — третий.

Роль рефлексии в творческом акте

В. В. Бычков акцентирует внимание на том, что уже в ранней работе Вл. Соловьева «Философские начала цельного знания» (1877) им выделяются три сферы «общечеловеческой жизни», которые соответствуют трем основным формам бытия человека: 1) сфера *творчества*, основывающаяся на *чувстве*; 2) сфера *знания*, основывающаяся на *мышлении*; 3) сфера *практической жизни*, основывающаяся на *воле* [Бычков, 2007, с. 58; Соловьев, 2000b, с. 196]. Исследователь пишет, что «из этих трех общих сфер первенствующее значение принадлежит сфере творчества, а так как в самой этой сфере первое место занимает мистика, то эта последняя и имеет значение настоящего верховного начала всей жизни обще-человеческого организма (...), так как в мистике жизнь находится в непосредственной теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною» [Бычков, 2007, с. 58].

В «Философских началах цельного знания» мы также находим данное Соловьевым обоснование сходства мистики и искусства: «1) и то и другое имеют своею основой чувство (а не познание и не деятельную волю); 2) и то и другое имеют своим орудием или средством воображение или фантазию (а не раз-

мышление и не внешнюю деятельность); 3) и то и другое, наконец, предполагают в своем субъекте экстатическое вдохновение (а не спокойное сознание)» [Соловьев, 2000b, с. 195]. По-видимому, источники творчества (и мистики) противопоставляются Соловьевым мышлению и воле как началам философии и нравственной деятельности. Однако они не противоречат друг другу, так как в действительности реализуют общее стремление к положительному всеединству. Оно обнаруживается в трех ипостасях: истины, добра и красоты.

Позднее, в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881), Соловьев проводит разделение между *механическим* (иначе — рассудочным) и *органическим* мышлением. Механическое мышление рассматривает предметы в «отвлеченной отдельности (...) и затем сопоставляет их между собою внешним образом», тогда как органическое мышление позволяет охватить предмет в его «всесторонней целостности», внутренней связи со всеми другими объектами [Соловьев, 2011, т. 4. с. 92]. Именно оно, в конечном счете, приводит к постижению истины. В своей сознательной форме органическое мышление присуще философам, а в непосредственной, до-логической свойственно народному духу.

Содержательно близкую оппозицию мы находим в статье «Рассудок—разум» (1899), написанной Соловьевым для энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона: здесь автор говорит о «дискурсивном» и «интуитивном» разумении. Дискурсивное разумение, как и механическое мышление, предполагает рассуждение, то есть, как формулирует Соловьев, «намеренное разделение и противопоставление мысленных элементов» [Энциклопедический словарь ... , 1899, т. XXVI, с. 195]. А интуитивное разумение исключает рассуждение, оно целостно. В качестве подтверждения данной идеи Соловьев приводит не что иное, как поэзию. Он подчеркивает: «...о поэтическом произведении, сочиненном по рассудку, говорится только в смысле порицания, как и о научном трактате, внушенном фантазией» [Энциклопедический словарь ... , 1899, т. XXVI, с. 195]. Поэзии, по Соловьеву, чужда лишь рассудочная деятельность, в то время как интуитивное разумение не просто согласуется с вдохновением, но и возвышается с его помощью.

Понятие «рефлексии» применительно к поэзии возникало уже в магистерской диссертации Соловьева «Кризис западной философии» (1874). Здесь рефлексия противопоставлялась вдохновению, а философ противопоставлялся художнику:

Обращаясь, наконец, к художественному творчеству, мы, находим, что хотя субъект его, несомненно, есть лицо художника, но, с другой стороны, для истинного творчества необходимо, чтобы художник не оставался при своем

ясном и раздельном сознании, а выходил бы из него в экстатическом вдохновении, так что чем менее личной рефлексии в произведении, тем выше его художественное достоинство. В противоположность всему этому *философское познание* есть заведомо действие личного разума, или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания.

[Соловьев, 2000а, с. 40]

Это согласуется с концепцией вдохновения, которую разработал Соловьев в связи с анализом пушкинской поэзии (см.: [Балабаева, 2021]). Здесь вдохновение полагается главным условием поэзии. Соловьев провозглашает эстетическую аксиому: «...поэт не волен в своем творчестве» [Соловьев, 1991а, с. 328], что предполагает пассивность ума и воли поэта, невозможность сознательным усилием произвести на свет подлинное художественное произведение. Поэтическое выражение этой аксиомы философ видел в стихотворении Пушкина «Пророк», в котором, по его мнению, запечатлен идеальный образ поэта как выразителя высшей воли.

Сам Пушкин как человек не достиг и не мог достигнуть этого идеала, однако для Соловьева он все же был образцом вдохновенного поэта, как он писал, «*поэта по преимуществу*» [Соловьев, 1991b, с. 318]. В статье «Поэзия А. К. Толстого» (1894) творчество Пушкина названо «органическим», «непосредственным» [Соловьев, 1991с, с. 484] — в этом можно увидеть связь с идеей органического мышления из «Чтений о Богочеловечестве». Поэт не отделяет сознания от творческого процесса, не рефлексиирует над сущностью и значением поэзии. Соловьев признает обнаруживаемую у Пушкина рефлексиию за «постороннюю примесь», «пыль на чудесном алмазе» [Соловьев, 1991с, с. 486–487], вызванную мимолетной властью рассудочного мышления.

Таким образом, рефлексия, связанная с понятием «рассудка», исключается из поэзии, но при этом не исключается само мышление, которое, как мы сказали выше, можно назвать «интуитивным разумением». Это подтверждается творчеством Ф. И. Тютчева и А. К. Толстого — поэтов, которых Соловьев в статье «Поэзия А. К. Толстого» называет «поэтами гармонической мысли». Примири́в ум и вдохновение, они сумели найти поэтическое выражение для философского содержания, которое явно созвучно самому Соловьеву. Поэтому в статьях о Тютчеве и Толстом философ строит свое рассуждение на основе теоретических положений, напрямую связанных с творчеством разбираемого автора. Отдельные стихотворения становятся иллюстрацией выдвигаемых положений или поводом для дискуссии, как, например, в вопросе о мессианском предназначении России в творчестве Тютчева. Так возникает диалог философа и поэта.

Рефлексивность как мировоззренческая установка поэта

По мысли Соловьева, рефлексия становится определяющим принципом в творчестве и особенно в мировоззрении двух поэтов — М. Ю. Лермонтова и Е. А. Баратынского. Рефлексия разлагает цельность поэтического сознания, которая до того присутствовала в «органическом» творчестве Пушкина. Как отношение к действительности, рефлексия сближается с пессимизмом и скептицизмом (см.: [Анохина, 2023b]). Показательно, что «рефлексией» названо пессимистичное по своему духу стихотворение Пушкина «Дар напрасный, дар случайный...» (1828) — и от него, как считает Соловьев, поэт готов отказаться как от произведения, созданного не под властью вдохновения. Иначе — у Лермонтова и Баратынского. Соловьев пишет:

Критическое, отрицательное отношение к собственной жизни и к окружающей среде (...) обманчиво возводится здесь на степень безусловного принципа и становится господствующим настроением самой поэзии. От бессодержательности своей жизни, заключая к жизни вообще, эти поэты находят, что у нее нет смысла и цели; но в таком случае и поэзия, как высший цвет жизни, есть бессмысленный обман, и в конце всего остается только «пустая и глупая шутка».

[Соловьев, 1991с, с. 487]

Обращаясь к понятию «рассудка», напомним то определение рассудочного познания, которое Соловьев предлагает в «Кризисе западной философии»:

Отвлеченное или рассудочное познание состоит в разложении непосредственного, конкретного воззрения на его чувственные и логические элементы. Эти элементы не существуют сами по себе в отдельности, а только в своем сочетании, образующем действительный мир. (...) Когда абстрактный рассудок утверждает как безусловную или всецелую истину нечто такое, что имеет лишь частную или отвлеченную истину, и когда это несоответствие открывается отрицательным разумом или рефлексией, то необходимо, насколько безусловно было утверждение, настолько же безусловным является и отрицание.

[Соловьев, 2000а, с. 98–99]

Кажется, что трагедия разочарования представителей «пессимистической поэзии» с их рефлексией в чем-то схожа с описываемым Соловьевым кризисом западной философии, вызванным господством именно рассудочного мышления. Недаром Соловьев подчеркивает, что Баратынский в качестве «всецелой» истины принял «материалистические обобщения научных данных» [Соловь-

ев, 1991с, с. 488], то есть явно неполное, отвлеченное знание. В итоге столкновение этой «истины» с религиозно-поэтическим взглядом на мир привело его к разочарованию в последнем.

У Лермонтова рефлексивность проявляется в напряженной сосредоточенности на собственном Я. «Мысль [его], — пишет Соловьев, — из бесконечной дали стремится вернуться к себе, в глубине занята собою, обращается на себя» [Соловьев, 1991d, с. 384]. Любовная лирика Лермонтова концентрируется не на самом чувстве и не на его преображающей силе, а непосредственно на личном переживании поэта, обращается в «меланхолическую рефлексия» [Соловьев, 1991d, с. 386]. Чувство собственного превосходства, господствовавшее в душе Лермонтова, тоже имело, по Соловьеву, характер частной или отвлеченной истины. В статье о поэте философ говорит о предвестии ницшеанской идеи сверхчеловечества в поэзии Лермонтова, видит в нем родоначальника этого заблуждения [Соловьев, 1991d, с. 399]. Абсолютизация этого чувства, пренебрежение нравственными обязанностями гения приводят поэта к демонизму и фатализму.

Рефлексия в поэтической технике

Собственную задачу философской критики Соловьев формулирует в статье «Поэзия Я. П. Полонского» (1896) следующим образом: «...разобрать и показать, что именно из полноты всемирного смысла, какие его элементы, какие стороны или проявления истины особенно захватили душу поэта и по преимуществу выражены им в художественных образах и звуках» [Соловьев, 1991e, с. 530]. Однако — и это особенно касается статей Соловьева о современных ему поэтах — философ не пренебрегает «техническим» разбором стихотворений. Тем более, что сам, будучи поэтом, хорошо разбирался в тонкостях поэтического ремесла.

Самым распространенным недочетом, который фиксирует Соловьев, становится «прозаичность» поэзии второй половины XIX столетия. Прозаичность, в свою очередь, ставится им в один ряд с рефлексией, разумом и рассудком. Явно негативную оценку получают стихотворения «надуманные», как пишет Соловьев, написанные не «от вдохновения», а «от разума». Иронизируя над книгой поэта и литературного критика Н. М. Соколова «Эпос и лирика графа А. К. Толстого» (1890), Соловьев вполне серьезно замечает: «...элемент пластичности и живописи вовсе не враждебен поэзии (...) что ей действительно враждебно, так это элемент прозаичности, отвлеченной рефлексии» [Соловьев, 1991f, с. 578]. Неудачные стихотворения Я. П. Полонского он объясняет тем, что в них преобладает «рассудочная рефлексия и прозаический реализм» [Со-

ловьев, 1991е, с. 519]. Под прозаизацией, в частности, понимается прямолинейная дидактика, собственно лексические прозаизмы, несочетаемость образов. Так, например, в стихотворении А. А. Голенищева-Кутузова «Мы шли дорогою. Поля по сторонам...», посвященном русско-турецкой войне 1877–1878 годов, Соловьев указывает на «комичный прозаизм» последней строфы:

И ночь тиха была, и месяц, беспристрастно
На праведных и злых взирая с высоты,
«Не полно ль убивать друг друга вам напрасно?»
Шептал с улыбкою добра и красоты.

[Цит. по: Соловьев, 1991g, с. 461],

в которой неоправданно сочетаются широкие отвлеченные понятия «добро» и «красота» с тесным представлением «улыбки».

Наконец, обращает на себя внимание понятие «критической рефлексии», которое Соловьев употребляет по отношению к текстам К. К. Случевского: «...автор рефлектирует в самом своем творчестве, но не проверяет его результатов дальнейшею критическою рефлексией» [Соловьев, 1991h, с. 542–543]. О необходимости отделки законченного произведения Соловьев пишет и по поводу прозы Случевского (в рецензии на сборник «Исторические картинки»), называя эту критическую способность «рассудочной способностью» [Соловьев, 1991i, с. 584]. Мы видим, что и здесь рефлексия связана с деятельностью рассудка, но к моменту окончания поэтического текста вдохновение отступает, и в свои права вступает рефлексия иного типа — «критическая», то есть аналитический ум. Наиболее явно упразднение антитезы между такой «критической рефлексией» и «умом» (отличным от «рассудка») проявляется, по мнению Соловьева, в поэтической работе Пушкина: философ неоднократно подчеркивает примат вдохновения в творческом процессе поэта, его «не придуманный», «не сочиненный» лирический порыв. Но право отделять и обрабатывать созданное «под высшим наитием» предоставляется именно «уму».

* * *

Таким образом, как мы пытались продемонстрировать, при анализе литературно-критических работ Соловьева важную роль играет прояснение понятийного аппарата, используемого философом, что невозможно сделать без опоры на философские работы мыслителя, где аналогичные понятия употребляются в строго фиксированном значении. Отказ Соловьева-критика от употребления точных философских терминов был связан прежде всего с тем,

что его статьи о поэтах XIX века публиковались в литературных журналах и были предназначены для широкого круга читателей. Одним из таких требующих уточнения терминов стало понятие «рефлексии». Оно функционирует в соловьевской критике как минимум в двух контекстах: как возможный компонент творческого акта и как мировоззренческая установка поэта. При этом в первом случае «рефлексия» и «рассудочное мышление» противопоставляются вдохновению как единственному источнику истинного творчества. Это отражается, в том числе, на форме стихотворения: следы рефлексивной, а не вдохновенной работы, по Соловьеву, сказываются в прозаизации поэзии. Но «критическая рефлексия», под которой понимается последующая работа «аналитического ума» над текстом, оценивается как необходимое условие для его завершения, и пушкинская тщательная отделка стихотворений являет прекрасную иллюстрацию этого тезиса. В творчестве Лермонтова и Баратынского «рефлексия» охватывает не только творчество, но и само мироощущение поэтов. В итоге рефлексивность вводит в заблуждение относительно бессмысленности жизни и оборачивается не только крайней разочарованностью, пессимизмом и скептицизмом, но и пренебрежением нравственными обязанностями гения, подчинения Я поэта демоническим силам.

Список источников

Анохина Ю. Ю. Лирика А. А. Фета в интерпретации Вл. Соловьева: к вопросу о методологии // *Litera*. 2023a. № 11. С. 32–45.

Анохина Ю. Ю. Понятие «пессимистическая поэзия» в статьях Вл. Соловьева о русской лирике // *Флагман науки*. 2023b. № 10. С. 489–494.

Асадулаева Г. Х. Литературная критика В. С. Соловьева: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Махачкала, 2004. 150 с.

Асадулаева Г. Х. Особенности критического метода Владимира Соловьева // *Вестн. Дагестанского государственного ун-та. Сер. 2: Гуманитарные науки*. 2007. № 6. С. 30–37.

Балабаева А. С. Личность и поэзия А. С. Пушкина в контексте литературно-критических работ Вл. С. Соловьева о русской поэзии // *Летняя школа по русской литературе*. 2021. Т. 17, № 3–4. С. 312–329.

Балабаева А. С. Философско-эстетические воззрения Г. В. Ф. Гегеля и В. С. Соловьева: к вопросу о влиянии // *Соловьевские исследования*. 2023. № 4(80). С. 40–55.

Балановский В. В. Гносеология Владимира Соловьева как проявление особого типа рациональности // *Соловьевские исследования*. 2011. Вып. 2(30). С. 117–135.

Бычков В. В. Русская теургическая эстетика. М.: Ладомир, 2007. 743 с.

Введенский А. И. О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева // Вл. Соловьев: Pro et contra: Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология. СПб.: Изд-во РХГИ, 2002. Т. 2. С. 182–208.

Зеньковский В. В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. 880 с.

Козырев А. П. Мистика в цепях разума: Автоматические записи Вл. Соловьева // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX — первой трети XX века: К 165-летию Вл. Соловьева. М.: Водолей, 2018. Вып. 2. С. 117–144.

Козырев А. П. Рациональное и мистическое в философии Владимира Соловьева // Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н. В. Мотрошиловой. М.: «Феноменология — Герменевтика», 2009. С. 541–551.

Котрелев Н. В. История текста как континуум волеизъявлений автора: Вл. Соловьев. Ночное плавание: Из «Романцero» Гейне (М 203) // За 50 лет: избранные труды. В 2 кн. М.: ИМЛИ РАН, 2023. Кн. 1. С. 47–78.

Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время / предисл. А. А. Тахо-Годи, 2-е изд., испр. М.: Молодая Гвардия, 2009. 617 с.

Радлов Э. Л. Гносеология Вл. Соловьева // Логос. М.: Мусagetъ, 1912–1913. Кн. 1 и 2. С. 307–324.

Роднянская И., Гальцева Р. Реальное дело художника («Положительная эстетика» Владимира Соловьева и взгляд на литературное творчество) // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 8–30.

Соловьев В. С. Буддийские настроения в поэзии // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991g. С. 425–465.

Соловьев В. С. Значение поэзии в стихотворениях Пушкина // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991b. С. 316–371.

Соловьев В. С. Иллюзия поэтического творчества // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991f. С. 574–583.

Соловьев В. С. Импрессионизм мысли // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991h. С. 542–548.

Соловьев В. С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: в 20 т. Сочинения / сост. Н. В. Котрелев, А. А. Носов. М.: Наука, 2000a. Т. 1. С. 38–139.

Соловьев В. С. Лермонтов // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991d. С. 379–399.

Соловьев В. С. О лирической поэзии // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991a. С. 399–425.

Соловьев В. С. Поэзия А. К. Толстого // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991с. С. 483–506.

Соловьев В. С. Поэзия Я. П. Полонского // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991е. С. 518–542.

Соловьев В. С. Разбор книги г. К. Случевского // Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991i. С. 583–605.

Соловьев В. С. Стихотворения. Эстетика. Литературная критика / сост., ст., коммент. Н. В. Котрелева. М.: Книга, 1990. 574 с.

Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: в 20 т. Сочинения / сост. Н. В. Котрелев, А. А. Носов. М.: Наука, 2000b. Т. 2. С. 185–309.

Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Полн. собр. соч.: в 20 т. Сочинения / сост. Н. В. Котрелев, А. А. Носов. М.: Наука, 2011. Т. 4. С. 9–169.

Тахо-Годи Е. А. Лирика К. М. Фофанова в восприятии Вл. Соловьева. Часть 1 // Соловьевские исследования. 2023а. Вып. 2(78). С. 55–73.

Тахо-Годи Е. А. Лирика К. М. Фофанова в восприятии Вл. Соловьева. Часть 2 // Соловьевские исследования. 2023b. Вып. 3(79). С. 6–23.

Тахо-Годи Е. А. Лирика К. М. Фофанова в восприятии Вл. Соловьева. Часть 3 // Соловьевские исследования. 2023с. Вып. 4(80). С. 23–39.

Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева. М.: Путь 1913. Т. 1. 631 с.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб.: Типография акц. общ. «Издат. дело, бывшее Брокгауз-Ефрон», 1899. Т. XXVI. 480 с.

Эрн В. Ф. Гносеология В.С. Соловьева // Сборник статей о В. Соловьеве. Брюссель, 1994. С. 167–258.

Юрина Н. Г. Литературно-критическая концепция В. С. Соловьева: истоки, становление, развитие: дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. Саранск, 2004. 213 с.

Юрина Н. Г. Литературно-художественное творчество В. С. Соловьева в контексте русской словесности второй половины XIX века (эстетика, поэтика, стиль): дис. ... д-р филол. наук: 10.01.01. Саранск, 2019. 685 с.

References

Anokhina, Yu. Yu. (2023a) “Lirika A. A. Feta v interpretatsii Vl. Solov’eva: k voprosu o metodologii” [“A. A. Fet’s Lyrics in the Interpretation of Vl. Solovyov: Towards a Question of Methodology”], in *Litera*, 11, pp. 32–45.

Anokhina, Yu. Yu. (2023b) “Ponyatie «pessimisticheskaya poeziya» v stat’yakh Vl. Solov’eva o russkoi lirike [“The Concept of ‘Pessimistic Poetry’ in Vl. Solovyov’s Articles on Russian Lyrics”], in *Flagman Nauki* [*Flagship of Science*], 10, pp. 489–494.

Asadulaeva, G. Kh. (2004) *Literaturnaya kritika V. S. Solov'eva* [*Literary Criticism by V. S. Solovyov*]. Makhachkala.

Asadulaeva, G. Kh. (2007) "Osobennosti kriticheskogo metoda Vladimira Solov'eva" ["Peculiarities of Vladimir Soloviev's Critical Method"], in *Vestnik Dagestanskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [*Bulletin of Dagestan State University*], 6, pp. 30–37.

Balabaeva, A. S. (2021) "Lichnost' i poeziia A. S. Pushkina v kontekste literaturno-kriticheskikh rabot Vl. S. Solov'eva o russkoi poezii" ["A. S. Pushkin's Personality and Poetry in the Context of V. S. Solovyov's Literary and Critical Works on Russian Poetry"], in *Letniaia Shkola po Russkoi Literature* [*Summer School of Russian Literature*], 17(3–4), pp. 312–329.

Balabaeva, A. S. (2023) "Filosofsko-esteticheskie vozzreniia G. V. F. Gegelia i V. S. Solov'eva: k voprosu o vliianii" ["Philosophical and Aesthetic Views of G. V. F. Hegel and V. S. Solovyov: On the Question of Influence"], in *Solov'evskie Issledovaniia* [*Solovyov Studies*], 4(80), pp. 40–55.

Balanovsky, V. V. (2011) "Gnoseologiya Vladimira Solov'eva kak proyavlenie osobogo tipa ratsional'nosti" [Gnoseology of Vladimir Solovyov as a Manifestation of a Special Type of Rationality], in *Solov'evskie Issledovaniia* [*Soloviev Studies*], 2(30), pp. 117–135.

Bychkov, V. V. (2007) *Russkaya teurgicheskaya estetika* [*The Russian Theurgic Aesthetics*]. Moscow: Ladamir.

Vvedenskii, A. I. (2002) "Omistitsizme i krititsizme v teorii poznaniia V. S. Solov'eva" ["On Mysticism and Criticism in V. S. Solovyov's Theory of Cognition"], in *Vl. Solov'ev: Pro et contra: Lichnost' i tvorchestvo Vladimira Solov'eva v otsenke rus. myslitelei i issledovatelei: Antologiya. Tom 2* [*Vl. Solovyov: Pro et contra: The Personality and Work of Vladimir Solovyov in the Assessment of Russian Thinkers and Researchers: Anthology. Vol. 2*]. St. Petersburg: Izdatel'stvo RKhGI, pp. 182–208.

Zen'kovskii, V. V. (2001) *Istoriia russkoi filosofii* [*The History of Russian Philosophy*]. Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet.

Kozyrev, A. P. (2018) "Mistika v tsepyakh razuma: Avtomaticheskie zapisi Vl. Solov'eva" ["Mysticism in the Chains of Reason: Automatic Records of Vl. Solovyov"], in *Literatura i religiozno-filosofskaya mysl' kontsa XIX — pervoi treti XX veka: K 165-letiyu Vl. Solov'eva. Vypusk 2* [*Literature and Religious-Philosophical Thought of the End of the 19th — First Third of the 20th Century: To the 165th Anniversary of Vl. Solovyov. Iss. 2*]. Moscow: Vodoley, pp. 117–144.

Kozyrev, A. P. (2009) "Ratsional'noe i misticheskoe v filosofii Vladimira Solov'eva" ["Rational and Mystical in the Philosophy of Vladimir Soloviev"], in *Sushchnost' i slovo. Sbornik nauchnykh statei k yubileyu professora N. V. Motroshilovoi* [*Essence and Word. Collection of Scientific Articles for the Anniversary of Professor N. V. Motroshilova*]. Moscow: "Fenomenologiya — Germenevtika", pp. 541–551.

Kotrelev, N. V. (2023) “Istoriya teksta kak kontinuum voleiz”yavlenii avtora: Vl. Solov’ev. Nochnoe plavanie: Iz ‘Romantsero’ Geine (M 203)” [“History of the Text as a Continuum of the Author’s Will: Vl. Soloviev. Night Sailing: From Heine’s ‘Romancero’ (M 203)”], in *Za 50 let: izbrannye trudy. V 2 kn.: Kn. 1* [Over 50 years: Selected Works. In 2 books. Book 1]. Moscow: IMLI RAN, pp. 47–78.

Losev, A. F. (2009) *Vladimir Solov’ev i ego vremya* [Vladimir Soloviev and his Time]. Moscow: Molodaya Gvardiya.

Radlov, E. L. (1912–1913) “Gnoseologiya Vl. Solov’eva” [“Gnoseology of Vl. Soloviev”], in *Logos*, Moscow: Musaget, 1–2, pp. 307–324.

Rodnyanskaya, I. and Gal’tseva, R. (1991) “Real’noe delo khudozhnika («Polozhitel’naya estetika» Vladimira Solov’eva i vzglyad na literaturnoe tvorchestvo)” [“The Real Business of the Artist (‘Positive Aesthetics’ by Vladimir Soloviev and a View of Literary Creativity)”], in Solov’ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 8–30.

Solov’ev, V. S. (1991g) “Buddiiskie nastroyeniya v poezii” [“Buddhist Sentiments in Poetry”], in Solov’ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 425–465.

Solov’ev, V. S. (1991b) “Znachenie poezii v stikhotvoreniyakh Pushkina” [“The Importance of Poetry in Pushkin’s Poems”], in Solov’ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 316–371.

Solov’ev, V. S. (1991f) “Illyuziya poeticheskogo tvorchestva” [“The Illusion of Poetic Creativity”], in Solov’ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 574–583.

Solov’ev, V. S. (1991h) “Impressionizm mysli” [“The Impressionism of Thought”], in Solov’ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 542–548.

Solov’ev, V. S. (2000a) “Krizis zapadnoi filosofii (protiv pozitivistov)” [“The Crisis of Western Philosophy (Against the Positivists)”], in Solov’ev, V. S. *Polnoe sobranie sochinenii v 20 tomakh. Tom 1* [The Complete Works in 20 vols. Vol. 1]. Eds and notes by N. V. Kotrelev and A. A. Nosov. Moscow: Nauka, pp. 38–139.

Solov’ev, V. S. (1991d) “Lermontov” [“Lermontov”], in Solov’ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 379–399.

Solov’ev, V. S. (1991a) “O liricheskoi poezii” [“About Lyric Poetry”], in Solov’ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 399–425.

Solov'ev, V. S. (1991c) "Poeziya A. K. Tolstogo" ["The Poetry of A. K. Tolstoy"], in Solov'ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 483–506.

Solov'ev, V. S. (1991e) "Poeziya Ya. P. Polonskogo" ["The poetry of J. P. Polonsky"], in Solov'ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 518–542.

Solov'ev, V. S. (1991i) "Razbor knigi g. K. Sluchevskogo" ["A Parsing of the Book by g. K. Sluchevsky"], in Solov'ev, V. S. *Filosofiya iskusstva i literaturnaya kritika* [Philosophy of Art and Literary Criticism]. Moscow: Iskusstvo, pp. 583–605.

Solov'ev, V. S. (1990) *Stikhotvoreniya. Estetika. Literaturnaya Kritika* [Poems. Aesthetics. Literary Criticism]. Eds and notes by N. V. Kotrelev. Moscow: Kniga.

Solov'ev, V. S. (2000b) "Filosofskie nachala tsel'nogo znaniya" ["Philosophical Foundations of Integral Knowledge"], in Solov'ev, V. S. *Polnoe sobranie sochinenii v 20 tomakh. Tom 1* [The Complete Works in 20 vols. Vol. 1]. Eds and notes by N. V. Kotrelev and A. A. Nosov. Moscow: Nauka, pp. 185–309.

Solov'ev, V. S. (2011) "Chteniya o Bogochelovechestve" ["Readings on the Humanity of God"], in Solov'ev, V. S. *Polnoe sobranie sochinenii v 20 tomakh. Tom 1* [The Complete Works in 20 vols. Vol. 1]. Eds and notes by N. V. Kotrelev and A. A. Nosov. Moscow: Nauka, pp. 9–169.

Takho-Godi, E. A. (2023a) "Lirika K.M. Fofanova v vospriyatii Vl. Solov'eva. Chast' 1" ["The Lyrics of K. M. Fofanov in the Perception of Vl. Soloviev. Part 1"], in *Solov'evskie Issledovaniya* [Soloviev Studies], 2(78), pp. 55–73.

Takho-Godi, E. A. (2023b) "Lirika K.M. Fofanova v vospriyatii Vl. Solov'eva. Chast' 2" ["The lyrics of K.M. Fofanov in the perception of Vl. Soloviev. Part 2"], in *Solov'evskie issledovaniya* [Soloviev Studies], 3(79), pp. 6–23.

Takho-Godi, E.A. (2023c) "Lirika K.M. Fofanova v vospriyatii Vl. Solov'eva. Chast' 3" ["The Lyrics of K. M. Fofanov in the Perception of Vl. Soloviev. Part 3"], in *Solov'evskie Issledovaniya* [Soloviev Studies], 4(80), pp. 23–39.

Trubetskoi, E. N. (1913) *Mirosozertsanie Vl. S. Solov'eva. Tom 1* [Worldview of V. S. Solovyov. Vol. 1]. Moscow: Put'.

Entsiklopedicheskii slovar' Brokgauza i Efrona. Tom XXVI [The Encyclopaedic Dictionary of Brockhaus and Efron. Vol. 26] (1899) St. Petersburg: Tipografiya akts. obshch. "Izdat. delo, byvshee Brokgauz-Efron".

Ern, V. F. (1994) "Gnoseologiya V. S. Solov'eva" ["Gnoseology of V. S. Soloviev"], in *Sbornik statei o V. Solov'eva* [A Collection of Articles about V. Soloviev]. Brussels, pp. 167–258.

Yurina, N. G. (2004) *Literaturno-kriticheskaya kontseptsiya V. S. Solov'eva: istoki, stanovlenie, razvitie* [Literary and Critical Concept of V. S. Soloviev: Origins, Formation, Development]. Saransk.

Yurina, N. G. (2019) *Literaturno-khudozhestvennoe tvorchestvo V. S. Solov'eva v kontekste russkoi slovesnosti vtoroi poloviny XIX veka (estetika, poetika, stil') [Literary and artistic creativity of V. S. Solovyov in the context of Russian literature of the second half of the 19th century (Aesthetics, Poetics, Style)]*. Saransk.

Информация об авторах:

Ангелина Сергеевна Балабаева — младший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, 25а, стр. 1.

Александр Сергеевич Апальков — младший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН. Адрес: Российская Федерация, 121069, Москва, ул. Поварская, 25а, стр. 1; старший научный сотрудник ГБУК г. Москвы «Дом А. Ф. Лосева». Адрес: Российская Федерация, 119002, Москва, ул. Арбат, д. 33; аспирант кафедры истории русской философии философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.

Information about the authors:

Angelina S. Balabaeva — Junior Researcher at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Address: 1 25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation.

Alexander S. Apalkov — Junior Researcher at the A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences. Address: 1 25a Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation; Senior Researcher of the State Budgetary Institution of Moscow “A. F. Losev’s House”. Address: 33 Arbat Str., Moscow, 119002, Russian Federation; Postgraduate Student at the Department of History of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. Address: 27/4 Lomonosovsky Avenue, GSP-1, Moscow, 119991, Russian Federation.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 03.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 03.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 195–219.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 195–219.

Научная статья / Original article

УДК 821.161.1

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-195-219

«ИГРИВЕНЬКИЕ СЮЖЕТЦЫ» «РУССКОГО ИНВАЛИДА» В ЗАПИСНОЙ ТЕТРАДИ Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО



Игорь Александрович Кравчук
Независимый исследователь,
Россия, uznik.krawchuk@yandex.ru



Аннотация. В статье дается развернутый историко-литературный комментарий к одному из мест в записной тетради Ф. М. Достоевского 1866 года. Большинство записей в тетради имеет отношение к работе писателя над романами «Преступление и наказание» и «Идиот», некоторые фрагменты не имеют прямого отношения к этим замыслам. В анализируемой записи Достоевский упоминает некую статью из газеты «Русский инвалид», посвященную Австрии. В статье высказывается и аргументируется предположение, согласно которому речь идет об одном из множества материалов, посвященных русинам и дискуссии об их насильственной полонизации.



Ключевые слова: Достоевский, Австрия, русины, записные тетради, «Преступление и наказание», «Русский инвалид», Кельсиев, «Эпоха», Страхов



Благодарности. Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00710. URL: <https://rscf.ru/project/24-18-00710/> (дата обращения: 18.11.2024). ИРЛИ РАН.



Ссылка для цитирования: Кравчук И. А. «Игривенькие сюжетцы» «Русского инвалида» в записной тетради Ф. М. Достоевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 195–219. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-195-219.

Memory of Culture

“PLAYFUL PLOTS” OF “THE RUSSIAN INVALID” IN F. M. DOSTOEVSKY’S NOTEBOOK

Igor A. Kravchuk

Independent researcher, Russia,
uznik.krawchuk@yandex.ru



Abstract. The article gives a detailed historical and literary commentary on one of the places in F. M. Dostoevsky’s notebook of 1866. Most of the notes in the notebook are related to the writer’s work on the novels “Crime and Punishment” and “The Idiot”, however, some fragments are not directly related to these plans. In the analyzed entry, Dostoevsky mentions a certain article from the newspaper “The Russian Invalid” devoted to Austria. The article expresses and argues the assumption according to which it is one of many materials devoted to Ruthenians and attempts of their forced polonization.



Keywords: Dostoevsky, Austria, Ruthenians, notebooks, “Crime and Punishment”, “The Russian Invalid”, Kelsiyev, “Epokha”, Strakhov



Acknowledgments. The research was supported by the Russian Science Foundation grant No. 24-18-00710. Available at: <https://rscf.ru/project/24-18-00710/> (Accessed: 18 November 2024). IRLI RAS.



For citation: Kravchuk, I. A. (2024) “‘Playful Plots’ of ‘The Russian Invalid’ in F. M. Dostoevsky’s Notebook”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 195–219. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-195-219.

Подготовительные материалы Ф. М. Достоевского к роману «Преступление и наказание» распределены по трем записным тетрадям 1865–1866 годов, не считая наборной рукописи, от которой до нас, увы, дошел лишь небольшой фрагмент [Достоевский, 2013–... , т. 7, с. 451]. Первый публикатор тетрадей И. И. Гливенко обращал внимание на специфику этого источника:

Это действительно «з а п и с н ы е к н и ж к и», а не только рукописные материалы постепенно создающихся художественных произведений Ф. М. Достоевского. И как таковые они необычайно пестры по своему содержанию. Почти в каждой из них мы найдем много такого, что не имеет прямого отношения к его художественной деятельности, а иногда не только прямого, но и косвенного. Так, наряду с набросками и отрывками какого-нибудь произведения, можно встретить несколько страниц с расчетами стоимости какого-нибудь издания, в другом месте запись неотложных платежей, в третьем — какой-нибудь адрес, или какую-нибудь заметку для памяти, и т. д., причем все это разбросано по всей тетради.

[Гливенко, 1931, с. 6]

К этому нужно прибавить, что третья тетрадь включает в себя и наброски к роману «Идиот», относящиеся к 1867 году.

В силу этих особенностей тетради Достоевского десятилетиями служили предметом напряженного интереса и источником разногласий. Записи далеко не всегда велись последовательно, а датировкой снабжались в исключительных случаях, причем даже датировки могли трактоваться по-разному. К примеру, по мнению Гливенко, Достоевский начал заполнение тетрадей осенью 1865 года и завершил его в феврале 1866-го [Гливенко, 1931, с. 4–5]. Основанием для такой гипотезы стала дата 13 ноября, проставленная писателем ближе к концу третьей тетради. Гливенко считал, что отсчитывать ее нужно не от начала 1866 года, а от сентября 1865-го — именно тогда Достоевский сообщал в письме к М. Н. Каткову, что вот уже два месяца пишет «повесть», «психологический отчет одного преступления» [Достоевский, 1972–1990, т. XXVIII, кн. 2, с. 136]. Однако уже в 1934 году это предположение было отвергнуто

В. Л. Комаровичем [Комарович, 1934, с. 265, 281]. В настоящее время принято считать, что работа над ранними редакциями романа велась в период с декабря 1865-го по декабрь 1866 года [Достоевский, 2013–... , т. 7, с. 451]. Что касается третьей книжки, то она почти целиком относится именно к 1866 году. Это в первую очередь подтверждается крайними датами, отмеченными Достоевским: 2 января и 13 ноября. Л. Д. Опульская писала: «Третья записная книжка — единственная (из относящихся к “Преступлению и наказанию”), где можно предполагать, что последовательность страниц совпадает с хронологией записей» [Опульская, 1970, с. 701].

Конечно, научная полемика велась далеко не только и не столько вокруг крайних дат, сколько вокруг взаимосвязи фрагментов и принципов их публикации. Первоначальный план И. И. Гливенко, состоявший в простой постраничной расшифровке каждой тетради, казался наиболее корректным из возможных¹, но в дальнейшем вызвал серьезные возражения [Комарович, 1934, с. 261–262; Розенблюм, 1981, с. 8–9]. Альтернативой постраничной расшифровке стали историко-литературные реконструкции, в которых, не отступая от первоисточника, литературоведы стремились максимально полно и обоснованно воссоздать хронологическую последовательность записей, ход авторской мысли, иными словами, формирование писательского замысла. Такими реконструкциями стали публикации 1970 года в серии «Литературные памятники», 1973 года в [Достоевский, 1972–1990] и 2019 года в [Достоевский, 2013–...]. К нынешнему времени эти реконструкции могут считаться безусловной научной классикой. Впрочем, возможен и еще один подход: он был продемонстрирован группой исследователей во главе с К. А. Барштом. По мысли Баршта, вся совокупность графики в тетрадях Достоевского, включая рисунки и каллиграфические прописи, образует «в тесном смысловом взаимодействии нерасчленимое семантическое единство» [Баршт, 2021, с. 6]. Решением сформулированной проблемы стала подготовка дипломатической транскрипции тетрадей: факсимильных копий со слоем распознанного текста, которые позволяют ознакомиться с архивными материалами Достоевского *de visu*.

В то время как общие принципы публикации тетрадей остаются предметом методологической полемики, историко-литературный комментарий к ним, как кажется, не должен содержать существенных пробелов и трудных мест. В самом деле, за десятилетия изучения тетрадей учеными в этом направлении была проделана колоссальная работа. И все же по сей день рукописи

¹ См., например, положительную оценку этого подхода, данную в 1939 году Г. И. Чулковым [Чулков, 2024, с. 79].

Достоевского продолжают дарить нас загадками. Одной из таких загадок остается запись, сделанная на странице 150 третьей записной книжки: «Инвалид. Статья об Австрии (игривенькие сюжетцы)»² [Достоевский, 2013–... , т. 7, с. 260]. В расшифровке [Достоевский, 1972–1990] последнее предложение прочитывается чуть иначе: «Статья об Австрии (игривенький сюжетец)» [Достоевский, 1972–1990, т. VII, с. 205]. В комментарии к 35-томному собранию сочинений поясняется лишь, что здесь имеется в виду газета «Русский инвалид». Замечание это справедливое, но явно недостаточное. О какой статье идет речь? Какие «игривенькие сюжетцы» привлекли внимание Достоевского? Попробуем осветить этот вопрос.

В лексиконе Достоевского достаточно распространена идиоглосса «игривый», представленная в двух значениях: «Легкомысленно-веселый, шутливый, непринужденно-шаловливый; такой, который может позабавить, развлечь»; «неприличный, скабресный, двусмысленный, нескромный» [Цыб, 2012, с. 16]. Обратим внимание, что оба значения подчас совмещаются, а эпитет приобретает иронические коннотации. Возьмем пример из более позднего текста Достоевского — романа «Братья Карамазовы» (1878–1880). В четвертой части повествователь пересказывает статью из вымышленной газеты «Слухи», посвященную делу Мити Карамазова. Статья, по сути, представляла собой оскорбительную сплетню о Мите и госпоже Хохлаковой. Достоевский подчеркивает контраст между домыслами газетчиков и их резонерским пафосом: «Игривая корреспонденция эта, как и следует, заканчивалась благородным негодованием насчет безнравственности отцеубийства и бывшего крепостного права» [Достоевский, 1972–1990, т. XV, с. 15]. Слова «игривый» и «игривость» занимают важное место и в лексическом строе романа «Преступление и наказание». Излагая свою теорию Порфирию Петровичу, Раскольников с презрительной насмешкой говорит о людях обыкновенных, ошибочно полагающих себя незаурядными и передовыми, способными на послушание. По выражению Родиона Романовича, движет такими людьми «некоторая игривость природы, в которой не отказано даже корове» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 225]. Мечтая жениться на Дуне и подчинить ее себе, Лужин создает в своем воображении множество картин «на эту соблазнительную и игривую тему» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 263]. В другом месте уже Порфирий Петрович говорит, что самый безупречный лжец выдает свою причастность к преступлению, «увлекаясь игривостью своего остроумия» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 296]. Используя свои наблюдения на практике, Порфирий сам начинает обращаться с Раскольниковым

² РГАЛИ. Ф. 212. 1. 5. Л. 150.

чересчур игриво и с явной издевкой восхищается его «игривым умом» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 302, 306], лишая Родиона Романовича остатков самообладания. В одной из сцен Раскольникова утомляет навязчивая и развязная шутливость Разумихина: его рассказ о «восстановлении в костюме» именуется «напряженно-игривой реляцией» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 113].

Прилагательное «игривенький» употреблено в романе один раз, но в чрезвычайно важной сцене. Обсуждая с Раскольниковым его статью, Порфирий высказывает одну свою «идейку». Услышав ее, Раскольников приходит к безошибочному выводу: его подозревают в убийстве Алены Ивановны и Лизаветы.

Ведь вот-с... право, не знаю, как бы удачнее выразиться... идея-то уж слишком игривенькая... психологическая-с... Ведь вот-с, когда вы вашу статейку-то сочиняли, — ведь уж быть того не может, хе-хе! чтобы вы сами себя не считали, ну хоть на капельку, — тоже человеком «необыкновенным» и говорящим *новое слово*, — в вашем то есть смысле-с... Ведь так-с? {...} А коль так-с, то неужели вы бы сами решились — ну там ввиду житейских каких-нибудь неудач и стеснений или для споспешествования как-нибудь всему человечеству — перешагнуть через препятствие-то?.. Ну, например, убить и ограбить?..

[Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 227]

Таким образом, стилистически маркированный эпитет возникает в момент завязки психологического и интеллектуального поединка двух героев. Ироническая дистанция, создаваемая интонацией и лексикой Порфирия Петровича, характеризует его профессиональный стиль, излюбленные приемы. Подобная риторика напоминает замах перед сильным ударом или осторожные движения кошки перед броском в сторону жертвы. В третьей тетради эпитет «игривенький» встречается еще раз. В черновике финала Достоевский вкладывает в уста Свидригайлова такие реплики: «Застрелитесь, не с вашим характером оставаться в живых, вам 2 пути (<:) или сознаться, или застрелиться. Эй, игривенькие признаки... Не заняты мы... Белоручки, *en grand*³» [Достоевский, 2013–... , т. 7, с. 259]. Очевидно, этот отрывок — конспект трех сцен с участием Свидригайлова из окончательной версии романа, фактически пунктирный портрет персонажа. О выборе между явкой с повинной и самоубийством в романе Свидригайлов говорит не Раскольникову лично, а Сонечке: «У Родиона Романовича две дороги: или пуля в лоб, или по Владимирке» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 432]. Слово «белоручки», в свою очередь, отсылает

³ В общем (*фр.*).

нас к сцене объяснения Свидригайлова с Авдотьей Раскольниковой. Аркадий Иванович подробно разъясняет Дуне теорию, изобретенную ее братом, правда, толкует ее на свой манер. «Оно тоже, конечно, обидно для молодого человека с достоинствами и с самолюбием непомерным знать, что были бы, например, всего только тысячи три, и вся карьера, всё будущее в его жизненной цели формируется иначе, а между тем нет этих трех тысяч» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 424]. Когда Дуня слышит, что ее брат совершает убийство в соответствии с теорией, порожденной бедностью и растравленным самолюбием, то поначалу отказывается в это верить: «А угрыzenie совести? Вы отрицаете в нем, стало быть, всякое нравственное чувство? Да разве он таков?» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 425]. На это Свидригайлов дает понять, что нравственное чувство в русском человеке может отступать под действием широты его натуры. Широта в этом контексте — не столько разносторонность или даже противоречивость, сколько нехватка исторической и культурной почвы под ногами, национальной и общественной сверхзадачи. Пребывание в историческом и социальном вакууме порождает тягу к абстракциям и крайностям, помноженную на нравственный релятивизм. На этом основании Свидригайлов заявляет об определенном духовном родстве с Раскольниковым. Его фразу «Сам я белоручка...» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 425], по всей видимости, и следует понимать в духе формулировки из черновика. Между этими двумя характеристиками оказывается словосочетание «игривенькие признаки». Раскрыть его смысл тоже несложно. Незадолго до своего самоубийства Свидригайлов думает: «Странно и смешно: ни к кому я никогда не имел большой ненависти, даже мстить никогда особенно не желал, а ведь это дурной признак, дурной признак! Спорить тоже не любил и не горячился — тоже дурной признак!» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 437]. В окончательной версии повествования Достоевский меняет эпитет «игривенький» на «дурной», снимая ироническое самоотстранение героя: накануне ужасного финала жизни Свидригайлову не до намеков и околичностей.

Как видим, слова «игривый» и «игривенький» занимают особое положение как в тексте романа, так и в набросках к нему. Внимательный читатель «Преступления и наказания» на этом месте мог бы оборвать наш анализ, указав на еще одно вхождение прилагательного «игривый», причем в едином контексте с Австрией. Раскидывая сети вокруг Раскольникова, Порфирий Петрович использует следующую историческую аналогию:

...вы, батюшка, Родион Романович, уж извините меня, старика, человек еще молодой-с, так сказать, первой молодости, а потому выше всего ум человеческий цените, по примеру всей молодежи. Игривая острота ума и отвлеченные

доводы рассудка вас соблазняют-с. И это точь-в-точь, как прежний австрийский гофкригсрат, например, насколько то есть я могу судить о военных событиях: на бумаге-то они и Наполеона разбили и в полон взяли, и уж как там, у себя в кабинете, всё остроумнейшим образом рассчитали и подвели, а смотришь, генерал-то Мак и сдается со всей своей армией, хе-хе-хе!

[Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 295]

Хорошо известно, какое именно историческое событие имел в виду Порфирий Петрович. 19 октября 1805 года австрийский фельдмаршал-лейтенант (звание, приблизительно соответствующее современному званию генерал-лейтенанта) барон Карл Мак фон Лейберих капитулировал перед войсками Наполеона в осажденной крепости Ульм. Вместе с ним сдалась и огромная армия, открыв французам дорогу на Вену. Ульмская катастрофа осталась одной из самых позорных страниц в военной истории Австрии. За свое поведение Мак был лишен чинов и наград. Принято считать, что об этом историческом событии Достоевскому напомнил роман Л. Н. Толстого «Война и мир», публиковавшийся в журнале «Русский вестник» параллельно с «Преступлением и наказанием» (см. также: [Тихомиров, 2005, с. 305–306]). Эпизод, где описывается жребий генерала Мака, помещен в февральской книжке журнала за 1866 год. Что же касается «Русского инвалида», то действительно в № 225 за 3 (15) сентября 1866 года там была помещена заметка с пересказом публикации из британской газеты “Times”. Формально статья была приурочена к обмену военнопленными между Австрией и Пруссией по итогам Австро-пруско-итальянской войны, но касалась более фундаментальных вопросов. В тексте выяснялись причины поражения Австрии, хронические пороки австрийской армии и причины большого количества австрийских военнослужащих, попадающих в плен. Британский автор вспомнил и «штуку, какую ухитрился проделать генерал Макк, занимавший с 40-тысячной армией почти неприступную крепость. В военной истории не встречается примера капитуляции более постыдной, чем капитуляция Макка...» [Иностранные известия, 1866, с. 2]. Кажется, этот случай должен свидетельствовать о низких моральных качествах австрийских военных. Однако, замечает “Times”, в таких известных сражениях, как битва при Мадженте (1859), при Сольферино (1859) и при Кёниггреце (1866), имперская армия билась достойно. Несмотря на это, все указанные сражения были Австрией проиграны, приведя к большим потерям в виде убитых, раненых и пленных. Следовательно, бедствия австрийской армии объясняются не малодушием, а плохой организацией, отразившей в себе хаос империи Габсбургов. В этой связи британская газета выражала надежду на то, что Австрии

удастся провести реорганизацию армии и внутренней политики, а в дипломатических отношениях стать более миролюбивой державой [Иностранные известия, 1866, с. 2–3].

Такой комментарий можно было бы счесть необходимым и достаточным: тематически и хронологически реферат статьи из “Times” довольно точно соотносится с записью Достоевского. Вместе с тем ряд соображений не позволяет ограничиться этой версией. Во-первых, поражение Австрии в войне, предопределившее возвышение Пруссии и объединение Германии под эгидой Бисмарка, обсуждалось во множестве публикаций. Еще более обсуждаемой темой было грядущее преобразование Австрийской империи в дуалистическую Австро-Венгерскую монархию и предоставление более широкой автономии многочисленным народам, населявшим это европейское государство. На этом фоне статья из “Times”, а тем более ее пересказ в «Русском инвалиде» выглядели довольно дюжинными публикациями, обреченными затеряться в потоке похожих газетных рассуждений. Во-вторых, экскурс в историю австрийской армии не содержал в себе ничего, что Достоевский мог бы обозначить выражением «игривенький сюжетец» или напрямую связать с риторикой Порфирия Петровича. Заметка «Русского инвалида» оканчивается пересказом слухов о реванше, который якобы готовили император Австрии Франц Иосиф и эрцгерцог Альбрехт: будто бы они намеревались в союзе с Францией усилить свой флот в Адриатическом море и провести кампанию на Дунае с целью ослабить влияние Пруссии. Но, опять же, подобные слухи возникали часто и при отсутствии доказательств не составляли сенсации. Стоит обратить внимание: фраза «Статья об Австрии» на странице 150 записывается дважды. Это также подтверждает, что публикация, отмеченная Достоевским, скорее всего, не была проходной.

Если эта версия с заметкой об австрийской армии, мягко говоря, не выглядит бесспорной, о каком же тексте может идти речь? Ответить на такой вопрос со всей определенностью будет сложно. Следует учитывать неизменный интерес Достоевского к актуальной прессе, его память на достаточно давние публикации и глубокую осведомленность в вопросах международной политики. Приведем пример из воспоминаний Н. Н. Фон-Фохта:

Однажды Федор Михайлович отправился в Москву пешком и для компании пригласил меня с собой. Во всю дорогу он рассказывал о последних политических событиях, весь интерес которых в то время сосредоточивался на австро-прусской войне. Я, конечно, мало понимал в политике, но, читая ежедневно газеты, очень интересовался военными успехами Пруссии. (...) От него

я узнал о Бисмарке, Наполеоне III, Франце-Иосифе и других вершителях судеб Европы. Он был очень внимателен и терпелив к задаваемым мною вопросам и с полной обстоятельностью старался мне все разъяснить, чего я, по своему юношеству, не понимал. В такой беседе мы дошли до Рогожской заставы.

[Фон-Фохт, 1990, с. 56–57]

Прежде всего, оценим степень интереса Достоевского к Австрии. Относительно недавно этот вопрос был затронут в коллективной монографии М. В. Подрезовым. Он пишет, что высказывания Достоевского об Австрии и Австро-Венгрии можно разбить на пять главных рубрик.

...канцлер Клеменс фон Меттерних и его политика как репрезентация сущности Австрии; Австрия как «младший брат» Пруссии, а впоследствии — Германской империи; Австрия, противостоящая, с одной стороны, Германии, с другой — России; Австрия в качестве «помощника» и «покровителя» / «коварного завоевателя» южных славян; Австрия, находящаяся в «самом выгодном геополитическом положении», или конец «лоскутной империи»?

[Подрезов, 2021, с. 121]

Исследователь суммирует свой обзор так:

Безусловно, писатель оценивал Австрийскую империю в первую очередь по отношению к России (...). В этих рамках очевидно, что Австрия для России — это враг как с геополитической (борьба за один и тот же регион влияния), так и с идейной (столкновение православия и католичества) точек зрения. (...) Достоевский констатирует принятие роли «младшего брата» Австрией с середины 1860-х гг. по отношению к резко усилившейся Пруссии. Он скептичен по поводу прочности их союза (...). В целом Достоевский относился к Австрии преимущественно предвзято и негативно как к стране расчетливой и коварной. Достоевский также прогнозирует будущность Австро-Венгрии на геополитической карте мира. Согласно его представлениям Австрия — один из «главных кандидатов» на исчезновение (после Турции).

[Подрезов, 2021, с. 125–126]

Ценным источником суждений Достоевского об Австрии и российско-австрийских взаимоотношениях оказывается записная тетрадь 1864–1865 годов. В ней писатель предрекает раздел Турции между Россией, Францией и Англией, «а этот раздел поставит нас во вражду с Австрией» [Достоевский, 1972–1990,

т. XX, с. 189]. Интуиция говорила писателю, что такой сценарий будет реализован в течение ближайших 30–40 лет. Здесь же читаем: «Прежнее построение Европы искусственно-политическое всё более и более падает перед стремлением к национальным народным построениям и обособлениям (представительница этого построения — Австрия)» [Достоевский, 1972–1990, т. XX, с. 191]. Конфликты, сотрясавшие Европу, во многом служили Достоевскому важной отправной точкой в его философской и политической программе: «Построиться иначе — может быть, главная задача 19-го века» [Достоевский, 1972–1990, т. XX, с. 191]. В противовес старым западным державам России суждено доказать неотъемлемое право каждого народа на развитие собственной, уникальной идеи, на культурную и духовную самостоятельность, возможность внести свой неповторимый вклад в здание всемирной гармонии. Много позже эта мысль будет развита в «Дневнике писателя» за 1877 год, где резко противопоставлялись друг другу захватнические устремления Австро-Венгрии, мечтающей о разделе славянских земель Турции в свою пользу, и бескорыстие России, идущей освободить славян из-под османского гнета ради них самих, ради торжества их «свободы и самостоятельности» [Достоевский, 1972–1990, т. XXV, с. 100]. Можно сказать, что в политическом воображении Достоевского Россия и Австрия оказываются до некоторой степени идеальными антиподами: в то время как последняя находится в фазе распада, скрепляемая лишь корыстью и произволом, первая воплощает собой концепцию «национализации империй», где верховная власть и народная масса образуют прочное гармоническое единство. В Австрии государство и воля народов друг другу противостоят, в России — стремятся друг другу навстречу.

Отсюда понятен неослабевающий интерес Достоевского к проблемам Австрии. В 1866 году эта страна терпит поражение от бисмарковской Пруссии и навсегда утрачивает первенство в деле объединения германских земель. В целом на протяжении всех 1860-х годов держава Габсбургов претерпевает мучительный процесс внутреннего реформирования в движении к хрестоматийному образу «лоскутной империи»: Франц Иосиф идет на уступки национальным движениям в Венгрии и на Балканах, затем, пользуясь моментом, проводит реакционный курс, затем, под влиянием очередного военного поражения, вновь возвращается к реформам. Венское правительство находится в постоянном общении с венгерским, галицийским, хорватским и другими сеймами, пытаясь выработать оптимальную формулу раздела полномочий. Итогом этой напряженной работы станет австро-венгерское соглашение, заключенное 15 марта 1867 года, а в 1866 году вся Европа следит за судьбой Австрии, пытаясь предугадать, выживет ли австрийское государство под натиском на-

циональных партий. Отдельную интригу составляет участь Мексиканской империи — подконтрольного Франции режима, управлявшегося младшим братом Франца Иосифа Максимилианом Габсбургом.

Искать интересующую нас статью логичнее всего в номерах «Русского инвалида» за 1866 год, отдавая предпочтение не кратким сообщениям о международных происшествиях, а большим проблемным статьям или развернутым фрагментам неофициальных хроник. Работая над этой статьей, мы изучили всю годовую подшивку газеты, выделив несколько основных тем, связанных с Австрией. Естественно, печатный орган Военного министерства не мог пройти мимо всего, что прямо или косвенно было связано с событиями Австро-прусской войны, начиная с дипломатических стычек Берлина и Вены и заканчивая послевоенными договоренностями коалиций. Значительная часть текстов была отведена работе сеймов, правительственным назначениям и реформам. Некоторые публикации касались перспектив политического возрождения Австрии после поражения, в частности той роли, которую Вена способна сыграть в урегулировании восточного вопроса (взаимоотношений Стамбула и южнославянских народов). Небольшой, но яркий сюжет образуют публикации об инсценированном покушении на императора Франца Иосифа в Праге. Главной же «австрийской» темой «Инвалида» становится противостояние польских и русинских политиков в Галиции, борьба русинов за языковую и культурную автономию, натянутые отношения между русинскими крестьянами, центральным австрийским правительством, мятежной шляхтой и польской революционной эмиграцией. Австрийская тема неразрывно связана с темой польской, ничуть не меньше занимавшей ум и творческое сознание Достоевского⁴.

Какая из этих тем могла увлечь писателя? Вероятной подсказкой являются частично зачеркнутые библиографические выписки, оставленные Достоевским в той же тетради на странице 148. Приведем их полностью:

Голос 260, 261, 262

Отеч(ественные) зап(иски) № 3

Современник № 3, 4, 5

Русское слово

Русское слово № 7, 8

Русский вестник № 7

[РГАЛИ. Ф. 212. 1. 5. Л. 148]

⁴ На эту тему см., например: [Углик, 2011; Подрезов, 2019].

Слева на полях проставлены даты: 23 сентября, 6 октября, 10 ноября. Установить их связь с процитированными библиографическими выписками еще предстоит. Однако некоторые вещи можно утверждать довольно уверенно. В номерах 260 (20 сентября), 261 (21 сентября) и 262 (22 сентября) газеты «Голос» публиковались путевые очерки «Путешествие по Галиции», подписанные псевдонимом И.-Ж. Это сокращенный вариант псевдонима Иванов-Желудков, принадлежавшего В. И. Кельсиеву (1835–1872) — известному революционеру, этнографу и журналисту. Сподвижник Герцена, многолетний политический эмигрант, Кельсиев пытался привлечь на сторону радикального движения старообрядцев и различные раскольничьи толки, глубоко и всесторонне изучал быт и верования религиозных сектантов, жил среди казаков-некрасовцев, пытался устраивать русскую коммуну на территории Османской империи. Увлекающийся энтузиаст, Кельсиев, испытав череду разочарований и пережив страшную личную трагедию (в течение непродолжительного времени ему пришлось похоронить родного брата, детей и жену), переосмысливает прежние политические убеждения и возвращается в Россию. Оказавшись в тюрьме, он письменно отрекается от своих взглядов, после чего получает полное прощение от императора Александра II и восстановление в правах. Впоследствии он становится публицистом панславистского толка. Хорошо известно, что личность и судьба Кельсиева глубоко впечатлили Достоевского: неслучайно его считают одним из прототипов Шатова в «Бесах» (см.: [Достоевский, 1972–1990, т. XII, с. 232–233]).

Очерки о Галиции интересны в двух отношениях. Во-первых, они откликаются на одну из самых обсуждаемых в российской печати тем, связанных с Австрией. Во-вторых, по времени создания они относятся не к периоду деятельного раскаяния Кельсиева, а к переходной фазе в его биографии: в 1866 году он еще не возвращался в Россию и официально не порывал с прежним окружением. Помещение очерков под псевдонимом было мотивировано нежеланием обнаруживать свое авторство перед Герценом, который, вопреки этим усилиям, узнал автора и уже сам прекратил с ним общаться. В этих статьях Кельсиев уже развивает свою новую политическую программу: он доказывает, что русины и русские связаны глубоким духовным, культурным и языковым родством, подчеркивает социальный антагонизм русских мужиков и польских панов, бездуховность местных католиков, описывает поляков и евреев как главную угрозу безответным русским крестьянам. Приведем характерный пример риторики и наблюдений Кельсиева. Вот, скажем, что пишет он о театре «Русская беседа», созданном во Львове супругами Бачинскими:

Пуст театр еще никогда не бывал — так он народен. Русские дорожат им как своим созданием, как доказательством, что их народность не умерла. (...) в польских труппах царствует раздор, актрисы не пользуются доброю славой — у русских все живет душа в душу, а на женской половине их труппы ни одного пятна. Причина опять та же: русские актеры уважают себя, потому что они служители русского дела, а не гаеры. Поляки поняли это значение театра, но объясняют его по-своему: они кричат, что все это московская пропаганда и что театр держится только московскими деньгами. Удивительно наивный народ!..

[И. Ж., 1866, с. 2]

Возвращаясь к проставленной Достоевским дате 23 сентября, нужно заметить, что и в этот день газета «Голос» печатает очерк Кельсиева, правда, под измененным заглавием: не «Путешествие по Галиции», а «Путешествие по Галичине». Как и в прочих частях, Кельсиев подмечает угнетение православного русского крестьянства поляками, обреченность политического проекта Речи Посполитой. В № 7 «Русского вестника» за 1866 год была опубликована еще одна дорожная корреспонденция Иванова-Желудкова, посвященная на сей раз быту словаков [Иванов-Желудков, 1866]. В этом же номере катковского журнала публиковались очередные части «Преступления и наказания».

В № 3 «Отечественных записок» Достоевского, по всей вероятности, могла заинтересовать статья Н. И. Соловьева «Язык как основа национальности». Н. И. Соловьев (1831–1874) был близким знакомым Достоевского, сотрудником журнала «Эпоха» и воодушевленным адептом почвенничества. Статья представляет собой популярное изложение идей выдающегося лингвиста того времени Фридриха Макса Мюллера (у Соловьева — Миллера). Отталкиваясь от данных научной лингвистики, Соловьев развивает собственные взгляды, доказывая глубинную связь между родным языком и национальной психологией. Как ортодоксальный почвенник, Соловьев с равным энтузиазмом критикует и космополитов, отрицающих врожденную самобытность народов (здесь автор бросает перчатку А. Н. Пыпину), так и славянофилов с их симпатиями к панславизму, утопией единого славянского мира. Сокровенной для Соловьева остается идея самопознания народа посредством языка и самопознания личности путем глубокого и осознанного погружения в родную языковую среду. Неслучайны темпераментные нападки публициста на иноязычие русской аристократии, распространившееся в XVIII веке:

Посредством французского языка у нас как бы отгораживается целый обширный класс общества, который, вследствие своей обеспеченности и без труда и без

нужды достающегося образования, мог бы быть очень полезен своей стране; и мы не сделаем большой натяжки, если скажем, что у нас есть много, очень много природных соотечественников, которых нельзя назвать вполне русскими. Они говорят по-французски, читают по-немецки, поют по-итальянски, воспитывают детей Бог знает по-каковски, а путешествуют не как англичане, в своей родной шкуре, а маскируются обыкновенно в разные национальности, смотря по месту.

[Соловьев, 1866, с. 148]

Соловьев подчеркивает, что в современной России каждая социальная группа имеет свое «нарекание», в результате чего общество остается раздробленным. Отрыв от языковой стихии ведет к обеднению литературы, возникновению блеклого и невыразительного языка образованных космополитов, лишенных таланта и неспособных произвести ни одной собственной идеи, ничего, что не было бы отмечено печатью вечного ученичества. С другой стороны, именно в языке общество получает шанс преодолеть накопленные классовые противоречия.

К темам, поднятым в статьях Кельсиева и Соловьева, примыкает работа «Бунты на Руси» собирателя фольклора П. И. Якушкина (1822–1872), опубликованная в мартовской книжке «Современника» за 1866 год. Зажиточный и образованный дворянин, Якушкин стал культурным героем своей эпохи, ведя страннический образ жизни, подражая речи, одежде и манерам крестьян, собирая богатый этнографический материал. Статья открывается тезисом: «...мы очень любим народ, только не хотим изучать его нужд, а, сидя в кабинете, сочиняем его истинные потребности; народ, в свою очередь, не понимая наших гуманных начал, смотрит на нас недоверчиво. (...) В особенности народ туго верит во все улучшения, придуманные образованными людьми» [Якушкин, 1866, с. 73]. Большая часть статьи составлена Якушкиным из трагикомических анекдотов, когда взаимное непонимание помещиков, чиновников и крестьян приводило к волнениям, напрасным обвинениям мужиков в желании «бунтовать», ненужным расправам. Так, в одной из деревень Курской губернии мужики хотят быть «западными однодворцами» и с этой целью устраивают сходку. Чтобы их успокоить, им объясняют, что «западными однодворцами» называют тех, кому царь отказывает в «привилегированном» звании государственных крестьян. В другом месте чиновник, желая узнать «дух народа», приходит в деревню, представляется поляком и сообщает о своем желании бунтовать против государя. Его избивают. Тогда чиновник забывает о своей легенде и угрожает крестьянам неприятностями за нападение на государственного служащего. Крестьяне считают его самозванцем и арестовывают. В городе чиновник доносит на крестьян, что те затеяли бунт.

Не совсем ясно, какие именно выпуски журнала «Русское слово» имеет в виду Достоевский. Дело в том, что после выхода январского номера 1866 года редакция получила третье по счету предостережение от министра внутренних дел. Выход журнала был приостановлен на пять месяцев, а после покушения Каракозова на жизнь Александра II и вовсе прекратился [Сборник сведений ... , 1867, с. 140; Варустин, 1965, т. 2, с. 150]. Можно допустить, что Достоевский имел в виду июльский и августовский номера журнала не за 1866, а за 1865 год. Например, в отделе «Политика» июльской книжки много внимания уделялось бесплодному, двуличному и реакционному курсу австрийского правительства. Отдел вел французский географ и анархист Элизе Реклю, писавший под псевдонимом Ж. Лефрень [Лефрень, 1865, с. 78–87].

Приведенный комментарий к процитированным выпискам Достоевского пока еще не полон и не прояснен в полной мере. Однако он дает право (по самым поздним статьям «Голоса») относить их к осени 1866 года. Достаточно ясным представляется интерес писателя к конфликту русинского и польского населения в Галиции, к языковым и этническим особенностям народов, в первую очередь русского населения Европы. В пользу именно этого предположения говорит и то, что еще в 1862 году братья Достоевские помещали в журнале «Время» статью Н. Н. Страхова «Заметки на одну газетную статью (по поводу польско-русинского вопроса)»⁵. Это был ответ на статью Н. Г. Чернышевского «Национальная бестактность» (Современник. 1861. № 7). В фокусе внимания Страхова конфликт сословного и национального начал: по мысли автора, сегрегация, а затем и стирание идентичности русских крестьян польскими шляхтичами позволяло веками поддерживать социальное неравенство на этих землях. В подтверждение своей мысли Страхов ссылается на тот факт, что местные крестьяне отторгали не только польских панов, но и ренегатов из числа ополячившихся русских дворян. Положение русских крестьян улучшилось после раздела Польши и перехода Галиции под контроль Австрии.

Но все-таки сословное начало было удержано, и польское дворянство в восточной Галиции продолжало на областных сеймах представлять собою русинский народ, тот народ, который отличается от него верою, языком, нравами, обычаями, общественными и политическими стремлениями, — всем строем своей жизни и вообще не имеет с ним ничего общего.

[Русин, 1862, с. 45–46]

⁵ Публикация атрибутирована: [Першкина, 2014, с. 161–162].

История Галиции, а равно этнонима «русин» и движения галицких русофилов, — одна из сложнейших тем в истории Восточной и Центральной Европы. По сей день она остается предметом ожесточенных публичных споров и политических спекуляций. Отметим лишь, что 1860-е годы были чрезвычайно важным периодом в истории русинской общности. Под влиянием Польского восстания 1863–1864 годов в Российской империи, административных реформ и нового подъема национальных движений в Австрии дискуссия об этнической принадлежности галичан вовлекла в себя множество участников и в целом вышла на новый уровень. Страсти подогревались как изнутри, благодаря тлеющей польско-русинской напряженности, так и снаружи, благодаря участвовавшим слухам о планах присоединения Восточной Галиции к России (см.: [Западные окраины, 2006, с. 280; Миллер, 2013, с. 226–232]. Большой резонанс в российской печати вызвало повторное назначение наместником Галиции графа Агенора Голуховского (1812–1875). Бывший министр иностранных дел Австрии, чьим главным достижением стал так называемый Октябрьский диплом 1860 года (ранний проект либерализации и федерализации Габсбургской империи), Голуховский был объявлен лицом колонизации Галичины. «Граф Голуховский, — писали «Отечественные записки» в ноябре 1866 года, — имеет свою весьма определенную репутацию; (...). Он, например, восточную Галицию не признает за Россию, для него все это Польша, и жители восточной Галиции не что иное, как поляки. Их желание иметь свою религию, литературу, говорить на своем языке, граф Голуховский, по видимому, признает только за шалость, за каприз» [Внутренняя политика, 1866, с. 30].

Газета «Русский инвалид» освещала ход дел в Галиции с завидной регулярностью. Симпатии издания были целиком на стороне русофильского движения, полосы газеты время от времени предоставлялись галицийским публицистам. Кроме того, сильной стороной газеты были подробные пересказы иноязычной периодики по актуальным политическим вопросам.

Среди публикаций «Инвалида» по галицийскому вопросу было немало таких, чье содержание подпадало под определение «игривенького сюжетца». Иначе говоря, они были посвящены либо нечистоплотной политике австрийского правительства, либо «польской интриге» в Галиции. В декабре 1866 года орган Министерства иностранных дел Российской империи «*Journal de St.-Petersbourg*» (издавался на французском языке) заверил читателей, что дипломатическим отношениям Вены и Петербурга в настоящее время ничто не угрожает. Редакция «Русского инвалида» отозвалась на это «весьма успокоительное известие» с долей скепсиса и иронии:

Из слов упомянутой нами заметки видно, что существуют партии, которым сильно хотелось бы поколебать это доброе согласие: читатели наши легко поймут, о каких партиях идет тут речь. Под партиями этими, вероятно, подразумеваются все те, которые явно отстаивают известные притязания бывшей Речи Посполитой (...). С своей стороны мы никогда не в состоянии были понять, какие побуждения могло бы иметь австрийское правительство потворствовать польским замыслам...

[Отдел неофициальный, 1866, с. 1–2]

4 декабря того же года «Инвалид» пересказывал инсинуации краковской газеты «Czas» (контролировалась консервативной партией «Станчики»):

...подробности на счет того, как в Галицию проникнул русский эмиссар Василий Иванов, имевший поручение волновать русинских крестьян; как на границах России хранятся склады табаку, долженствующие служить орудием политической пропаганде среди тех же крестьян; как русские рубли прельщают австрийских подданных, и проч.

[Курьезы польской прессы, 1866, с. 2]

К этим слухам прибавлялся слух о насильственном обращении католических крестьян в православие: солдат разжимал мужику зубы штыком, чтобы поп вложил ему в рот причастие. В ноябре газета освещала распространение слухов о скором вторжении в Галицию и о волнениях русинских студентов, добивавшихся права обучаться на своем родном языке. 26 октября газета коснулась биографии и личности графа Голуховского. Цитируя “Times”, она указывала, что в молодости будущий министр и наместник ускорил свою карьеру под покровительством графа Франца фон Штадиона (в принятой тогда транскрипции — фон Стадиона), занимавшего в 1847–1848 годах должность губернатора Галиции. Тогда, в период разгоравшегося Венгерского восстания и начинавшейся «Весны народов», Голуховский забыл о своем польском национализме, добросовестно проводя в жизнь политику Вены. Препятствуя революционным притязаниям польского дворянства, австрийская бюрократия в то время сделала кратковременную ставку на русинских крестьян⁶. Вернувшись из Вены в Лемберг, Голуховский кардинально поменял стиль и идеологию управления, побратавшись с теми, с кем раньше боролся. “Times” описывает демонстратив-

⁶ О роли, которую сыграла австрийская администрация в процессе «Закарпатского национального возрождения», а также о противостоянии польской и «русской» рады см., например, вступительную часть монографии: [Бахтурина, 2000, с. 24–25].

ную прогулку графа с польским инсургентом, которого в свое время сам же граф отправил за решетку⁷. Автор статьи при этом не сомневался, что Голуховский «в случае надобности завтра снова посадит его в тюрьму» [Что такое граф Голуховский?, 1866, с. 3]. 4 октября «Инвалид» перепечатал материалы сатирической галицко-русской газеты «Страхопуд», в частности пародийный проект реформирования «варварской России» в либеральном европейском духе. Проект включал в себя восстановление Польши в границах 1772 года, отказ от поддержки славян в Европе и христиан в Турции, отдачу половины российской казны в распоряжение западных стран, замену русской виселицы цивилизованной французской гильотиной, переименование Сибири в «Каэнну» и т. д. Большая часть номера от 16 сентября была отдана материалам в защиту галицких русинов и напоминанию о том, что именно русские крестьяне в 1849 году защитили австрийскую корону от взбунтовавшейся шляхты. Кроме того, газета поместила на своих страницах большую статью «Письмо из Львова», описывавшую горестное положение русской культуры на окраине Австрийской империи. Статья была подписана «Галичанин». За этим псевдонимом скрывался поэт, ученый, грекокатолический священник Яков Головацкий (1814–1888). Изначально принадлежа к украинофильскому крылу галицийского движения, Головацкий впоследствии перешел на русофильские позиции. В 1867 году Головацкий станет открытым врагом графа Голуховского, а затем и вовсе сложит с себя сан униатского священника и примет российское подданство. Безусловно, со стороны «Инвалида» предоставление трибуны такому авторитетному политику являлось серьезным обозначением позиции.

За отсутствием иной, более конкретной информации в записной тетради Достоевского вряд ли имеет смысл умножать эти примеры. В настоящей статье мы стремились лишь показать их идейный диапазон. Очевидно, за этой краткой записью скрывается самостоятельный и интригующий историко-литературный сюжет, воссоздание которого по косвенным уликам — дело будущего. На полях нашего разбора укажем на еще одну интересную сюжетную линию. В номерах «Русского инвалида» от 25, 26 и 27 октября 1866 года пересказывается история о мнимом покушении на жизнь императора Франца Иосифа в Праге. Проживавший в Праге англичанин Пальмер, бросив на мостовую игрушечный пистолет, схватил некоего Антона Пуста, безобидного человека, работавшего подмастерьем в театре. Замысел Пальмера состоял в том, чтобы оклеветать Пуста, представить себя спасителем Франца Иосифа, получить от

⁷ Вероятно, политик Флориан Земялковский (1817–1900). За свою жизнь он дважды оказывался в тюрьме, один раз был приговорен к смертной казни, но помилован.

австрийского императорского дома крупную денежную сумму и разобраться с многочисленными долгами. Такой сюжет тоже вполне мог заинтересовать Достоевского. «Игривеньким» мог выглядеть в глазах писателя и тот политический курс, который предлагало Вене издание “Wiener Journal”. В отношениях с балканскими славянами оно рекомендовало Австрии избегать крайностей и отстаивать идею переучреждения Османской империи как системы вассальных государств, поскольку народы вроде сербов не способны стать полностью суверенными. Положения этой статьи «Русский инвалид» пересказывал в номере за 10 ноября 1866 года.

Отразилось ли чтение «Русского инвалида» на тексте «Преступления и наказания»? Как видим, многочисленные публикации, посвященные Австрии, в сущности, касались русско-польских отношений. Если искать какие-либо параллели в романе, стоит обратиться к его эпилогу. «В остроге были тоже ссыльные поляки, политические преступники. Те просто считали весь этот люд за невежд и хлопов и презирали их свысока; но Раскольников не мог так смотреть: он ясно видел, что эти невежды во многом гораздо умнее этих самых поляков» [Достоевский, 2013–... , т. 6, с. 469]. Вне всякого сомнения, при описании поляков на каторге Достоевский полагался и на собственные воспоминания (см.: [Тихомиров, 2005, с. 429]), но вместе с тем мы вправе предположить и некоторое влияние текущей периодики, переводившей межэтническое противостояние в Галиции в плоскость классового антагонизма. Сравним с упомянутой выше статьей Я. Ф. Головацкого, подводившего итоги польского доминирования в крае: «Состояние Галицкой Руси было очень плачевное; впрочем иначе и не могло быть после 400-летнего польского владычества. У нас не было уж ни своего дворянства, ни мещанства — остался только невежда “хлоп” и малообразованный поп» [Галичанин, 1866, с. 3].

Нельзя исключать и того, что библиографические заметки относились к какому-то обособленному публицистическому замыслу Достоевского. Тем интереснее будет продолжить нашу работу, шаг за шагом обследуя подобные темные места из записных тетрадей писателя.

Список источников

Баршт К. А. О дипломатической транскрипции записных тетрадей Ф. М. Достоевского (РГАЛИ. Ф. 212.1.8 и 9; ОР РГБ. 93.1.1.4 и 5) // Текстологическое исследование записных тетрадей Ф. М. Достоевского к роману «Бесы»: дипломатическая транскрипция. СПб.: Наука, 2021. С. 5–32.

Бахтурина А. Ю. Политика Российской империи в Восточной Галиции в годы Первой мировой войны. М.: АИРО-XX, 2000. 263 с.

Варустин Л. Э. «Русское слово» // Очерки по истории русской журналистики и критики. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1965. Т. 2. С. 126–150.

Внутренняя политика // Отечественные записки. 1866. Ноябрь. Кн. 1. С. 26–39.

Галичанин [Головацкий Я. Ф.]. Письмо из Львова // Русский инвалид. 1866. № 236. 16 сентября.

Гливенко И. И. Предисловие // Из архива Ф. М. Достоевского. «Преступление и наказание». М.; Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1931. С. 3–33.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем: В 35 т. СПб.: Наука, 2013–...

Западные окраины Российской империи. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 608 с.

И.-Ж. [Кельсиев В. И.] Путешествие по Галиции. Перемышль. II // Голос. 1866. № 261. 21 сентября.

Иванов-Желудков В. П. [Кельсиев В. И.] Словацкие села под Пресбургом // Русский вестник. 1866. Т. LXIV, № 7. С. 5–29.

Иностранные известия // Русский инвалид. 1866. № 225. 3 сентября.

Комарович В. Л. Литературное наследство Достоевского за годы революции: Обзор публикаций 1917–1933 гг. // Литературное наследство. Т. 15. М.: Журнально-газетное объединение, 1934. С. 258–281.

Курьезы польской прессы // Русский инвалид. 1866. № 311. 4 декабря.

Лефрень Ж. [Реклю Э.] Политика // Русское слово. 1865. № 7. С. 77–104.

Миллер А. И. Украинский вопрос в Российской империи. К.: Laurus, 2013. 416 с.

Опульская Л. Д. История создания романа // Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. М.: Изд-во «Наука», 1970. С. 681–715.

Отдел неофициальный // Русский инвалид. 1866. № 319. 13 декабря.

Першкина А. Н. Анонимные тексты в журнале «Время»: опыт атрибуции // Вестн. Московского ун-та. Сер. 9. Филология. 2014. № 1. С. 146–163.

Подрезов М. В. Идеиные воззрения Ф. М. Достоевского на место Польши в России и мире // Вестн. Томского государственного ун-та. Философия. Социология. Политология. 2019. № 49. С. 170–176.

Подрезов М. В. Австрия Ф. М. Достоевского // Геополитическая карта и картина мира Ф. М. Достоевского. Томск: Изд-во Томского государственного ун-та, 2021. С. 120–126.

Розенблюм Л. М. Творческие дневники Достоевского. М.: Наука, 1981. 368 с.

Русин [Страхов Н. Н.]. Заметка на одну газетную статью (По поводу польско-русинского вопроса) // *Время*. 1862. № 9. С. 42–54.

Сборник сведений по книжно-литературному делу за 1866 год. Ч. 1–2. М.: А. Черенин, 1867. 21+217 с.

Соловьев Н. И. Язык как основа национальности. Статья вторая и последняя // *Отечественные записки*. 1866. № 3. С. 147–170.

Тихомиров Б. Н. «Лазарь! гряди вон»: роман Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» в современном прочтении: книга-комментарий. СПб.: Серебряный век, 2005. 468 с.

Углик Я. Образ поляков в романах и публицистике Ф. М. Достоевского // *Toronto Slavic Quarterly*. 2011. № 37. Р. 136–149.

Фон-Фохт Н. Н. К биографии Ф. М. Достоевского // Ф. М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М.: Художественная литература, 1990. Т. 2. С. 49–60.

Что такое граф Голуховский? // *Русский инвалид*. 1866. № 273. 26 октября.

Архивы

РГАЛИ — Российский государственный архив литературы и искусства.

References

Barsht, K. A. (2021) “O diplomaticheskoi transkriptsii zapisnykh tetradei F. M. Dostoevskogo (RGALI. F. 212.1.8 i 9; OR RGB. 93.1.1.4 i 5)” [“On the Diplomatic Transcription of F. M. Dostoevsky’s Notebooks (RGALI. F. 212.1.8 i 9; OR RGB. 93.1.1.4 i 5)”], in *Tekstologicheskoe issledovanie zapisnykh tetradei F. M. Dostoevskogo k romanu «Besy»: diplomaticheskaya transkriptsiya* [Textological Study of F. M. Dostoevsky’s Notebooks for the Novel “Demons”: Diplomatic Transcription]. St. Petersburg: Nauka, pp. 5–32.

Bakhturina, A. Yu. (2000) *Politika Rossiiskoi imperii v Vostochnoi Galitsii v gody Pervoi mirovoi voyny* [Policy of the Russian Empire in Eastern Galicia During the First World War]. Moscow: AIRO-XX.

Varustin, L. E. (1965) “«Russkoe slovo»” [“The Russian word”], in *Ocherki po istorii russkoi zhurnalistiki i kritiki. Tom 2* [Essays on the History of Russian Journalism and Criticism. Vol. 2]. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, pp. 126–150.

“Vnutrennyaya politika” [“Domestic Policy”] (1866) *Otechestvennye Zapiski* [Domestic Notes], November, Book 1, pp. 26–39.

Galichanin [Golovatskii, Ya. F.] (1866) “Pis'mo iz L'vova” [“Letter from Lviv”], *Russkii Invalid* [The Russian Invalid], 236, 16 Nov.

Glivenko, I. I. (1931) "Predislovie" ["Preface"], in *Iz arkhiva F. M. Dostoevskogo. «Prestuplenie i nakazanie»* [From the Archive of F. M. Dostoevsky. "Crime and Punishment"]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo khudozhestvennoi literatury, pp. 3–33.

Dostoevskii, F. M. (1972–1990) *Polnoe sobranie sochinenii: V 30 tomakh* [Complete Works: In 30 vols] (30 vols). Leningrad: Nauka.

Dostoevskii, F. M. (2013–) *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: V 35 tomakh* [Complete Works and Letters: In 35 vols]. St. Petersburg: Nauka.

Zapadnye okrainy Rossiiskoi imperii [Western Outskirts of the Russian Empire] (2006) Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.

I.-Zh. [Kel'siev, V. I.] (1866) "Puteshestvie po Galitsii. Peremyshl'. II" ["Journey through Galicia. Przemyśl. II"], *Golos* [Voice], 261, 21 Sept.

Ivanov-Zheludkov, V. P. [Kel'siev, V. I.] (1866) "Slovatskie sela pod Presburgom" ["Slovak Villages near Pressburg"], *Russkii Vestnik* [Russian Bulletin], LXIV(7), pp. 5–29.

"Inostrannye izvestiya" ["Foreign News"] (1866) *Russkii Invalid* [The Russian Invalid], 225, 3 Sept.

Komarovich, V. L. (1934) "Literaturnoe nasledstvo Dostoevskogo za gody revolyutsii: Obzor publikatsii 1917–1933 gg." ["Dostoevsky's Literary Legacy During the Revolution: A Review of Publications from 1917 to 1933"], in *Literaturnoe nasledstvo. Tom 15* [Literary Legacy. Vol. 15]. Moscow: Zhurnal'no-gazetnoe ob"edinenie, pp. 258–281.

"Kur'ezy pol'skoi pressy" ["Curiosities of the Polish Press"] (1866) *Russkii Invalid* [The Russian Invalid], 311, 4 Dec.

Lefren', Zh. [Raklyu, E.] (1865) "Politika" ["Politics"], *Russkoe Slovo* [Russian Word], 7, pp. 77–104.

Miller, A. I. (2013) *Ukrainskii vopros v Rossiiskoi imperii* [The Ukrainian Question in the Russian Empire]. Kiev: Laurus.

Opul'skaya, L. D. (1970) "Istoriya sozdaniya romana" ["The History of the Creation of the Novel"], in Dostoevskii, F. M. *Prestuplenie i nakazanie* [Crime and Punishment]. Moscow: Nauka, pp. 681–715.

"Otdel neofitsial'nyi" ["Unofficial Department"] (1866) *Russkii Invalid* [The Russian Invalid], 319, 13 Dec.

Pershkina, A. N. (2014) "Anonimnye teksty v zhurnale «Vremya»: opyt atributsii" ["Anonymous Texts in the Magazine 'Vremya': An Attribution Experiment"], *Vestnik Moskovskogo un-ta. Seria 9. Filologiya* [Bulletin of Moscow University. Series 9. Philology], 1, pp. 146–163.

Podrezov, M. V. (2019) "Ideinye vozzreniya F. M. Dostoevskogo na mesto Pol'shi v Rossii i mire" ["Ideological Views of F. M. Dostoevsky on the Place of Poland in Russia

and the World”], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo un-ta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [*Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political Science*], 49, pp. 170–176.

Podrezov, M. V. (2021) “Avstriya F. M. Dostoevskogo” [“Dostoevsky’s Austria”], in *Geopoliticheskaya karta i kartina mira F. M. Dostoevskogo* [*F. M. Dostoevsky’s Geopolitical Map and Picture of the World*]. Tomsk: Izd-vo Tomskogo gosudarstvennogo un-ta, pp. 120–126.

Rozenblyum, L. M. (1981) *Tvorcheskie dnevniki Dostoevskogo* [*Dostoevsky’s Creative Diaries*]. Moscow: Nauka.

Rusin [Strakhov, N. N.] (1862) “Zametka na odnu gazetnuyu stat’yu (Po povodu pol’sko-rusinskogo voprosa)” [“Note on one Newspaper Article (On the Polish-Rusyn Question)”], *Vremya* [*Time*], 9, pp. 42–54.

Sbornik svedenii po knizhno-literaturnomu delu za 1866 god. Ch. 1–2 [*Collection of Information on Book and Literary Affairs for 1866. Part 1–2*] (1867) Moscow: A. Cherenin.

Solov’ev, N. I. (1866) “Yazyk kak osnova natsional’nosti. Stat’ya vtoraya i poslednyaya” [“Language as the Basis of Nationality. The Second and Last Article”], *Otechestvennye Zapiski* [*Domestic Notes*], 3, pp. 147–170.

Tikhomirov, B. N. (2005) «Lazar’! gryadi von»: roman F. M. Dostoevskogo «Prestuplenie i nakazanie» v sovremennom prochtenii: kniga-kommentarii [“Lazarus! Come Out”: F. M. Dostoevsky’s Novel “Crime and Punishment” in a Modern Reading: A Commentary Book]. St. Petersburg: Serebryanyi vek.

Uglik, Ya. (2011) “Obraz polyakov v romanakh i publitsistike F. M. Dostoevskogo” [“The Image of Poles in the Novels and Journalism of F. M. Dostoevsky”], *Toronto Slavic Quarterly*, 37, pp. 136–149.

Fon-Fokht, N. N. (1990) “K biografii F. M. Dostoevskogo” [“On the Biography of F. M. Dostoevsky”], *F. M. Dostoevskii v vospominaniyakh sovremennikov: V 2 tomakh. Tom 2* [*F. M. Dostoevsky in the Memories of Contemporaries: In 2 Vols. Vol. 2*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, pp. 49–60.

“Chto takoe graf Golukhovskii?” [“What is Count Goluchowski?”] (1866) *Russkii Invalid* [*The Russian Invalid*], 273, 26 Oct.

Информация об авторе: Игорь Александрович Кравчук — независимый исследователь. Россия.

Information about the author: Igor A. Kravchuk — Independent Researcher. Russian Federation.

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

The author declares no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 08.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 08.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 220–294.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 220–294.

Научная статья / Original article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-220-294

МОЛОДЫЕ ПРОДОЛЖАЮТ ДУМАТЬ И РАБОТАТЬ

В. К. Кантор¹, Д. А. Сергеев², Д. А. Довжик³, А. А. Кондрашина⁴,
Е. Т. Дегтярев⁵, А. О. Кондратенко⁶, А. К. Бокарева⁷, В. В. Белова⁸,
М. А. Тейтельман⁹, С. Р. Шишканова¹⁰, К. С. Алексеева¹¹, Е. С. Тарасенко¹²

^{1–12} Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики», Москва, Россия.

Автор, ответственный за переписку:
Владимир Карлович Кантор, vlkantor@mail.ru



Аннотация. Журнал продолжает публикацию лучших эссе, написанных студентами третьего курса на темы образовательной программы бакалавриата «Философия» под руководством проф. В. К. Кантора. Молодые люди высказывают свое отношение к событиям и произведениям столетней и более давности и дают им оценки. В центре их внимания такие писатели, как Ф. М. Достоевский, Н. Д. Ахшарумов, М. А. Булгаков, А. П. Чехов, И. Г. Эренбург, Е. И. Замятин, Ф. Ницше, А. Камю и др.



Ключевые слова: Ф. М. Достоевский, Н. Д. Ахшарумов, М. А. Булгаков, А. П. Чехов, И. Г. Эренбург, Е. И. Замятин, Ф. Ницше, А. Камю



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



Ссылка для цитирования: Кантор В. К., Сергеев Д. А., Довжик Д. А., Кондрашина А. А., Дегтярев Е. Т., Кондратенко А. О., Бокарева А. К., Белова В. В.,

Тейтельман М. А., Шишканова С. Р., Алексеева К. С., Тарасенко Е. С. Молодые продолжают думать и работать // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 220–294. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-220-294.

Professor's Workshop. Scholia

YOUNG PEOPLE CONTINUE TO THINK AND WORK

V. K. Kantor¹, D. A. Sergeev², D. A. Dovzhik³, A. A. Kondrashina⁴, E. T. Degtyarev⁵,
A. O. Kondratenko⁶, A. K. Bokareva⁷, V. V. Belova⁸, M. A. Teytelman⁹,
S. R. Shishkanova¹⁰, K. S. Alekseeva¹¹, E. S. Tarasenko¹²

^{1–12} National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),
Moscow, Russia. Corresponding author: Vladimir K. Kantor, vlkantor@mail.ru



Abstract. The journal continues publishing the best essays written by third-year students on the topics of the bachelor's degree program “Philosophy” under the guidance of prof. V. K. Kantor. Young people express their attitude to events and works from a century and more ago and give them assessments. They focus on such writers as F. M. Dostoevsky, N. D. Ahsharumov, M. A. Bulgakov, A. P. Chekhov, I. G. Ehrenburg, E. I. Zamyatin, F. Nietzsche, A. Camus, etc.



Keywords: F. M. Dostoevsky, N. D. Ahsharumov, M. A. Bulgakov, A. P. Chekhov, I. G. Ehrenburg, E. I. Zamyatin, F. Nietzsche, A. Camus



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



For citation: Kantor, V. K. *et al.* (2024) “Young People Continue to Think and Work”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 220–294. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-220-294.

В. К. Кантор Схолии продолжают



Владимир Карлович Кантор

Для начала напомним, что схолии возникли в Античности и с самого начала были практикой обучения студентов. Схолии (из греч. *σχόλιον* — первоначально ‘школьный комментарий’, от греч. *σχολή* — ‘досуг, школа’) — это небольшие заметки на полях или между строк античной или средневековой рукописи. В нашем случае это философический анализ, размышление на тему литературы и философии.

Дело в том, что я читал в этом году авторский курс «Русская литература как философия». Курс длился три месяца. Надо сказать, что слушали его

философы, филологи, историки, культурологи, историки искусства... Интерес был очевиден. Очень долго русскую классическую литературу воспринимали как далекую от философии, ведь она вроде бы ни на что не претендовала — описывала жизнь в формах самой жизни. Хотя Пушкин писал, что проза требует мыслей, а Лев Толстой негодовал на изобразительный подход к словесному творчеству, восклицая, что нужна объединяющая текст мысль. И вот Серебряный век вдруг увидел в русской классике философскую глубину. И был прав. Скажем, мыслитель той эпохи Лев Шестов назвал русских писателей XIX века *философами*. Он не раз заявлял, что русская философская мысль, такая глубокая и такая своеобразная, получила свое выражение именно в художественной литературе. Это увидели и европейцы в XX веке. Ханс-Георг Гадамер говорил, что «Карамазовы» были для нас в 1920-е годы важнейшей книгой после Библии. И, как показывает мой преподавательский опыт, философский смысл русской литературы вполне внятны для студентов, более того, воодушевляет их.

Публикуя эти тексты молодых, пожелаем им не оставлять усилий!

Д. А. Сергеев «Двойник» Н. Д. Ахшарумова: подражание или полемика?

Повесть «Двойник» Николая Дмитриевича Ахшарумова часто сравнивается с произведением «Двойник» Федора Михайловича Достоевского. Писатели-современники выпускают в печать одноименные произведения со схожей тематикой с разницей в несколько лет, публикуясь в одном и том же журнале «Отечественные записки». При этом в исследовательском со-

обществе в один момент сложилось мнение, что «Двойник» Ахшарумова является обычным подражанием гению Достоевского [Майорова, 1989, с. 131–132]. Но так ли это? В данной работе мы постараемся доказать, что при ближайшем рассмотрении характер отношений двух произведений гораздо сложнее, чем принято считать.

Для того чтобы понять, является ли что-то подражанием, необходимо сперва дать определение самому «подражанию». Подражание — термин, который чаще всего связывают с профессиональной и творческой незрелостью: ученики художников начинают с того, что копируют полотна своих учителей, «набивая руку», а начинающие писатели стараются стилистически походить на более зрелых и опытных коллег. На первый взгляд, в случае Достоевского и Ахшарумова действительно имеет место литературное подражание, если не сказать плагиат: повесть Достоевского впервые публикуется в 1846 году [Достоевский, 1846], а Ахшарумов печатает своего «Двойника» в том же журнале в 1850 году под псевдонимом Н. Чернов [Чернов, 1850]. Параллели в названии, месте публикации, на первый взгляд — даже в сюжетных ходах... Сходство бросается в глаза: даже Достоевский в письме брату в 1854 году заметит повесть и спросит о том, кем является этот «Чернов, написавший “Двойник” в 50 году?» [Достоевский, 1985, т. 28, с. 174].

Но на этом, как ни странно, параллели между двумя произведениями заканчиваются. Во-первых, при копировании чужого произведения авторы обычно стараются убирать из своих работ наиболее явные и откровенные подражания коллегам по цеху, дабы их не пристыдили. В случае с Достоевским и Ахшарумовым имеет место сознательная отсылка в названии произведения. Здесь же возникает проблема с рефреном учителя-ученика — «Двойник» Достоевского получил сдержанные отзывы критиков, в то время как сам 25-летний писатель еще не был всемирно признанным классиком. Достоевский и Ахшарумов в те годы — молодые и начинающие авторы, находящиеся приблизительно на одних литературно-иерархических позициях. Эти факты уже выводят текст Ахшарумова из категории «плагиата» и ставят вопрос если не о диалоге двух авторов, то как минимум о возможном влиянии Достоевского на Ахшарумова. Более того, здесь скорее уместно рассуждать не столько о влиянии одного писателя на другого в узких рамках двух произведений, но, если посмотреть шире, о глобальной преемственности. В русской литературе



Даниил Александрович Сергеев

традиция изображения двойников не начинается на Достоевском, а восходит к текстам А. Погорельского и Н. В. Гоголя. В таком преломлении публикация Ахшарумовым повести со схожим названием и в том же журнале выглядит не как подражание, а как еще один шаг в развитии темы двойничества в русской литературе, интертекстуально отсылающий к работе предшественника. Учитывая вышеизложенные возражения, рассмотрим детально, между какими составляющими обеих повестей можно провести параллели и действительно ли текст Ахшарумова является «двойником» Достоевского.

* * *

Связь произведений. Место действия двух произведений — Петербург: город, который в произведениях многих авторов обладает мифической и темной природой, где загадочные происшествия воспринимаются как реальные и возможные (у Достоевского и вовсе он зачастую становится отдельным персонажем). Подобным загадочным происшествием становится мистическое столкновение с двойником: этот эпизод объединяет сюжетные арки двух произведений.

Двойники возникают в жизнях героев в довольно схожих ситуациях — персонажи встречаются с ними на улице в жуткую непогоду. Более того, судьбоносная встреча происходит едва ли не на соседних улицах Петербурга, а сами герои обоих произведений живут не так уж далеко друг от друга. Для местожительства Голядкина Достоевский выбирает нынешнюю улицу Маяковского (Шестилавочную), а Ахшарумов назначает Алексею Петровичу жилище на Малой Морской [Володина, 2016, с. 43]. В современном Петербурге между этими улицами всего полчаса дороги пешком. Несмотря на разные времена года (Достоевский упоминает ноябрь, а Ахшарумов — летние месяцы), появление двойников связано с плохими погодными условиями: дождь, ветер.

Следующим сходством в текстах Достоевского и Ахшарумова становятся психические заболевания — у героя Ахшарумова они выражены гораздо ярче, чем у героя Достоевского. Голядкин, хоть и регулярно посещает врача, не конкретизирует свое заболевание: его проблемы смутны, речь на приеме отвлечена и сбивчива. В свойственной ему витиеватой манере Голядкин не описывает свое самочувствие, а скорее жалуется на жизнь и людей вокруг. Его поведение позволяет догадываться о расстройствах психики: история с двойником катализирует заболевание Голядкина и, очевидно, кончается психиатрической лечебницей.

Повесть Ахшарумова, наоборот, отличается детальными описаниями: «Двойник» монологичен, стилизован под личный дневник. Главный герой, Алексей Петрович, склонен к рефлексии и считает, что происходящие с ним

события — само по себе заболевание. Отсюда «медицинские» названия глав: первая часть повести называется «Болезнь», а за ней идут «Кризис» и «Ампутация». Герой Ахшарумова скрывает свои записи, боится, что его примут за сумасшедшего, более трезво оценивает свое состояние, чем Голядкин: повествование от первого лица способствует психологическому самоанализу Алексея Петровича. В начале повести герой замечает:

Я начинаю думать, что я решительно болен.

[Ахшарумов, 1895, с. 12]

Лекарства не помогают; болезнь в душе и с каждым днем идет все хуже. Не знаю, есть ли на свете что-нибудь мучительнее такого ужасного разлада с самим собою...

[Ахшарумов, 1895, с. 13]

Б. К. Мориц, лечащий врач главного героя, подтверждает психическое заболевание героя в эпилоге произведения: тема медицины, более свойственная Ахшарумову, позволяет автору расширять роль Морица настолько, насколько этого потребует сюжет (при этом у Достоевского Крестьян Иванович лишь время от времени появляется и выписывает Голядкину неизвестные препараты, а сюжетная линия врачевания завершается в больнице). Лечение Морица не стабилизирует, но даже ухудшает состояние Алексея Петровича. Ахшарумов наделяет врача архетипом дьявола, что искушает главного героя и похищает его душу, которую, собственно, и олицетворяет Двойник. Отсюда и происходит столь демонический портрет:

Я поглядел ему в глаза. Они были черные, большие, глубоко вдавшиеся, и сверкали ярко под густыми, сдвинутыми бровями.

[Ахшарумов, 1895, с. 18]

Методы Морица тоже не внушают доверия. При помощи магнетизма и гальванического эксперимента («вольтова столба») доктор хочет завершить раздвоение сознания главного героя, чтобы, по задумке, вылечить Алексея Петровича.

Черт возьми! — подумал я, содрогаясь при мысли об этой дьявольской системе лечения.

[Ахшарумов, 1895, с. 20]

Тем не менее эксперимент идет не по плану: Мориц обманом раздваивает душу Алексея Петровича, обещая тому избавление от страданий, однако на деле лишь ухудшает ситуацию, воплощая двойника из сознания в реальность.

* * *

Герои и их двойники в романах Ахшарумова и Достоевского разительно отличаются: Голядкин, немолодой и невзрачный, но при этом не лишенный амбиций человек, олицетворяет собой персонажа, утратившего идентичность в погоне за воображаемым успехом:

Г. Голядкин — один из тех обидчивых, помешанных на амбиции людей, которые так часто встречаются в низших и средних слоях нашего общества.

[Белинский, 1955, с. 563]

Борьба Голядкина с собственным двойником — следствие его зависти к своему «клону», который, олицетворяя худшие качества оригинала, добивается расположения у начальства низостью и лицемерием. Герой Ахшарумова — другой тип человека: в отличие от трагикомической истории Голядкина, Алексей Петрович переживает драматичную судьбу потери «лучшей части себя», которую олицетворяет его Двойник.

Рефлексия героя Ахшарумова, изложенная в формате личных заметок, повествует о попытке героя осознать свое место в мире. Ранее ведущий быт разночинца, увлекающийся литературой и написанием пьес, вдохновленный юноша принимает решение посвятить свою жизнь карьере: «...я много хлопотал, — отмечает он в дневнике, — и место в частной конторе уже очистилось» [Ахшарумов, 1895, с. 40]. Променив идеалы прошлого на свое текущее положение (и сожалея об этом в своем дневнике), Алексей Петрович переживает кризис идентичности, который материализуется в образе его двойника сначала в подсознании героя, а затем, благодаря стараниям Морица, в реальной жизни.

Общение Алексея Петровича с двойником — бесконечный спор с самим собой. Двойник, внутренний голос и совесть главного героя, оказывается не той «худшей» версией, которую описывает в своем «Двойнике» Достоевский, но лучшей частью главного героя, той стороной, что пытается убедить его не предавать ценности своей прошлой жизни. В этом контексте ключевую роль в повести играют метаморфозы Двойника: от встречи к встрече он будто заболевает и постепенно угасает, символизируя то, как крепнут новые убеждения главного героя и разрушаются романтические идеалы юности:

Бледные черты лица имели в себе что-то мертвое, борода была не выбрита, волосы растрепаны, белье измято, платье и сапоги покрыты пылью.

[Ахшарумов, 1895, с. 69]

Двойник, лучшая половина главного героя, постепенно умирает, как умирают идеалы прошлого для Алексея Петровича. Видя, что героя уже не спасти, Двойник становится беспощадным обвинителем. Не в силах вынести груз совести, Алексей Петрович убивает двойника, однако не получает от этого никакого удовольствия и горько раскаивается в содеянном:

Убил! Убил! Твердил мне внутренний голос: убил лучшую половину души своей!

[Ахшарумов, 1895, с. 82]

Кульминация повести Ахшарумова ставит под вопрос традиции двойничества в литературе: двойник, как существо иррациональное, проблематизирует онтологические основания субъекта и в литературном каноне практически всегда одерживает победу над своей жертвой. Это ярко прослеживается в повести Достоевского: двойник Голядкина, плод столкновения амбиций главного героя вместе с осознанием себя как «маленького человека», в конечном счете побеждает свой «оригинал». Подобное изображение двойничества особенно ярко прослеживается в отечественной литературной традиции: двойники близки психологически и являются проявлением одной сущности, а «раздвоение» объясняется глубоким внутренним конфликтом героя.

Ахшарумов отступает от канонического изображения двойничества: внутренний конфликт Алексея Петровича не обуславливает его «раздвоение»; скорее «раздвоение» является следствием желания героя существовать одновременно в двух мирах — утраченной юности и прагматичной зрелости. Двойники Ахшарумова являются антагонистами: они не «близнецы» Достоевского, но полные противоположности друг друга не по внешности, но по сути.

* * *

Таким образом, тексты Ахшарумова и Достоевского имеют не так уж и много пересечений. Оба автора обращаются к теме двойничества и выстраивают на ее основе сюжеты своих произведений, однако характер внутреннего конфликта главного героя в каждом тексте указывает на фундаментальные различия между произведениями. «Двойник» Достоевского — характерная для «двойнического» отечественного литературного канона повесть, транслирую-

щая типичные параметры литературного двойника, имеющего целью подмену и подчинение главного героя. «Двойник» Ахшарумова — нетрадиционное для «двойнического» канона произведение, изображающее двойника не как проделку дьявола, но как сосредоточение одухотворенного начала, которое сознательно уничтожается героем ради подъема по социальной лестнице.

Д. А. Довжик
Демоническая природа двойничества
в романе Ф. М. Достоевского «Бесы»

Все Божественное и истинное единственно,
сказал паломник Фридрих,
все бесовское и поддельное множественно.

Евгений Водолазкин

Многоплановое и сложное культурное явление — двойничество — является древнейшей моделью художественного и творческого переосмысления человеческой идентичности среди других и анализа Я в общем дискурсе. Основываясь на бинарности как на константе моделирования мира сознанием человека, двойничество является гетерогенным явлением. В статье «Любовь к двойнику» В. К. Кантор говорит о том, что проблема двойника в личностной культуре Нового времени формируется на стыке рации и мифа, когда человек, еще не вышедший из мифологической структуры, отправляется на поиски своей определенности. Именно на этом тонком месте паразитирует двойник, стараясь подмять под себя личность, а порой и подменяя ее [Кантор, 2013].



Дарья Александровна Довжик

Встреча с двойником в язычестве сулила зло, говорила о надвигающейся опасности. Даже собственная тень как двойник человека наделялась потусторонними свойствами. Мотив двойника цветет пышным цветом и в языческой культуре, и в христианской. Первым двойником христианской культуры без сомнения можно назвать Антихриста, подменившего собой Христа. Обращаясь к этимологии самого слова *Антихрист*, восходящего к греческому *ὁ ἀντίχριστος*, считываем, что приставка *ἀντί*, помимо значения «супротив»,

«против», обладает также значением «вместо», что подчеркивает мотив двойничества. Антихрист — это «Вместо-Христос», который стремится подменить собой Спасителя. Однако Антихрист не несет за собой ничего, кроме горя и гибели. Согласно Священному Писанию, именно после правления Антихриста наступит конец света. В христианской парадигме в соответствии с учениями богословов о структуре души двойничество возникает при расколе души, когда внутри нее идет борьба страстей и помыслов, которая может быть так сильна, что повлечет за собой отделение души от Бога и ее умерщвление. Уже это положение говорит нам о том, что природа двойника как таковая является демонической.

Перейдем к рассмотрению явления двойника более прицельно в контексте литературном. Несмотря на гетерогенность понятия и применимость его ко всей литературе — от Античности до наших дней, в разговоре о генезисе двойничества непосредственно в западной литературе мы так или иначе обращаемся именно к эпохе Нового времени. Для этой эпохи характерны социально-политические потрясения, революции и последующее возникновение в литературе совершенно нового типа героя — романтического. Основываясь на немецкой идеалистической философии, феномене двоемирия в романтизме и конфликте субъективного и объективного в классическом романтическом герое, отвергнутом внешним миром и погруженном во внутреннее, мотив двойника переживает бурное развитие. Само понятие литературного двойника — *доппельгангер* (нем. Doppelgänger — 'двойник') — было введено немецким романтизмом.

В соответствии с преемственностью идей, на поприще русской литературы двойник также появился в эпоху романтизма. Вдохновленные романтиками, А. Погорельский создавал свой цикл «Двойник, или Мои вечера в Малороссии», В. Ф. Одоевский интерпретировал природу двойника как «ночную сторону души» в «Русских ночах». А. С. Пушкин также имеет в своей библиографии произведение, фабулу и композицию которого конструирует двойничество, — «Моцарт и Сальери», а высшей точкой динамизма двойничества как системы являются произведения Гоголя, будь то «Арабески», «Петербургские повести» или даже «Вечера на хуторе близ Диканьки».

По мнению Мелетинского, двойничество в русской литературе по большей части является переосмыслением, а иногда и пародированием романтической модели, потому нередко именно пародийные отношения связывают близнецную пару двойников [Мелетинский, 1994, с. 39]. Бахтин также высказывает мысль о том, что гротеск и пародийность — плоть от плоти двойнических приемов, а генетически двойники связаны с природой карнавального смеха, при-

надлежат «миру наизнанку» [Бахтин, 2002, с. 143]. Опосредованная народным менталитетом, тема двойника также актуализирует архетипическую модель вечного противостояния космоса и хаоса.

Наиболее интенсивное манифестирование мотива двойника в русском реализме мы находим, безусловно, у Достоевского. Жирар пишет о том, что «тема двойника присутствует в самых разнообразных формах, иногда завуалировано, во всех произведениях Достоевского» [Жирар, 2013, с. 32]. С этим сложно не согласиться. Желая наиболее полно раскрыть одного персонажа, Федор Михайлович создавал причудливый витраж из осколков личности героя в других персонажах. Показывать противодействие страстей и идей Достоевскому интереснее всего именно в динамике, в столкновении, в раскрытии личностных черт через взаимную борьбу, через действие. Именно этим обуславливается такая особенность поэтики Достоевского, как двойничество. Вновь обращаясь к демону русской теории, заметим:

...упорнейшее стремление его [Достоевского] видеть все как сосуществующее, воспринимать и показывать все рядом и одновременно, как бы в пространстве, а не во времени, приводит его к тому, что даже внутренние противоречия и внутренние этапы развития одного человека он драматизирует в пространстве, заставляя героев беседовать со своим двойником, с чертом, со своим alter ego, со своей карикатурой...

[Бахтин, 2002, с. 36]

Роман Достоевского «Бесы» — роман-предзнаменование, роман-пророчество — является одним из наиболее важных для русской литературы. Задумав его как антинигилистический памфлет, Достоевский вышел за пределы жанра и создал произведение, совместившее под одной обложкой обозрение социально-политических изменений, осмысление религиозного и экзистенциального конфликтов и раскрытие идейного многообразия эпохи. На наш взгляд, роман «Бесы» является крайне интересным объектом исследования в контексте анализа демонической природы двойничества.

Согласно Дж. Гердману, формы двойничества нередко находятся на периферии разделения и единства [Herdman, 1990]. Выводя таким образом, с опорой на положения С. Д. Кржижановского и Ч. Серге, виды двойничества, можно выделить два: двойничество, основанное на удвоении героя (Розенкранц и Гильденстерн в «Гамлете», Бобчинский и Добчинский у Гоголя), и двойничество, которое зиждется на расщеплении героя (Голядкины в «Двойнике» Достоевского, Хайд и Джекил у Стивенсона). В первом случае двойника можно назвать

индивидуумом, а во втором — «дивидуумом» [Кржижановский, 2006, с. 73–77, 192–195]. Именно второй тип, как нам кажется, наиболее применим к поэтике Достоевского в целом и к роману «Бесы» в частности.

Обратимся, собственно, к системе образов в произведении. Главный герой романа, Николай Ставрогин, является наиболее инфернальным героем писателя, и его демоническая сущность составляет идейный центр произведения. Ставрогин — чувственный кастрат, он развращен, блазирован, не способен полюбить женщину, не способен сделать выбор. Смерть героя произошла задолго до последних страниц романа — духовно он погиб еще до начала всех действий, а как пишет Бердяев, с его смерти действия и начались [Бердяев, 1914, с. 81].

Таким образом, несмотря на фокальность своего персонажа, Ставрогин характеризуется внутренней пустотой. В романе многократно подчеркивается душевная пустота героя, в котором находит апогей развития «скушающий» тип персонажа, который все самое мерзкое и отвратительное делает лишь из потребности развеять скуку и в своем поиске эмоций совершает страшные преступления, не чувствуя ни радости, ни злости — ничего. Ни «добрые дела», ни «невозможные мерзости» не оставляют в душе Ставрогина никакого следа. Даже лицо Ставрогина — маска. Препарирование и прицельный анализ личности Ставрогина в вакууме стал бы для читателя сложнейшей задачей. Ведь на рассмотрение нам достается «труп» Ставрогина, когда-то гениального человека, породившего все идеи и всех носителей этих идей (человекобог, народ-богоносец, социальная революция), но абсолютно пустого и полого на момент проигрывающихся действий. Возникает вопрос: где мы видим всю полноту его противоречивости, весь спектр его персонажа, весь его напоенный «живой жизнью» облик? Конечно же, именно в его дивидуумах.

Обращаясь к Николаю Бердяеву, заметим, что основные персонажи «Бесов» — это лишь эманации духа Ставрогина. Отражаясь в кривых зеркалах своих вторичных воплощений, Николай Ставрогин не только становится центром романа, но и является общим, главным идеологическим двойником: «...из духа Ставрогина вышел и Шатов, и П. Верховенский, и Кириллов (...). Оттого превратился Ставрогин в своего рода “высшего двойника” каждого...» [Бердяев, 1914, с. 82]. Соответственно, система размежевания основных образов в романе «Бесы» выстроена на неравноправном двойничестве и зависимости Верховенского, Шатова и Кириллова от Ставрогина и зароненных им в героев идей. Но что важно: зеркала-двойники нужны не самому Ставрогину для осознания себя и своего Я, а нам — для наблюдения воочию трагедии «истощения от безмерности».

Персонажа Петра Верховенского можно в некотором отношении считать классическим примером немецкого романтического двойника-искусителя, но присутствующие в нем черты гротескности и пародийности делают его больше трикстером романа. Это мелкий бес, суетливый и гнусный, «обезьяна Ивана-царевича», по выражению бабушки русского декаданта Зинаиды Гиппиус [Гиппиус, 1991, с. 271]. Мелко амбициозная личность, пронырливая и скользкая, он составляет собой памфлетный образ, образ вырождения нигилизма. Верховенский — карикатура на Ставрогина, на его властность и гордость, и этот человек-шарж раздражает самого Ставрогина, вызывает у него отвращение.

Идея человекобога и богочеловека, зароненная Ставрогиным, проросла пышным цветом в Кириллове — герой сам стал практическим воплощением этой идеи, от которой освободился Ставрогин. Утверждение собственной воли наперекор всему как константы роднит Кириллова со Ставрогиным. Но в остальном это наиболее оторванный от реальности персонаж романа, дистанцированный и инфернально направленный, можно сказать, почти притчевый персонаж. Жизнь для Кириллова — страх и боль, его оружие — разрушение супротив созидания, он фанатически привязан к своей идее, готов умереть за нее — и умирает.

«...Продукт книги, столкнувшийся с действительностью, уверовавший страстно и не знающий, что делать», как писал о нем в планах романа Достоевский [Достоевский, 1974, т. 11, с. 99], Шатов одержим идеей народа-богоносца, апологетом которой был и сам автор романа. Но беда и трагедия Шатова в том, что он не может проникнуться идеей по-настоящему, слиться с ней. В некотором отношении Шатов, несмотря на явление собой персонифицированной идеи Ставрогина, может быть прочтен как обладающий чертами двойника-антагониста: он честен, нравственно чист и ищет истину, но в то же время повторяет и некоторые черты Ставрогина.

Таким образом, основные персонажи романа выстроены на основании неравнозначного двойничества (все являются двойниками Ставрогина, но не являются двойниками друг друга — одностороннее двойничество инфернально ориентировано), герои-искатели вдохновлены идеями Ставрогина, и в броуновском течении их судеб мы видим личность Ставрогина во всем спектре ее преломлений. Не только Верховенский, Кириллов и Шатов — идейные «дети» главного героя, но «низшие бесы», все эти Лебядкины и Лугутины — это также порождение Ставрогина, да и все женщины романа — ставрогинский эротизм, «от него идут все линии» [Бердяев, 1914, с. 82].

Двойник — порождение демоническое, и здесь феномен Ставрогина вторит всему вышесказанному о природе двойника. Встреча со Ставрогиным

несет горе каждому из персонажей романа: словно продав душу дьяволу, отдает ему себя Лиза и погибает его виной; в смерти не менее inferнальной фигуры Хромоножки (вспомним, что хромота — устойчивая характеристика черта) виновен Николай; сломана судьба Марии Шатовой; вымощенный идеями Ставрогина путь ведет к самоубийству Кириллова; хоть и найдя истину, все же гибнет от невидимой руки Ставрогина Шатов; и даже судьба Верховенского отравлена все тем же Ставрогиным. Кровь, беды и горести персонажей небольшого города, в который входит Ставрогин, остаются на его совести. Нет героя в романе, которого бы Ставрогин не погубил, не соблазнил, не оскорбил, не принес бы страданий. И в то же время он — солнце, князь, принц Гарри, ясный сокол, Иван-царевич. Им одержимы, в него болезненно влюблены все его создания, и даже, по мысли Бердяева, сам Достоевский [Бердяев, 1914, с. 88].

Николай Ставрогин не только идеологический центр пагубных идей, но носитель неразрешимого конфликта. Его натура дисгармонична и находится в разладе с самой собой, что и подчеркивается распадом его личности на осколки персонажей-дивидуумов. Его главная трагедия — в неспособности уверовать, гармонизировать верой душевную какофонию и расщепление своей души, неспособность найти Бога. И эта духовная пустота делает его лишь тенью своей тени. Трагедия Ставрогина состоит в том, что он не холоден и не горяч, а только тепл, он не имеет достаточной воли к духовному возрождению. Духовное бессилие при кажущемся всесии — вот нозма Ставрогина, вот природа его демонизма.

В сюжетном центре романа «Бесы» — карнавал, время, свободное от Бога, по Бахтину — преисподняя. Главный герой романа — демон, двойники его — бесы, и крутятся они вокруг него, словно вокруг солнца — черного солнца, которое не дает ни тепла, ни света. Словно Антихрист, он пленяет и завлекает, однако все, что принесет Ставрогин людям, — это зло и гибель. Но Ставрогин и не желает выбрать между Христом и Антихристом, между богочеловеком и человекобогом. Он хочет всего, его влечет к себе тотальность, а совместив и Христа, и Антихриста — в аннигиляции теряешь все. «А можно веровать в Беса, не веруя в Бога?» — спрашивает Ставрогин и сам становится живым ответом на свой вопрос. Недаром Вячеслав Иванов говорил, что фамилия главного демона романа восходит к слову «ставра» — крест [Иванов, 1987, с. 525]. Быть может, Ставрогин и выступает как орудие распятия — распятия Христа.

А. А. Кондрашина
Несколько самоубийств: потеря русской землей
силы держать на себе людей

Вторая половина XIX века ознаменована радикальными изменениями, произошедшими в ходе политических реформ многих стран, что повлияло на социальные аспекты. К подобным общественным переменам относились изменения социальной структуры и качества жизни людей, что необратимым образом воздействовало на формирование иного восприятия как окружающего мира, так и духовности. Модификации в отношении представлений субъектов о самих себе связывались, как и сейчас, с определенными психологическими преобразованиями, замечание и анализ которых следовали из учитывания изменившихся человеческих поведенческих паттернов и поступков. К примеру, деянием, позволявшим судить о трансформации духовной или психологической жизни людей, представал феномен самоубийства, увеличение количества которых пришлось на рассматриваемый период. Так, эта проблема наблюдалась как за рубежом, так и в России: к примеру, уровень суицидов с 1863 по 1867 год в Санкт-Петербурге увеличился на 76%, тогда как с 1868 по 1872 год — на 111% [Ефремов, 2008, с. 135].



Александра Александровна
Кондрашина

В 1860–1870-е годы попытки выяснить причины столь стремительного увеличения числа самоубийств были характерны не только для представителей психологии как зарождающейся самостоятельной науки, но и для интеллигенции: в публицистической литературе печатались не только еженедельные известия о суицидах, которые произошли недавно в городе, но и рассуждения об этом писателей и философов. Исключением не был и Федор Михайлович Достоевский. По свидетельству Л. Х. Симоновой-Хохряковой, приятельницы великого прозаика, русский мыслитель следил за газетными известиями, группировал факты самоубийств и был серьезно озадачен этим вопросом [Симонова-Хохрякова, 1881, с. 4].

Рассуждения Достоевского отличаются особой направленностью писателя усмотреть в предполагающихся причинах самоубийств психологические и индивидуализированные факты, благодаря которым рассматриваемый феномен не представляется последствием лишь возможного безумия или сумасшествия. Для анализа проблемы суицида в размышлениях русского писателя

нами будут рассмотрены различные статьи, печатавшиеся им в разные годы в журнале «Дневник писателя», а также роман «Бесы».

«Есть ли идеи в России, в которые верят?» — этот вопрос затрагивается Достоевским в его статье «Одна несоответственная идея», написанной в мае 1876 года. Его разрешение представляется писателю ключевым: найдя либо отсутствие веры в некоторую идею, либо замещение настоящей веры номинальной, мы можем изменить собственное поведение и предотвратить ужасающие события ближайшего времени [Достоевский, 1988–1996, т. 13, с. 180].

Замещение настоящей веры, или, как выражается писатель, «живого чувства бытия», происходит посредством принятия человеком несоответственной идеи, которая покрывает его жизнь мраком [Достоевский, 1988–1996, т. 13, с. 181]. Соответствующим примером такого человека является Алексей Кириллов, персонаж романа «Бесы». Он одержим «неподвижной идеей», заявляющей несуществование и отрицание Бога. Развитие этого убеждения Кирилловым состояло в следующем: тот, кто осознает отсутствие Бога, непременно должен убить себя, чтобы стать Богом самому. Готовясь к самоубийству, Кириллов встречается с инстинктивным осознанием абсурдности происходящего, однако он все же соглашается на смерть ради идеи.

Стоит заметить, что письмо Писаревой, приведенное Достоевским в этой статье, также демонстрирует более точное представление писателя об этом вопросе. Девушка, написавшая предсмертную записку, была социалисткой. Видя несоответствие действительности собственным социалистическим убеждениям, Писарева принимает решение совершить самоубийство, оправдывая свое действие усталостью от жизни: «Где же лучше отдохнешь, как не в могиле?» [Достоевский, 1988–1996, т. 13, с. 181].

Подобная причина совершения ужасающего поступка пропитана, по мнению писателя, ненавистью ко всему окружающему и утратой истинной веры, которая могла бы показать субъекту правду и идеал существования. Стоит иметь в виду, что под верой, принятие которой приносит в человека чувство «живой жизни», Достоевский подразумевает именно православие, а суждения автора статьи опираются не только на его личный опыт, но и на догматические утверждения, интерпретируемые им. Так, используемое писателем словосочетание «камни, обращенные в хлеба», взятое из Евангелия, интерпретируется Достоевским в контексте его соответствия колоссальным мировым идеям, к которым также относится и социализм [Достоевский, 1988–1996, т. 15, с. 522]. Таким образом, несоответствующие идеи, с точки зрения писателя, пытаются «устранить Христа». Они являются греховными, искушающими человека. За такими убеждениями не следуют ни правда, ни красота, ни чувство

настоящего бытия. Они являются началом зла: влекут за собой «предание, преемство идей, вековое национальное подавление в себе всякой независимости мысли», неуважение к самому себе, что может стать мотивом к совершению суицида [Достоевский, 1988–1996, т. 12, с. 156].

Эта же мысль прослеживается и в статье «Приговор», которая является содержанием не столько рассуждений самого Достоевского, сколько убеждений мужчины, написавшего предсмертную записку, приводящуюся в тексте статьи. Вместе с явной одержимостью создателем письма идеей атеизма и безверия наблюдается и иное — полное безмыслие. Это явление в первую очередь соотносится с нежеланием человека помыслить как-либо иначе, обозреть не только одну сторону, но и множество других, дабы увидеть прелесть этого мира.

Продолжая исследование проблемы совершения самоубийств, Достоевский пишет и другие статьи, объединенные общей идеей проблемы суицида, совершенного детьми.

В статье «Два самоубийства» автор описывает деяния, совершенные двумя отличными друг от друга девушками. В первом случае «самоубийца — молодая девушка лет двадцати трех или четырех, не больше, дочь одного слишком известного русского эмигранта и родившаяся за границей», совершившая суицид с помощью отравления хлороформом¹ [Достоевский, 1988–1996, т. 13, с. 319]. Как отмечает писатель, предсмертная записка девушки написана в шутиливом тоне («А если удастся, то я прошу только, чтоб схоронили меня, вполне убедясь, что я мертвая, потому что совсем неприятно проснуться в гробу под землю. Очень даже не шикарно выйдет!» [Достоевский, 1988–1996, т. 13, с. 320]), что показывает ту же скуку, при которой становится «душно жить».

Вместе с тем Достоевским усматриваются и иные причины содеянного поступка, заключавшиеся в иностранных, зарубежных условиях воспитания и особенностях еще не окрепшего ума в силу возраста [Достоевский, 1988–1996, т. 14, с. 36]. В качестве примера подобных причин влияния на совершение суицида может рассматриваться и самоубийство двенадцатилетнего мальчика, повесившегося в образовательном учреждении из-за неудовлетворительных оценок, что было описано Достоевским в статье «Именинник» в январе 1877 года.

¹ Интересной деталью является тот факт, что данное самоубийство обсуждалось не только Достоевским, но и другими писателями из-за известного происхождения этой особы — Елизавета Герцен была дочерью Александра Герцена и покончила с собой в возрасте семнадцати лет по причине семейного конфликта с матерью, возникшего из-за зарождающихся романтических отношений Елизаветы и сорокачетырехлетнего французского социолога Шарля Летурно [Гершензон, 1930, с. 6–7, 129–247].

Наряду с самоубийством Елизаветы Герцен, которое было совершено в силу импульсивности и тоски, Достоевский также приводит пример совершенно отличного суицида в продолжении своей статьи «Два самоубийства»:

С месяц тому назад, во всех петербургских газетах появилось несколько коротеньких строчек мелким шрифтом об одном петербургском самоубийстве: выбросилась из окна, из четвертого этажа, одна бедная молодая девушка, швея, — «потому что никак не могла приискать себе для пропитания работы». Прибавлялось, что выбросилась она и упала на землю, держа в руках образ. Этот образ в руках — странная и неслыханная еще в самоубийстве черта! Это уж какое-то кроткое, смиренное самоубийство.

[Достоевский, 1988–1996, т. 13, с. 320]

Девушка, описываемая Достоевским, — Марья Борисова, работавшая швей и не получавшая достаточных средств для достойного уровня жизни. Покончила с собой 30 сентября 1876 года [Ефремов, 2008, с. 250]. Она совершила самоубийство из-за невозможности более жить, исправить ситуацию против обстоятельств, имевших над ней власть. Именно образ этой девушки, выпрыгнувшей из окна с иконой, лег в основу образа главной героини повести «Кроткая». Сравним вышеприведенный отрывок о самоубийстве Борисовой с фрагментом, написанным Достоевским в упомянутой повести:

Стоит, думает и улыбается. Посмотрела я на нее, повернулась тихонько, вышла, а сама про себя думаю, только вдруг слышу, отворили окошко. Я тотчас пошла сказать, что «свежо, барыня, не простудились бы вы», и вдруг вижу, она стала на окно и уж вся стоит, во весь рост, в отворенном окне, ко мне спиной, в руках образ держит. Сердце у меня тут же упало, кричу: «Барыня, барыня!». Она услышала, двинулась было повернуться ко мне, да не повернулась, а шагнула, образ прижала к груди и — бросилась из окошка!

[Достоевский, 1988–1996, т. 13, с. 372]

Как и в случае с Марьей Борисовой, героиня повести «Кроткая» покончила с жизнью из-за отсутствия другого исхода событий и исключения выбора иной действительности. Смерть, таким образом, воспринималась как нечто, что было должным и необходимым. Нечто, в пользу чего выбор суицида был сознателен и рассудителен. Однако, несмотря на принятое решение совершить самоубийство, обе девушки понимают греховность этого поступка, поэтому в последнюю минуту жизни они держат иконы, чтобы получить

возможное прощение и понимание поступка как в загробном, так и действительном мире.

Некоторую схожую идею имеют статьи «Самоубийство Гартунга и всегдашний вопрос наш: кто виноват?» и «Среда». В обоих текстах прослеживается убеждение Достоевского во влиянии окружающего социума на совершение действий человеком. Формирование в обществе условий, толкающих человека на подобное злодеяние, признается писателем трагедией или фатумом жизни, в чем, однако, не может найтись частной вины конкретных людей из-за глобальности этой проблемы [Достоевский, 1988–1996, т. 14, с. 314].

Статьи, упомянутые выше, были использованы Достоевским для выражения и доказательства суждения о влиянии среды. В одном тексте мы наблюдаем действительную историю Леонида Николаевича Гартунга, совершившего самоубийство из-за общественного порицания за кражу имущества, которое было якобы им произведено. В другом тексте встречаемся с описанием суицида женщины, причиной смерти которой стало безразличие со стороны окружающих к тем обстоятельствам жизни, с которыми пришлось бороться героине.

Нельзя не выделить и смерть Матрешы, героини романа «Бесы». Четырнадцатилетняя девочка, дочь русских мещан, прислуживающая Ставрогину и терпящая наказания от матери, совершает самоубийство посредством повешения. Отличие этой смерти от тех, которые обозревались ранее в контексте детских самоубийств, заключается в самих обстоятельствах, после которых Матреша решает покончить с жизнью: она терпит унижение и издевательство от Ставрогина, вследствие чего сокрушается над собой из-за чувства вины и стыда. Это происшествие, выдвигаемое в качестве причины ее суицида, радикально отличается от мотивов и причин, наблюдавшихся нами ранее: в мотиве смерти Матрешы лежит вовсе не детская или подростковая импульсивность, тоска от скуки жизни, а проявление психологической травмы, которая была проигнорирована людьми из окружающей ее среды.

Во всех вышеперечисленных и проанализированных статьях и случаях заметно: Достоевский не просто пытается выяснить причины совершающихся явлений, анализируя таким образом социум. Он стремится понять психологию человека, находящегося в последние минуты своей жизни перед решением совершить непоправимое. Писатель стремится понять, но не обвинить, что было также упомянуто и в воспоминаниях Симоновой-Хохряковой:

Перед тем, как сказать об этом в «Дневнике», он следил долго за газетными известиями о подобных фактах, — а их, как нарочно, в 1876 г. явилось много, — и при, каждом новом факте говаривал: «Опять новая жертва и опять судебная

медицина решила, что это сумасшедший! Никак ведь они (т. е. медики) не могут догадаться, что человек способен решиться на самоубийство и в здравом рассудке от каких-нибудь неудач, просто с отчаяния, а в наше время и от прямолинейности взгляда на жизнь.

[Симонова-Хохрякова, 1881, с. 4]

Отрицание безумия как единственной причины, толкающей человека на совершение столь ужасающего поступка, является отличительной чертой взгляда самого писателя на жизнь, столь многогранную и великую, что описание происходящих в ней событий не может сводиться лишь к признанию совокупности фактов, не нуждающихся в их более детальном рассмотрении. Тем самым Федор Михайлович Достоевский отрекается от присущей как ведущим лицам науки, так и представителям интеллигенции практики отрицания не только многообразия причин анализируемого деяния, но и разносторонности самого субъекта.

Анализ писателем явления самоубиения представляет собой полное раскрытие многообразия возможных поводов к совершению подобного действия, что усматривается в разделении русским писателем самих групп людей, совершивших суицид. В зависимости от рассматриваемого автором статей субъекта и его истории выводится многообразие причин, влияющих на принятие человеком решения о завершении жизни самоубийством. Таким образом, Федор Михайлович Достоевский предпринял попытки поиска истины, находившейся между жизнью и смертью, светом и тьмой, предугадывая дальнейшие научные исследования в области суицидологии и психологии.

Е. Т. Дегтярев **«Белая гвардия»: от хаоса Гражданской войны** **к звездному небу Канта**

«Белая гвардия» — первый роман Михаила Булгакова. Он был написан в 1923 году, впервые его часть была опубликована в журнале «Россия» в 1925 году. Уже само название заставляет читателя предположить, что это исторический роман, а в какой-то мере помпезное начало текста: «Велик был год и страшен год по рождестве Христовом 1918, от начала же революции второй...» [Булгаков, 2015, с. 9] — наводит на мысли об эпическом, летописном повествовании.

События происходят в Городе. Булгаков специально не дает читателю его названия. Этот прием, я думаю, отсылает нас к русской литературной тради-

ции XIX века, к топониму города N. С одной стороны, он позволяет показать типичность происходящих событий: похожая ситуация могла бы произойти в любом городе России. С другой — с помощью такого приема Булгаков добавляет языку романа выразительности и поэтичности, создается ощущение некой тайны и благоговения перед Городом, название которого нельзя произносить. Однако в первых абзацах произведения мы видим подробные описания Города, внутригородские топонимы. Без труда можно догадаться: Город — это родной для Булгакова Киев.



Егор Тарасович Дегтярев

В романе в целом много родного для писателя, многие детали автобиографичны. Трогательная история похорон матери Алексея и Николки Турбиных, нежное: «Мама, светлая королева, где же ты?» [Булгаков, 2015, с. 9] — своего рода посвящение, дань памяти матери самого Булгакова, на похороны которой он не сумел приехать. Таким посвящением в самом начале романа он соединяет реальность своей жизни с художественным вымыслом. Такое сложное переплетение будет сопровождать весь текст.

В лице главных героев — Турбиных — узнаваемы Булгаковы: в лице Алексея Васильевича Турбина замечаем самого писателя, Николки — младшего брата Булгакова Николая, прототипом Елены Турбиной-Тальберг послужила сестра писателя Варвара. Дом Булгаковых похож на дом Турбиных. Дом в Киеве, где жила семья Булгаковых, сейчас превращен в музей, который носит название «Дом Турбиных», отсылая к роману «Белая Гвардия».

Эти автобиографичные детали помогают читателю осознать подлинную, первоочередную цель романа — рассказать о людях, о семье и ее окружении, на долю которых выпали страшные испытания Гражданской войны. Поэтому жанр романа следует определить скорее как семейные хроники. Семья Турбиных, их родственники и окружение и есть белая гвардия, о которой гласит название. Они — настоящая российская интеллигенция, которая была практически полностью уничтожена в годы Гражданской войны. Жизнь этой страдающей, угасающей, как звезда на рассвете, меняющейся интеллигенции Булгаков пытается описать в своем романе.

В жизни, мышлении и идеалах интеллигенции, как мне представляется, Булгаков видит то заветное звездное небо Канта, которое великий философ воспел в своей «Критике практического разума» наряду с моральным законом:

Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне.

[Кант, 1994, с. 562]

Попытаемся проанализировать сюжеты и детали романа «Белая гвардия», подтверждая данный тезис, отметим аллюзии, отсылающие читателя к звездному небу Канта.

* * *

Роман о русской интеллигенции. Сам феномен интеллигенции, а также история Турбиных и их окружения в период Гражданской войны наводят на мысли о звездном небе. Космос в античной философии — гармония, порядок, эстетика и красота. Именно в таком упорядоченном мире жила российская интеллигенция, его она пытается сохранить и в переломные годы, описанные Булгаковым.

Описание дома Турбиных поражает и восхищает:

Вот этот изразец, и мебель старого красного бархата, и кровати с блестящими пишечками, потертые ковры, пестрые и малиновые, с соколом на руке Алексея Михайловича, с Людовиком XIV, нежащимся на берегу шелкового озера в райском саду, ковры турецкие с чудными завитушками на восточном поле, что мерещились маленькому Николке в бреду scarlatины, бронзовая лампа под абажуром, лучшие на свете шкапы с книгами, пахнущими таинственным старинным шоколадом, с Наташей Ростовою, Капитанскою Дочкою, золоченые чашки, серебро, портреты, портьеры, — все семь пыльных и полных комнат, вырастивших молодых Турбиных.

[Булгаков, 2015, с. 10]

В каждой детали, в каждой вещи, даже в потертых коврах — своя эстетика дореволюционного быта. Очевидно, что за каждой семейной драгоценностью, даже за самой простой, но ценной сердцу стоит своя история, уходящая в века. У Турбиных, в отличие от безродных взбунтовавшихся крестьян, есть корни, память о которых живет в каждой золоченой чашке и в каждой книге, пахнущей шоколадом. В таком «космосе» выросли и живут Турбины.

Квартира Турбиных, как своего рода микрокосмос, стала притягательным местом для их близких и друзей: Виктора Мышлаевского, Леонида Шервинского и Федора Степанова, известного как Карась.

Гражданская война посягнула на гармонию привычной жизни интеллигенции. Интересна сцена нежданного утреннего звонка в дверь квартиры Турбиных из 14-й главы романа:

И разом наступила полная тишина. В отдалении за многими дверями в кухне затрепетал звоночек. Помолчали. Послышался стук каблуков, раскрылись двери, появилась Анюта. Голова Елены мелькнула в передней. Мышлаевский побарабанил по сукну и сказал:

— Рановато как будто? А?

— Да, рано, — отозвался Николка, считающийся самым сведущим специалистом по вопросу обысков.

— Открывать идти? — беспокойно спросила Анюта.

— Нет, Анна Тимофеевна, — ответил Мышлаевский, — повремените, — он, кряхтя, поднялся с кресла, — вообще теперь я буду открывать, а вы не затрудняйтесь...

— Вместе пойдем, — сказал Карась.

— Ну, — заговорил Мышлаевский и сразу поглядел так, словно стоял перед взводом, — тэк-с. Там, стало быть, в порядке... У доктора — сыпной тиф и прочее. Ты, Лена, — сестра... Карась, ты за медика сойдешь — студента... Ушейся в спальню... Шприц там какой-нибудь возьми... Много нас. Ну, ничего...

[Булгаков, 2015, с. 189–190]

Сколько недоверия и трепета перед простым звонком в дверь читатель замечает в этом фрагменте текста. Героев одолевает страх перед обыском, арестом, нарушением гармонии домашнего очага — микрокосмоса русской интеллигенции.

То же беспокойство, дискомфорт присутствуют и в сцене сборов Тальберга из второй главы романа, что свидетельствует о ценности домашнего комфорта и уюта, гармонии и порядка для русского интеллигентного человека. Важен даже абажур на лампе:

А потом... потом в комнате противно, как во всякой комнате, где хаос укладки, и еще хуже, когда абажур сдернут с лампы. Никогда. Никогда не сдергивайте абажур с лампы! Абажур священен. Никогда не убегайте крысёй побежкой на неизвестность от опасности. У абажура дремлите, читайте — пусть воет вьюга, — ждите, пока к вам придут.

[Булгаков, 2015, с. 26]

Знаменитые слова об абажуре заставляют задуматься и о другой, скорее негативной характеристике русской интеллигенции, да и всего русского народа в целом: речь идет о пассивности. Русский человек зачастую неподвижен, как звезда на небе, а стремительно меняющаяся окружающая ситуация вводит его в простой ступор. Бездеятельное ожидание у абажура — побег от реальности, попытка спрятаться в себе, в микрокосмосе своего дома. Примеров такой бездеятельности, слепой веры в гармонию вековых устоев среди русской интеллигенции история знает множество, особенно они актуальны для революционных реалий XX века.

Киев, Город, который воистину полноценный герой «Белой гвардии», становится для интеллигенции практически последним оплотом того привычного для них космоса, гармоничного быта, который все же рассыпается, обрушается, как звезды с неба, в момент апокалипсиса.

* * *

Марс и Венера: небесное предзнаменование. Значимыми в романе образами служат Марс и Венера. С помощью этих планет, которые обывательски традиционно называют звездами, роман обретает кольцевую композицию, он как бы заключается в рамку: «...особенно высоко в небе стояли две звезды: звезда пастушеская — вечерняя Венера и красный, дрожащий Марс» [Булгаков, 2015, с. 9].

Марс и Венера с древнейших времен наделены пластами символичности. Венера первой восходит на небосводе вечером, ее называют пастушеской звездой, помогающей пастухам в сумерках найти дорогу с пастбища домой. К этому образу Булгаков прибегает в самом начале романа. Путеводная звезда предостерегает: героям предстоит долгий и тернистый путь через тьму. Этот путь, тьма — беспредел Гражданской войны, захват Города петлюровцами, на котором зиждется фабула. В этом же контексте актуальна и символика красного, дрожащего Марса — планеты войны, крови. Эпитет «дрожащий» здесь особенно уместен. Вот-вот эта планета дойдет до белого каления, чаша переполнится и скоро хлынет, хлынет кровью убитых офицеров, оборонявших Город. Трудно при осмыслении этого пассажа удержаться от поэтического языка, свойственного Булгакову:

За окнами расцветала все победоноснее студеной ночью и беззвучно плыла над землей. Играли звезды, сжимаясь и расширяясь, и особенно высоко в небе была звезда красная и пятиконечная — Марс. (...)

Удобнее всего ему было смотреть на звезду Марс, сияющую в небе впереди под Слободкой. И он смотрел на нее. От его глаз шел на миллионы верст взгляд

и не упускал ни на минуту красноватой живой звезды. Она сжималась и расширялась, явно жила и была пятиконечная.

[Булгаков, 2015, с. 252, 254]

В последней главе романа Булгаков снова обращается к символике этих звезд. Они показаны иначе, в других своих проявлениях, в предрассветной темноте ночи. Новый образ увлекает писателя, это красный пятиконечный Марс. В этой связи мы невольно вспоминаем звезды-эмблемы Красной армии. Звезды у символиста-Булгакова часто служат предзнаменованием, пророчеством.

В ночной тишине героям романа снятся разные удивительные сны, язык Булгакова создает сказочную атмосферу. В этой неге читатель сам оказывается как во сне. Наконец-то петлюровцы покинули Город, кажется, что жизнь главных героев романа начнет налаживаться. Однако у звезд свой план на их счет, они, правда, его пока не знают. Читателю Булгаков открывает пророчество: с наступлением нового дня, уже во тьме ночи ярким красным светится пятиконечный Марс, Венера тоже окрасилась в этот цвет. Денница, утренняя красная Венера — библейский апокалиптический символ, одно из имен Сатаны. Сопоставляя эту библейскую аллюзию и отсылку к красным пятиконечным звездам Красной армии, дальнейшее развитие ситуации читатель представляет далеко не оптимистичным.

Такое звездное небо со всеми его символами, по слову Канта, наполняет удивлением и благоговением красноармейца на дежурстве на станции Дарница. Красноармеец — новый герой российской истории, которому будет посвящена одна из ее самых печальных глав. Он будет воспет Фурмановым, Фадеевым, Серафимовичем и многими другими писателями. Булгаков же — певец России и ее интеллигенции, навсегда канувших в Лету и беспредельно далеких от нас сегодняшних, как звезды на ночном небе.

* * *

Попытка подвести итоги. Для Булгакова звездное небо Канта, как метафора подлинного основания Вселенной, которое удивляет и перед которым хочется благоговеть, — это русская интеллигенция, уничтоженная Революцией и Гражданской войной. За этим уникальным феноменом стоит потерянная навсегда культура, зиждимая на глубоких корнях и на вере в свое Отечество с его иллюзорным народом-богоносцем. За ним также стоят живые люди и их трагедии, о чем свидетельствует автобиографическая составляющая романа.

Образ звезд и звездного неба Булгаковым любим, в романе «Белая гвардия» он становится одним из основных. С его помощью конструируется кольцевая

композиция, реализуются множественные аллюзии, связанные с культурно-эпическим символизмом Марса и Венеры. В том числе этот образ наводит читателя на размышления об античном концепте космоса, главный принцип которого — гармония — отчетливо виден в описанном Булгаковым быте русской интеллигенции и положен в его основу.

Михаил Булгаков в «Белой гвардии» сумел передать весь драматизм периода Гражданской войны, показал, как интеллигенция справлялась с вызовами этого страшного времени. При этом писатель грамотно проанализировал и сформулировал главную негативную особенность русского народа — пассивность, последствием которой стала колоссальная трагедия — «русский бунт, бессмысленный и беспощадный» [Пушкин, 1986, с. 312].

Метафора звездного неба как некоего гармоничного начала помогает автору оставить своего рода пророчество о будущем России. Ужасы Гражданской войны сменяются, словно по Канту, манящим и прекрасным звездным небом, освещенным пылающей пятиконечной звездой. Это символ прихода Красной армии и утверждения советской власти, в которых многие увидят подлинное благо, а некоторые — кровь и даже апокалипсис. Булгаков все же в числе последних. Во всяком случае, грядущая гибель его звезд — русской интеллигенции — была для него очевидна.

А. О. Кондратенко

Философия свободы в романе «Мастер и Маргарита»

Роман Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита» по сей день представляет интерес для читателей и исследователей. Текст произведения привлекателен не только своей художественной составляющей, но и религиозными, историческими, филологическими аспектами. Исследователи разных областей науки и искусства «препарируют» произведение Булгакова, но философское осмысление зачастую оставляется «на суд» читателей. Данная работа — попытка рассмотреть «философию свободы», заложенную писателем в текст.



Антон Олегович Кондратенко

Булгаков работал над «Мастером и Маргаритой» более 11 лет — с 1928 года до последних дней [Яновская, 1983, с. 227]. Роман не был опубликован при жизни автора — произведение писалось «в стол». Несмотря на, казалось бы, отсутствие

будущего, роман «жил своей жизнью» уже в момент написания. Известно, что события жизни Булгакова на протяжении долгих лет меняли его отношение к роману, укрепляя связь автора со своим произведением, и находили отражение в тексте. Если первоначальный замысел писателя заключался в создании произведения о Боге и дьяволе, то спустя два года роман становится автобиографическим — вводится линия Мастера и Маргариты [Чудакова, 2019, с. 9]. Добавление любовной линии вызвано, главным образом, знакомством Булгакова в 1929 году с Еленой Сергеевной — будущей женой писателя [Чудакова, 2019, с. 53].

Она «подарила» Маргарите детали своей биографии. В жизни Елена Сергеевна производила впечатление женщины необыкновенной, похожей на колдунью, — об этом напишет Ахматова и расскажет Твардовский [Лакшин, 1989, с. 410–415]. Отношения между любовниками в романе отсылают нас к реальным эпизодам из супружеской жизни Булгаковых: тайным встречам, сильным чувствам и борьбе с враждебным внешним миром. В образы других персонажей романа также вплетены обстоятельства жизни Михаила Афанасьевича — словом, созвучие жизни Булгакова с его текстом позволяет предположить, что философия свободы в романе является воплощением личной, выстраданной самим автором истории.

* * *

Свобода любить и чувствовать. Героиня романа — Маргарита — обладала всеми общепринятыми благами и дарами: умом и красотой, успешным и любящим мужем, денежным достатком, просторным жильем. На фоне других жителей Москвы, изображенных в романе, кажется, что ее жизнь сложилась как нельзя лучше: «С уверенностью можно сказать, что многие женщины все, что угодно, отдали бы за то, чтобы променять свою жизнь на жизнь Маргариты Николаевны» [Булгаков, 2021, с. 226].

Однако сама Маргарита себя счастливой не считает. Материальные блага и жизнь, устроенная по идеальному (по мнению общества) образцу, не дали ей «ни минуты счастья».

Несмотря на то, что в 30 лет Маргарита лишена обременительных забот, характерных для большинства сограждан, она не чувствует «вкуса жизни». Знакомство с Мастером изменило ее жизнь. Как она признавалась, «с желтыми цветами в руках она вышла в тот день, чтобы я наконец ее нашел, и что если бы этого не произошло, она отравилась бы, потому что жизнь ее пуста» [Булгаков, 2021, с. 148]. На первый взгляд случайная встреча оборачивается «молнией, поразившей обоих», — Маргарите кажется, что этого человека она любила и раньше, а в тот миг их столкнула сама судьба.

Маргарита обрела настоящую любовь, выходящую за рамки места и времени, — чувство верное и вечное связало ее с возлюбленным. Но настоящая любовь, как замечает Булгаков, соединяет не только людей, но и их нравы и жизненный путь. Это выражено в ставшей крылатой фразе: «...тот, кто любит, должен разделять участь того, кого он любит» [Булгаков, 2021, с. 398].

Чувства к Мастеру наполнили жизнь Маргариты счастьем и смыслом, но вместе с тем они приобщили ее к трагедии жизни любимого. Общность судьбы Мастера и Маргариты стала бременем и испытанием для обоих. Маргарита вдохновляет любимого на продолжение работы над романом, разделяя его увлеченность. Но когда труд всей жизни Мастера оказывается отвергнут обществом, а его самого клеймят видные деятели литературы, героиня испытывает не меньшие страдания, чем ее возлюбленный. Она сильно меняется, винит себя в неудаче любимого человека — неспособность добиться счастья для Мастера мучит девушку.

Отношения Мастера и Маргариты конструируют особое пространство: в подвале старого особняка, помимо любви, влюбленные находят убежище, где есть пусть кратковременный, но покой от внешнего мира — места, где у Маргариты есть нелюбимый муж, а у Мастера — критики и завистники. Вместе оба персонажа в подвале, в уединении обретают свободу, недоступную каждому по отдельности: Мастер пишет роман о Пилате, а Маргарита вдохновляет любимого на продолжение работы; при этом сама героиня наслаждается каждой минутой, проведенной с ним. Такая свобода творчества немыслима для Мастера в другом месте — к примеру, в компании деятелей МАССОЛИТа, не способных дать волю собственной мысли и воображению; такая свобода чувств невозможна для Маргариты «за калиткой особняка» — общество не поймет, не примет ее решения уйти от обеспеченного супруга.

Безграничное чувство любви «поражает, как финский нож», не только в моменты счастья, но и в трудную минуту. Каждую боль Мастера его возлюбленная воспринимает как личную трагедию. Когда роман о Пилате отвергается критиками, а сам Мастер подвергается гонениям, мир, в котором влюбленные находили свое счастье, начинает рушиться. Вторжение внешнего мира в «уголок любви» становится тяжелым испытанием для Мастера и Маргариты. Свободу мыслей и чувств, так неожиданно появившуюся в их жизни, способны уничтожить — сознательно или нет — посторонние: люди системные, подневольные и лживые, обманывающие прежде всего самих себя.

Утверждение собственной личности — испытание нелегкое, во многом опасное и требовательное. На пути к обретению своего Я редко кому удастся обойтись без боли: будь то человек искусства, желающий творить без рамок

и предрассудков; женщина, несчастная без искренней любви; бродяга, желающий видеть мир лучшим, чем он есть. Все персонажи романа Булгакова вынуждены бороться за свою свободу: за право любить и творить, выбирать и мыслить, чувствовать и существовать как личность.

Не всякий свободный дух может выстоять под гонениями и натиском не-свободного общества — надлом случился и у Мастера. Когда страх овладел им, Мастер не выдержал давления и исчез из своего подвала, попав в психиатрическую клинику. Он отказался от имени, попытался забыть о прошлой жизни, полагая, что разрыв с тем, что приносило ему счастье и позволяло чувствовать себя свободным, поможет ему избавиться от беспокойной, исколотой иглами памяти.

* * *

Память — враг свободы? Сюжет памяти, а точнее разрыва с ней как акта освобождения, присутствует сразу в нескольких местах романа. Так, тот же Мастер в разговоре с Бездомным упоминает, что был женат «на этой... Вареньке, Манечке... нет, Вареньке... еще платье полосатое... музей... впрочем, я не помню» [Булгаков, 2021, с. 148].

Отпустив прошлое, Мастер стал свободен — иначе он едва ли смог бы заметить Маргариту среди тысяч людей, которые шли в тот день по Тверской. Человек, имеющий стремление к чему-то (любви, свободе, счастью, покою), забывает прошлое, которое не пускает его вперед, к лучшему; в то же время отчаявшийся хочет стереть память, потому что ушедшее счастье умножает боль в настоящем, рана человека воспоминаниями о безвозвратно утерянном.

Когда Мастер без предупреждения ушел, Маргарита страдала. Не зная, как и почему пропал любимый, девушка терзала себя бесконечными вопросами и мысленно обращалась к Мастеру: «...прошу тебя, отпусти меня, дай мне наконец свободу жить, дышать воздухом». Маргарита Николаевна отвечала за него: «Ты свободна... Разве я держу тебя?» Потом возражала ему: «Нет, что это за ответ! Нет, ты уйди из моей памяти, тогда я стану свободна» [Булгаков, 2021, с. 232].

Свершаясь в настоящем, любовь к Мастеру вдыхала в Маргариту жизнь, давала ей свободу. Но, превратившись в воспоминание, это же чувство стало приносить лишь горечь утраты и ощущение беспомощности, неволить девушку. Человек, который обрел смысл жизни благодаря кому-то или чему-то единичному, становится уязвимым, «рабом своих чувств». Ведь счастье, сопряженное с предметом любви, в его отсутствие становится невозможным.

Кажется, что свободным может быть лишь тот, кто одинок — ведь обладание всегда подразумевает утрату. Возможно, эта мысль — закон в мире вещей,

но закон этот может быть преодолен в мире чувств, идей, искусства. И любовь Маргариты к Мастеру, преодолевшая границы физического мира, это доказывает.

Еще одна важная сюжетная линия, связанная с памятью, раскрывается в концовке романа, когда Пилат, получив освобождение от Мастера, направляется с псом Бангой по лунной дороге к Иешуа. Раннее Пилат видел сон — как оказалось, пророческий. Тогда прокуратор, видя во сне живого философа Иешуа, сам себя убеждал: «Казни не было! Не было! Вот в чем прелесть этого путешествия вверх по лестнице луны» [Булгаков, 2021, с. 334].

В конце романа Мастер кричит своему герою (историю которого он в точности угадал): «Свободен! Свободен! Он ждет тебя!» — тем самым лишая прокуратора тысячелетних терзаний, вызванных памятью о совершенной ошибке [Булгаков, 2021, с. 399].

Вместе с забытыми воспоминаниями у персонажей «падает гора» с плеч, освобождая их от тяготившего прошлого. Вопрос лишь в том, ради чего герои хотят отпустить осколки былого? Будет ли это актом ради свободы или, наоборот, отказом от нее, определяет устремление человека. Булгаков ясно дает понять: память, как и все в нашем мире, — не исключительное благо и не исключительное зло; в жизни каждого человека она может сыграть как положительную, так и отрицательную роль.

* * *

Что большинство? Большинство — безумие. К 1930 году Михаил Булгаков окончательно приобретает статус «неудобного власти». Постановки его пьес прекращаются, а «имя писателя стирается с афиш» [Яновская, 1983, с. 195]. В литературной среде еще больше усиливается травля, начавшаяся еще в первой половине 1920-х. Похожей судьбой писатель наделит своего Мастера. Литературовед В. Лакшин замечает, что в образах критиков Латунского и Аримана, литератора Лавровича угадываются личности реальных деятелей, ополчившихся против Булгакова: Г. Горбачева, О. Литовского и А. Орлинского. Последний является автором презрительного по отношению к писателю и его творчеству термина «булгаковщина» — в романе этому соответствует «пилатчина» [Лакшин, 1989, с. 432].

Московская линия, изображенная в романе, представляет собой не только аллегории на отдельных личностей, но и сатиру Булгакова в целом на общественную жизнь той эпохи: квартирный вопрос, раболепие, конформизм, бюрократия, идеология, пропаганда, безбожие и атеизм, коллективное мышление и, как следствие, неприятие индивидуализма, ущемление прав и свобод

личности. В условиях, когда речь идет о физическом выживании, вопросы свободы духа для многих отходят на второй план, если и вовсе не пропадают. Тем не менее даже при самом покорном большинстве всегда найдутся люди, несогласные мириться с ролью подневольных. Их могут унижить, но они не станут униженными до тех пор, пока сами не опустят руки:

Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день за них идет на бой!

[Гёте, 2023, с. 379]

Не стоит забывать, что, изобразив в романе жителей Москвы мелочными, падкими на искушения, ушедшими от Бога, Булгаков обличал не только жителей СССР — ершалаимское повествование показывает, что и две тысячи лет назад пороки людей были такими же. А москвичи с тех пор почти не изменились, «в общем, напоминают прежних... квартирный вопрос только испортил их...» [Булгаков, 2021, с. 133].

Образ Мастера — настоящего художника — резко контрастирует с другими людьми из мира литературы. В отличие от автора романа о Пилате, критики, поэты и писатели не творят, а пишут «на заказ», пытаясь угодить политической и общественной повестке. Поэт Рюхин, которого Бездомный в сердцах называет «типичным кулачком по своей психологии», сам понимает, что это правда, но поделаться с собой ничего не может: «...обидные слова, брошенные Бездомным прямо в лицо. И горе не в том, что они обидные, а в том, что в них заключается правда» [Булгаков, 2021, с. 76].

Образ Рюхина отражает сущность тысяч, если не миллионов, людей, оказавшихся рядом с Булгаковым, сознательно отказавшихся от себя, своей свободы. В основании их поведения неожиданно обнаруживаются следы философии Канта.

* * *

Кант и Соловки. В самом начале романа, на Патриарших прудах, между иностранцем и Берлиозом с Бездомным разворачивается диалог о пяти доказательствах существования Бога. Берлиоз замечает: «Человечество давно сдало их в архив. Ведь согласитесь, что в области разума никакого доказательства существования бога быть не может» [Булгаков, 2021, с. 11]. Сооруженное Иммануилом Кантом шестое доказательство бытия Бога также отвергается Берлиозом:

— Доказательство Канта, — тонко улыбнувшись, возразил образованный редактор, — также неубедительно. И недаром Шиллер говорил, что кантовские рассуждения по этому вопросу могут удовлетворить только рабов, а Штраус просто смеялся над этим доказательством.

— Взять бы этого Канта, да за такие доказательства года на три в Соловки! — совершенно неожиданно бухнул Иван Николаевич.

[Булгаков, 2021, с. 12]

Этот эпизод является ключом к пониманию булгаковской философии свободы в ее общечеловеческом смысле. Иммануил Кант известен своим категорическим императивом:

Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом.

[Кант, 2018, с. 21]

Наличие морального закона (категорического императива), руководящего нашим поведением, невозможно без свободы:

Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний; следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он сам должен считать себя свободным, т. е. воля разумного существа может быть его собственной волей, только если она руководствуется идеей свободы, и, следовательно, с практической точки зрения мы должны ее приписать всем разумным существам.

[Кант, 2018, с. 40]

Для Канта очевидно, что действия разумных существ с необходимостью связаны с наличием у них собственной свободной воли. Принимая это умозаключение (литераторы верят, что человек, будучи свободным, сам управляет своей жизнью), Берлиоз и другие москвичи, однако, отвергают неизбежно вытекающее из этого кантовское представление о Боге.

Но откуда же у нас понятие о Боге как о высшем благе? Только из идеи нравственного совершенства, которую разум составляет а priori и которую он неразрывно связывает с понятием свободной воли.

[Кант, 2018, с. 15]

Доказательство Канта, неразрывно связывающее наличие в нас нравственности и свободы воли с существованием Бога, кажется атеистам-москвичам вздором. Принять его они могут только частично, соглашаясь с немецким мыслителем лишь в наличии у человека свободной воли. Отрицая шестое доказательство бытия Бога, москвичи вместе с этим, сами того не ведая, лишают кантовскую идею о свободе человека основания. Ведь если, по Канту, наличие у нас свободы невозможно без существования Бога, значит, в отсутствии Бога будет отсутствовать и свобода воли.

Стоит отметить, что Берлиоз и другие москвичи отпадают от Бога не случайно, а в результате собственного свободного выбора. Берлиоз трижды отвергает существование Бога («именно это [Иисуса не было] я и говорил»; «Да, мы не верим в бога»; «Да, мы — атеисты» [Булгаков, 2021, с. 10–11]) — на протяжении всего текста «тремякратно повторенные фразы звучат как заклинания» [Соколов, 2006, с. 204]. Людям, независимо от места и эпохи — Советский Союз ли это или Ершалаим, — была дана свобода выбора, и они выбрали отрицание Бога, тем самым лишив себя и Бога, и свободы, обусловленной его существованием.

Атеизм москвичей сопровождается пороками, корыстью, отсутствием собственного мышления, отказом от подлинно моральных принципов. Отвергнув Бога, люди оказались беззащитны перед силами Зла. Важно подчеркнуть, что в «Мастере и Маргарите» Воланд с помощниками появляются в Москве не для того, чтобы проверить людей на устойчивость перед искушениями. Отказавшихся от Бога не надо искушать — они уже подвластны дьяволу.

* * *

Я — часть той силы, что вечно хочет зла, но вечно совершает благо. Несмотря на явные сходства, фигура дьявола в лице Воланда имеет важное отличие от своего литературного предшественника Мефистофеля. Если дьявол у Гёте искушает Фауста с позволения Бога, то булгаковский Воланд выглядит фигурой самостоятельной. Исследователи считают, что «Воланд подчеркнуто не похож на Мефистофеля» — хотя в первых редакциях романа сходств было куда больше, чем различий [Зеркалов, 2006, с. 186].

Мефистофель своими действиями пытался склонить человека к греху, отдалить его от Бога. Воланд в этом не нуждается, потому что москвичи сами справляются с данной задачей. Исследователи «дьявольской» стороны романа Булгакова отмечают странное ощущение игры, театрального представления Воланда: «Дьявол — не искуситель и не предатель; он скорее игрок, которому окружающий мир служит сценой» [Вулис, 1991, с. 27].

Булгаковский Сатана не творит реальность. История о Иешуа, являющаяся, по сути, «Евангелием от Воланда», пишется Мастером. Дьявол лишь помогает ему ее закончить, но всю работу делает человек. Фриду прощает Маргарита — человек. Все деяния Воланда оказываются ловким трюком, фокусом: иностранная валюта и платья, щедро раздаренные посетителям театра, спустя время исчезают. Зло может лишь предугадывать, имитировать, но никогда не управлять реальностью. Причиной всех бед и происшествий в Москве оказываются не происки дьявола, а поступки обычных людей, таких же, как Берлиоз, Варенуха или Латунский.

Мысль об ответственности людей за происходящее вокруг особенно актуальна в контексте эпохи, когда жил и творил Михаил Булгаков. В стране воинствующего атеизма, где данные человеку свыше моральные ориентиры подменяются лозунгами, совесть — мнением толпы, свобода — политической «сознательностью», а истина — удобством применения, Канту действительно самое место в заключении, в лагере на Соловках. Несмотря на это, в булгаковской Москве находятся люди, которым силы Зла не вредили, а наоборот, помогли, — Мастер и Маргарита.

Неужели Булгаков своим романом прославлял Сатану? То, что Мастер и Маргарита получили свою награду при помощи Воланда и его свиты, объясняется эпиграфом к роману Булгакова, взятым из «Фауста»: «Я — часть той силы, что вечно хочет зла и вечно совершает благо». Воланд вечно совершает благо, потому что его миссия «санкционирована» Светом. Именно поэтому Воланд, прибывая в безбожную Москву, не может учинить все, что ему вздумается, — у Зла есть предел.

О награде для Мастера и его возлюбленной Воланда попросил Бог, и дьявол не может Ему отказать. «Зло есть недостаток Бога, но при этом оно все равно остается Злом Блага» [Королев, 2013, с. 91]. Зло не равносильно Богу, оно ему подчиняется — спор первородства решен Булгаковым в пользу Света. «Зачем же тогда, спрашивается, Зло существует в мире? Зло попущено Богом только для человека, так Бог гарантирует человеку свободу воли» [Королев, 2013, с. 91].

* * *

Вместо заключения. Роман «Мастер и Маргарита», как и смыслы, заложенные в него, носит глубоко личный характер для Михаила Булгакова. Его жизненный путь как писателя, мужа, гражданина нашел отражение в тексте: философия свободы его романа являет собой сочетание личных переживаний и размышлений. Жизнь творца и гражданина немыслима без свободы творчества, гласности и независимости от политической конъюнктуры. Чувства

человека должны иметь возможность выражения, не быть скованными внешним миром. Поступки должны определяться прежде всего своей моральной стороной, а не мотивами зависти, мести или выгоды.

Трудность данной работы заключается в том, что анализ философии свободы требует сведения разных, порой вступающих в конфликт уровней романа. На мой взгляд, предложенные трактовки философских, религиозных, личных и литературных оснований идеи свободы в романе выступают общим, но не единым «фронтом». Вопрос свободы творца, в конце романа решенный Булгаковым фантастически, едва ли может быть соединен с более «практичной» свободой воли, обоснованной Кантом; проблема гражданских свобод, подспудно вшитая в текст, скорее разведена, чем соединена с интерпретацией евангельской истории и рассуждениями Булгакова о Добре и Зле.

Философия свободы, а вернее будет сказать «философия свобод», романа Булгакова — это сложнейший синтез: личного взгляда творца, человека и гражданина на мир, осмысления художником и драматургом предшествующей традиции и, наконец, высказываний Мастера, творящего Словом. Идеи свободы «Мастера и Маргариты» не заперты в тесные рамки — они проявляют себя самым неожиданным образом, иногда споря сами с собой, а иногда обращившись к самой жизни.

Круг вопросов, связанных с темой свободы, необъятен. Поэтому в работе по ее осмыслению в романе «Мастера и Маргариты» вряд ли может быть поставлена точка. Читатели неизбежно будут находить новые толкования романа, обновляя старые смыслы. Вероятно, живость идей, зашифрованных там, — лучшая похвала Михаилу Афанасьевичу Булгакову, выразившему в своем произведении трагедию всех Мастеров.

А. К. Бокарева
«Белая гвардия». От хаоса Гражданской войны
к звездному небу Канта

Живите в доме и не рухнет дом...

Арсений Тарковский

Строки из стихотворения Арсения Тарковского «Жизнь, жизнь», в которых сочетаются и исторический размах («Я вызову любое из столетий, / Войду в него и дом построю в нем»), и домашнее частное, как нельзя лучше предваряют размышления о «Белой гвардии» Михаила Афанасьевича

Булгакова (1891–1940) — этом дебютном и взлелеянном как надежда автора на серьезную писательскую стезю романе. Произведение начинается (и заканчивается подобным же образом), подражая летописи: «Велик был год и страшен год по Рождестве Христовом 1918-й, от начала же революции второй», — а далее, подобно же средневековому историописанию, следуют астрономические наблюдения [Гуткина, 1998; Булгаков, 2015, с. 9]. Однако уже вторым абзацем перед читателем семья Турбиных с их тихим «счастьем» и непонимающим горестным вопрошанием: «Мама, светлая королева, где же ты?» [Булгаков, 2015, с. 9]. Так с первых строк определяются два масштаба романа: один глобально-исторический, второй — предельно человеческий. Другая ключевая пара понятий в «Белой гвардии» — хаос и мир. В этом эссе предлагается рассуждение о том, как взаимодействуют в булгаковском романе эти разные категории и как, через что достигается последнее — мир с его кантовским звездным небом.



Анна Константиновна Бокарева

Что есть хаос в «Белой гвардии»? Конечно, роман прежде всего о революции, Гражданской войне в России, причем задумывался он как масштабная трилогия. Сам Булгаков явно отрицательно относился к революции, он же воевал на стороне белых, и в целом исследователи давно единодушно говорят об автобиографичности романа [Варламов, 2008; Чудакова, 2022], в том числе о монархических взглядах героев-офицеров [Чудакова, 2022, с. 19–20]. Здесь также надо отметить, что наиболее очевидные предшественники, на которых опирается Булгаков, это «Капитанская дочка» А. С. Пушкина и «Война и мир» Л. Н. Толстого — классические произведения о судьбе семьи в хаосе исторических событий. Собственно, в первом же описании дома Турбиных среди милых вещиц, каждая со своей историей, на своем месте, читатель встречает Наташу Ростову и Капитанскую Дочку, а эпиграфом к «Белой гвардии» служит цитата из «Капитанской дочки». И весь булгаковский роман можно понимать как ответ на пушкинское слово о русском бунте. Однако, например, у А. Н. Варламова есть такое интересное наблюдение при сравнении видения русской смуты у двух писателей: «...в той старой войне восемнадцатого века победили “белые”» [Варламов, 2008, с. 272]. Исследователь видит здесь «историческую исчерпанность» дворянско-офицерского класса [Варламов, 2008, с. 274]. Не зря Алексей Турбин дважды в романе называется тряпкой, первый раз автором, второй раз самим героем, а паренек на улице на вопрос Николки, почему стре-

ляют, отвечает: «С офицерами расправляются. Так им и надо. Их восемьсот человек на весь Город, а они дурака валяли. Пришел Петлюра, а у него миллион войска» [Булгаков, 2015, с. 148]. Подобную же несостоятельность «белых», приведшую их к разгрому, можно видеть и в семейном разладе, «какой-то трещине в вазе турбинской жизни». Эта трещина — пустой брак Тальбергов. В нем есть внешнее — «брак с капорами, с духами, со шпорами», — но без «самого главного», без уважения, а «облегченность» такого брака без детей («брак... облегченный, без детей» [Булгаков, 2015, с. 45]) только лишний раз указывает на отсутствие у него будущего. Собственно, муж буквально сбегает из дома «крысиной побежкой», оставляя «золотую Елену» в самый страшный час. Быть может, именно духовный кризис дворянства и интеллигенции, их «духовное пепелище», выражаемое в романе через рассыпающийся брак Тальбергов, делает войну, тот самый хаос возможными [Зайцева, 2010; Пояркова, 2003].

Важно отметить, что революция у Булгакова представлена без политической подоплеки, несмотря на личные симпатии писателя, о которых упоминалось выше. Неслучайно на задний план, в дымку уходят в романе «большие» исторические личности — мотив «несуществования» персонажа [Яблоков, 2001, с. 85]. Гетман и Петлюра фигурируют лишь в рассказах, читатель узнает о них тоже словно по слухам. Впрочем, гетман появляется еще в сцене бегства, но здесь при переодевании его личность теряется, остается лишь миф — «просто миф, порожденный на Украине в тумане страшного восемнадцатого года» [Булгаков, 2015, с. 59]. В романе нет ненависти, обвинений в случившемся какого-либо лагеря, будь то «белые», «красные», петлюровцы или кто-либо еще. Точнее, эта ненависть очень даже есть, но она разлита в отдельном человеке, каждый по-своему видит корень всех бед, каждый со своей правдой. Так, Елена не раз сетует на страну: «И как все у нас глупо, дико в этой стране» [Булгаков, 2015, с. 248]. Другие же винят «штабных», гетмана, немцев, «офицерню». Ненависть и горе отдельных судеб сливаются в общую ненависть как стихию. Иначе говоря, Булгаков не столько размышляет о причинах революции и Гражданской войны, сколько изображает саму эту разразившуюся стихию, причем в неоднозначном свете.

С одной стороны, хаос войны — это безусловное разрушение, смерть, несправедливость. Пример такой абсолютной несправедливости и злого рока — эпизод с убийством «маленького человека» — подрядчика Фельдмана, бежавшего за повивальной бабкой, когда рожала жена, и перепутавшего в смятении документы. С другой стороны, как отмечает Варламов, «все промыслительно, неслучайно в этом мире, все идет через хаос, разруху, кровь и смерти к возвращению обыденных и вечных человеческих ценностей» [Варламов, 2008, с. 272].

Хаос революции, войны, хаос в человеческих душах оказывается в некотором смысле исцеляющим ядом. В этом смысле примечателен образ Лисовича-Василисы. Если в начале романа он явно отталкивающий персонаж, который, подобно Скупому рыцарю, прячет в своем подвале сокровища [Пояркова, 2003, с. 42] и являет собой контраст с жизнелюбивыми Турбиными этажом выше, то уже в конце книги Лисович приобретает более симпатичные черты, как Николка отмечает про себя: «Василиса какой-то симпатичный стал после того, как у него деньги поперли».

Один из ключевых концептов в «Белой гвардии» — Дом [Кадырова, 2013, с. 17–19]. Именно он оказывается хранителем спокойствия, к нему в хаосе войны притягиваются вечные ценности дружбы, любви, верности. Если хаос революции, все происходящее в Городе в пространственном смысле — «нехорошая квартира», из которой пропадают люди (буквально в двух последних абзацах девятой главы второй части многократно повторяется слово «исчез»/«исчезли»), то «хорошая квартира» — дом Турбиных [Пояркова, 2003, с. 40–41]. Сюда, наоборот, стремятся попасть, «найтись» как сами Турбины, так и их друзья, Лариосик и даже Лисович, который в страхе перед стучащимися в дверь с обыском говорит: «Может быть, сейчас сбегать к Турбиным, вызвать их?» — а уже в конце романа он любезно приносит Елене письмо и расшаркивается: «Как это у вас уютно все так, несмотря на такое ужасное время» [Булгаков, 2015, с. 195, 247]. По-настоящему трогательна картина, когда молодые Турбины ухаживают за обмороженным Мышлаевским, прибегающим именно в квартиру к друзьям. Общее мнение, вероятно, выражается словами поэта Лариосика: «Что он потерпел драму, но здесь, у Елены Васильевны, оживает душой, потому что это совершенно исключительный человек, Елена Васильевна, и в квартире у них тепло и уютно, в особенности замечательны кремовые шторы на всех окнах, благодаря чему чувствуешь себя оторванным от внешнего мира... А он, этот внешний мир... согласитесь сами, грязен, кровав и бессмыслен» [Булгаков, 2015, с. 187].

Особую роль в квартире играют вещи. Каждая со своей историей, которая и создает мир дома, сплетает жизнь семьи, как, например, «ковры турецкие с чудными завитушками на восточном поле, что мерещились маленькому Николке в бреду скарлатины», или «чашки с нежными цветами снаружи и золотые внутри», которые при матери были праздничным сервизом, а «у детей пошли на каждый день». В Доме все живет и чувствует вместе с хозяевами, участвует в их горе и радости. Так, очень выразителен эпизод напряженного ожидания в квартире Турбиных во время болезни Алексея. Часы, одни из главных «жильцов» турбинского дома, буквально отражают переживания

героев: «...на лице Елены в три часа дня стрелки показывали самый низкий и угнетенный час жизни — половину шестого» [Булгаков, 2015, с. 162]. Часы по-разному звучат: во время бреда Алексея они тише и хриплые: «Тонкрх... тонкрх... сердито и предостерегающе ходили часы с хрипотой». После же укола, когда постепенно все перед глазами Турбина успокаивается, часы в столовой «...хоть настойчиво и посылали стрелки все вперед и вперед, но уже шли без старческой хрипоты и брюзжания и по-прежнему — чистым, солидным баритоном били — тонк!» [Булгаков, 2015, с. 165, 168].

Наконец, семья, дом рождают воскрешающую и водворяющую мир любовь. Любовь, родившаяся именно в семье, в доме, толкает Елену к горячей молитве в момент, когда, казалось, надежды на выздоровление брата быть уже не должно. В этой молитве, поистине удивительном и сильном эпизоде романа, Елена тянется к вечному, отделяясь от всего хаотичного, временного, — просит домашних не беспокоить и просит пусть окончательно лишит ее мужа, то есть лишит по сути «блестящего», не совсем настоящего брака, но не отнимать брата как неотъемлемую часть их Дома, их счастья. И эта мозабвенная молитва, это прикосновение к вечному дарит ей уверенность, Елена понимает, знает, что услышана: «Тут безумные ее глаза разглядели, что губы на лице, окаймленном золотой косынкой, расклеились, а глаза стали такие невиданные, что страх и пьяная радость разорвали ей сердце, она сникла к полу и больше не поднималась» [Булгаков, 2015, с. 240].

Как Алексей Турбин должен был болеть, быть при смерти и воскреснуть («Это был сам воскресший Турбин»), вернувшись к практике врача и вместе с тем приобретя загадочную любовь к Юлии Рейсс, как сифилитик после богорческих стихов, беспорядочной жизни и страшной болезни пришел к Богу, так и через хаос революции, разрушений, бессмысленных жертв водворяется мир. Через обращение к вечным ценностям, душе человека, совести, то есть к тому самому кантовскому звездному небу — «моральному закону» — жизнь, человеческая история продолжает свое движение. Последние же строки «Белой гвардии», как Маяковского «Если звезды зажигают — значит — это кому-нибудь нужно...», вопрошают: «Меч исчезнет, а вот звезды останутся, когда и тени наших тел и дел не останется на земле. Нет ни одного человека, который бы этого не знал. Так почему же мы не хотим обратить свой взгляд на них? Почему?» [Булгаков, 2015, с. 257].

В. В. Белова

Философские концепции Ницше в «Дуэли» Чехова

Вторая половина XIX века стала временем крушения идеалов прошлого, когда обозначился разрыв с «классической художественностью» [Одесская, 2011, с. 4]; внимание европейских умов захватили учения позитивизма, эволюционизма, дарвинизма, атеизма. В эту турбулентную эпоху А. П. Чехов, согласно сторонникам «переходной» трактовки последних десятилетий века, представлял тех, кто завершил этап реализма в русской литературе [Одесская, 2011, с. 5]. Тем интереснее рассмотреть повесть Чехова «Дуэль» в качестве «ответа» на витавшие в воздухе прогрессивные идеи эпохи, к коим, безусловно относятся концепции Ф. Ницше, представленные в произведении «Так говорил Заратустра» (1883–1885) и взволновавшие образованную публику своей радикальностью и новизной. Как Чехов отнесся к тезисам о смерти Бога и господстве сверхчеловека? Дуэль между какими персонажами вынесена в заголовок произведения? И, наконец, кто выходит из нее настоящим победителем?

Владислава Владимировна
Белова

Чтобы ответить на эти вопросы, прежде необходимо понять, какие персонажи играют ключевые роли в разворачивающемся конфликте. Открывающая мизансцена — и, стоит признать, будто предвосхищающая пьесы писателя, которые его обессмертят, хронотоп «Дуэли» неуловимо напоминает ловко скроенную сценическую постановку — знакомит нас с Иваном Андреевичем Лаевским. Большинство его знакомых (и, надо думать, он сам) за наличие у него образования вкупе с частыми упоминаниями героев Байрона, Лермонтова, Тургенева, Толстого и других классиков считают его интеллигентом, закрывая глаза на слабости молодого человека: внебрачную жизнь с замужней женщиной, публичные сцены скандалов с ней, излишнюю тягу к алкоголю и карточным играм. При этом через его приятеля, врача Самойленко, мы узнаем, что Лаевский, при своих недостатках, является приятным в общении, компанейским человеком с флером «вечного студента». Решению своих проблем Иван Андреевич предпочитает побег от них и самообман, в моменты кризиса примирительно пускаясь в самоуничижительные размышления о неблагоклонности судьбы к «маленькому человеку».

Представляя такого персонажа, Чехов явно разрушает миф о себе как о певце российской интеллигенции исключительно в благонравном ключе.

Напротив, как пишет А. Горнфельд, «много сурового сказал он о российском интеллигентном обывателе, в котором тонкой оболочкой интеллигентности прикрыт тяжкий груз бытовой обывательщины и моральной безответственности. (...) *Odi et amo* — ненавижу и люблю — жило в душе Чехова по отношению к этим людям» [Горнфельд, 2010, с. 479; Кантор, 2020, с. 15]. Так же можно охарактеризовать избранницу Лаевского — Надежду Федоровну, ветреную и непостоянную в своих желаниях и планах на жизнь женщину, как ей сообщит об этом, дрожа от ощущения (мнимого) внутреннего превосходства, другая героиня произведения.

Несмотря на все пороки молодой пары, мы воспринимаем их положительными героями — к ним нельзя не проникнуться сочувствием. За безответственным и импульсивным поведением можно разглядеть испуганных взрослых детей, — как ребенок, плачет на груди у Лаевского Надежда Федоровна, узнав о смерти мужа, и именно ребенка напоминает Самойленко Лаевский, застигнутый врасплох вопросом о связи со своей возлюбленной, — действующих по наитию, идущих на поводу у своих желаний. Разительной противоположностью им обоим выступает последний из тройки главных героев персонаж, ученый Николай Васильевич фон Корен, с первых же строк заявляющий о своей инаковости во всем. Обладатель необычной внешности и щегольского костюма, он ставит себя выше окружающих, общаясь с людьми с высокомерной снисходительностью.

Про фон Корена следует сказать отдельно. Явно противопоставляя себя Надежде Федоровне и ее любовнику и с полным на то основанием обличая их недостатки, Николай Васильевич все же вызывает отторжение, принимая роль антагониста произведения.

— Видел я сегодня Ваню Лаевского. Трудно живется человечку. Материальная сторона жизни неутешительна, а главное — психология одолела. Жаль парня.

— Вот уж кого мне не жаль! — сказал фон Корен. — Если бы этот милый мужчина тонул, то я бы еще палкой подтолкнул: тони, братец, тони...

[Чехов, 1985, т. 7, с. 27]

Это высказывание фон Корена наряду с кличкой «макаки», присвоенной им многострадальной паре, служит одной из многочисленных аллюзий на произведение Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра», из опорных идей которого и скроен фон Корен. «Что падает, то нужно еще толкнуть!» [Ницше, 2007, с. 213], «Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или му-

чительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором» [Алиева, Корабельщикова, Стахеева, 2022, с. 46]. Николай Васильевич буквально воплощает в жизнь заветы немецкого философа. Назвав себя первым аморалистом в истории [Алиева, Корабельщикова, Стахеева, 2022, с. 46], Ницше стал первым европейцем, публично подвергнувшим религиозное сознание систематической критике. Он провозгласил смерть Бога и веру в Сверхчеловека — существо, способное побороть любые внутренние препятствия и сложности извне ради выведения «идеальной породы человека» (отталкиваясь от мысли «человек — это то, что должно преодолеть») и абстрактного всеобщего блага. Разрушая догмы прошлого, Ницше создает новое опасное — как и всякая идеология — учение, в котором место Бога занимает обычный человек, получающий право распоряжаться чужими жизнями. В «Дуэли» это — фон Корен.

Подтверждение этому можно найти в описании Лаевским фон Корена. Замечание о жестоком характере ученого² отражает понятие «воля к власти», появляющееся у Ницше в главе «О самоопределении». В отрывке, где Лаевский рассказывает, что Николай Васильевич биологическим станциям Неаполя и Франции предпочел Черное море, вопреки всеобщему знанию о его бедности фауной, именно «...потому что никто здесь не работает; он порвал с университетом, не хочет знать ученых и товарищей, потому что он прежде всего деспот, а потом уж зоолог» [Чехов, 1985, т. 7, с. 76], подстрочником просвечивается тезис о незначительности окружающих³. Наконец, месту, отведенному Ницше любви к ближнему⁴, через Лаевского Чехов находит честный ответ:

И идеалы у него деспотические (...) Обыкновенные смертные, если работают на общую пользу, то имеют в виду своего ближнего: меня, тебя, одним словом человека. (...) Он хлопочет об улучшении человеческой породы, и в этом

² «Я жалею, что этот человек не на военной службе. Из него вышел бы превосходный, гениальный полководец. Он умел бы топить в реке свою конницу и делать из трупов мосты, а такая смелость на войне нужнее всяких фортификаций и тактик. О, я его отлично понимаю! Скажи: зачем он проедается здесь? Что ему тут нужно?» [Чехов, 1985, т. 7, с. 75].

³ «Сторонится базара и славы всё великое. Беги, мой друг, в свое уединение: я вижу тебя искусанным ядовитыми мухами. (...) Ты жил слишком близко к маленьким, жалким людям. Беги от их невидимого мщения! (...) Ты кажешься мне слишком гордым, чтобы убивать этих лакомок. Но берегись, чтобы не стало твоим назначением выносить их ядовитое насилие! (...) Они — льстецы и визгуны, и ничего более» [Ницше, 2007, с. 54].

⁴ «Разве я советую вам любовь к ближнему? Скорее я советую вам бежать от ближнего и любить дальнего! Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам» [Ницше, 2007, с. 63].

отношении мы для него только рабы, мясо для пушек, вьючные животные (...) А что такое человеческая порода? Иллюзия, мираж... Деспоты всегда были иллюзионистами.

[Чехов, 1985, т. 7, с. 77]

Как точно отметил В. К. Кантор, образ фон Корена — это образ будущего нациста и большевика, готового физически расправиться с теми, чье мышление отлично от его, или низвести жизнь инакомыслящих до каторги [Кантор, 2020, с. 27]. Чехов за год до написания «Дуэли» совершает поездку на Сахалин, где содержатся ссыльные и каторжане, — и возвращается из нее другим, «просахалиненным», проникшимся обыденностью зла и пониманием недопустимости верховенства жестокости и расчеловечивания.

Кто же из персонажей оказывает достойное идейное противостояние фон Корену? Как ни удивительно — дьякон Победов⁵, на первый взгляд, вспомогательный второстепенный персонаж, введенный будто для того, чтобы ученому было кому озвучивать свою идеологическую программу во время обедов. Однако его спасительное появление *deus ex machina* из кукурузы на самом деле не является случайным: горячий разговор между фон Кореном и дьяконом — столкновение взглядов, *тоже дуэль*, — для которого писатель отвел целую главу, задолго до реальной дуэли на пистолетах определяет ее исход и показывает ключевые отличия между ницшеанским мировоззрением и мировоззрением истинно верующего (а значит, любящего, способного на прощение и изменение) человека. Фон Корен определяет любовь как победу сильного над слабым, дьякон возражает — для него противоестественна даже мысль об убийстве. «Вера без дел мертва есть, а дела без веры — еще хуже, одна только трата времени и больше ничего» [Чехов, 1985, т. 7, с. 136], — подытоживает он разговор. И выходит из него победителем. Примечательно, что Лаевский ни разу не имеет подобного открытого интеллектуально-духовного столкновения с ученым, их «реальная» дуэль — лишь подтверждение установленной правоты и победы дьякона. Победов искренно верит в право каждого человека на жизнь, какой бы она ни была, — ибо знает, что право ее оценивать ему не принадлежит. Эта вера настолько сильна, что он делом, появляясь на дуэли, останавливает ее, и дает Лаевскому жизнь вторую, загробную — или бессмертную.

Хочется отметить интересую деталь, косвенно подтверждающую мотив христианского спасения Лаевского. Действие произведения разворачивается

⁵ Говорящая фамилия вновь отсылает к жанру реализма.

в течение недели, напоминая по степени накала событий Великую седмицу. В пятницу, день суда и казни Христа, Лаевский получает вызов на дуэль и узнает об изменах Надежды Федоровны, ночь с пятницы на субботу проводит в ночном бдении: впервые в жизни прекратив обманывать себя, раскаивается в нравственных преступлениях и готовится быть убитым⁶. Дуэль происходит субботним утром — в Великую субботу, накануне Пасхи, происходит сошествие Христа во ад — после чего, переродившись, со следом от пули на шее, Лаевский возвращается к Надежде Федоровне. И начинает жить заново.

Чеховское ружье выстреливает и в «Дуэли»: дьякон неслучайно оказывается таким смешливым. На утверждение Ницше о ненависти проповедников к «сверхлюдям»⁷ (что опять подчеркивает прямое противостояние дьякона и ученого, ведь, по Ницше, «враги у вас должны быть только такие, которых бы вы ненавидели, а не такие, чтобы их презирать» [Ницше, 2007, с. 213]) Победов смеется в ответ, как смеется над многим из того, что произносит фон Корен. Почему? Потому что смех дарует освобождение от момента несвободы [Аверинцев, 1992, с. 7–19] и от любого официоза, побеждая догматику [Кантор, 2020].

В заключение хочется отметить художественную деталь, которую писатель оставляет на прощание: фон Корен уезжает, не прижившись на общей земле. Подобно тому как Заратустра спустился к людям с гор, он вышел из глубин Черного моря — и не сумел дать почву своим убеждениям. А дьякон, провожая его, остается стоять на берегу, на твердой и надежной земле, вместе с людьми. Не изменив своих взглядов и после дуэли, проигравший фон Корен скрывается в надвигающемся шторме, и правда — в том, что никто не знает настоящей правды — остается за Лаевским, живым и потому имеющим право на ошибку и второй шанс человеком.

Между догмой и верой в человека побеждает последняя; пока люди, какими бы сомнительными ни были их добродетели, сострадают друг другу, плачут от радости, что никто не был убит, и помогают друг другу выплывать — держится человечество. Не благодаря естественному отбору выживает человек, а благодаря другому человеку.

⁶ Этому эпизоду, следует отметить, также посвящена целая глава, что указывает на значимость события.

⁷ «Посмотри на добрых и праведных! Кого ненавидят они больше всего? Того, кто разбивает их скрижали ценностей, разрушителя, преступника, — но это и есть созидатель. Посмотри на верующих всех вер! Кого ненавидят они больше всего? Того, кто разбивает их скрижали ценностей, разрушителя, преступника, — но это и есть созидатель» [Ницше, 2007, с. 23].

М. А. Тейтельман

Чехов и Камю, «Дуэль» и «Чума»: сравнительный анализ

«Дуэль» и «Чума» на первый взгляд не имеют никаких точек соприкосновения. Внешняя проблематика обоих произведений, общий антураж, исторический и социальный фон — словом, все указывает на то, что между этими сочинениями нет и не может быть ничего общего. Однако при детальном рассмотрении становится ясно, что, несмотря на отсутствие каких-либо пересечений в сюжетах и даже малейших сходств в характерах персонажей, «Чума» и «Дуэль» раскрывают одну и ту же глобальную проблему, актуальную, пусть и в разной степени, для обоих писателей. В своих произведениях они обращают внимание читателей на разрушительность повсеместного влияния новейших радикальных философских течений конца XIX — начала XX века на мировой порядок и на людей вообще. Единственная существенная идейная разница между этими произведениями обусловлена историческими обстоятельствами жизни авторов. Поскольку Чехов не застал всех страшных потрясений XX века, которыми по итогу обернулась массовая одержимость людей революционными идеями Фридриха Ницше и прочих идеологов воинственного нигилизма, его «Дуэль» звучит как настойчивое предупреждение, наставление современникам и потомкам, в то время как роман Камю больше походит на проповедь. Пережив обе мировые войны, оказавшись невольным свидетелем массового становления тоталитарных режимов, своим романом Камю как бы подвел итог последствиям главной военной катастрофы XX столетия, выразил к ней свое философское отношение. В настоящем эссе я хочу сопоставить эти произведения и показать, как и в чем они дополняют друг друга.



Матвей Антонович Тейтельман

Чтобы не нарушить хронологию мысли, начну свое рассуждение с анализа «Дуэли» Чехова. По сюжету главный герой повести, бывший студент филологического факультета Иван Лаевский, типичный представитель легкомысленной интеллигенции конца XIX века, сошелся с замужней девушкой Надеждой, после чего покинул вместе с ней столицу и поселился с возлюбленной в курортном городке на Кавказе, на берегу Черного моря. Там Лаевский познакомился с военным доктором Самойленко, дьяконом Победовым, ученым зоологом фон Кореном и прочими жителями города. Пожив там некоторое время, Лаевский вдруг неожиданно разлюбил Надежду и начал вести разгульную жизнь: стал

крепко выпивать, играть и делать долги, чем по итогу добился презрения со стороны фон Корена. Впоследствии их конфликт дошел до дуэли, в ходе которой и решилась судьба опустившегося Лаевского. Имея твердое намерение убить Лаевского, фон Корен вызвал его на дуэль, но все же промахнулся, чем заставил последнего полностью переосмыслить свою жизнь. Спустя некоторое время Лаевский устроился на работу, перестал гулять и наконец женился на Надежде.

Очевидно, что центральным конфликтом произведения стало столкновение Лаевского и фон Корена. Однако я считаю, что для того, чтобы понять суть этого конфликта вполне, недостаточно раскрыть позиции обоих героев. Для начала нужно понять, в каком обществе они действуют, какие в нем царят пороки и предрассудки. Итак, если говорить о жителях курортного городка, первое, что бросается в глаза — полное безразличие героев к своим прямым социальным обязанностям. Военный врач Самойленко никого не лечит, лазарет у него пуст. На вопрос Лаевского о том, что такое «размягчение мозга», тот невразумительно отвечает, что это «такая болезнь, когда мозги становятся мягче...» [Чехов, 1985, т. 7, с. 358]; зоолог за всю повесть ни разу не заглянул в микроскоп, не изучил ни одной медузы, которых он, между прочим, нарочно приехал исследовать; литератор Лаевский не написал ни одной строчки; а Надежда Федоровна оказалась равнодушна ко всему, что имеет отношение к дому и семье: она не умела штопать чулки, и дома у нее «на столах... пыль, дохлые мухи... в спальню... войти стыдно» [Чехов, 1985, т. 7, с. 403]. Проще говоря, каждый был занят не своим делом: филолог служил по финансовому ведомству, зоолог проповедовал, проповедник-дьякон «ловил бычков», хозяйка читала «толстые журналы», а врач хозяйничал.

Более того, кроме путаницы и праздности, в обществе героев царил атмосфера тотального непонимания. Все «отрицались» друг от друга и не уважали в своих соседях «обыкновенных людей». Так, например, говоря о фон Корене, интеллигенты Надежда и Лаевский недоумевали: «...как это можно серьезно заниматься букашками и козявками, когда страдает народ» [Чехов, 1985, т. 7, с. 391–392]. Фон Корен же выражался о своих идеологических противниках еще грубее и презрительнее: «Племя рабское, лукавое, в десяти поколениях запуганное кнутом и кулаком; оно трепещет (...) только перед насилием» [Чехов, 1985, т. 7, с. 393], — уверял он. И даже дьякон, который, казалось бы, наоборот, должен относиться ко всем с пониманием и сочувствием, в обществе своих соседей ощущал себя «зрителем в театральном райке». Знакомый с детства с настоящими лишениями — голодом, невежеством, — он не воспринимал споры окружавших его интеллигентов всерьез, смотрел на все происходящее как

на комедию: «Он жадно всматривался в лица, слушал не мигая, и видно было, как глаза его наполнялись смехом и как напрягалось его лицо в ожидании, когда можно будет дать себе волю и покатиться со смеху» [Чехов, 1985, т. 7, с. 373; Звонникова, 1985, с. 160–182]. На этом неуважении, непринятии героями друг друга и были построены все отношения между ними. Коммуникация происходит только внешне, в действительности же каждый думал лишь о себе. Так, мы видим, что неоправданно жестокое отношение фон Корена к Лаевскому («Лаевский безусловно вреден и так же опасен для общества, как холерная микроба. (...) Утопить его — заслуга» [Чехов, 1985, т. 7, с. 369]) в сущности, мало чем отличается от самолюбия Надежды Федоровны, которая при взгляде на чиновницу Марью Константиновну и кухарку Ольгу искренне удивлялась: «Ну можно ли быть такими некрасивыми?» [Чехов, 1985, т. 7, с. 380]. Проще говоря, несмотря на всю кровожадность мнений фон Корена, в своих суждениях его логика мало чем отличается от логики легкомысленной возлюбленной Лаевского: всякий, кто в их понимании выходит за рамки удовлетворяющего их образа достойного человека, вызывает у них непреодолимую неприязнь, лишается в их глазах уважения. Разница же между ними лишь в том, что фон Корен в своих высказываниях опирался не на собственные ощущения, а на теорию эволюции и философию Ницше. Более того, он был готов действовать в соответствии со своими жестокими убеждениями. Так, автор обращает наше внимание на то, что одержимость подобными идеями реально опасна. В мире, где все смотрят друг на друга неуважительно и брезгливо, философия, узаконивающая подобное высокомерие, вредна и опасна.

Поговорим подробнее про фон Корена и его конфликт с Лаевским. Прототипом героя, по всей видимости, стал доктор зоологии Владимир Вагнер, с которым Чехов познакомился летом 1891 года, отдыхая в Богимове под Калугой. Этот герой производит впечатление полной противоположности Лаевскому. Дисциплинированный и решительный материалист с немецкой фамилией во многом выигрывает при сравнении с разнузданным интеллигентом. Все, что фон Корен говорил о своем противнике, — метко и справедливо, все обвинения в адрес Лаевского по итогу оказывались правдой. Однако при этом фон Корена отнюдь нельзя назвать человеком добрым и положительным. Его увлечение философией Ницше (прежде всего романом «Так говорил Заратустра») и теорией Дарвина сделало его человеком безжалостным по отношению к людям, как он выражался, «слабым» и опустившимся. Он считал, что таких «макак» следует истреблять или изолировать от общества (что, кстати, сильно противоречит теории Дарвина, которой он руководствовался). Услышав заявление фон Корена о том, что Лаевского вместе с его гражданской женой следует если уж не

убить, то по крайней мере изолировать от общества, его приятель Самойленко с жаром ему отвечал: «Если людей топить и вешать, (...) то к черту твою цивилизацию, к черту человечество! К черту! Вот что я тебе скажу: ты ученейший, величайшего ума человек и гордость отечества, но тебя немцы испортили. Да, немцы!» [Чехов, 1985, т. 7, с. 376]. В этом эпизоде Самойленко, вероятнее всего, выступает в качестве резонера. Удивительное пророчество Чехова.

Говоря о самом конфликте Лаевского и фон Корена, стоит отметить, что в нем явно различимы отзвуки спора двух поколений русской интеллигенции — тех, кто ориентировался на «модель романтического поведения», и пришедших им на смену людей «реального направления». Однако я полагаю, что в их дуэли есть нечто большее, чем обыкновенное противостояние «идеалиста» и «материалиста». Автор не просто так делает своих героев людьми одного поколения и даже одного круга. Так Чехов подчеркивает, что истинная причина дуэли между героями заключалась не в их разногласиях, а в близости их «заблуждений» [Звонникова, 1985, с. 160–182], поскольку Лаевский, несмотря на образ человека распущенного и бессистемного, тоже подчинял свое мышление определенной идеологии, пусть менее конкретной и открыто художественной. Лаевский часто мыслил не критически, а опирался на впечатления от прочитанных им на учебе произведений: «Своею нерешительностью я напоминаю Гамлета, — думал Лаевский дорогой. — Как верно Шекспир подметил! Ах, как верно!» [Чехов, 1985, т. 7, с. 366]; «ах, как прав Толстой, безжалостно прав!» [Чехов, 1985, т. 7, с. 355]; «На этот раз Лаевскому больше всего не понравилась у Надежды Федоровны ее белая, открытая шея и завитушки волос на затылке, и он вспомнил, что Анне Карениной, когда она разлюбила мужа, не нравились прежде всего его уши, и подумал: “Как это верно! как верно!”» [Чехов, 1985, т. 7, с. 362]. Подтверждает это снисходительное отношение Чехова к убеждениям своих героев его же цитата: «Знания всегда пребывали в мире. (...) Потому-то гении никогда не воевали, и в Гёте рядом с поэтом прекрасно уживался естественник» [Чехов, 1976, т. 3, с. 216].

В очередной раз, подчеркивая опасность убеждений фон Корена, Чехов обращает внимание читателей на стихийность природы окружающего мира вообще и человеческой природы в частности. На страницах повести часто появляются аналогии между обществом героев и животным миром. Очевидно, что эти аналогии — отзвук «биологического» подхода фон Корена, тем не менее выражения «макаки», «низкое и гнусное животное», «сорная трава», «кроты», «орлы» содержательны. Эти аналогии выдвигают важнейшую в контексте повести мысль: даже образованные, умные и в основе своей добрые люди обыкновенно живут, как и природа, вслепую, следуя социальным инстинктам. Они

поистине уподобляются «кротам», приготавливающимся к схватке [Звонникова, 1985, с. 160–182]. Не случайно в описании и той и другой природы опорным словом становится «сила». «...Есть сила, — говорит фон Корен, — которая если не выше, то сильнее нас и нашей философии. Мы не можем остановить ее так же, как вот этой тучи, которая подвигается из-за моря» [Чехов, 1985, т. 7, с. 432]. Герои повести испытывают двойной гнет — силы окружающей природы и природы собственной. При столкновении с этой «силой» они испытывают ужас: «дьякону стало жутко» и Лаевскому «жутко ему было ехать на рассвете, когда дорога, скалы и горы были мокры и темны» [Чехов, 1985, т. 7, с. 450]. Я бы рискнул назвать этот ужас экзистенциальным.

Отдельного внимания стоит то, как Чехов спасает Лаевского, дарует ему вторую жизнь⁸. На примере этого героя мы можем судить о том, при каких условиях, по мнению Чехова, подобное перерождение вообще возможно. Прежде всего, человеку надо оказаться на грани. На грани жизни и смерти, на грани своего порока, презрения к себе или окружающим. Пережив это состояние, человек получает возможность в полной мере осознать истинную ценность своей жизни, признать ошибки прошлого. Происходит это в результате того, что человек окончательно понимает свою конечность, ничтожность по отношению к стихийным обстоятельствам жизни. Таким образом, Чехов встает на защиту человека «слабого» и опустившегося, дает ему второй шанс, выступая против схематичного мышления идеологов.

* * *

Теперь о «Чуме». Основная идея романа раскрывается в метафорическом значении его названия. Под чумой, очевидно, подразумевается «коричневая чума», то есть фашизм. Однако есть и другая, более широкая интерпретация. Согласно второй версии чуму следует понимать как некое глобальное непреодолимое зло, с которым человечество так или иначе вынуждено всегда бороться. Таким образом, называя зло чумой, Камю подчеркивает стихийность всплесков человеческой ненависти, что роднит его позицию с Чеховской.

Вопрос о том, как обычный человек может противостоять масштабному и повсеместному злу, то есть «чуме», становится одним из важнейших. Ответом на него стал эпизод, где Тарру рассказывает Бернару Риэ историю своей жизни. Тарру вспоминает, как его отец, прокурор, однажды попросил его присутствовать на суде в надежде, что он впоследствии возьмет на себя дело

⁸ Фон Корена Чехов, по-моему, тоже спасает, демонстрируя тому несостоятельность его убеждений на примере перерождения Лаевского. Впоследствии фон Корен признаёт свою ошибку, что также можно назвать своего рода спасением со стороны автора.

отца. Тарру очень его уважал, однако героя потрясло то, что в ходе суда отец требовал смертного приговора для обвиняемого. Этот момент сильно повлиял на Тарру: обвиняемый показался ему настолько живым, что идея смертной казни виделась ему совершенно неприемлемой. Эта мысль преследовала его, лишала сна и покоя. В результате он решил уйти из дома и основать общество, свободное от смертных наказаний. Став профессиональным революционером, он отчаянно боролся против жестокости старых порядков, правда иногда ему приходилось нарушать свои принципы, позволяя отдельные жертвы для общего блага. Вскоре Тарру осознал абсурдность этой борьбы. Понять это ему помогла его новая абсурдная борьба против чумы, не имевшая реальной пользы и результата, но ставшая единственным смыслом последних месяцев его жизни. Тарру пришел к выводу о том, что нельзя победить зло, используя методы самого зла. По итогу он вывел свою теорию, согласно которой люди делятся на тех, кто угнетает, и тех, кто терпит лишения. По мнению Тарру, истинный гуманизм заключается именно в том, чтобы встать на сторону тех, кто страдает от лишений⁹. Только такое решение является единственно правильным, и именно в этом должен заключаться смысл жизни порядочного человека. Эта идея также находит свое отражение в сюжете с Рамбером, который отказывается покинуть зачумленный город ради личного счастья и выбирает борьбу с болезнью и поддержку тех, кто страдал.

Таким образом, по Камю, истинный гуманизм — это не счастье каждой отдельно взятой личности, а борьба на стороне угнетенных, борьба против зла и смерти. Такая идея противоречит новой западной мысли XX века. Возникает осознание, что идеи, направленные на тотальное сплочение людей ради какой-либо общей цели, пусть даже самой гуманной и прогрессивной, могут привести к большой катастрофе, масштабы которой будут разрушительны. Со всей наглядностью это продемонстрировали фашистские проекты по созданию нового «сверхчеловека». Иными словами, любая масштабная идея, попадая в руки общественности, обречена на то, чтобы превратиться в террор. Так, из учений Христа у людей всегда получается инквизиция, а из произведений Ницше — тысячелетний рейх.

Камю, так же как и Чехов, полагал: чтобы не поддаться искушению зла, переродиться, человек должен преодолеть своего рода лиминальное состояние, то есть состояние на грани жизни и смерти. Только пережив чуму и преодолев ее с достоинством, человек получает возможность на перерождение.

⁹ Похожая мысль есть и в «Дуэли» Чехова. Спасая Лаевского от верной гибели, давая ему возможность на полное переосмысление и перерождение, Чехов в качестве автора также встает на защиту слабого, проявляет к нему сочувствие.

В отличие от Чехова, Камю на примере персонажей, переживших эпидемию, предлагает несколько конкретных вариантов, кем надо быть, чтобы остаться нетронутым этой заразой. Все эти варианты подразумевают определенную одержимость какой-то идеей, затмевающей остальные переживания человека. Первый способ — иметь нездоровый профессионализм, примером которого стал врачебный подвиг главного героя романа Бернара Риэ. Он рисковал своей жизнью и при этом не требовал вознаграждения, поскольку его целью была победа над чумой. Второй способ — быть авантюристом. Отличным примером такого типа героя является Тарру, также поставивший на кон все ради борьбы с чумой без какой-либо личной необходимости. И третий, последний способ борьбы заключается в том, чтобы быть одержимым собственной выдумкой. Таким человеком оказался выживший Джозеф Гранд — графоман, чьей мечтой было написать собственную книгу, однако за весь роман он так и не двинулся дальше первого предложения своего «шедевра». Из этого следует, что для того, чтобы человека не разрушило окружающее его реальное зло, должно быть нечто, за что бы он мог зацепиться и выдернуть себя из ужасной абсурдной действительности. В обычных условиях большинство смотрело бы на таких людей как на безумцев, находило бы в их образе скорее нечто отрицательное и отталкивающее, однако, как мы узнаем из романа, добродетель не может противостоять пороку. Ему может противостоять только другой порок (более человеческая, гуманная форма порока). Иными словами, человека, по Камю, спасает, если так можно выразиться, его сизифовость: желание делать осознанный выбор, обреченный на трагическую неудачу, не требуя ничего взамен.

Несмотря на то, что эти произведения разделяют, пожалуй, самые трагические 50 лет человеческой истории, в них мы можем наблюдать невероятные сходства. Оба автора выступают против схематичного идеологического мышления, против презрения к «слабым» и обделенным; призывают каждого в отдельности бороться против откровенного зла способами, отличными от тех, что оно использует. Они настаивают на необходимости уважать друг друга вне зависимости от политических, социальных и каких бы то ни было других расхождений. И Чехов, и Камю обращают наше внимание на то, что человек способен на перерождение, оба пишут о необходимости экзистенциального ужаса для становления цивилизованной личности. Читая эти произведения, мы имеем возможность наблюдать удивительный непреднамеренный творческий диалог двух писателей разных эпох, раскрывающий всю разрушительность последних радикальных философских экспериментов человечества. Так пророческая «Дуэль» Чехова и назидательная «Чума» Камю своим содержанием подчеркивают всю жуткость и бесчеловечность разделяющего их пятидесятилетия.

С. Р. Шишканова

Является ли Антихрист двойником Христа?

В рамках настоящего эссе я хочу раскрыть тему «Является ли Антихрист двойником Христа?». Для начала считаю верным ввести в курс дела и кратко охарактеризовать две фигуры христианской картины мира.

Слово «Христос» происходит из греческого языка и означает «помазанник». Иисус Христос считается воплощением Бога и спасителем человечества. Он признан в христианстве вторым лицом Троицы, Божественным Сыном, что позволяет быть идеальным посредником между Богом и человечеством. Миссия Христа заключалась в искуплении грехов человечества через его страдания, смерть на кресте и воскресение, а каждый, кто в него верит, может обрести жизнь вечную. Иисус призывает к покаянию, проповедует любовь и мир и ведет за собой примером самопожертвования. Его учение сосредоточено на прощении и спасении души.



Софья Романовна Шишканова

Слово «антихрист» соответственно тоже происходит из греческого языка, где «анти» может означать «против» или «вместо». В христианской эсхатологии Антихрист описывается как фигура, которая будет противостоять Христу и его учению, вводя в заблуждение верующих и неся разрушение. Он использует обман, манипуляции и чудеса для завоевания власти и контроля над людьми, предлагая земные блага в обмен на отречение от веры. Описание Антихриста встречается в писаниях, особенно в Первом и Втором посланиях Иоанна и в Откровении Иоанна Богослова. Антихрист часто ассоциируется с конечными временами или «последними днями», когда он появится как ложный мессия, стремящийся завоевать власть над миром и подвергающий испытанию веру христиан.

Антихрист упоминается преимущественно в Письмах Иоанна. В них мы можем отследить мысль о том, что Антихрист — это не единичная фигура, им может быть всякий, кто отрекся от веры и начал распространять ложные учения. Иоанн дает предостережение, что множество антихристов уже пришло, и это является признаком конечного времени: «Дети! последнее время. И как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов, то мы и познаем из того, что последнее время» (1 Ин. 2:18). Также говорится, что Антихрист отрицает Христа как спасителя, и это равносильно отрицанию и Отца, и Сына: «Кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына» (1 Ин. 2:22). В другом месте под-

черкивается, что Антихрист — это тот, кто не признает Иисуса пришедшим во плоти, что также является признаком духа Антихриста: «...а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире» (1 Ин. 4:3).

В Откровении Иоанна Богослова Антихрист не упоминается напрямую, но многие интерпретаторы связывают его с фигурой Зверя, описанного в главах 13 и 17. Зверь выступает как лукавый обманщик, который искушает людей отступить от веры и поклоняться ему, противостоять Богу, а также преследует святых. Зверь символизирует антихристианские силы и системы, стремящиеся установить контроль над миром и заменить божественный порядок земным деспотизмом.

Теперь перейдем к теме двойника. Кто же он такой? Концепция двойника (нем. *Doppelgänger*) широко используется в культуре и литературе обычно для исследования тем идентичности, зеркального отражения или скрытых сторон личности. Этот мотив появляется в различных формах и контекстах, каждый из которых предлагает уникальный взгляд на двойственность человеческой природы.

Тема двойника возникла еще с древних времен не только в христианской парадигме, но и в язычестве. Двойник был безликим и носил маску, прикидываясь тем, кем хочет казаться. В литературе эта тема особенно популярна стала в XIX веке, с оформлением жанра романтизм и готической литературы. Примером служит произведение Эдгара Аллана По «Уильям Уилсон», где персонаж сталкивается с точной, но зловещей копией, которая зеркалит и предвещает его разрушительные наклонности. Внимания заслуживает и произведение «Двойник» Федора Достоевского, где можно проследить глубокий психологизм в отношении главного героя. Здесь двойник представляет собой воплощение внутренней борьбы персонажа с его моральными и этическими дилеммами. Достоевский тонко раскрывает в своем произведении такие темы, как феномен соединения двух противоположных начал, внутренний конфликт с разными представлениями о себе, тему контроля над своей жизнью.

На концепцию двойника можно посмотреть и через призму теории Зигмунда Фрейда. Двойник обычно рассматривается как часть более обширного понятия «альтер-эго». Фрейд считал, что человеческое эго имеет различные аспекты, включая скрытые и непроявленные. Против познающего прожектора сознания действуют антагонистические силы бессознательного, которые скрывают от нас неудобные, порой опасные или травмирующие факты из нашей биографии. Этот темный омут и является своего рода двойником, скрыва-

ющим за собой людские подавленные желания, отрицаемые нами черты — то, что мы за собой не можем признать окончательно [Фрейд, 1924].

Таким образом, анализируя концепцию двойника в культуре и литературе, можно увидеть, что чаще всего она используется для размышлений о более глубоких аспектах человеческой психики, моральных выборов и духовных испытаний. В контексте христианской традиции двойник может быть интерпретирован как символическое представление борьбы между добром и злом. Фигуру Антихриста в библейской литературе часто рассматривают как анти-тезис Христа, предлагая глубокую моральную и духовную двойственность. Через этот мотив исследуется не просто зеркальное отражение, а скорее кардинальная противоположность, подчеркивается фундаментальное различие между спасением и гибелью, вечной жизнью и небытием. Их противостояние отражает центральную тему столкновения добра и зла — не только внешнюю, но в первую очередь в душе человека.

Из Писем Иоанна мы узнаем, что Антихристом может быть любой человек, отрицающий Христа. Более того, их может быть много. Христос проповедует истину, любовь и спасение, в то время как Антихрист — ложь, ненависть и разрушение. В связи с этим их можно рассматривать как абсолютные противоположности с разными целями. И хотя оба персонажа могут играть схожие роли в эсхатологическом сценарии, их сущностные характеристики и цели настолько разнятся, что может возникнуть сомнение в их двойничестве. Эта интерпретация подчеркивает не просто различие, но и принципиальное противостояние между добром и злом.

Однако можно ли попробовать назвать Антихриста двойником Христа? Основываясь на ранее приведенных мной примерах из литературы и культуры, полагаю, что для этого есть основания. Двойник здесь предстает не в обыденном понимании, как что-то идентичное, а как что-то, наоборот, противоположное, перевернутое. Антихрист часто описывается как зеркальное отражение Христа, особенно в контексте его способности вводить в заблуждение и притворяться лжемессией. Он играет роль, которая во многом параллельна роли Христа, но с противоположными целями — где Христос спасает, там Антихрист ведет к гибели, являясь проделкой дьявола. Это зеркальное отражение может рассматриваться как форма двойника. Он паразитирует на герое, на его внешности и благородстве, прорывается к сути человека, после чего выдает ложное знание за истинное. Двойник приходит как бы с добрыми намерениями, но на самом деле несет за собой разрушение, пытаясь подменить собой героя. В своей статье «Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории» Владимир Кантор замечает, что российский публицист и критик Михайловский впервые

проводит параллели с ницшеанством и Заратустрой, где Антихрист воспринимается как сверхчеловек [Кантор, 2002, с. 14–28]. Заратустра выступает как новый Христос или же, более правильно будет сказать, как Антихрист. Он подменяет его, выдвигая совершенно новые ценности, однако в этих ценностях образ Антихриста дается как положительный и даже привлекательный, за которым хочется следовать. Здесь зло обещает благодеяния и кажется привлекательным, оправдывает себя, ибо исходит из естественной животной природы человека, которую цивилизация велит преодолевать. Антихрист стремится занять место Христа, представляя себя как лучшую версию, но на самом деле пытается вытеснить его. В своих исследованиях норвежский ученый Воге отмечает, что в произведениях о двойниках отрицательные черты и склонности главного героя отделяются от него и приобретают самостоятельность. То, что человек не желает видеть в себе, начинает жить своей жизнью как отдельное существо. Двойник, стремясь занять место главного героя, выводит его из зоны комфорта, пытаясь превратиться из тени в реального человека.

Тема противостояния Христа и Антихриста в последующем будет основой, на которой строятся все остальные сюжеты о двойниках. В произведениях литературы в большинстве случаев контакт с двойником опасен и ведет к гибели главного героя, зловещая копия почти всегда побеждает своего создателя. Однако в христианской эсхатологии это противостояние воплощает этическую и культурную борьбу, являя две крайности, две стороны человеческой природы. Идти за истиной или поддаться искусительной лжи — выбор каждого.

К. С. Алексеева

**Двойственная природа романа «Необычайные
похождения Хулио Хуренито» Ильи Эренбурга:
философские и теологические мотивы**

«**Н**еобычайные похождения Хулио Хуренито» — очень странная, запутанная, оригинальная книга. Исключительно в хорошем смысле. Сложно как-то жанрово ее определить: это и приключенческий, и сатирический, и визионерский, и социальный, и философский роман. Предварительно стоит сделать несколько замечаний. Интертекстуальность, к сожалению, останется за пределами эссе: хоть это и крайне занимательная тема для исследования, тем не менее значительная часть аллюзий на другие тексты не входит в данную тему, но с моей стороны было бы упущением не обозначить, что их весьма много. Скажу лишь, что это позволяет рассматривать текст в широком культурном контексте, причем с разных сторон: как Илья Эренбург

делает отсылки на творчество предшественников, так и на его книгу впоследствии будут ссылаться. Помимо этого, важно отметить, что персонажи оригинальны и своеобразны, у них мало общего между собой. Тем не менее они способны сосуществовать примерно на таких же условиях, как родственники уживаются друг с другом, а в качестве связующего звена выступает Хулио Хуренито. Персонажи являются гротескными, гиперболизированными представителями своих культур, но в конечном итоге они одинаковы в своей человеческой сути.



Ксения Сергеевна Алексеева

Философия, теология и идеология в романе довольно сильно связаны, и не всегда их можно рассмотреть отдельно. Из философских идей, влияние которых явно выражено в книге, можно назвать мысли Сократа, ницшеанство, марксизм, национализм и его более людоедские производные, гуманизм и гедонизм. В теологическом аспекте стоит выделить влияние христианства, причем католицизма, православия и протестантизма по отдельности, а также язычества и атеизма.

В книге определенно заметны христианские мотивы: это в некоторой степени житие или евангелие Хулио Хуренито, которое он поручил написать одному из своих учеников, Илье Эренбургу. Автор называет свое произведение не романом, но книгой, есть подозрение, что это неслучайно: слово «библия» с древнегреческого переводится как «книги», в целом Библию могут называть просто Книгой [Малинаускене, 2017, с. 596–614]. К Хулио Хуренито Эренбург обращается как к Учителю и считает себя его учеником. «Апостолов» у него, конечно, не двенадцать, а семь, однако эта цифра тоже имеет некоторое значение в христианстве. В книге 35 глав, при этом в 34-й главе Хулио Хуренито будет убит, в этот момент ему 33 года. В последней главе Ильи Эренбург кратко описывает жизни учеников Хуренито, которые разошлись по миру после смерти Учителя.

Пожалуй, композиция книги — единственная часть, где можно отдельно выделить теологический мотив. В сюжете невозможно отделить теологию от философии, а философию от идеологии, чтобы об этом можно было связно рассуждать. Каждый персонаж имеет оригинальное мировоззрение, достойное анализа.

Начнем с Учителя, авантюриста, провокатора, «великой повитухи истории» и трикстера [Липовецкий, 2021, с. 116–147] всего романа — Хулио Хуренито. Ильи Эренбург в самом начале проясняет мировоззрение своего Учителя:

«он никогда никого ничему не учил; у него не было ни религиозных канонов, ни этических заповедей, у него не было даже простенькой, захудалой философской системы. (...) он был человеком без убеждений» [Эренбург, 1991, с. 17]. При первой встрече он кажется чертом: и рожки у него виднеются из-под котелка, и хвост, скрытый под пальто. Чуть ли не с порога он убеждает Эренбурга в отсутствии как черта, так и Бога [Эренбург, 1991, с. 21–23]. Здесь мы видим проявление ницшеанства. Исходя из вступления и первой главы, уже можно обнаружить сравнения Хулио с Христом, чертом, возможно, с Антихристом, в чем проявляется его инфернальность, необычность. В качестве прототипа можно представить Сократа (собственно, я зацепилась за слова «Учитель» и «повитуха»). У Сократа были ученики, но учителем он себя не признавал, сравнивая свою деятельность с ремеслом повивальной бабки. И Сократ, и Хулио Хуренито принимают смерть, провоцируют общество [Панченко, 2018, с. 70–92]. Тем не менее он обладает харизмой, способностями спланировать между собой совершенно разных людей, манипулировать людьми, устанавливать контакты [Икитян, 2016, с. 143–149]. Читатель замечает отдельные проявления различных философских идей, но их нельзя назвать системными. Если у Хулио Хуренито и есть философия или миссия, то она заключается в помощи человечеству в самоуничтожении ради последующего возрождения общества принципиально нового типа. Он отвергает веру, философию, идеологию, искусство, какие-либо общепринятые ценности, потому что осознал незначительность этих факторов: люди всегда действуют одинаково вне зависимости от личных характеристик и взглядов. Мне показалось, что он принимает решение умереть из-за осознания неосуществимости своей миссии. Будто бы у него были определенные надежды на возрождение принципиально нового общества в постреволюционной России, поскольку он посчитал достаточно разрушенным старое общество. Хулио Хуренито даже вполне вписался в коммунистическую повестку, продолжал свои провокации, но вроде как пришел к выводу, что по сути методы и организация «нового общества» ничем принципиально не отличаются от старых.

Первым учеником Хуренито стал Илья Эренбург, русский еврей, эмигрировавший из России. Он кажется слабым и ведомым человеком, у которого единственная миссия — следовать за Учителем и написать его Евангелие. У него нет ярко выраженной философии, он скорее стоит на позиции: «Я — писатель, который рассказывает о событиях, но не принимает в них деятельного участия». Также стоит отметить возможное влияние Данте: автор романа Илья Эренбург как реально существующий человек вписывает себя в сюжет, но он при этом «разделяется» на Хулио Хуренито и Илью Эренбурга (уже персонажа).

Вторым учеником Учителя становится американец мистер Куль, у которого в жизни есть две святыни — доллар и Библия, — и он их свято чтит. Он представляется неким человеком-роботом, который одновременно выполняет десятки задач [Эренбург, 1991, с. 28]. Он является гротескным образом капиталиста-протестанта: все-таки католицизм не превозносит материальное богатство, а мистеру Кулю только повод дай организовать какое-то прибыльное дело. Он и в публичных домах поставит автоматы с гигиеническими наборами, чтобы клиенты не забывали «о своей чистой и невинной невесте» [Эренбург, 1991, с. 29], и организует производство оружия с благочестивыми надписями на стрелах [Эренбург, 1991, с. 110]. В миссии Хулио Хуренито по разрушению мира «Куль — великолепное тяжелое оружие» [Эренбург, 1991, с. 33].

Третьим учеником становится сенегалец Айша, любимый ученик Хулио Хуренито. Он представляет собой условно нецивилизованного варвара-язычника, мастера богов. Но Хулио Хуренито заинтересовался им по причине «неиспорченности» Айши культурой Европы, ее идеями, искусством, церковью. Учитель аргументирует свое решение тем, что Айша «верит, а это столь же редко в вашей Европе, как красивая девственница или честный министр. (...) я беру Айшу, ибо в нем жива голая, бесстыдная всеободряющая вера, и это будет крепким орудием в моих руках. (...) а для него я буду богом, который умеет клеить марки и говорить необычайные слова, которого он будет резать, рисовать, лепить и которому останется верен до последнего издыхания» [Эренбург, 1991, с. 34–35].

Четвертым учеником становится Алексей Спиридонович Тишин, русский дворянин, считавший себя политическим эмигрантом, который увлечен философскими идеями Достоевского и поисками человека. В этом образе видится сатира на русских интеллигентов, которые не вполне последовательны в своих политических взглядах, но стараются жить в соответствии с православием и искать истину, как следует жить [Эренбург, 1991, с. 44–52]. Не очень понятна мотивация Хулио Хуренито принять Алексея Спиридоновича в свое сообщество: как будто бы ему просто нравятся романтические метания и поиски русских, из-за которых оные наиболее подвержены разрушению, и ему хочется убедить Тишина в утопичности его идей [Эренбург, 1991, с. 49–52].

Пятым учеником становится итальянец Эрколе Бамбуче. Он в определенной степени гедонист, отвергает любую работу, кроме, может быть, изготовления подтяжек и устраивания революции, поскольку труд — это нечто оскорбляющее его римское античное происхождение. Он убежден, что живет в свое удовольствие, даже если спит под мостом и бродяжничает на виа Паскудини [Эренбург, 1991, с. 63–65]. Хулио Хуренито видит в нем динамит своей революции: «Он с детства все знает и все может, но между прочим предпочитает пле-

ваться, потому что ненавидит крепко и страстно всякую должность и всякую организацию, он все делает наоборот. (...) Эрколе будет с нами, как хаотическая любовь к свободе, как баночка с взрывчатым веществом в саквояже...» [Эренбург, 1991, с. 65].

Шестым учеником становится француз месье Гастон Дэле, владевший похоронным бюро. Он, как и Эрколе, гедонист, но в меру, в то же время убежденный националист и классист: для него Франция — страна разума и свободы, и за границу он бы никогда не поехал за ненадобностью, а людей он делит в соответствии с 15 классами похоронных процессий, к которым добавил еще два (внеклассовый — для элиты и шестнадцатый — для нищих) [Эренбург, 1991, с. 73, 75]. В месье Дэле Хулио Хуренито видит Будду, идущего к нирване через «сладость бытия, через последнее наслаждение. (...) месье Дэле уже не на пути к концу, он сам — конец, предел, ничто!» [Эренбург, 1991, с. 76].

Седьмым учеником становится студент Карл Шмидт, имевший похожую на патологическую «страсть к порядку и системе» [Эренбург, 1991, с. 81], разделявший идеи национал-социализма еще до их официального оформления [Эренбург, 1991, с. 143–144]. По мнению Хулио Хуренито, Шмидт — «один из тех, которым суждено ныне и надолго стать у руля человечества!» [Эренбург, 1991, с. 83].

Собрав, наконец, эту впечатляющую разношерстную компанию последователей, Хулио Хуренито отправляется на воплощение своей миссии. В этом ему помогают война и спровоцированные ею кризисы. Приключения Учителя и его учеников весьма увлекательны и непредсказуемы, но по итогу они кажутся бесполезными. Будто бы они ни к чему не привели. Да, на войне Айша потерял руку, Тишин еще больше тронулся умом из-за убийства некоего сене-гальца, мистер Куль и месье Дэле вроде даже успели подзаработать, Эрколе успел занять должность в Ватикане, Шмидт занял довольно высокий пост в немецкой армии, но война не способствовала кардинальным внутренним изменениям. Опыт жизни в революционной России тоже не перевернул их мировоззрение с ног на голову. Да, они могли адаптироваться к новым условиям, но эти условия не поменяли их глубинным образом. В итоге Учитель умер, а его последователи фактически вернулись к своей прошлой жизни, кроме, быть может, Шмидта, ставшего коммунистом. Но насколько это отлично от его ранних деятельности и мировоззрения? В 27-й главе важный коммунист излагает идеи, которые созвучны высказываниям Шмидта [Учуева, 2010, с. 203–207].

Сюжет этой книги весьма сумбурен, запутан и сложен, его можно анализировать неограниченное количество времени. Я не уверена, что смогла не то что полностью осознать и понять прочитанное, но и сделать это в хоть сколько-нибудь значительной степени. Мне в целом близка позиция Сокра-

та: «Я знаю, что ничего не знаю». Эта великая мудрость действует как внутри «Необычайных походов Хулио Хуренито», так и в отношении рецепции романа. Тем не менее какие-то выводы сделать необходимо.

Я предположу, что главной мыслью романа является обреченность человечества на неудачу при его инстинктивной, мистической способности не доводить ситуацию до тотального разрушения, как будто бы у общества есть эфемерный предохранитель для недопущения тотальной катастрофы. При любом режиме люди действуют одинаково, разные философии и религии, в сущности, едины и лицемерны: папа Римский и элита католической церкви поддерживают войну, а члены «Международного общества друзей и поклонников мира» устанавливают тысячи правил «гуманного убоя людей». Под оболочкой абсурда, иронии, гротеска можно увидеть непоследовательность, сумбурность, противоречивость и хаос человеческого мира, который, при всей пассионарности Хулио Хуренито в исполнении своей миссии, все никак не доведет себя до разрушения и не даст шанс появиться чему-то принципиально новому на руинах старого.

Е. С. Тарасенко

Явление двух женщин главному герою романа Е. Замятина «Мы»: в чем смысл?

Образ женщины как демона, чего-то порочного, ведьмовского, сводящего с истинного пути берет свое начало еще в фольклоре. «О соотношении противоположных, противоречивых начал в женщине говорят и пишут все, кто хотя бы как-то касался этого вопроса» [Селезнева, 2007, с. 158]. Подобная характеристика — не исключение и для романа Е. Замятина «Мы». Главными женскими персонажами романа-антиутопии являются О-90 и I-330. Они обе, а в особенности I, двигают сюжет романа и оказывают глубокое влияние на жизнь и миропонимание главного героя — Д-503.



Евгения Сергеевна Тарасенко

Характеристику каждой из героинь стоит начать с их внешнего вида, а также анализа имен. Внешность О-90 буквально «повторяет» ее имя: «...вся кругло обточенная, и розовое О — рот — раскрыт навстречу каждому моему слову». О-90 была невысокого роста. Главной ее отличительной чертой была

«круглая, пухлая складочка на запястье», такие бывают «только у детей» [Замятин, 2020, с. 3].

Имя героини не только повторяет ее внешний облик, но и обладает символическим значением. В нумерологии число 90 означает сострадание, благосклонность и духовность, а также обладает мощной энергетикой, способной изменить жизнь, направить ее в новое русло. «Буква “О” — древнейшая буква в мире. Более двух тысяч лет она не меняла своей формы и совершенно точно подходит для знакового обозначения Вечной Женственности» [Желтова, 1997, с. 105].

Замятин также не зря наделяет О эпитетом «розовая». Цвет символизирует романтичность, нежность, доброту, детскость и материнство. А самым большим желанием О-90 было иметь детей, хоть она и была на 10 сантиметров ниже установленной государством Материнской Нормы.

Таким образом, О-90 становится в романе символом женственности и безусловной материнской любви, некоей наивности и легкости. О-90 можно также назвать эмоциональной героиней, что в значительной степени влияет на Д-503.

Первое впечатление Д-503 об I — «я увидел странное сочетание». У I-330 были «высоко вздернутые у висков брови, две глубокие морщинки от носа к углам рта». Главному герою казалось, что все ее лицо было похоже на «раздражающий X» [Замятин, 2020, с. 32].

Можно сказать, что внешность этой героини тонкая и резкая, такая же, как и очертания буквы ее имени. Вообще, I-330 выделяется на фоне других основных персонажей тем, что буква ее имени английская, что уже сразу заставляет читателя задуматься об особой функции этой героини в сюжете. Число 330 в нумерологии символизирует отвагу, мужество и духовный подъем. Зная концовку романа, можно с уверенностью сказать, что все это свойственно I.

Если О-90 для Д-503 является только партнершей по «личным часам», то I-330 вызывает в герое новые, доселе неизвестные, противоречивые чувства, которые сам Д-503 характеризует как «случайно затесавшийся в уравнение неразложимый иррациональный член» [Замятин, 2020, с. 6].

I-330 также играет ключевую роль в произведении. Она революционерка-заговорщица, которая собирается захватить строящийся «Интеграл», а ее «беседы с Д-503 являются ведущим жанрообразующим средством философского романа» [Давыдова, 2014, с. 380].

Если рассматривать «Мы» как роман о противостоянии индивидуализма и коллективизма, то именно I-330 символизирует свободу, независимость и, наконец, «я». Примечательно, что даже отдельно стоящая буква I английского

алфавита переводится как «я». Это еще раз подчеркивает индивидуальность, стремление к переменам и значимость героини.

Можно сказать, что I-330 — героиня-бунтарка. Она ведет Д-503 в Древний Дом, курит папиросы и пьет алкоголь. А еще очень важным элементом, на котором акцентируется внимание, является переодевание героини. На первой встрече с Д-503 в Древнем Доме I была одета в «короткое, старинное, ярко-желтое платье, черную шляпу, черные чулки» [Замятин, 2020, с. 17]. «Сочетание черного с желтым — это обозначение драматичности и тревожности ситуации. Желтый цвет является знаком непокорности героини, а переодевания служат предощущением ее идеологического противостояния Единому Государству» [Гаракоева, Долгиева, 2020, с. 92].

O-90 является полной противоположностью I-330 по характеру. O-90 ассоциируется с такими словами, как эмпатия, эмоциональность, страсть. Но O-90 — тоже бунтарка, как и I. И это их объединяет. Она «выглядит кроткой и наивной, как ребенок, умеет хранить тайну души достаточно долго и глубоко, готова любой ценой родить ребенка, несмотря на то что она “преступная” мать» [Хунюань, 2021, с. 689].

Судьба двух героинь-бунтарок складывается по-разному. O-90 не без помощи I была отправлена за пределы Зеленой Стены, где смогла спокойно и свободно воспитывать ребенка, не боясь казни и любых других санкций Единого Государства. I-330 же «закончила» более трагично. За участие в заговоре против государства она была приговорена к казни с помощью Газового Колокола.

Тем не менее с уверенностью можно сказать, что обе героини до конца романа оставались свободными и шли против машины Единого Государства. Только O-90 оказалась на свободе в прямом смысле этого слова, а I-330 до конца жизни не отрекалась от собственных убеждений, что символизирует ее свободу взглядов.

Я думаю, что женские образы в романе Замятина — такие, на первый взгляд, похожие, но при этом диаметрально разные — символизируют дуальность Д-503, его «болезнь души», борьбу рационального и эмоционального внутри. Каждая из героинь позволила Д-503 быть не просто частью какого-то «мы», но обрести собственное «я», пускай и на короткий промежуток времени до Операции.

Список источников

- Аверинцев С. С. Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ / ред. Л. А. Гоготишвили, П. С. Гуревич. М.: Наука, 1992. С. 7–19.
- Алиева С. Г., Корабельщикова Д. Р., Стахеева А. А. Идея о сверхчеловеке в произведении Фридриха Ницше «Так говорил Заратустра» // Лучшая научная работа 2022: сборник статей VI Международного научно-исследовательского конкурса. Пенза: МЦНС «Наука и Просвещение», 2022. С. 45–48.
- Ахшарумов Н. Д. Собрание сочинений: в 10 т. СПб., 1895. Т. 5. 160 с.
- Бахтин М. М. Собрание сочинений: в 7 т. М.: Языки славянской культуры, 2002. Т. 6. 799 с.
- Белинский В. Г. Полное собрание сочинений: в 13 т. М.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. 9. 804 с.
- Бердяев Н. А. Ставрогин // Русская мысль. Кн. V. М., 1914. С. 80–89.
- Бицилли П. М. К вопросу о внутренней форме романа Достоевского // Избранные труды по филологии. М.: Наследие, 1996. С. 483–549.
- Булгаков М. А. Белая гвардия. М.: Ладомир, Наука, 2015. 824 с.
- Булгаков М. А. Мастер и Маргарита. М.: Эксмо, 2021. 416 с.
- Варламов А. Н. Михаил Булгаков. М.: Молодая гвардия, 2008. 840 с.
- Виноградов В. В. Поэтика русской литературы: Избранные труды. М.: Наука, 1976. 512 с.
- Воге П. Н. Я. Индивид в истории культуры. СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2011. 728 с.
- Володина Н. Двойник Ф. М. Достоевского и двойник Н. Д. Ахшарумова: проблема литературных связей // Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Rossica. 2016. № 9. С. 41–51.
- Вулис А. З. Роман М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита». М.: Худож. лит., 1991. 222 с.
- Гаракоева З. Ш., Долгиева М. Б. Женские образы в романе Евгения Замятина «Мы» // Инновационные подходы в современной науке: сб. ст. по материалам LXX междунар. науч.-практ. конф., № 10 (70). Часть 1. М.: Изд. «Интернаука», 2020. С. 90–94.
- Гершензон М. О. Архив Н. А. и Н. П. Огаревых. М.; Л.: Гос. изд-во, 1930, 332 с.
- Гёте И. В. Фауст. Трагедия. М.: Изд-во АСТ, 2023. 400 с.
- Гиппиус З. Н. Стихотворения. Живые лица. М.: Худож. лит., 1991. 471 с.
- Горячева Е. С. Образ чумы в произведении Альбера Камю // E-Scio. 2022. № 12 (75). С. 324–328.
- Гуткина Н. Д. Роман М. А. Булгакова «Белая гвардия» и русская литературная традиция: дис. ... канд. филол. наук. Н. Новгород: Нижегородский государ-

ственный университет им. Н. И. Лобачевского, 1998. URL: <https://m-bulgakov.ru/publikacii/roman-bulgakova-belaya-gvardiya-i-russkaya-literaturnaya-tradiciya> (дата обращения: 22.05.2024).

Давыдова Т. Т. «Мы» Е. Замятина — роман-антиутопия // Е. И. Замятин: Pro et contra. СПб.: РХГА, 2014. С. 380–403.

Достоевский Ф. М. Двойник. Приключения господина Голядкина // Отечественные записки. 1846. Т. 44. С. 263–428.

Достоевский Ф. М. Двойник. СПб.: Лениздат, 2013. 224 с.

Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1985. Т. 28. 572 с.

Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 15 т. СПб.: Наука, 1988–1996.

Ефремов В. С. Самоубийство в художественном мире Достоевского. СПб.: Диалект, 2008. 584 с.

Желтова Н. Ю. Женские образы Е. Замятина в контексте национальных мифологических традиций и философских тенденций начала XX века // Творческое наследие Евгения Замятина: взгляд из сегодня. Научные доклады, статьи, очерки, заметки, тезисы: в XIII книгах. Тамбов: Изд-во Тамбовского государственного университета им. Г. Р. Державина, 1997. Кн. III. 201 с.

Жирав Р. Достоевский: от двойственности к единству. М.: ББИ, 2013. 162 с.

Жуковский А. Ю. «Так говорил Заратустра» и «Чайка по имени Джонатан Ливингстон»: философия желания и «сверхчеловеческая» линия культуры // Культурологический журнал. 2014. № 4. С. 9–24.

Зайцева М. С. «Белая гвардия» М. Булгакова: судьба Семьи в эпоху перемен // Культурная жизнь Юга России. 2010. № 1 (35). С. 110–111.

Замятин Е. И. Мы. М.: АСТ, 2022. 224 с.

Звонникова Л. Скверная болезнь (К нравственно-философской проблематике «Дуэли») // Вопр. литературы. 1985. № 3. С. 160–182.

Зеркалов А. Евангелие Михаила Булгакова. М.: Текст, 2006. 191 с.

Иванов Вяч. Собрание сочинений: в 4 т. Брюссель, 1987. Т. 4. 800 с.

Икитян Л. Н. Ценностные смыслы в провокативном преломлении, или речевые манипуляции героев Л. Андреева и И. Эренбурга («Дневник Сатаны» и «Необычайные похождения Хулио Хуренито и его учеников») // Международный журнал исследований культуры. 2016. № 2 (23). С. 143–149.

Кадырова Н. С. Концептосфера романа М. А. Булгакова «Белая гвардия»: автореферат дис. ... канд. филол. наук. Башкирский государственный университет. Уфа, 2013. 22 с.

Камю А. Чума. Записки бунтаря. М.: АСТ, 2017. 544 с.

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 4. С. 373–565.

Кант И. Критика чистого разума. М.: Изд-во АСТ, 2018. 160 с.

Кантор В. К. Антихрист, или Ожидавшийся конец европейской истории: (Соловьев contra Ницше) // Вопр. философии. 2002. № 2. С. 14–28.

Кантор В. К. Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры. Очерки. М.: Научно-политическая книга, 2013. 654 с.

Кантор В. К. Метафизическая дуэль. К пониманию Чехова // Вопр. литературы. 2020. № 4. С. 13–33.

Комова Т. Д. Николай Ставрогин как тип двойника (роман Ф. М. Достоевского «Бесы») (тезисы) // Материалы XV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов». Секция «Филология». М., 2008. С. 422–425.

Королев А. В. Обручение света и тьмы. О романе «Мастер и Маргарита» и Михаиле Булгакове. М.: Изд-во Литературного Института им. А. М. Горького, 2013. 164 с.

Кржижановский С. Д. Собрание сочинений: в 5 т. СПб.: Симпозиум, 2006. Т. 4. 848 с.

Лакишин В. Я. Открытая дверь: Воспоминания и портреты. М: Московский рабочий, 1989. 450 с.

Леонов А. М. Что «общего» и различного между Христом и антихристом? URL: <https://azbyka.ru/forum/xf-blog-entry/chto-obschego-i-razlichnogo-mezhdu-xristom-i-antixristom.1456/> (дата обращения: 24.05.2024).

Липовецкий М. Трикстер vs. трикстер: «учителя» и «ученики» у Эренбурга, Олеси, Булгакова и Бабея // Koіnon. 2021. Т. 2, № 1. С. 116–147.

Лихачев Д. С., Панченко А. М., Понырко Н. В. Смех в древней Руси. Л.: Наука, 1984. 295 с.

Майорова О. Е. Ахшарумов Николай Дмитриевич // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1989. С. 131–132.

Малинаускене Н. К. Греческое слово βιβλίον в названиях русских церковных книг // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 7–8. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2017. С. 596–614.

Мелетинский Е. М. О литературных архетипах. М.: РГГУ, 1994. 136 с.

Наумова Е. С. Влияние абсурда на человеческое бытие в произведении «Чума» Альбера Камю // E-Scio. 2022. № 6 (69). С. 401–405.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Культурная революция, 2007. Т. 4. 432 с.

Одесская М. М. Чехов и проблема идеала (Смена этико-эстетической парадигмы на рубеже XIX–XX веков): специальность 10.01.01 «Русская литература»: автореферат ... дис. доктора филол. наук. М.: Московский государственный университет, 2011. 48 с.

Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Л.: Наука, 1984. 202 с.

Панченко Д. В. Сократ в «Хулио Хуренито» Ильи Эренбурга и др. (Публикация самиздатской статьи 1980 года с послесловием о Платоне, Бахтине и о том, каков был Сократ на самом деле) // Аристей. Вестн. классической филологии и античной истории. 2018. № 17. С. 70–92.

Персонажи-двойники в художественном произведении: опыт типологии. Сравнительное и общее литературоведение: Сб. статей молодых ученых / под ред. Л. В. Чернец (отв. ред.), Н. А. Соловьевой, Н. З. Кольцовой. М., 2013. Вып. 4. С. 104–119.

Пояркова Н. С. Символика образа дома в романе М. А. Булгакова «Белая гвардия» // Вестн. РУДН. Сер.: Литературоведение, журналистика. 2003. № 7–8. С. 40–48.

Пушкин А. С. Капитанская дочка // Пушкин А. С. Соч.: в 3 т. М.: Худож. лит., 1986. Т. 3. С. 229–328.

Селезнева Е. Н. Синтез богородичных и языческих мотивов: к характеристике женских образов Е. И. Замятина // Вестн. ТГУ. Филология. 2007. № 7. С. 158–163.

Симонова-Хохрякова Л. Х. Из воспоминаний о Федоре Михайловиче Достоевском // Церковно-общественный вестник, 1881. 11 февр. № 18. С. 4–5.

Соколов Б. В. Расшифрованный Булгаков. Тайны «Мастера и Маргариты». М.: Яуза, Эксмо, 2006. 608 с.

Соколов В. Б. Расшифрованный Достоевский. Тайны романов о Христе. Преступление и наказание. Идиот. Бесы. Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2007. 512 с.

Учуева Г. М. Образ «Великого Инквизитора» Достоевского в романах Замятина «Мы» и Эренбурга «Хулио Хуренито» // Вестн. Московского гос. областного ун-та. Сер.: Русская филология. 2010. № 3. С. 203–207.

Фрейд З. Я и Оно. Л.: Academia, 1924. 62 с.

Хунюань В. О финале романа Е. И. Замятина «Мы» // Неофилология. 2021. № 28. С. 683–693.

Чернов Н. [Ахшарумов Н. Д.] Двойник // Отечественные записки. 1850. Т. 69. С. 1–66.

Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: в 30 т. М.: Наука, 1974–1983. 30 т.

Чудакова М. О. Жизнеописание Михаила Булгакова. М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2023. 832 с.

Чудакова М. О. О «закатном романе» Михаила Булгакова. История создания и первой публикации романа «Мастер и Маргарита». М.: Эксмо, 2019. 120 с.

Эренбург И. Г. Необычайные похождения Хулио Хуренито. Жизнь и гибель Николая Курбова: Романы. М.: Московский рабочий, 1991. 384 с.

Яблоков Е. А. Художественный мир Михаила Булгакова. М.: Языки славянской культуры, 2001. 419 с.

Яновская Л. М. Творческий путь Михаила Булгакова. М.: Советский писатель, 1983. 340 с.

Herdman J. The Double in nineteenth-century fiction. Basingstoke: Macmillan, 1990.

References

Averintsev, S. S. (1992) “Bakhtin, smekh, khristianskaya kul'tura” [“Bakhtin, Laughter, and Christian Culture”], in: Gogotishvili, L. A., Gurevich, P. S. (eds) *M. M. Bakhtin kak filosof* [*M. M. Bakhtin as a Philosopher*]. Moscow: Nauka, pp. 7–19.

Alieva, S. G., Korabelschikova, D. R., Stakheeva, A. A. (2022) “Ideya o sverkhchelooveke v proizvedenii Fridrikha Nitsshe “Tak govoril Zaratustra”” [“The Idea of a Superman in Friedrich Nietzsche’s Work ‘Thus Spoke Zarathustra’”], in: *Luchshaya nauchnaya rabota 2022: sbornik statei VI Mezhdunarodnogo nauchno-issledovatel'skogo konkursa* [*The Best Scientific Work 2022: Collection of Articles of the VI International Scientific Research Competition*]. Penza: MTsNS “Nauka i Prosveshchenie”, pp. 45–48.

Akhsharumov, N. D. (1895) *Sobranie sochinenii: v 10 tomakh. Tom 5* [*Collected Works: in 10 vols. Vol. 5*]. St. Petersburg.

Bakhtin, M. M. (2002) *Sobranie sochinenii: v 7 tomakh. Tom 6* [*Complete Works: in 7 vols. Vol. 6*]. Moscow: Yazyki slavyanskoï kul'tury.

Belinsky, V. G. (1955) *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 tomakh. Tom 9* [*Complete Works: in 13 vols. Vol. 9*]. Moscow: AN USSR Publ.

Berdyayev, N. A. (1914) “Stavrogin”, *Russkaya mysl', kn. V* [*Russian Thought. Book V*], Moscow.

Bicilli, P. M. (1996) “K voprosu o vnutrennei forme romana Dostoevskogo” [“On the Question of the Inner Form of Dostoevsky’s Novel”], in: Bicilli, P. M. *Izbrannye trudy po filologii* [*Selected Works on Philology*]. Moscow: Nasledie, pp. 483–549.

Bulgakov, M. A. (2015) *Belaya gvardiya* [*The White Guard*]. Moscow: Ladomir, Nauka.

Bulgakov, M. A. (2021) *The Master and Margarita*. Moscow: Eksmo.

Varlamov, A. N. (2008) *Mikhail Bulgakov*. Moscow: Molodaya gvardiya.

Vinogradov V. V. (1976) *Poetika russkoi literatury: Izbrannye trudy* [*The Poetics of Russian Literature: Selected Works*]. Moscow: Nauka.

Waage, P. N. (2011) *Ya. Individ v istorii kul'tury* [*An Individual in the History of Culture*]. St. Peterburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ.

Volodina, N. (2016) "Dvoinik F. M. Dostoevskogo i dvoinik N. D. Akhsharumova: problema literaturnykh svyazei" ["The Double of F. M. Dostoyevsky and the Double of N. D. Akhsharumov: The Problem of Literary Connections"], *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Rossica*, (9), pp. 41–51.

Vulis, A. Z. (1991) *Roman M. A. Bulgakova "Master i Margarita"* [*Mikhail Bulgakov's Novel "The Master and Margarita"*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Garakoeva, Z. Sh., Dolgieva, M. B. (2020) "Zhenskies obrazy v romane Evgeniya Zamyatina 'My'" ["Female Images in Evgeny Zamyatin's Novel 'We'"], in: *Innovative approaches in the modern science: Proceedings of LXX international scientific-practical conference, no. 10(70), Part 1*. Moscow: Internauka Publ., pp. 90–94.

Gershenzon, M. O. (1930) *Arkhiv N. A. i N. P. Ogarevykh* [*Archive of N. A. and N. P. Ogarev*]. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo.

Goethe, J. W. (2023) *Faust*. Moscow: AST Publ.

Gippius, Z. N. (1991) *Stikhotvoreniya. Zhivye litsa* [*Poems. The Living Faces*]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

Goryacheva, E. S. (2022) "Obraz chumy v proizvedenii Al'bera Kamyu" ["The image of the plague in the work of Albert Camus"], *E-Scio*, 12(75), pp. 324–328.

Gutkina, N. D. (1998) *Roman M. A. Bulgakova "Belaya gvardiya" i russkaya literaturnaya traditsiya* [*Mikhail Bulgakov's Novel "The White Guard" and the Russian Literary Tradition*]. Nizhny Novgorod: Nizhegorodskii gosudarstvennyi universitet im. N. I. Lobachevskogo. Available at: <https://m-bulgakov.ru/publikacii/roman-bulgakova-belaya-gvardiya-i-russkaya-literaturnaya-traditsiya> (Accessed: 22 May 2024).

Davydova, T. T. (2014) "'My' E. Zamyatina — roman-antiutopiya" ["'We' by Ye. Zamyatin — a Dystopian Novel"], in: Bogdanova, O. V., Lyubimova, M. Yu. (eds) *Ye. I. Zamyatin: Pro et Contra*. St. Peterburg: RKhGA, pp. 380–403.

Dostoevsky, F. M. (1846) "Dvoinik. Priklyucheniya gospodina Golyadkina" ["The Double. The Adventures of Mr. Goliadkin"], *Otechestvennye Zapiski* [*Domestic Notes*], 44, pp. 263–428.

Dostoevsky, F. M. (2013) *Dvoinik* [*The Double*]. St. Peterburg: Lenizdat Publ.

Dostoevsky, F. M. (1985) *Polnoe sobranie sochinenii: v 30 tomakh. Tom 28* [*Collected Works: in 30 vols. Vol. 28*]. Leningrad: Nauka Publ.

Dostoevsky, F. M. (1988–1996) *Sobranie sochinenij: v 15 tomah* [*Complete Works: in 15 vols*] (15 vols). St. Petersburg: Nauka Publ.

Efremov, V. S. (2008) *Samoubiistvo v khudozhestvennom mire Dostoevskogo* [*Suicide in Dostoevsky's Art World*]. St. Petersburg: Dialekt Publ.

Zheltova, N. Yu. (1997) Zhenskie obrazy E. Zamyatina v kontekste natsional'nykh mifologicheskikh traditsii i filosofskikh tendentsii nachala XX veka [Ye. Zamyatin's Female Images in the Context of National Mythological Traditions and Philosophical Trends of the Early 20th Century], in: Polyakova, L. V. (ed.). *Tvorcheskoe nasledie Evgeniya Zamyatina: vzglyad iz segodnya. Nauchnye doklady, stat'i, ocherki, zametki, tezisy: v XIII knigakh. Kn. III* [The Creative Legacy of Yevgeny Zamyatin: A Look from Today. Scientific Reports, Articles, Essays, Notes, Abstracts: in XIII books. Book III]. Tambov: Izdatel'stvo Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta im. G. R. Derzhavina.

Girard, R. (2013) *Dostoevskii: ot dvoistvennosti k edinstvu* [Dostoevsky: From the Double to the Unity]. Moscow: BBI Publ.

Zhukovsky, A. Yu. (2014) «Tak govoril Zaratustra» i «Chaika po imeni Dzhonatan Livingston»: filosofiya zhelaniya i «sverkhchelovecheskaya» liniya kul'tury» [“Also Sprach Zarathustra” and ‘Jonathan Livingston Seagull’: Philosophy of the Desire and ‘Superhuman’ Cultural Line”], *Kul'turologicheskii Zhurnal* [Journal of Cultural Research], 4, pp. 9–24.

Zaitseva, M. S. (2010) “‘Belaya gvardiya’ M. Bulgakova: sud'ba Sem'i v epokhu peremen” [“The White Guard’ by M. Bulgakov: The Fate of Family during the Epoch of Changes], *Kul'turnaya Zhizn' Yuga Rossii* [Cultural Life of the South of Russia], 1(35), pp. 110–111.

Zamyatin, Ye. I. (2022) *My* [We]. Moscow: AST Publ.

Zvonnikova, L. (1985) “Skvernaya bolezni' (K npravstvenno-filosofskoi problematike «Dueli»)» [“A Nasty Disease (On the Moral and Philosophical Problems of the ‘The Duel’)”], *Voprosy Literatury* [Questions of Literature], 3, pp. 160–182.

Zerkalov, A. (2006) *Evangelie Mikhaila Bulgakova* [The Gospel of Mikhail Bulgakov]. Moscow: Tekst.

Ivanov, Vyach. (1987) *Sobranie sochinenii: v 4 tomakh. Tom 4* [Complete Works: in 4 vols. Vol. 4]. Brussels.

Ikityan, L. N. (2016) “Tsennostnye smysly v provokativnom prelomlenii, ili rechevye manipulyatsii geroev L. Andreeva i I. Erenburga («Dnevnik Satany» i «Neobychainye pokhozhdeniya Khulio Khurenito i ego uchenikov»)» [“Value Provocative Meanings in Breaking, or Speech Manipulation Heroes of Leonid Andreev and Ilya Ehrenburg (‘Satan’s Diary’ and ‘The Extraordinary Adventures of Julio Jurenito and his disciple’)”, *Mezhdunarodnyi Zhurnal Issledovaniy Kul'tury* [International Journal of Cultural Research], 2(23), pp. 143–149.

Kadyrova, N. S. (2013) *Kontseptosfera romana M. A. Bulgakova “Belaya gvardiya”* [The Conceptual Sphere of M. A. Bulgakov's Novel “The White Guard”]. Ufa: Bashkirskiy gosudarstvennyy universitet Publ.

Camus, A. (2017) *Chuma. Zapiski buntarya* [*The Plague. Notes of a Rebel*]. Moscow: AST Publ.

Kant, I. (1994) “Kritika prakticheskogo razuma” [“Critique of Practical Reason”], in *Sobranie sochinenii: v 8 tomakh. Tom 4* [*Complete Works: in 8 vols. Vol. 4*]. Moscow: Choro Publ., pp. 373–565.

Kant, I. (2018) *Kritika chistogo razuma* [*Critique of Pure Reason*]. Moscow: AST Publ.

Kantor, V. K. (2002) “Antikhrisť, ili Ozhidavshiisya konets evropeiskoi istorii: (Solov’ev contra Nitsshe)” [“The Antichrist, or the Expected End of European History: (Solovyov Contra Nietzsche)”], *Voprosy Filosofii* [*Questions of Philosophy*], 2, pp. 14–28.

Kantor, V. K. (2013) *Ljubov’ k dvoyniku. Mif i real’nost’ russkoj kul’tury. Ocherki* [*Love for a Double. Myth and Reality of Russian Culture. Essays*]. Moscow: Nauchno-politicheskaja kniga.

Kantor, V. K. (2020) “Metafizicheskaya duel’. K ponimaniyu Chekhova” [“A Metaphysical Duel. Towards Understanding Chekhov”], *Voprosy Literatury* [*Questions of Literature*], 4, pp. 13–33.

Komova, T. D. (2008) “Nikolai Stavrogin kak tip dvoynika (roman F. M. Dostoevskogo «Besy») (tezisy)” [“Nikolai Stavrogin as a Type of Double (F. M. Dostoevsky’s Novel ‘Demons’) (Theses)”], in *Materialy XV Mezhdunarodnoi konferentsii studentov, aspirantov i molodykh uchenykh “Lomonosov”. Sektsiya “Filologiya”* [*Materials of the 15th International Conference of Students, Postgraduates and Young Scientists “Lomonosov”. Section “Philology”*]. Moscow, pp. 422–425.

Korolev, A. V. (2013) *Obruchenie sveta i t’my. O romane «Master i Margarita» i Mikhaile Bulgakove* [*The Betrothal of Light and Darkness. About the Novel “The Master and Margarita” and Mikhail Bulgakov*]. Moscow: Maxim Gorky Literature Institute Publ.

Krzhizhanovsky, S. D. (2006) *Sobranie sochinenii: v 5 tomakh. Tom 4* [*Complete Works: in 5 vols. Vol. 4*]. St. Petersburg: Simpozium Publ.

Lakshin, V. Ya. (1989) *Otkrytaya dver’: Vospominaniya i portrety* [*The Open Door: Memories and Portraits*]. Moscow: Moskovskii rabochii.

Leonov, A. M. *Chto «obshchego» i razlichnogo mezhdru Khristom i antikhrisťom?* [*What is “Common” and Different between Christ and the Antichrist?*]. Available at: <https://azbyka.ru/forum/xf-blog-entry/chto-obshchego-i-razlichnogo-mezhdru-khristom-i-antikhrisťom.1456/> (Accessed: 24 May 2024).

Lipovetsky, M. (2021) “Trikster vs. trikster: «uchitelya» i «ucheniki» u Erenburga, Oleshi, Bulgakova i Babelya” [“Trickster vs. Trickster: ‘Teachers’ and ‘Students’ in Ehrenburg, Olesha, Bulgakov and Babel Works”], *Koinon*, 2(1), pp. 116–147.

Likhachev, D. S., Panchenko, A. M. and Ponyrko, N. V. (1984) *Smekh v drevnei Rusi* [Laughter in Ancient Russia]. Leningrad: Nauka Publ.

Maiorova, O. E. (1989) “Akhsharumov Nikolai Dmitrievich”, in Nikolaev, P. A. (ed.) *Russkie pisateli. 1800–1917: Biograficheskii slovar'* [Russian Writers. 1800–1917: A Biographical Dictionary]. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., pp. 131–132.

Malinauskene, N. K. (2017) “Grecheskoe slovo βιβλίον v nazvaniyakh russkikh tserkovnykh knig” [“The Greek Word βιβλίον in the Names of Russian Church Books”], in *Sretenskii Sbornik. Nauchnye Trudy Prepodavatelei SDS. Vypusk 7–8* [The Sretensky Collection. Scientific Works of Teachers of the Sretensky Theological Seminary. Issue 7–8]. Moscow: Sretensky Monastery Publ., pp. 596–614.

Meletinskii, E. M. (1994) *O literaturnykh arkhetipakh* [About Literary Archetypes]. Moscow: RGGU Publ.

Naumova, E. S. (2022) “Vliyanie absurda na chelovecheskoe bytie v proizvedenii «Chuma» Al'bera Kamyu” [“The Influence of the Absurd on Human Existence in the Work ‘The Plague’ by Albert Camus”], *E-Scio*, 6(69), pp. 401–405.

Nietzsche, F. (2007) Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vsekh i ni dlya kogo [“Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None”], in *Polnoe sobranie sochinenii: v 13 tomakh. Tom 4* [Complete Works: in 13 vols. Vol. 4]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ.

Odesskaya, M. M. (2011) *Chekhov i problema ideala (Smena etiko-esteticheskoi paradigmy na rubezhe XIX–XX vekov)* [Chekhov and the Problem of the Ideal (The Change of the Ethical and Aesthetic Paradigm at the Turn of the 19–20th Centuries)]. Moscow: Moskovskiy gosudarstvennyy universitet Publ.

Panchenko, A. M. (1984) *Russkaya kul'tura v kanun petrovskikh reform* [Russian Culture on the Eve of Peter the Great's Reforms]. Leningrad: Nauka Publ.

Panchenko, D. V. (2018) “Sokrat v «Khulio Khurenito» Il'i Erenburga i dr. (Publikatsiya samizdatskoi stat'i 1980 goda s poslesloviem o Platone, Bakhtine i o tom, kakov byl Sokrat na samom dele)” [“Socrates in Ilya Ehrenburg's Julio Jurenito and Elsewhere. (Publication of a Samizdat Paper with an Afterword on Plato, Mikhail Bakhtin and the True Character of Socrates)”], *Aristei. Vestnik Klassicheskoi Filologii i Antichnoi Istorii* [Aristeas: Journal of Classical Philology and Ancient History], 17, pp. 70–92.

Chernets, L. V., Solov'eva, N. A. and Kol'tsova, N. Z. (eds) (2013) *Personazhi-dvoyniki v khudozhestvennom proizvedenii: opyt tipologii. Sravnitel'noe i obshchee literaturovedenie: Sb. statei molodykh uchenykh. Vyp. 4* [Twin Characters in a Work of Fiction: The Experience of Typology. Comparative and General Literary Studies: Collection of Articles by Young Scientists. Vol. 4]. Moscow, pp. 104–119.

Poyarkova, N. S. (2003) “Simvolika obraza doma v romane M. A. Bulgakova «Belaya gvardiya»” [“The Symbolism of the Image of ‘House’ in M. A. Bulgakov's Novel

“The White army”], *Vestnik RUDN. Seriya: Literaturovedenie, Zhurnalistika* [RUDN Bulletin. Series: Literary Criticism, Journalism], 7–8, pp. 40–48.

Pushkin, A. S. (1986) “Kapitanskaya dochka” [“The Captain’s Daughter”], in Pushkin, A. S. *Sochineniya: v 3 tomakh. Tom 3* [Works: in 3 vols. Vol. 3]. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ., pp. 229–328.

Selezneva, E. N. (2007) “Sintez bogorodichnykh i yazycheskikh motivov: k kharakteristike zhenskikh obrazov E. I. Zamyatina” [“Synthesis of the-Mother-of-God and Pagan Motives: To the Characteristic of E. I. Zamyatin’s Female Images”], *Vestnik Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta. Filologiya* [Bulletin of Tomsk State University. Philology], 7, pp. 158–163.

Simonova-Khokhryakova, L. Kh. (1881) “Iz vospominanii o Fedore Mikhailoviche Dostoevskom” [“From the Memoirs of Fyodor Mikhailovich Dostoevsky”], *Tserkovno-obshchestvennyi Vestnik* [Church and Public Bulletin], February 11th, 18, pp. 4–5.

Sokolov, B. V. (2006) *Rasshifrovannyi Bulgakov. Tainy “Mastera i Margarity”* [Decrypted Bulgakov. Secrets of the “Master and Margarita”]. Moscow: Yauza, Eksmo Publ.

Sokolov, V. B. (2007) *Rasshifrovannyi Dostoevskii. Tainy romanov o Khriste. Prestuplenie i nakazanie. Idiot. Besy. Brat’ya Karamazovy* [The Deciphered Dostoevsky. The Mysteries of the Novels about Christ. Crime and Punishment. Idiot. Demons. The Brothers Karamazov]. Moscow: Eksmo Publ.

Uchueva, G. M. (2010) “Obraz ‘Velikogo Inkvizitora’ Dostoevskogo v romanakh Zamyatina ‘My’ i Erenburga ‘Khulio Khurenito’” [“The Image of ‘Grand Inquisitor’ from ‘Brothers Karamazov’ by Dostoevsky in the Novels ‘We’ by Yevgeny Zamyatin and ‘Hulio Hurenito’ by Ilya Ehrenburg”], *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo oblastnogo universiteta. Seriya: Russkaya filologiya* [Bulletin of Moscow Region State University. Series: Russian Philology], 3, pp. 203–207.

Freud, Z. (1924) *Ya i Ono* [The Ego and the Id]. Leningrad: Academia Publ.

Hongyuan, W. (2021) “O finale romana E. I. Zamyatina ‘My’” [“On the Finale of Y. I. Zamyatin’s Novel ‘We’”], *Neofilologiya* [Neophilology], 28, pp. 683–693.

Chernov, N. [Akhsharumov, N. D.] (1850) “Dvoinik” [“The Double”], *Otechestvennye Zapiski* [Domestic Notes], 69, pp. 1–66.

Chekhov, A. P. (1974–1983) *Polnoe sobranie sochinenii i pisem: v 30 tomakh* [Complete Works and Letters: in 30 vols] (30 vols). Moscow: Nauka.

Chudakova, M. O. (2019) *O “zakatnom romane” Mikhaila Bulgakova. Istoriya sozdaniya i pervoi publikatsii romana “Master i Margarita”* [About Mikhail Bulgakov’s “Sunset Novel”. The History of the Creation and the First Publication of the Novel “The Master and Margarita”]. Moscow: Eksmo Publ.

Chudakova, M. O. (2023) *Zhizneopisanie Mikhaila Bulgakova* [The Life of Mikhail Bulgakov]. Moscow: KoLibri, Azbuka-Attikus Publ.

Ehrenburg, I. G. (1991) *Neobychainye pokhozhdeniya Khulio Khurenito. Zhizn' i gibel' Nikolaya Kurbova: Romany* [The Extraordinary Adventures of Julio Jurenito and his Disciples. The Life and Death of Nikolai Kurbov: Novels]. Moscow: Moskovskii rabochii Publ.

Yablokov, E. A. (2001) *Khudozhestvennyi mir Mikhaila Bulgakova* [The Artistic World of Mikhail Bulgakov]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ.

Yanovskaya, L. M. (1983) *Tvorcheskii put' Mikhaila Bulgakova* [The Creative Path of Mikhail Bulgakov]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ.

Herdman, J. (1990) *The Double in Nineteenth-century Fiction*. Basingstoke: Macmillan Publ.

Информация об авторах:

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

Даниил Александрович Сергеев — студент 3-го курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Дарья Александровна Довжик — студентка 3-го курса образовательной программы бакалавриата «Культурология» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Александра Александровна Кондрашина — студентка 3-го курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Егор Тарасович Дегтярев — студент 3-го курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Антон Олегович Кондратенко — студент 3-го курса образовательной программы бакалавриата «Философия» Национального исследовательского уни-

верситета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Анна Константиновна Бокарева — студентка 3-го курса образовательной программы бакалавриата «История» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Владислава Владимировна Белова — студентка 3-го курса образовательной программы бакалавриата «История искусств» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Матвей Антонович Тейтельман — студент 3-го курса образовательной программы бакалавриата «Филология» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Софья Романовна Шишканова — студентка 3-го курса образовательной программы бакалавриата «Культурология» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Ксения Сергеевна Алексеева — студентка 3-го курса образовательной программы бакалавриата «История» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Евгения Сергеевна Тарасенко — студентка 3-го курса образовательной программы бакалавриата «Филология» Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 190121, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16.

Information about the authors:

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

Daniil A. Sergeev — 3rd year student of the Bachelor’s degree program “Philosophy” of the National Research University “Higher School of Economics” (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Darya A. Dovzhik — 3rd year student of the Bachelor's degree program "Cultural Studies" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Alexandra A. Kondrashina — 3rd year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Egor T. Degtyarev — 3rd year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Anton O. Kondratenko — 3rd year student of the Bachelor's degree program "Philosophy" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Anna K. Bokareva — 3rd year student of the Bachelor's degree program "History" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Vladislava V. Belova — 3rd year student of the Bachelor's degree program "History of Art" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Matthew A. Teytelman — 3rd year student of the Bachelor's degree program "Philology" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Sofya R. Shishkanova — 3rd year student of the Bachelor's degree program "Cultural Studies" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Kseniia S. Alekseeva — 3rd year student of the Bachelor's degree program "History" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 20 Myasnitskaya Str., Moscow, 101000, Russian Federation.

Evgenia S. Tarasenko — 3rd year student of the Bachelor's degree program "Philology" of the National Research University "Higher School of Economics" (HSE University). Address: 16 Souyuza Pechatnikov Str., St. Petersburg, 190121, Russian Federation.

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

The authors declare no conflicts of interests.

Статья поступила в редакцию 01.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 01.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 295–317.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 295–317.

Обзорная статья / Review Article

УДК 1(091)

doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-295-317

ИДЕИ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В РОССИИ ЭПОХИ РЕФОРМ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА: ЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ

Арина Дмитриевна Горностаева (Савинова)

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики»,

Москва, Россия, ardmsavinova@edu.hse.ru



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



Ссылка для цитирования: Горностаева (Савинова) А. Д. Идеи и интеллектуальные практики в России эпохи реформ второй половины XIX века: европейский контекст // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 295–317. doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-295-317.

Academic Life. Reviews

IDEAS AND INTELLECTUAL PRACTICES IN RUSSIA
DURING THE REFORM ERA OF THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY:
EUROPEAN CONTEXT

Arina D. Gornosteva (Savinova)

National Research University “Higher School of Economics” (HSE University),

Moscow, Russia, ardmsavinova@edu.hse.ru



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



For citation: Gornosteva (Savinova), A. D. (2024) “Ideas and Intellectual Practices in Russia during the Reform Era of the Second Half of the 19th Century: European Context”, *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 7(4), pp. 295–317. (In Russ.). doi:10.17323/2658-5413-2024-7-4-295-317.

Международная научная конференция «Идеи и интеллектуальные практики в России эпохи реформ 2-й половины XIX века: европейский контекст», организованная Международной лабораторией исследований русско-европейского интеллектуального диалога Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (МЛРИД НИУ ВШЭ), прошла 15–16 ноября 2024 года в смешанном формате. Конференция была посвящена изучению развития интеллектуального диалога между Россией и Европой во второй половине XIX века, который был отражен в рецепциях, спорах, философии, литературе и культуре того времени. Основное внимание было уделено обсуждению реформ Александра II и анализу идеологических споров между славянофилами и западниками, взаимовлиянию европейских и российских политических и философских идей, а также роли религии в общественной жизни того времени. Конференция создала платформу для междисциплинарного диалога, объединив историков, философов, литературоведов, филологов и других специалистов. Доклады участников конференции были сосредоточены, с одной стороны, на анализе идейной критики Европы, разработке идеологии национальной самоидентичности (например, по Н. Я. Данилевскому), а с другой — на влиянии Европы на Россию из-за развития идей Карла Маркса и социально-демократического движения, что усилило процветавшие в то время споры западников и славянофилов. Особое внимание было уделено религиозным вопросам, включая православно-англиканский диалог и роль религии в государственной идеологии. На конференции была проделана попытка переосмыслить сосуществование и влияние либеральных и консервативных идей на российское общество того времени и на государственное строительство и осмыслить процессы, которые изменили лицо российской интеллигенции.

Открыл международную конференцию д-р филос. наук, ординарный профессор НИУ ВШЭ, заведующий МЛРИД НИУ ВШЭ Владимир Карлович Кантор

(Москва). В своем вступительном слове он акцентировал внимание на важности реформ и культурного возрождения России второй половины XIX века. Он напомнил, что эта эпоха началась после Крымской войны, которая оставила Россию в ослабленном состоянии и вызвала у Запада иллюзию ее окончательного поражения. Однако именно реформы Александра II дали России «глоток воздуха», вдохнув жизнь в общество и культуру. Эти преобразования стали основой для расцвета, результаты которого ощутимы до сих пор: развитие музыки, литературы, живописи и науки. В. К. Кантор отметил вклад Павла Третьякова, который сформировал русскую живопись как самостоятельное направление, и значимость журнала «Русский вестник», где публиковались произведения Толстого, Достоевского и других классиков. Не остались без внимания и российские университеты, которые именно в этот период достигли уровня, сопоставимого с западными. «Капитал» Маркса тоже оказал значительное влияние на российскую культуру того времени, — его перевод на русский язык произошел раньше, чем Библии, что иллюстрирует смену интеллектуальных ориентиров общества.

Модератором первой панели, посвященной государству, обществу и культурному самосознанию России второй половины XIX века, стала д-р филос. наук *Марина Сергеевна Киселева* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Первый доклад представил канд. полит. наук *Сергей Львович Чишков* (ИФ РАН, Москва) на тему: «Общество, государство и конституционный вопрос в России в оценке Б. Н. Чичерина». Название доклада точно передает его содержание, посвященное глубокому анализу работы Чичерина «Россия накануне XX столетия». Докладчик отметил, что в этой книге, одной из самых выдающихся философско-публицистических работ своего времени, Чичерин обобщил свои взгляды на реформы Александра II, на раскол между обществом и властью, а также предостерег о будущих вызовах, таких как необходимость конституционных преобразований и неизбежность большой европейской войны. Особое внимание в докладе было уделено взгляду Чичерина на реформы как пример успешного синтеза национальных и европейских идей. Однако постепенный отказ от их продолжения породил ситуацию упущенных возможностей. Чичерин критиковал российское общество за его склонность к оппозиционности, что, по его мнению, подрывало основу конструктивного взаимодействия власти и народа. Чичерин предвосхитил ключевые проблемы, с которыми Россия столкнулась в начале XX века, поэтому его взгляды актуальны и по сей день.

Следующий доклад был прочитан д-ром истор. наук *Федором Александровичем Гайдой* (НИУ ВШЭ, Москва) на тему: «Рождение концепции “русская интеллигенция”: святость как идейность». В своем выступлении он проследил

развитие понятия «интеллигенция» в России, подчеркнув, как это явление трансформировалось под влиянием исторических и социальных процессов второй половины XIX века. Докладчик отметил, что изначально термин «интеллигенция» был заимствован из польской публицистики, где он описывал образованное сословие, стремившееся к возрождению Польши. В России понятие стало применяться к образованным людям, а позднее приобрело новые смысловые оттенки. Особое внимание Ф. А. Гайда уделил 1860–1880-м годам, когда интеллигенция стала восприниматься как социальный и моральный лидер, обязанность которого — служить обществу. Докладчик подчеркнул, что идейность стала ключевым критерием принадлежности к интеллигенции. Это привело к противоречиям: с одной стороны, интеллигенция стремилась к реформаторским идеалам Александра II, с другой — оказывалась в оппозиции к власти, особенно при Александре III. Завершая выступление, докладчик отметил, что борьба за идейную идентичность интеллигенции продолжалась вплоть до начала XX века, когда это понятие получило религиозно-философскую интерпретацию.

Третий доклад представил д-р филос. наук *Владимир Карлович Кантор* на тему: «С. М. Соловьев и В. С. Соловьев: историко-религиозное осмысление России». В своем выступлении он осветил уникальную интеллектуальную традицию семьи Соловьевых, охарактеризовав ее как пример преемственности и обновления идей в русской культуре. Докладчик подчеркнул, что творчество Сергея Михайловича Соловьева, выдающегося историка, и его сына Владимира Соловьева, философа и религиозного мыслителя, объединяет идея единства России с мировой культурой. По словам В. К. Кантора, С. М. Соловьев рассматривал историю России через призму государственности, видя в ней ключевой фактор национального развития. Владимир Соловьев продолжил философские идеи своего отца, но в то же время развивал собственную концепцию, став важной фигурой в российской религиозной мысли. Рассматривалась также интересная история его молодости, когда он переживал духовные сомнения, но в итоге вернулся к идеям христианства и нравственного совершенствования. Особое внимание было уделено философским работам Владимира Соловьева, в частности работе «Кризис западной философии», которую он защитил в возрасте 21 года и которая произвела огромное впечатление на интеллектуальную среду России. Докладчик также затронул значимость идей Соловьева о русской империи и ее месте в мировом контексте. Соловьев рассматривал Россию как империю, но не мононациональную, а многосоставную, что стало результатом исторического развития. Особое внимание докладчик уделил роли Петровских реформ, которые, по мнению Соловьевых, стали основой для

интеграции России в круг мировых держав. Однако В. С. Соловьев считал, что для достижения истинного единства с Европой Россия должна преодолеть националистические и нигилистические тенденции, предложив вместо этого концепцию всемирной теократии — идею, сочетающую государственные и духовные устремления.

Следующий доклад «Умиротворение — заветная задача русских самодержцев: Н. Ф. Федоров о правлении Александра II и Александра III» представила д-р филол. наук *Анастасия Георгиевна Гачева* (ИМЛИ РАН, Москва). Она подчеркнула, что Федоров видел главной задачей русских правителей воспитание народа, просвещение и объединение земель и народов на основе христианских ценностей. Монархия, по мнению Федорова, должна быть не орудием насилия, а инструментом служения, направленного на духовное и культурное развитие. В этой связи понятие умиротворения включало в себя не только прекращение войн, но и создание условий для внутреннего согласия и духовного преображения. Докладчица подробно рассмотрела, как эти идеи реализовывались в правлениях Александра II и Александра III. Александр II, по мнению Федорова, стремился к умиротворению через реформы, отмену крепостного права и развитие культуры. Александр III, получивший прозвище Миротворец, уделял основное внимание внутреннему развитию России, сосредотачиваясь на сохранении традиций, просвещении и укреплении исторической памяти. Анастасия Георгиевна обратилась к проектам памятников Александру II и Александру III, подчеркивая, что Федоров видел в них не только художественные произведения, но и выражение исторической миссии России. Александр II символизировал светскую задачу объединения русских земель, а Александр III — духовное собирание, возвращение к исконным ценностям. В заключение автор отметила, что Федоров считал умиротворение и просвещение универсальными задачами русской монархии, которые могли вдохновить нации мира на объединение ради общего дела — преображения человечества в духе христианских идеалов.

Завершил секцию доклад д-ра филол. наук *Людмилы Федоровны Луцевич* (Варшавский университет, Польша) на тему: «“Единение окраины с империей”: проблема русификации “спокойной Финляндии”». Доклад охватил историю взаимодействия Российской империи и Финляндского княжества, уделив особое внимание политике Александра II, направленной на укрепление связей между центральной властью и финской автономией. Докладчик подчеркнула, что правление Александра II стало временем экономического и культурного расцвета Финляндии. Император возобновил деятельность финского Сейма, инициировал реформы, направленные на развитие промышленности,

транспорта, образования, а также поддержал введение финского языка в официальное делопроизводство, что повлияло на формирование национальной идентичности финнов, для которых Александр II стал символом стабильности и прогресса. Однако с конца XIX века акцент в политике изменился. Были предприняты попытки унификации законодательства и управления, что вызвало сопротивление финского общества. Введение русского языка, упразднение финской армии и таможни, а также усиление российского присутствия в администрации были восприняты финнами как угроза автономии. Напряжение в финском обществе нарастало, и его кульминацией стало убийство губернатора Бобрикова в 1904 году, ставшее символом протеста против русификации.

Модератором следующей секции, посвященной межрелигиозному и культурному диалогу России с Европой, а также зарождение социальных течений (например, анархизма), стала д-р филол. наук *Ирина Николаевна Лагутина* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Открыл секцию доклад д-ра искусствоведения *Ольги Дмитриевны Баженовой* «Идея христианского страдания в русской культуре второй половины XIX века. Визуальное и вербальное. Вступление в русско-европейский диалог». Доклад был посвящен осмыслению страдания в русской философии и религиозном искусстве второй половины XIX века с особым акцентом на интерпретацию телесного страдания и его визуализацию. Выступающая отметила, что в этот период в русской культуре возникали глубокие противоречия между философскими и художественными подходами к теме страдания. Если мыслители XIX века стремились избежать изображения страдания Бога как уничижительного, то искусство, напротив, обостряло этот конфликт, предлагая новые формообразовательные идеи, которые позднее оказались ближе философам рубежа веков. В центре внимания оказался евангельский цикл картин Николая Ге, особенно его «Распятие», где Христос изображен в телесных муках. Это произведение вызвало резкую критику со стороны философа Н. Ф. Федорова, который отрицал художественное видение Ге, но при этом инициировал важную дискуссию о подражании Христу. Федоровым была подчеркнута новаторская для русской культуры идея подражания, ранее несвойственная ее религиозной традиции, но имеющая глубокие корни в западноевропейском христианском искусстве позднего Средневековья. Этот концепт открыл диалог между культурными традициями Востока и Запада, отражая различия и точки соприкосновения в их отношении к телесности и страданию. Особое внимание было уделено низовым пластам русской культуры, которые остаются малоисследованными. В качестве примера были приведены скульптурные изображения Страдающего Христа, которые воплощают иное отношение к страданию и продолжают оставаться загадкой для иссле-

дователей. Эти образы демонстрируют уникальный взгляд на визуализацию страдания в русском народном искусстве, отличающийся от верхних культурных слоев. Таким образом, искусство второй половины XIX века, вопреки сопротивлению, предвосхитило более позднее принятие идеи страдающего Бога в русской культуре рубежа веков. Художественное осмысление страдания сыграло ключевую роль в формировании нового взгляда на телесность и страдание в русской религиозной мысли.

Следующий доклад представила д-р филос. наук *Татьяна Витаутасовна Чумакова* (СПбГУ, Санкт-Петербург). Он был посвящен использованию религии как инструмента «мягкой силы» во внешней политике Российской империи второй половины XIX века. Докладчик осветила концепцию «мягкой силы», введенную Джозефом Наем в 1990 году, и подчеркнула ее актуальность в контексте религиозного влияния. На примере русской духовной миссии в Иерусалиме и деятельности Императорского православного палестинского общества (ИППО) Т. В. Чумакова показала, как религия использовалась для укрепления позиций России в международных отношениях. Особое внимание было уделено взаимодействию России с православными, католическими и протестантскими церквями, в частности в рамках Оксфордского движения. Доклад продемонстрировал, как образовательные и культурные инициативы, такие как создание школ и издание религиозной литературы, способствовали популяризации российского православия за рубежом. Татьяна Витаутасовна отметила, что эти проекты не только укрепили позиции России, но и сформировали позитивное восприятие страны в Европе и на Ближнем Востоке.

В докладе канд. филос. наук *Ильи Ильича Павлова* «Христианство и европейские социальные логики: вокруг “метанарратива постсекулярного” Вл. С. Соловьева» (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) было рассмотрено, как русская религиозная философия может стать актуальна в контексте современных дискуссий о постсекулярном обществе. Метанарратив постсекулярного — идея синтеза секулярных и религиозных логик — имеет свои корни в русской мысли, особенно в трудах Соловьева. Последний критиковал домодерное христианство за его неспособность преобразовать общественную жизнь, оставшуюся «языческой», и предлагал интеграцию христианства с современными социальными и политическими идеями, такими как социализм и либерализм, через внутреннюю трансформацию религиозной традиции. Илья Ильич также рассмотрел, как идеи Соловьева перекликаются с современными философами постсекулярности, включая Юргена Хабермаса и Джанни Ваттимо. Он отметил, что, несмотря на различия в терминологии, структура их рассуждений близка: христианство должно сосуществовать с модерными социальными

практиками, избегая конфликтов между трансцендентными целями религии и гуманистическими идеалами. Доклад завершился сопоставлением взглядов Соловьева с философией Ивана Киреевского и более поздними идеями Николая Бердяева, которые демонстрируют развитие русской религиозной мысли в контексте диалога между традицией и современностью.

Завершил панель доклад канд. филос. наук *Николая Игоревича Герасимова* «Рождение русского анархизма: анархистская эмиграция конца XIX века». В нем рассматривался процесс формирования русского анархизма как самостоятельного политического и социального движения, вписанного в международный контекст, но с ярко выраженными национальными чертами. Докладчик отметил, что русский анархизм сформировался в 1880–1890-х годах под влиянием разочарования в реформах Александра II и политической реакции после его смерти. Особое внимание было уделено ключевым фигурам движения, таким как Петр Кропоткин, который, испытав глубокое разочарование в государственной системе, эмигрировал и сотрудничал с европейскими и американскими анархистами, а также Александр Бергман и Эмма Гольдман, по словам ФБР «самой опасной женщиной в Америке», чья деятельность в США внесла значительный вклад в распространение русскоязычных анархистских идей за рубежом. Николай Герасимов подчеркнул важную роль издательских инициатив в Женеве и США, где выпускались журналы, такие как «Хлеб и воля» и «Листки “Хлеб и воля”». Доклад завершился анализом особенностей русского анархизма, который отличался радикализмом и бунтарским характером. Выступление вызвало оживленную дискуссию, в ходе которой участники обсудили проблемы взаимодействия русского анархизма с философскими течениями XIX века и его восприятия за рубежом.

Модератором третьей панели первого дня стала д-р филос. наук *Ольга Анатольевна Жукова* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Доклады этой части конференции были посвящены обсуждению идейных течений, философских и литературных концепций, а также их отражению в социально-политическом и культурном контексте XIX века. Первый доклад зачитал д-р истор. наук *Константин Ильич Шнейдер* (ПГНИУ, Пермь) на тему «“С реформы Петра Великого все у нас с Европой общее...”: образы Запада и России в отечественной либеральной мысли середины XIX века». Докладчик выделил ключевые фигуры русской либеральной традиции — Константина Кавелина и Бориса Чичерина, которые сформировали концепцию «охранительного либерализма». Отмечалось, что либералы середины XIX века черпали вдохновение в европейских моделях развития, восхищаясь британской системой парламентаризма и французским стремлением к социальному порядку. Особое внимание доклад-

чик уделил обсуждению восприятия исторической роли государства в России и Западной Европе. Если Англия достигла общественного баланса через парламент и общественную самодеятельность, то российская традиция ассоциировалась с сильной центральной властью. Петр I представлялся либералам как ключевая фигура, интегрировавшая Россию в европейское пространство при помощи своих реформ. Вывод доклада подчеркивал, что русские либералы видели в европоцентристской модели развития ориентир, но также осознавали необходимость адаптации западного опыта к российской специфике. Реформы 1860–1870-х годов они воспринимали как важный шаг на пути цивилизационного прогресса.

В докладе канд. истор. наук *Александра Владимировича Чернова* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) «Восточный кризис 1875–1877 годов в представлениях русских консерваторов последней четверти XIX века» основное внимание было уделено взглядам П. А. Валуева, К. П. Победоносцева, В. П. Мещерского и М. Н. Каткова на события на Балканах и их отражению в дневниках, письмах и статьях. Выступающий подчеркнул, что русские консерваторы уже к середине 1870-х годов осознали концепт национально-освободительного движения, видя в восстаниях в Боснии, Герцеговине и Болгарии не революцию, а справедливую борьбу за независимость. В докладе обсуждались разногласия среди консерваторов: одни, как Валуев, высказывали опасения по поводу войны с Турцией, ссылаясь на неподготовленность России и угрозу жизни русских солдат, тогда как другие, например Победоносцев и Мещерский, считали войну неизбежной и необходимой для укрепления позиций России на Балканах. В докладе также было уделено внимание роли женщин из высшего общества в общественном движении в поддержку балканских славян. П. А. Валуев в своих дневниках утверждал, что именно пример этих женщин побудил русское общество активно оказывать материальную помощь и содействие им. Таким образом, женская активность рассматривалась как важный импульс для общественной мобилизации, несмотря на сдержанное отношение к ней со стороны некоторых представителей консервативных кругов. Александр Владимирович отметил, что данные события и дискуссии среди консерваторов иллюстрируют широкий спектр подходов к восточному вопросу и его значимость для политической мысли России того времени.

Следующий доклад представил *Лазарь Милендиевич*, PhD (университет г. Нови-Сад, Сербия) на тему «“Монастырь в миру” как феномен XIX века (на примере романа “Братья Карамазовы”)». Феномен «монастыря в миру» в русской религиозной философии конца XIX — начала XX века был отражен в творчестве Ф. М. Достоевского, в частности в романе «Братья Карамазовы».

Исследователь рассмотрел идею преодоления изоляции монашеской жизни, необходимость сближения церкви и общества, а также роль подвижничества, которое в новой реальности должно было сочетать мирские заботы и духовный подвиг. Лазарь Милентиевич отметил, что Достоевский устами старца Зосимы и через образ Алеши Карамазова подчеркивает важность гармоничного союза христианских ценностей и общественной жизни. В докладе акцент сделан на мистическом экстазе Алеши, представляющем символический шаг к сближению монастыря с миром, а также на значении метафизики любви как основы для объединения светского и духовного. Исследователь проследил, как Достоевский сочетает древние традиции апостольской церкви с современными духовными поисками, создавая образ нового типа подвижника, чья жизнь, лишенная стен и мантий, становится примером для общества. Таким образом, концепция «монастыря в миру» в творчестве Достоевского символизирует новый уклад духовной жизни, реагирующий на новую изменяющуюся реальность.

Д-р филос. наук *Анастасия Васильевна Григоровская* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) прочитала доклад «Утопия Н. Г. Чернышевского: от экономики к антропологии». Основное внимание было уделено трансформации утопического мышления от народных утопий к антропологическим проектам и жизнестроительству. Идея «переделки человека» существует в русской культуре с XVIII века. Докладчица отметила влияние западноевропейских социал-утопистов, таких как Руссо, Фурье и Оуэн, на формирование взглядов Чернышевского, который сосредоточился на экономической и антропологической модернизации. Особо важны здесь аспекты организации труда, преобразования социальной структуры и изменения природы человека. Григоровская подчеркнула уникальность подхода Чернышевского, который, в отличие от европейских утопистов, размышлял об антропологической утопии, в основе которой лежит философский принцип, базирующийся на идее о неизбежной эволюции человека, благодаря которой все люди обретут единение и понимание. Автор также рассмотрела эволюцию утопического мышления от замкнутых сообществ к всеобъемлющей утопии, как это представлено в «Четвертом сне Веры Павловны». Было показано, как труд становится основой для формирования нового типа общества, а образ хрустального дворца предвосхищает мотивы антиутопий XX века. Докладчица связала эти идеи с процессами секуляризации в России XIX века и формированием нового антропологического идеала, который сочетает европейские утопические идеи с русской социальной мыслью. Вышедшая в 1863 году книга Эрнеста Ренана «Жизнь Иисуса» оказала большое воздействие на русскую радикальную интеллигенцию. В этой книге

Христос представлен как смертный человек, анархист, мечтающий о мировой революции. Эти идеи легли на подготовленную почву в России, где критика религии сочеталась с восхищением образом Христа. Чернышевский, опираясь на европейские труды таких мыслителей, как Консидеран и Фейербах, предложил новый идеал человечества, который совершенствуется не для уподобления Христу, а для создания общества, основанного на разуме и научных знаниях. В романе образ Ахметова воплощает этот новый идеал, новый тип личности — богочеловека.

Доклад Анастасии Васильевны вызвал бурное обсуждение у участников конференции, которое сосредоточилось на интерпретации образа «хрустального» и «кристального» дворца в русской литературе и утопической мысли. В. К. Кантор подчеркнул, что образ кристального дворца красной нитью проходит через русскую литературу, включая «Преступление и наказание» Достоевского, и символизирует идеал, выстроенный из «духовных камней», что перекликается с евангельскими видениями. О. А. Жукова добавила, что образ «кристального» связан с библейскими и апокалиптическими мотивами, представляющими духовное и возвышенное, в отличие от «хрустального», ассоциируемого с воображаемым миром русской сказки.

Завершающим выступление панели стал доклад д-ра филос. наук *Марианны Михайловны Шахнович* (СПбГУ, Санкт-Петербург) «Письма Е. Г. Кагарова к Б. А. Тураеву и Берлинская школа в египтологии». Евгений Георгиевич Кагаров, один из крупнейших российских историков религии первой четверти XX века, проявлял широкий круг научных интересов — от древних религий Востока до педагогики и русской литературы. Его многолетняя научная деятельность охватывала греческую, египетскую и семитскую культуры, а также сравнительное религиоведение, ставшее новаторским методом в российской науке. Особое внимание было уделено началу переписки Кагарова с Борисом Тураевым, учеником Адольфа Эрмана и представителем строгой немецкой школы египтологии. Первое письмо Кагарова, сопровождающее его статью о религии Древнего Египта, показывает стремление молодого ученого к совершенствованию и признанию со стороны мастера. Поддержка Тураева сыграла ключевую роль в дальнейшем профессиональном становлении Кагарова, включавшем углубленное изучение египтологии в Берлинской школе. Кагаров внес значительный вклад в становление сравнительного религиоведения в России, используя междисциплинарный подход, который сочетал фольклор, этнографию и текстологию. М. М. Шахнович выделила важность переписки и сотрудничества Кагарова и Тураева как примера успешного взаимодействия российской науки с международными традициями и подчер-

кнула значение работы Кагарова для последующих поколений отечественных востоковедов.

Модератором последней секции, посвященной восприятию России в контексте европейской интеллектуальной и культурной традиции, стала канд. филос. наук *Ирина Викторовна Гравина* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Первой выступила д-р филос. наук *Ольга Анатольевна Жукова* с докладом «Путь России: И. С. Аксаков об историческом самосознании нации и моральном идеале». Доклад был посвящен Ивану Сергеевичу Аксакову — выдающемуся, но недооцененному представителю славянофильского движения, чьи идеи оказали значительное влияние на развитие русской общественной мысли и интеллектуальной культуры XIX века. Основное внимание было сосредоточено на рассмотрении идей Аксакова как социального мыслителя либерально-христианского направления. Выступающая отметила, что его усилия были направлены на нравственное обновление российского общества, формирование синтеза права и морали, а также на защиту свободы слова и совести. Особое место было уделено его роли в переосмыслении таких фундаментальных понятий, как нация, народ, историческое самосознание, государство и общественный идеал. Выступающая отметила новаторскую концепцию Аксакова, которая связывала личную ответственность власти с нравственным воспитанием общества. Были рассмотрены его размышления о национальной политике, в основе которой лежит эволюционное развитие народного самосознания и опора на ценности христианской культуры. Петр Бернгардович Струве охарактеризовал Аксакова как выдающуюся нравственную и правовую личность. В завершение докладчица указала на актуальность идей Аксакова для понимания процессов формирования национальной идентичности и культурного развития России. Важным акцентом доклада стали оценки, данные Аксакову его современниками. П. Б. Струве выделял Аксакова как первого публициста, которому удалось соединить теоретические идеи славянофилов с конкретными запросами общественной и государственной жизни России. Эта характеристика подчеркивает уникальную способность Аксакова совмещать идеи свободной личности с идеей соборной народности, что составляет основу национального самосознания. Хотя Аксаков и не был сторонником конституционного строя, его идеи о моральной легитимности власти и необходимости постепенного формирования гражданских институтов были новаторскими для своего времени. Выступающая подчеркнула, что, по мнению Аксакова, политическое самосознание нации должно было основываться на глубоком историческом чувстве и органическом росте общества, а не на заимствованных формах западной демократии. Завершая доклад, Ольга Анатольевна отметила, что для Аксакова

общество должно быть не массой, а средой, в которой личное развитие каждого индивида становится основой для создания нового народного единства. Доклад О. А. Жуковой вызвал оживленную дискуссию, которая затронула два ключевых аспекта, связанных с русскими мыслителями XIX–XX веков: отношение Ивана Сергеевича Аксакова и Константина Леонтьева, а также идейная эволюция Павла Милюкова. В. К. Кантор задался вопросом, почему Аксаков отказался печатать труды Леонтьева. Он отметил, что хотя их взгляды в некоторых аспектах пересекались, особенно в христианском ядре их мировоззрения, более ортодоксальная позиция Аксакова и полемическая острота борьбы помещали полноценному диалогу этих мыслителей. Обсуждение также коснулось идейной траектории Павла Милюкова, особенно его «полевления» в эмиграции и сближения с СССР, что вызвало раскол с умеренными эмигрантскими интеллектуалами.

Со следующим докладом под названием «“Прежде жить, а потом философствовать”: русский помещик Афанасий Фет в контексте немецкой интеллектуальной культуры (1870–1890-е годы)» выступила д-р филол. наук *Ирина Николаевна Лагутина*. Доклад был посвящен влиянию немецкой культуры на творчество Афанасия Фета, включая его философские и литературные пристрастия. Фет, имея немецкие корни и воспитание, стал уникальной фигурой, соединяющей русскую и немецкую культуры. Его произведения, переводы и переписка демонстрируют, как немецкая философия и литература проникли в русское интеллектуальное пространство XIX века. Фет переводил ключевые произведения немецкой литературы и философии, Гёте и Шопенгауэра. В своих переводах он стремился сохранить оригинальный смысл, воспринимая себя как «ковёр», по которому в новый язык въезжает «триумфальная колесница оригинала». Эти переводы, особенно «Фауста», оказали значительное влияние на позднюю лирику Фета, включая сборники «Вечерние огни», где сквозной мотив света отсылает к гётевской идее целостности мира. В своем искусстве Фет видел путь к духовному равновесию, а его переводы Гёте и философские отсылки к Канту и Шопенгауэру укореняют его творчество в традиции интуитивного познания мира. Ирина Николаевна обратила внимание на двойственную природу Фета — будучи русским помещиком и поэтом, он оставался глубоко связанным с немецкой культурой. Влияние немецкой культуры на Фета стало не только частью его личной и творческой идентичности, но и значительным вкладом в развитие русско-немецкого культурного диалога XIX века.

Завершающим докладом панели стал доклад *Джованни Пирари* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва, PhD) «Страна, граничащая с Богом. Значение первой поездки в Россию в творчестве Рильке». Автор подчеркнул, что для Рильке Россия

стала духовной родиной, определившей его поэтические и философские поиски. Впечатления от путешествий 1899 и 1900 годов оказали глубокое воздействие на его работы, сделав Россию ключевым символом в его творчестве. Пирари раскрыл биографический и культурный контексты, которые привели Рильке к этому судьбоносному опыту. Существенную роль сыграло знакомство с Лу Андреас-Саломе, для которой Россия оставалась важным элементом ее идентичности. Именно под ее влиянием Рильке впервые обратился к русской культуре, изучал язык, литературу, историю и искусство. В ходе своих поездок он встретился с Толстым, Пастернаком, Репиным и другими выдающимися фигурами. Однако наибольшее впечатление на него произвели народная духовность и необъятные просторы России, которые он воспринимал как символ божественного творения. Именно после первого путешествия в Россию он написал цикл «Книга часов», известный как «Книга о монашеской жизни», вдохновленный православной иконописью и молитвенной традицией. Рильке увидел в иконе модель для своей поэтики, рассматривая ее как выражение духовной целостности и творческого почитания. Этот подход отразился и в его переводах произведений русских авторов, таких как Лермонтов, Чехов и Достоевский. Рильке стремился распространить свое понимание русского искусства и духовности на Европу. Он работал над организацией выставок русских художников, писал эссе о русском искусстве и пытался привнести в европейскую культурную среду русскую глубину и символизм. Несмотря на то, что Рильке больше никогда не посетил Россию, ее образы и идеи остались для него неизменным источником вдохновения на протяжении всей жизни.

Второй день конференции начался с панели, которую моделировал д-р филос. наук *Владимир Карлович Кантор*. Панель была посвящена осмыслению ключевых аспектов русской культуры, философии, искусства и историографии второй половины XIX века и их трансформации под влиянием идейного, художественного и интеллектуального контекстов того времени. Панель началась с доклада д-ра филос. наук *Игоря Вадимовича Кондакова* (РГГУ, Москва) «Трансформация “русской идеи” в живописи и музыке России второй половины XIX века». Отталкиваясь от философского определения «русской идеи», данного Владимиром Соловьевым, автор отметил ее интерпретацию как формы взаимодействия национального и вселенского, земного и божественного. Игорь Вадимович предложил рассмотреть, как эта философская концепция воплотилась в русском изобразительном искусстве и музыке. На примере работ передвижников — Шишкина, Левитана, Репина, Саврасова, Васнецова — он продемонстрировал символическое выражение идей русского пространства, народности, религиозности и исторической судьбы. Особое внимание было

уделено репинским картинам, таким как «Не ждали» и «Иван Грозный и сын его Иван», где докладчик увидел отражение философско-политических размышлений о самодержавии, революции и роли личности в истории. Кроме того, были рассмотрены сюжеты Васнецова, такие как «Богатыри» и «Аленушка», как художественные интерпретации национальных архетипов и духовного поиска России. Завершая доклад, И. В. Кондаков обозначил параллели между живописью и музыкой того времени, упомянув произведения Римско-Корсакова, которые, по его мнению, также воплощают элементы русской идеи в различных жанрах — от исторических опер до мистических и сказочных сюжетов.

Следующий доклад представила д-р истор. наук *Людмила Борисовна Сукина* на тему «Человек допетровской Руси в отечественной историографии второй половины XIX века: научные подходы и интеллектуальные контексты исследований». Доклад начался с определения историографических традиций XIX века, которые складывались под влиянием европейской исторической мысли, в частности работ Леопольда фон Ранке. Историческая наука того времени была сосредоточена на изучении закономерностей исторического развития, создании национальных и государственных историй, а также на выявлении фактов и биографий выдающихся личностей, оказывавших влияние на ход истории. Особое внимание было уделено трансформации методов и подходов в русской историографии второй половины XIX века. В этот период акцент сместился с государственных и патриотических мотивов к более критическому восприятию истории, появлению понятия исторической справедливости и попыткам реконструкции «типического героя в типических обстоятельствах». Николай Костомаров интерпретировал человека прошлого через призму этических норм XIX века. Василий Ключевский, напротив, стремился к объективному осмыслению исторических личностей, предлагая изучать их не только как фигуры большого исторического процесса, но и через призму повседневной жизни, обычаев и внутреннего мира. Ключевыми стали концепции народного духа и национального своеобразия, которые формировались под влиянием немецкой философии. Особое место в этом направлении заняли Федор Буслаев и Иван Снегирев, введшие в научный оборот понятия, объясняющие особенности русской культуры и искусства. Так, достижения русских историков второй половины XIX века создали методологический фундамент для дальнейшего развития отечественной науки, который сохраняет актуальность и сегодня.

Завершил секцию доклад канд. филос. наук *Андрея Викторовича Мартынова* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) «Лев Толстой и Владимир Соловьев: к истории

взаимоотношений». Доклад был посвящен глубокому и многослойному анализу взаимоотношений двух выдающихся русских мыслителей — Льва Толстого и Владимира Соловьева. Начав с ранней переписки и первой встречи деятелей, докладчик отметил, что в начале их отношения были достаточно теплыми. Толстой высоко оценил философские работы Соловьева, называя их «утешительными» и располагающими к размышлениям. Однако позднее их мнения начали расходиться, главным образом из-за принципиальных различий в подходах к вопросам религии, морали и общественного устройства. Мартынов подробно остановился на критике, которой Толстой и Соловьев подвергали друг друга в частных письмах и публичных высказываниях. Толстой видел в Соловьеве «дамского философа», увлеченного мистицизмом, тогда как Соловьев считал Толстого «полоумным язычником» с чрезмерно упрощенным моральным учением. При этом докладчик подчеркнул, что критика носила преимущественно личный характер и редко становилась темой публичной полемики до тех пор, пока Соловьев в статье «Идолы и идеалы» не выступил с публичной критикой толстовства. Толстой отрицал необходимость религиозных институтов, государства и принуждения, тогда как Соловьев считал, что определенный уровень внешнего принуждения необходим для поддержания нравственного порядка. Вместе с тем докладчик отметил, что, несмотря на расхождения, Соловьев и Толстой находили общие точки соприкосновения, такие как неприятие смертной казни и интерес к нравственному совершенствованию человека. Андрей Викторович выделил моменты, когда оба мыслителя предпринимали попытки наладить диалог, избегая окончательного разрыва. Например, Соловьев неоднократно обращался к Толстому с просьбами участвовать в общественных инициативах, и Толстой часто откликался. В завершение докладчик подчеркнул, что история взаимоотношений Толстого и Соловьева — это не просто пример противостояния двух выдающихся умов, но и отражение более глубокого философского и культурного диалога России XIX века.

Модератором следующей секции стал канд. филос. наук *Андрей Викторович Мартынов*. Панель была посвящена обсуждению интеллектуальных традиций, идейных концепций и литературных практик выдающихся мыслителей и писателей России XIX века. Авторы обратились к анализу как идейного наследия, так и конкретных литературных и публицистических текстов, раскрывая их вклад в развитие русской культуры, философии и общественной мысли.

Открыл панель совместный доклад д-ра филос. наук *Бориса Исаевича Пружинина* (ИФ РАН, Москва), д-ра филос. наук *Татьяны Геннадьевны Щедриной* (МПУ, Москва) и канд. филос. наук *Ирины Олеговны Щедриной* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) был посвящен многослойному исследованию наследия

Н. Н. Страхова, с акцентом на идею народности и ее интерпретации в рамках интеллектуальной практики XIX века. Докладчики продемонстрировали комплексный подход к анализу текстов и мыслей Страхова, выделяя его восприятие народности как культурно-исторического, а не генетического явления. Борис Исаевич выступил с обширным теоретическим введением, в котором выделил основные черты философского сознания XIX века. Он обратил внимание на то, что философия в России этого периода находилась на этапе ученичества, во многом заимствуя методы и понятия из западной, преимущественно немецкой, традиции. Однако, как отметил Пружинин, мыслители, такие как Страхов, уже проявляли самостоятельность, выстраивая собственные подходы к философским проблемам. Особый акцент был сделан на идее народности. Это понятие, заимствованное из немецкой философии, Страхов наполнил новым содержанием, рассматривая его через призму культурно-исторической самобытности. В своих текстах Страхов трансформировал западное понимание национального духа, заменяя термин «нация» понятием «народность». Татьяна Геннадьевна Щедрина углубила размышления о понятии народности Страхова, переходя от философских абстракций к практическому воплощению этой идеи в русской культуре. Страхов подчеркивал, что заимствование идей Запада не только возможно, но и необходимо, при условии, что эти идеи перерабатываются и становятся основой для самостоятельного культурного развития России. Щедрина акцентировала внимание на том, что для Страхова важно было не копировать западные концепты, а осваивать методы мышления, чтобы формировать свои собственные национально-культурные смыслы. Это, по ее мнению, отражает подход, близкий к идеям культурно-исторических типов Данилевского, где каждое общество развивается по своему пути, оставаясь в диалоге с другими культурами. Ирина Олеговна Щедрина выделила концепцию избирательного чтения у Страхова, которое не ограничивалось поверхностным восприятием текстов. Он вычленял главное и расставлял акценты, отвечающие его философским интересам. Так, в полемике с Соловьевым, Страхов отстаивал значимость культурно-исторических типов Данилевского, подчеркивая их естественность и органичность, тогда как Соловьев подвергал это понятие жесткой критике. Докладчица также привела примеры из писем Страхова, где он делился своими размышлениями о споре с Соловьевым. Страхов отмечал, что его оппонент не стремился к глубокому пониманию идеи народности, тогда как сам он видел в культурно-исторических типах ключ к пониманию уникальности каждой культуры.

Во время обсуждения доклада В. К. Кантор затронул главную работу Страхова «Мир как целое», в которой он пытался выйти за пределы подражания и

развивать самостоятельную философскую мысль. Также обсуждалось влияние русских философов, таких как Соловьев, которые в своих работах противопоставляли себя западной философии, утверждая самостоятельность российской мысли и говорили «от себя».

Заключительный доклад под названием «Идея самостоятельности человека в публицистике Н. С. Лескова» представила д-р филос. наук *Марина Сергеевна Киселева* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Ее доклад был посвящен анализу публицистического наследия Николая Семеновича Лескова, с акцентом на его идеи самостоятельности человека. Выступление осветило ранние этапы творчества писателя, показав, как его публицистика отражала ключевые социальные и моральные вызовы второй половины XIX века. Марина Сергеевна начала с описания контекста эпохи: в России еще не сформировались политические партии, и журналы и газеты стали важнейшими пространствами интеллектуальной жизни, где оформлялись и распространялись общественные идеи. В этом поле Лесков зарекомендовал себя как публицист, избегающий жесткой привязанности к каким-либо идеологическим лагерям. Докладчица обратила внимание на уникальность биографии Лескова, который прошел путь от чиновника до разъездного агента коммерческой компании. Этот опыт позволил писателю получить глубокое знание страны и ее проблем. Именно этот период Киселева охарактеризовала как «университеты» Лескова, сформировавшие его интерес к реальным условиям жизни народа. Особое место в докладе заняло обсуждение ранних статей Лескова, таких как «Очерки винокуренной промышленности» и «О рабочем классе». Эти публикации выделялись аналитическим подходом, сочетая статистические данные и живые описания быта рабочих и крестьян. Лесков обращал внимание на бедственное положение низших слоев общества, антисанитарные условия труда, кабальные формы найма и социальную несправедливость. Центральной темой деятельности Лескова всегда оставался человек. Он исследовал вопросы личного достоинства, права на саморазвитие и независимость, видя в этом основу для построения здорового общества. Именно эта идея — самостоятельность личности — объединяла его публицистику и художественное творчество. В завершении Марина Сергеевна подчеркнула актуальность идей Лескова для современности. Его публицистика, основанная на стремлении понять человека и помочь ему обрести достоинство, остается значимым примером того, как литература и журналистика могут стать инструментом социального анализа и улучшения общества.

На завершающей секции конференции выступили молодые исследователи лаборатории и аспиранты. Первый доклад представила стажер-исследова-

тель лаборатории *Анаит Леоновна Микаелян* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) на тему «Немецкий гекзаметр в русских переводах второй половины XIX века в свете дискуссий о переводе». В первую очередь докладчица раскрыла историю использования гекзаметра, начиная с древнегреческой поэзии и его эволюции в римской литературе. Она отметила, что гекзаметр приобрел большую естественность и разнообразие в римской поэзии и особенно в немецкой поэзии XVIII–XIX веков. Вокруг перевода античных стихов были дебаты среди интеллектуалов. Так, Иоганн Фосс придерживался строгих норм перевода, настаивая на том, чтобы гекзаметр был максимально близким к оригиналу, а Фридрих Клопшток предпочитал более свободный подход. Гёте и Шиллер также принимали участие в этих дебатах, приближая гекзаметр к более свободной, менее строгой форме, что отражалось в их произведениях. Были рассмотрены переводы гекзаметра на русский язык на примере работ Фета и Достоевского. В их переводах гекзаметр Гёте сохраняет торжественность и эпичность, но при этом не следует строгим канонам. В переводах Фосса на русский сохраняется тяжеловесность и монотонность, характерные для его строгого гекзаметра, в отличие от более свободных переводов Гёте. Русские переводчики, такие как Фет и Достоевский, смогли сохранить античный дух в своих переводах, придавая им характеристики, присущие античной поэзии, несмотря на отклонения от оригинальной формы гекзаметра. Этот подход оказался важным для формирования культурно-эстетического контекста эпохи и развития русской поэзии. В заключение докладчица подчеркнула, что несмотря на разнообразие подходов и дебаты вокруг точности перевода, русские переводчики смогли адаптировать гекзаметр для русского языка, сохраняя его основные качества и дух античной поэзии.

Следующий доклад представил аспирант Школы по философским наукам *Егор Михайлович Смирнов* (НИУ ВШЭ, Москва) на тему «К. Н. Леонтьев между христианским идеалом и политическим активизмом: по страницам “Варшавского дневника”». Центральным элементом выступления стало рассмотрение философской критики Леонтьевым западноевропейского прогресса, который он ассоциировал с разрушением традиционных сословных, профессиональных и этнических границ. Леонтьев видел в идеологии прогресса угрозу духовному здоровью общества, так как она отказывалась от объективного смысла, упорядочивающего жизнь человека в пользу субъективного поиска идеалов. Особое внимание было уделено сопоставлению христианства с прогрессистскими идеями. Докладчик отметил, что Леонтьев рассматривал христианство как источник строгой дисциплины, направленной на преобразование человека через страдание и подчинение Божьему замыслу. В отличие

от христианства, прогрессизм, по Леонтьеву, предлагал только свободу как самоцель, лишенную внутреннего организующего начала. Ключевой стала концепция «трансцендентного эгоизма» Леонтьева, в которой боль и страдания рассматриваются как инструмент духовного воспитания. Леонтьев противопоставлял эту идею прогрессистскому отрицанию боли, которое он считал опасным и разрушительным для духовной жизни. Докладчик также привел критическое замечание Владимира Соловьева, который указывал на ограниченность философии Леонтьева, неспособной соединить личное спасение с политическими задачами.

Продолжая разговор о Константине Леонтьеве, выступил стажер-исследователь лаборатории *Роман Константинович Попов* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) с темой «Влияние польского восстания 1863–1864 годов на формирование философских взглядов К. Н. Леонтьева». Докладчик проследил путь идей Леонтьева, начиная с его раннего увлечения эстетикой революций и симпатии к ним, до формирования консервативного мировоззрения, укрепившегося под воздействием ключевых исторических событий. Особое внимание было уделено переходу Леонтьева от либерально-демократических установок к критике эгалитарного прогрессизма. Докладчик отметил, что восстание 1863 года стало переломным моментом для Леонтьева, убедив его в разрушительном характере западных идей эмансипации и важности национально-культурных основ. Леонтьев рассматривал польское движение как пример упрощения национальной идентичности в условиях доминирования эгалитарных идеалов, противопоставляя этому необходимость поддержания неравенства и борьбы ради сохранения культурного разнообразия. Докладчик также подчеркнул, что, хотя Леонтьев критиковал польский национализм, он осознавал значимость религиозных и культурных основ Польши, таких как католицизм, в противостоянии европейскому либерализму. Завершая, Роман Константинович отметил, что восстание 1863 года не только поспособствовало формированию философии Леонтьева, но и побудило русскую интеллигенцию к укреплению национальных и религиозных ценностей, задав импульс для размышлений о культурно-национальной самобытности России.

Следующей выступила стажер-исследователь *Алина Андреевна Жукова* (МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва) с докладом «Россия в 1875 году глазами британского разведчика (по материалам путевых заметок «Поездка в Хиву» Фредерика Барнаби)». Доклад был посвящен исследованию путешествия Фредерика Барнаби в Среднюю Азию в контексте «Большой игры» — геополитического противостояния между Российской и Британской империями во второй половине XIX века. Докладчица осветила как личность Барнаби, так и его маршрут, про-

легавший через Центральную Россию, Туркестан и Хиву. Барнаби описал Россию как полудикое общество, почти не отличающееся от Средней Азии, что, по словам докладчицы, укрепило стереотипы в британском восприятии русских как варваров. В то же время Барнаби сдержанно восхищался гостеприимством хивинцев и критиковал российскую политику насильственной ассимиляции. Докладчица обратила внимание на антагонистический образ России в книге Барнаби, подчеркнув его пропагандистский характер, направленный на британскую аудиторию. Примечательно, что Барнаби описывал хивинского хана как цивилизованного правителя и считал российские действия в Средней Азии необоснованной агрессией. Также обсуждался успех книги Барнаби в Англии и ее влияние на восприятие России в XIX–XX веках.

Следующим выступил студент бакалавриата Ю. И. Ухатюк (СПбГУ, Санкт-Петербург) с докладом «Образ Петра Великого и его реформ на страницах журнала «Руководство для сельских пастырей»». Журнал «Руководство для сельских пастырей» служил важным средством выражения взглядов российского духовенства. Автор подчеркнул уникальность этого издания, позволявшего сельским священнослужителям обсуждать как богослужебные, так и историко-культурные темы, включая отношения между церковью и государством. Особое внимание докладчик уделил эволюции оценок Петровских реформ в публикациях журнала. В первые десятилетия реформы воспринимались исключительно положительно: Петр представал как великий преобразователь, укрепивший дисциплину духовенства и способствовавший его просвещению. Однако начиная с 1870-х годов, статьи начинают демонстрировать более критическое отношение к Петру, акцентируя внимание на его пренебрежении монашеством, сближении с западной культурой и сословной изоляции духовенства, что воспринималось как разрушение единства народа. Докладчик привел примеры из публикаций конца XIX — начала XX века, где обсуждаются негативные последствия Петровских преобразований, включая секуляризацию церковных земель и упразднение патриаршества. Однако он отметил, что образ Петра оставался двояким: параллельно появлялись статьи, восхваляющие его вклад в развитие благотворительности, систему церковного образования и охранение православной веры. Так, журнал отражал внутреннюю дискуссию духовенства, постепенно освобождавшуюся от цензурных ограничений. Это сделало издание ценным источником для изучения изменений в церковном восприятии Петровских реформ и их влияния на русскую историю.

Завершающим докладом конференции стал доклад на тему «Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой в философской рецепции Н. А. Бердяева», который представил Николай Викторович Рябчинский, стажер-исследователь лаборатории

(МЛРИД НИУ ВШЭ, Москва). Автор подчеркнул, что эти два писателя не только оказали глубокое воздействие на личностное становление Бердяева, но и заложили основы его философского мировоззрения. Докладчик отметил, что Бердяев всегда ощущал духовную связь с обоими авторами, однако воспринимал их творчество по-разному. Толстой ценился как выдающийся художник, мастер изображения природного и бытового мира, в то время как Достоевский вдохновлял Бердяева своим глубоким антропологизмом, метафизическими поисками и экзистенциальным подходом к человеческой личности. Толстой, по мнению Бердяева, воплощал натурализм и приверженность стихийной, душевно-телесной природе, но был чужд духовной глубине и трансцендентности. Его религиозное сознание, ориентированное на закон, а не на благодать, сближалось с пантеизмом и оставалось в рамках эмпирического мира. Достоевский, напротив, раскрывал экзистенциальные глубины человеческой личности, прорывался к трансцендентному и ставил человека в центр своих философских размышлений. Для Бердяева именно Достоевский стал источником вдохновения для персоналистской философии. При этом, несмотря на критику материалистической религиозности Толстого, Бердяев высоко оценивал его как социального мыслителя. Толстой и Достоевский выполняли для Бердяева противоположные, но взаимодополняющие функции, обеспечивая целостность его философской системы. Таким образом, оба писателя оказались равнозначными опорами для формирования уникальной философии Бердяева.

Завершилась международная конференция заключительным словом В. К. Кантора и М. С. Киселевой, которые сказали, что конференция была успешной, а «пустых» докладов не было. Отдельно отметили вклад иностранных участников, подчеркнув значимость российско-европейского диалога. Среди выступлений выделили работы о философе Леонтьеве, анализ взглядов Соловьева и Толстого, а также доклад о британском разведчике, который назвали смелым и необычным.

Информация об авторе: Горностаева (Савинова) Арина Дмитриевна — 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: Arina D. Gornosteva (Savinova) — Research Assistant at the International Laboratory for the Study of Russian and European Intel-

lectual 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 21.11.2024;
одобрена после рецензирования 01.12.2024;
принята к публикации 10.12.2024.

The article was submitted 21.11.2024;
approved after reviewing 01.12.2024;
accepted for publication 10.12.2024.

Философические письма. Русско-европейский диалог. 2024. Т. 7, № 4. С. 318–322.

Philosophical Letters. Russian and European Dialogue. 2024. Vol. 7, no. 4. P. 318–322.

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2024 году



Левит С. Я. Мир человека, в слове явленный: Бытие человека в культуре. Изд. 2-е, испр. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 624 с. (Серия «Древо смыслов»)

В книге освещается опыт творческого тридцатилетия — с момента основания в 1992 году серии «Лики культуры», анализируется вклад выдающихся мыслителей в развитие философии и культурологии, отмечается, что издание книг в сериях «Лики культуры», «Книга света», «Российские Пропилеи», «Письмена времени», «Humanitas», «Культурология. XX век», «Summa culturologiae» в значительной мере определило развитие научного знания в XX веке, решило творческую задачу нахождения логики развития

культурологии как научной дисциплины. В книге осуществляется диалог идей и концепций выдающихся исследователей прошлого и современности по важнейшим проблемам существования человека, размышления о человеке и его «символической вселенной», о формах соотносительности человека с миром, о способах разрешения дихотомий человеческого существования. Автор стремится показать, как достижения их мысли перекликаются с нашими проблемами, какой отклик их идеи находят у современных исследователей.



Ойзерман Т. И. Запечатлённое время. Автобиографические заметки / отв. редактор, автор предисл. и коммент. И. Т. Касавин; сост. блока фотографий и автор послесл. Н. А. Касавина. М.; СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 422 с. (Серия «Дар вечности»).

Книга представляет собой литературную автобиографию Теодора Ильича Ойзермана (1914–2017) — выдающегося российского философа и организатора науки, доктора философских наук, профессора, академика АН СССР и РАН. Она была написана в период с 2005 по 2017 г. События жизни автора вплетены в судьбы Отечества и рассказывают о его дороге в философию, о

родственниках и коллегах, друзьях и недоброжелателях в интеллектуальном и культурном контексте, а также на фоне наиболее драматических событий российской истории. Книга повествует о том, как автор осваивал рабочие профессии в эпоху первых пятилеток, учился в ИФЛИ, искал свой путь в художественной литературе, прошел всю Великую Отечественную войну, был ранен, награжден боевыми орденами и медалями. Это честный рассказ о его плодотворном труде на ниве философской науки более восьмидесяти лет, об иллюзиях и разочарованиях, о достижениях и их пересмотре. Автор увлекательно и с юмором живописует перипетии своей судьбы, видя в ней соединение счастливых случайностей, неизбежных трудностей и самозабвенной профессиональной работы. Через всю книгу проходит удивление по поводу собственной жизни, которая много раз могла трагически оборваться, но продлилась так долго. Читатель получает в свое распоряжение ценное историческое свидетельство, результат многолетних размышлений и обстоятельного анализа, отличающееся литературными достоинствами. Издание книги приурочено к 110-летию со дня рождения Т. И. Ойзермана.



Касавин И. Т., Костина А. О. Эпистемология добродетелей: ценностно-нормативный образ субъекта познания. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 250 с. (Серия «Древо смыслов»)

В монографии освещены проблемы построения научного этоса, в центре которого находится познающий субъект, действующий согласно ценностно-нормативным установкам эпистемологии добродетелей. Одной из ключевых задач работы была реконструкция проблемной ситуации в философском понимании нормативности с сопутствующим выявлением дисциплинарных и теоретических лакун в прикладной, дескриптивной и профессиональной

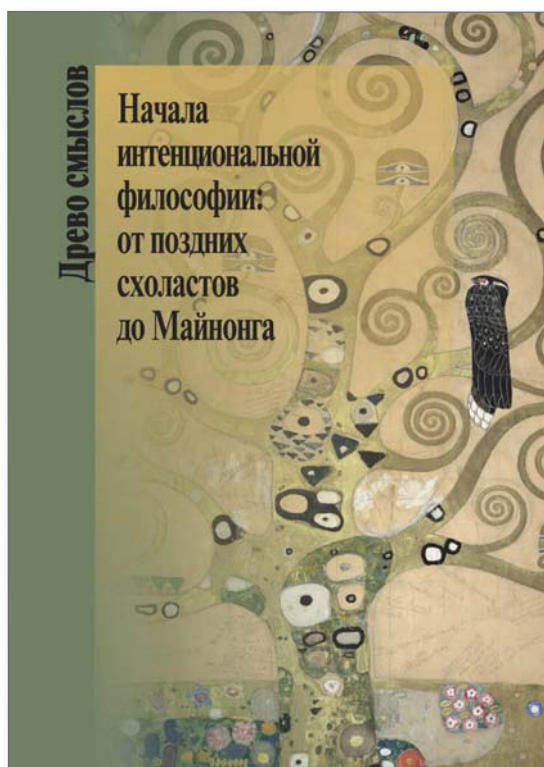
этике, не позволяющих в полной мере реализовать задачу создания нормативной этики науки. Новый этос науки, как полагают авторы, позволяет объединить идею специального эпистемического статуса научного знания и образа науки как общественного блага, обеспечивая новый уровень саморегуляции науки и ее позитивный образ в общественном сознании.



Рикёр П. Путь признания. Три очерка / пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовина. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 282 с. (Серия «Lumen culturae»)

Книга классика западной философии XX века Поля Рикёра по священна философской разработке теории признания. План, которому следует здесь мыслитель, таков: сначала рассмотрение признания-идентификации, затем переход от идентификации чего-то вообще к самопризнанию человека, к его самости и далее от самопризнания к взаимному признанию, вырастающему в человеческую взаимность, которая проходит непростой путь от взаимного непризнания

до миролюбия и состояния мира. Признание в учении философа неразрывно связано со способностями человека, и прежде всего со способностью быть ответственным субъектом собственной деятельности. С позиции философского понимания проблемы признания Рикёр рассматривает актуальные вопросы современности, обсуждаемые в социологической и политической мысли.



Начала интенциональной философии: от поздних схоластов до Майнонга / отв. ред. Г. В. Вдовина. 2-е изд., испр. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 428 с. (Серия «Древо смыслов»)

Коллективная монография «Начала интенциональной философии: от поздних схоластов до Майнонга» представляет собой аналитическое исследование истоков и некоторых важных аспектов философии Франца Brentano и его последователей, прежде всего Алексиса Майнонга. В первой части книги (автор Г. В. Вдовина) прослеживаются вероятные связи между австрийской интенциональной философией и поздней схоластикой; часть вторая (В. Л. Иванов) посвящена централь-

ным онтологическим проблемам философии иезуитов XVII в., с ее очевидными параллелями концепциям австрийских философов XIX — нач. XX вв. В третьей части (В. В. Селивёрстов) анализируются базовые понятия интенциональной философии школы Brentano. Часть четвертая (Д. Г. Миронов) рассматривает гипотезу о философии Б. Больцано как о возможном передаточном звене между поздней схоластикой и австрийской интенциональной мыслью, а также этические концепции Больцано. В пятой части (Д. Г. Миронов) исследуются семантические новации А. Майнонга.



Мейнеке Ф. Возникновение историзма / пер. с нем. В.А. Брун-Цехового. — М.: Центр гуманитарных инициатив, 2024. — 480 с. (Серия «Lumen culturae»)

В книге немецкого историка и философа Фридриха Мейнеке (1862–1954) создана грандиозная концепция генезиса историзма как общеевропейского явления и одной из величайших революций в духовной жизни Запада. Историзм выступает как закономерный результат всего идейного развития Запада, начиная с античности, как высшее выражение человеческого духа. Мейнеке тщательно проследил истоки историзма у крупнейших английских, французских и немецких просветителей.

Стремясь проследить и показать постепен-

ное преобразование просветительского мышления в историческое, автор выдвинул тезис о диаметральной противоположности Просвещения и историзма.

Книга дает внушительную картину развития исторической мысли в Западной Европе и противостоит негативному отношению к историзму как способу мышления.

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ, ОПУБЛИКОВАННЫХ В 2024 ГОДУ

Андросенко С. В. Парадоксальная этика Николая Бердяева: К исследованию философско-антропологических открытий мыслителя. № 4

Афанасов Н. Б. Абдусалам Гусейнов об Александре Зиновьеве. № 1

Баженова О. Д. Исследование земель по Вилии и Березине в книгах графов Тышкевичей: формирование региональных культур империи. № 3

Балабаева А. С., Апальков А. С. Понятие «рефлексии» в критической оценке русских поэтов XIX века Вл. Соловьевым. № 4

Баршт К. А. Вольтеровское кресло. Об источнике и подтекстах рассказа Ф. М. Достоевского «Сон смешного человека». № 1

Гайда Ф. А. «Не упасть под бременем зол, человека давящих»: молодой М. М. Сперанский в его дневниках, письмах и проповедях (1786–1800). № 3

Гапоненков А. А. «Больная» или «Великая Россия»? № 2

Гапоненков А. А. Концепция политического мировоззрения А. С. Пушкина (этюд С. Л. Франка «Пушкин как политический мыслитель»). № 3

Гапоненков А. А. О «последнем Бердяеве». К вопросу о патриотизме. № 1

Горностаева (Савинова) А. Д. Идеи и интеллектуальные практики в России эпохи реформ второй половины XIX века: европейский контекст. № 4

Девликамов Р. Т. А. С. Пушкин и кризис культуры: к вопросу о рецепции Гёте в творчестве Пушкина. № 1

Девликамов Р. Т. После Наполеона: споры интеллектуалов о России и Европе. № 3

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. № 3

Жукова А. А. Религиозная общественность и цельность внутреннего и внешнего в неоконченной повести И. В. Киреевского «Остров». № 4

Звонова Е. Е. Антиномия научности и человечности в творчестве А. Л. Чижевского. № 2

Зеркало Гутенберга. № 1–4

Ильин И. А. Азбука бытия. № 1

Ильин И. А. Голос войны. № 1

Ильин И. А. Рождество Христово. № 1

Кантор В. К. Герцен: Сочинение революционной ситуации в России. № 1

Кантор В. К. Кант, или Мужество пользоваться собственным умом: К 300-летию философа. № 2

Кантор В. К. Соловьевы: отец и сын. Два гения. № 3

Кантор В. К. Тема власти в творчестве Пушкина (Читая еще раз «Капитанскую дочку»). № 4

Кантор В. К., Сергеев Д. А., Довжик Д. А., Кондрашина А. А., Дягтерев Е. Т., Кондратенко А. О., Бокарева А. К., Белова В. В., Тейтельман М. А., Шишканова С. Р., Алексеева К. С., Тарасенко Е. С. Молодые продолжают думать и работать. № 4

Касавина Н. А. Переживание традиции (о мире творчества Лазаря Гадаева). № 2

Керимов Р. Э. Отражение веры во мраке войны: роль христианской символики в романе «Седьмой крест» А. Зегерс. № 2

Киселев Г. С. Мифологемы христианства и философия сознания (на английском языке). № 1

Киселев Г. С. О трансцендентальности морали. № 3

Киселева М. С. «Стремление и обретение»: тексты Лазаря Гадаева. № 2

Киселева М. С. Самостоятельность человека в ранней публицистике Н. С. Лескова конца 1850-х — начала 1860-х годов. № 4

Ковель А. Н. Когнитивная герменевтика музыкальных образов как невербальных текстов. № 1

Колеров М. А. Между Гитлером и СССР: война и доктрина тоталитаризма. Три новых текста Ивана Ильина 1940–1941 годов. № 1

Кондаков И. В. Несгораемая библиотека Светланы Левит. № 3

Кравчук И. А. «Игривенькие сюжетцы» «Русского инвалида» в записной тетради Ф. М. Достоевского. № 4

Круглов А. Н., Крыштон Л. Э. О новом переводе трактата И. Канта «Религия в границах одного только разума». № 2

Лагутина И. Н. «Созерцающая способность суждения»: Гёте читает Канта. № 3

Малинов А. В. Становление славянофила. Дневник В. И. Ламанского начала 1850-х годов. № 4

Малков С. М. «Трудности перевода»: проблема авторства переводных текстов. № 1

Михайлов И. Ф. Язык или магия? Опыт поиска семантики невыразимого. № 2

Михайлов И. Ф. Мир, очарованный Лурией (на английском языке). № 4

Пирари Дж. Мышление в образах. Мысль и образ в теории символических форм Панофского и Флоренского (на английском языке). № 3

Пирари Дж. Перспектива: реализм или иллюзия? (на английском языке). № 2

Семенов А. В. «...Мне наконец посчастливилось сделать открытие, благотворное для всего человечества». Изобретения Ивана Шенгелидзе в контексте жизнеописания Николая Чернышевского. № 2

Степанова Г. Б. Скульптуры Лазаря Гадаева: восприятие и творчество. № 2

Сыродеева А. А. Социальные связи как предмет творчества Художника. № 2

Фетисенко О. Л. Крымская война, увиденная из «имения при большой дороге» (Очерки и письма Н. С. Соханской). № 1

Филоненко А. А. Северная идентичность Германии как научная проблема. № 1

Червяков Н. А. Мир как театр в философской прозе А. Ф. Лосева и С. Д. Кржижановского. № 1

Чернов А. В. Революции «праведные и неправедные»: революционные выступления начала 1820-х годов в представлениях А. С. Стурдзы. № 3

Чижков Н. С. Университетская философия при Александре I: от бурного развития до гонений. № 3

Шайтанов И. О. Был ли Шекспир глобалистом? № 2

Щербатова И. Ф. Д. В. Веневитинов: рецепция идей Шеллинга в контексте неакадемического философствования. № 4

Ячин С. Е., Петракова Н. В. Эстетика вненаходимости М. М. Бахтина в перспективе постгуссерлианской феноменологии. № 2

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2024. Т. 7, № 4
ISSN: 2658-5413

Журнал основан в 2018 году.
Периодичность: 4 раза в год

Учредитель и издатель — Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Адрес: Российская Федерация, 101000, Москва, ул. Мясницкая, д. 20.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Свидетельство о регистрации СМИ: ЭЛ № ФС 77 – 77668 от 17 января 2020 года

Главный редактор *В. К. Кантор*
Зам. главного редактора *М. С. Киселева*
Ответственный секретарь *А. А. Доронина*
Шеф-редактор *С. М. Малков*
Редактор-практикант *Е. А. Гуреева*
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 декабря 2024 года.

Эл. почта: philletters@hse.ru

Веб-сайт: phillet.hse.ru